

Zbigniew WRÓBLEWSKI

SUBIEKTYWNOŚĆ I DOBRO Ontologiczne przesłanki życzliwości dla zwierząt*

Podstawową relacją moralną jest życzliwość, która jest tożsama z afirmacją bytu wsobnego. Po pierwsze, zakłada to teleologiczną strukturę istoty żyjącej, po drugie – taką istotę postrzegamy w jej własnym bycie. Najpełniej byt ten „objawia” się w człowieku w sposób oczywisty, ewidentny, jednoznaczny. Doświadczenie powinności jest ostatecznie związane z doświadczeniem rzeczywistości, istnienia bytów samych w sobie, a więc tego, co nie jest tylko przedmiotem.

We współczesnej debacie filozoficznej na temat statusu ontologicznego zwierząt oraz jego etycznych konsekwencji pojawia się ponownie problem istnienia sfery wewnętrznej u zwierząt. Kartezjańskie dziedzictwo – mechanicyzyczne wyjaśnianie funkcjonowania zwierząt, które stało się paradygmatem badań naukowych metodycznie redukujących fenomeny sfery subiektywnej do procesów dających się obiektywnie ujmować – jest aktualnie kwestionowane z wielu stron. Zauważa się, że prowadzący badania z zakresu etologii poznawczej, psychologii zwierząt i antropologii porównawczej wyraźnie dystansują się od rozwiązań behawiorystycznych i opierają swoje wyjaśnienia naukowe na istnieniu sfery subiektywnej zwierząt. Dyskutuje się nad zagadnieniami określanymi hasłowo jako „umysły zwierząt” lub „świadomość zwierząt”¹. Na gruncie filozofii przyrody kwestia istnienia sfery wewnętrznej może być wyartykułowana w ogólniejszym sformułowaniu problemu teleologii naturalnej. Kwestia subiektywności zwierząt jest wówczas traktowana jako uprzywilejowany pod względem metodologicznym fragment szerszej teorii celów naturalnych. Uprzywilejowany charakter tych badań polega głównie na łatwym dostępie poznawczym do wielu danych doświadczenia potocznego i naukowego oraz na kontrolowanym metodycznie antropomorfizmie w interpretacji tych danych. Interpretacja teleologiczna działania bytów ożywionych stwarza ponadto możliwość ontologicznego ufundowania intuicji moralnych dotyczących stosunku do zwierząt.

* Artykuł został przygotowany w ramach projektu badawczego „Osobliwość ewolucyjna natury ludzkiej. Studia porównawcze z zakresu antropologii i etologii nad językiem, komunikacją, umysłem i działaniem ludzi i zwierząt”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (nr. umowy: UMO – 2011/01/B/HS1/04462).

¹ Zob. klasyczny podręcznik: D.R. Griffin, *Umysły zwierząt. Czy zwierzęta mają świadomość?*, tłum. M. Ślósarska, A. Tabaczyńska, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2004.

Celem niniejszego artykułu jest ramowa charakterystyka argumentu teleologicznego na rzecz moralnej ochrony zwierząt. Podstawową przesłankę tego argumentu stanowi teza o teleologicznej strukturze bytów ożywionych, która zostanie wykorzystana do uzasadnienia wartościowości tych bytów. Ogólnie rzecz biorąc, mamy więc do czynienia z dwiema częściami argumentu na rzecz moralnej ochrony zwierząt: ontologiczną i aksjologiczną².

Artykuł ten ma przede wszystkim systematyczny, a nie historyczny charakter. Stanowi próbę rozwinięcia i zinterpretowania stanowisk filozoficznych Hansa Jonasa i Roberta Spaemanna, którzy uczynili z teleologii naturalnej rdzeń swoich wielowątkowych badań systematycznych i historycznych. W pierwszej części przedstawiona zostanie ramowa charakterystyka subiektywności jako formy teleologii bytów animalnych, w drugiej implikacje aksjologiczne tezy teleologicznej.

CHARAKTERYSTYKA SUBIEKTYWNOŚCI JAKO FORMY TELEOLOGII BYTÓW ANIMALNYCH

W poszukiwaniu ontologicznego locus celów w naturze Jonas proponuje analizę czterech prostych fenomenów jako wstęp do sformułowania teorii celów naturalnych³. Szczególnie interesująca jest tutaj analiza fenomenu chodzenia, która w sposób wyraźny stawia problem subiektywności zwierząt. Pozwala ona bowiem scharakteryzować organ jako narzędzie organizmu, jako środek, a także jego funkcję oraz cele subiektywne⁴. Najpierw Jonas uwyrażnia

² W niniejszym artykule wykorzystałem wybrane wątki z mojej pracy *Natura i cele. Dyskusja argumentu teleologicznego na rzecz ochrony przyrody* (Wydawnictwo KUL, Lublin 2010).

³ Fenomenami tymi są młotek, instytucja sądu, czynność chodzenia i organ trawienny. Kolejność analizowania jest następująca: od fenomenów w sposób oczywisty, bo istotnie związanych z człowiekiem – świadomym podmiotem wyznaczającym cele, po fenomeny luźno związanych ze świadomością (układ trawienny). Dwa pierwsze fenomeny reprezentują dzieła wytworzone przez człowieka, zależne od jego woli (młotek i instytucja sądu), dwa kolejne nie są wytworzone przez człowieka, pochodzą z natury (czynność chodzenia i organ trawienny). Analiza tych fenomenów doprowadziła Jonasa do sformułowania rozbudowanej teorii celów naturalnych, która została ufundowana na klasycznym pojęciu celu, definiowanym jako „to, ze względu na co rzecz istnieje, i dla wywołania lub zachowania czego zachodzi dany proces lub spełnione jest dane działanie” (H. J o n a s, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996, s. 103). Eksplicacja pojęcia celu oraz określenie stanowiska celu w rzeczywistości (stwierdzenie, jaki jest status ontologiczny celu) to wstępny etap budowania teorii wartości na użytek nowej etyki przeznaczonej dla cywilizacji naukowo-technicznej.

⁴ Jonas przypomina na marginesie głównego wątku rozważań, że w języku greckim istnieje genetyczny związek między słowami oznaczającymi narzędzia i organy naturalne: „organami” zostały nazwane „narzędzia”, czyli coś, co wykonuje „pracę” (rdzeń „erg” w słowie „organon”). Według Arystotelesa organizm jest ciałem wyposażonym w narzędzia (gr. soma organikon). Źródłowa

różnicę między funkcją organu (celu głównego) a jego szczegółowym użyciem na przykładzie aparatu ruchowego i czynności chodzenia. Celem głównym aparatu motorycznego (podobnie jak w przypadku narzędzi wytworzonych) jest jego funkcja – chodzenie. W przypadku organów (narzędzi) typu „woluntarnego” funkcja nie determinuje jego celów szczegółowych (celów użycia). Narzędzia typu „woluntarnego” to takie narzędzia, których użycie zakłada działanie czynnika wolitywnego (woli) determinującego szczegółowe cele użycia. Narzędzia sztuczne czy też naturalne (organy) są „woluntarne” w tym sensie, że ich struktura umożliwia „dowolne” użycie ich przez podmiot (jest gotowa do użycia), co oznacza, że to nie organ decyduje o tym, że zostaje użyty⁵. Użycie narzędzia organicznego typu „woluntarnego” (jak chodzenie za pomocą aparatu ruchowego) w przypadku człowieka jest celowe w sensie subiektywnym, to znaczy, że jest „kierowane [...] przez z góry wyobrażone cele (skąd ostatecznie wywodzi się całe pojęcie celu) oraz że owo «ze względu na co», owa mniej lub bardziej wyrażona intencja, istotnie mówi nam o sensie całego ciągu zdarzeń”⁶. Założeniem jest tutaj istnienie woli, która wykorzystuje funkcje organów motorycznych. Funkcje motoryczne posiadają charakter wolitywny w większym stopniu niż funkcje sensoryczne, takie jak widzenie czy słuchanie, działanie tych drugich charakteryzowane jest bowiem raczej jako doznawanie bierne⁷, aczkolwiek i w tym przypadku istnieje możliwość „woluntarnego” działania (można uważnie się przypatrywać albo pilnie słuchać, przekraczając tym samą bierność i receptywność).

Działanie o strukturze celowościowej w sensie subiektywnym ma przebieg wieloetapowy, w którym wyróżnić można szereg „podcelów” (celów kolejnych etapów działania) organizujących poszczególne etapy „po to, aby”, mających postać subiektywnego łańcucha środek–cel. Wyraźne oddziaływanie celu subiektywnego w takich działaniach (wieloetapowych) można problematyzować, wskazując na przykład na niedookreśloność celu końcowego lub prawdziwych motywów działania (jak stara się to czynić psychoanaliza), albo

intuicja zawarta w dosłownym znaczeniu słowa „organizm” wskazuje na byt celowy, albowiem nie można pomyśleć idei narzędzia bez pojęcia celu. Por. tamże, s. 115.

⁵ Jonas zwraca uwagę na następujące podobieństwo między narzędziem sztucznym i organicznym (na przykład między organem i aparatem ruchowym): struktura narzędzia i struktura organu to struktury gotowości do użycia, przy czym cele ogólne narzędzia sztucznego i organicznego nie determinują specyficznego użycia. „Celem narzędzia jest po prostu jego funkcja, ta jednak, jako woluntarna, musi posiadać swój własny cel, który został nadany po to, by go podjąć, rzadko zaś celem jest funkcja jako taka” (tamże, s. 114). Innymi słowy, cel narzędzia i organu jest ogólny, ich użycie jest specyficzne.

⁶ Tamże, s. 116. Istotne jest tutaj odpowiednie rozumienie pojęcia subiektywności, definiowane przez intencjonalność. Jonas, co pokażę później, odpowiednio poszerzy pojęcie subiektywności, żeby zmieściły się w nim byty pozaludzkie.

⁷ Por. tamże, s. 113.

próbować rozstrzygnąć, czy odległe obiekty-cele determinują cele bliższe, czy też jest odwrotnie. Problemy te Jonas pozostawia otwarte, podkreślając jednak, że pomimo tych trudności można niewątpliwie twierdzić, iż struktura ludzkiego działania jest rzeczywiście celowa w sensie subiektywnym, determinowana przez intencje, wyobrażenie celu całego wieloetapowego działania. Można to nazwać antycypacyjnym oglądem ostatecznego celu działania lub subiektywną antycypacją celu⁸.

Łańcuch środek–cel, służący do opisanego działania, jest inaczej interpretowany w odniesieniu do zwierząt. Tradycyjna (na przykład cybernetyczna) interpretacja działania zwierząt polega na przeformułowaniu subiektywnego (w sensie intencjonalności) łańcucha środek–cel w łańcuch obiektywny środek–cel, przy czym wyeliminowane zostaje wszelkie odniesienie do subiektywnych treści typu: udział „zainteresowania” (niem. Anteilnahme des Interesses), zachowania „woluntarne” (niem. willkürliche Handeln), „głęboka emocjonalność” (niem. tiefe Emotionalität), „uczucia” (niem. Gefühl), „chcenie” (niem. Gewollten)⁹. Obiektywna mechanika łańcucha środek–cel w zachowaniu zwierząt pozbawiona jest czynników subiektywnych; na wszystkich etapach działania determinuje ją obiektywna przyczynowość, a subiektywnym zdarzeniom odmawia się siły przewodzenia i ustanawiania celów (ogólnie: siły przyczynowania)¹⁰.

Posłużmy się podanym przez Jonasa przykładem kota polującego na mysz i przedstawmy możliwe interpretacje takiego działania w modelu subiektywnym i obiektywnym. Przykład kota polującego na mysz, poddany interpretacji na różnych poziomach, obrazuje kwestię zasadniczą – kwestię roli subiektywności w przyczynowaniu działania. Wnioski, które wyciąga z tej interpretacji Jonas, mają szeroki zasięg, obejmują nie tylko najbardziej wyraźny przykład subiektywności w postaci ludzkiej świadomości, ale odnoszą się także do bytów pozaludzkich.

Schemat opisujący polującego kota w pewnym uproszczeniu można przedstawić następująco: kot czatuje na mysz, by na nią skoczyć; skacze, by ją zabić; zabija, by ją zjeść; zjada, by zaspokoić głód. Od strony formalnej schemat ten jest łańcuchem środek–cel, w którym każde kolejne ogniwo stanowi środek

⁸ Badania z zakresu antropologii porównawczej i etologii poznawczej wskazują, że w świecie zwierząt nie występuje planowanie antycypacyjne, ponieważ nie posiadają one określonych kompetencji poznawczych, na przykład nie mają oderwanych od aktualnych determinacji środowiskowych reprezentacji swoich potrzeb. Można jedynie mówić o takich zdolnościach zwierząt do planowania, które są określane przez wyobrażenia formułowane w systemach poznawczych „tu i teraz”. Por. P. G ä r d e n f o r s, *Jak Homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, tłum. T. Pieńkowski, Czarna Owca, Warszawa 2010, s. 107-124.

⁹ Por. J o n a s, dz.cyt., s. 117.

¹⁰ Subiektywne zdarzenia w języku psychologicznym są wyrażane przez takie pojęcia, jak: „głód”, „satysfakcja”, „łęk”, „ból”.

do następnego celu, aż do celu końcowego. Nie oznacza to jednak, że kot ma antycypacyjny ogląd celu końcowego, antycypacja sięga przypuszczalnie tylko najbliższego celu (danego etapu). Mamy zatem do czynienia z zawężeniem subiektywnej antycypacji do najbliższego celu. Cel całościowy (końcowy), czyli zaspokojenie głodu, osiągany jest poprzez zjednoczenie celów cząstkowych (niem. überleitende Einzelzwecke), a nie poprzez antycypację celu końcowego (wiedza, wyobrażenie stanu końcowego – zaspokojenie głodu), ale jest spajany przez uczucie głodu, które uruchamia procesy w kolejnych ogniwach łańcucha. Czynności składające się na proces polowania nie mają na względzie jego końca (nasylenia głodu), ale postępują „krok po kroku”. W określonych sytuacjach, przy zadziałaniu określonych bodźców, popęd wymusza realizację kolejnych kroków. Każdy z tych kroków jest nastawiony na zaspokojenie wyłącznie siebie i w tym sensie jest „ślepy”, to znaczy nie „widzi” nic poza sobą. Gdy uwzględni się jednak obszar zachodzenia pojedynczego etapu procesu polowania, wyraźnie widoczne staje się działanie uczucia i „chcienia”, co można określić „widzeniem” jednostkowego celu danego etapu. W sumie opis łańcucha środek–cel w zachowaniu zwierząt zawiera mieszaninę „widzenia” i „ślepoty”: widzenia jednostkowego celu przy braku widzenia celu końcowego działań¹¹.

Wydów Jonasa na temat obiektywnego łańcucha środek–cel, opisujący działanie typu woluntarnego u zwierząt, można streścić następująco: łańcuch środek–cel nie daje się zjednoczyć przez jeden cel – antycypowany cel końcowy. Zjednoczenie to dokonuje się przez uczucie głodu (będące przejawem psychicznym stanu fizjologicznego), które pełni funkcję wyzwalacza odpowiedniego działania kolejnego ogniwa. Uczucie, które jest jednak ślepe, które prze do przodu, bez określenia, jakimi środkami należy działać, by osiągnąć cel, uruchamia celowy układ elementów łańcucha poprzez prowokowanie w poszczególnych ogniwach odpowiednich schematów reagowania na powstały bodziec. Cel tkwi zatem i w bodźcu (podniecie uczuciowej – niem. Antrieb), i w schemacie, który jest zaprogramowany w kompleksie kolejnych elementów złożonego działania zwierząt. Działanie to, polegające na poruszaniu się, postrzeganiu i odczuwaniu, jest określane przez zasadę pośredniości (niem. Prinzip der Mittelbarkeit), zwaną także „zasadą dystansowania się” (niem. Prinzip der Abständigkeit). Działania zwierząt są przejawami ich „dystansującej się” natury, która wprowadza rozdział na przedmiot i podmiot, co odróżnia świat zwierząt od świata wegetatywnego¹². W tym drugim świecie

¹¹ Por. J o n a s, dz.cyt., s. 116-117.

¹² Por. H. J o n a s, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994, s. 28-33. Na podobne własności zwrócił uwagę Helmuth Plessner, charakteryzując zasadę pozycjonalności (zob. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1975).

bytów ożywionych nie pojawiają się takie fenomeny, jak cierpienie związane z niespełnieniem potrzeb i niepowodzeniem odpowiedniej formy ruchu czy głód¹³.

Dominująca interpretacja sugeruje jednak, że można wyżej opisany schemat sformułować adekwatnie bez odwoływania się do pojęć subiektywnych (psychicznych). Uczucie głodu będzie wówczas opisywane poprzez czynniki obiektywne, jako stan fizycznego braku w systemie metabolicznym, który uruchamia szereg procesów w obszarze fizyczno-chemicznym wraz z uczuciowym „kostiumem”. Działanie kota można więc zinterpretować, odwołując się do procesów fizycznych zachodzących w jego organizmie, a nie do tego, co subiektywne. Wzorcowego schematu takiej interpretacji dostarcza teoria cybernetyczna, która sprowadza kolejne elementy działania zwierzęcia do prawa końcowej równowagi, czyli mechaniki entropii (niem. Mechanik der Entropie)¹⁴: to, co psychiczne, jest wtórne, pierwotna jest płaszczyzna fizyczna. Kostium psychiczny (uczuciowy) stanowi wtórny, subiektywny przejaw fizjologicznego stanu napięcia. W przypadku głodu interpretacja cybernetyczna sugeruje, że ten fizjologiczny stan napięcia w połączeniu z odpowiednim zmysłowym sygnałem potrafi uruchomić odpowiedni wzorzec zachowania; na przykład mysz musi być najpierw dostrzeżona, aby została przyjęta postawa skradania, postawa ta zaś dostosowuje się do każdorazowych zmian położenia myszy i tak dalej. Odwołanie się tutaj do dynamiki „widzenia” i „ślepoty” jest pozorne. W cybernetycznej wykładni „widzenie” nie jest interpretowane w sensie uświadamiania sobie czegoś, ale jako obiektywny bodziec nerwowy, który działa jak „wyzwalacz” (ang. trigger), do którego dostosowują się kolejne zachowania, także ujmowane w ramach obiektywnego sensomotorycznego mechanizmu sprzężenia zwrotnego¹⁵. Cybernetyczny opis zachowań związanych z głodem i jego zaspokojeniem daje się przedstawić w następujących etapach: napięcie fizjologiczne (zaburzenie homeostazy spowodowane metabolicznym brakiem), wydzielanie wewnętrzne i pobudzenie nerwowe, gotowość do selektywnego wyzwolenia wzorca zachowania, sensomotoryczne sprzężenie zwrotne kierujące przebiegiem zachowania, pozytywny rezultat, który eliminuje początkowy stan stresu (przywrócenie stanu homeostazy).

¹³ Por. J o n a s, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, s. 32. Najwyższą formą zasady pośredniości są transanimalne funkcje człowieka: tworzenie narzędzi i obrazów, oraz jego stosunek do śmierci (por. tamże, s. 34-49).

¹⁴ Por. t e n ż e, *Zasada odpowiedzialności*, s. 121. Organizmy żywe są układami otwartymi na przepływ energii. Z termodynamicznego punktu widzenia organizm, aby osiągnąć stan stacjonarny, musi pobierać z otoczenia energię (o niskiej entropii) oraz oddawać produkty jej przemiany (o wysokiej entropii). Dzięki tym procesom organizm zapobiega wzrostowi entropii wewnątrz siebie i utrzymuje swoje struktury, a nawet je ulepsza.

¹⁵ Por. tamże, s. 120.

Przebiegiem tego procesu kieruje prawo równowagi końcowej – mechanika entropii, określająca dryfowanie układu ku zmniejszeniu napięcia, co w subiektywnym kostiumie generuje pozytywne uczucie osiągnięcia stanu spoczynku. Rzeczywisty przebieg procesów jest tylko pośrednio reprezentowany przez dodatki uczuć i umysłowych reprezentacji, w istocie jest przede wszystkim procesem fizycznym.

Prezentacja obu modeli stworzyła ramy pojęciowe, w których można postawić zasadnicze dla stanowiska Jonasa pytania o moc lub niemoc subiektywności. W modelach tych subiektywności przypisywany jest odmienny status: w modelu subiektywnym posiada ona moc przyczynowania, w modelu cybernetycznym jest traktowana jako epifenomen, kostium uczuciowy dla przyczynowości fizycznej. Zasadniczy problem sprowadza się więc do pytania, jaka jest funkcja tego, co subiektywne; samą bowiem obecność tego, co subiektywne (współwystępowanie z procesami fizycznymi), zdaniem Jonasa, trudno zakwestionować¹⁶. Jeżeli można wykazać, że działanie organizmów jest zdeterminowane przez subiektywność, to wówczas otwiera się możliwość przyjęcia stanowiska poszerzającego występowanie celów na obszary, gdzie rozciąga się subiektywność, oraz na te działania, które są z nią związane (kontrolowane przez nią)¹⁷. Główny problem dotyczy więc tego, jaką moc przyczynowania ma to, co subiektywne (niefizyczne), w stosunku do tego, co fizyczne; na przykład: czy doświadczane cele subiektywne są efektywne lub czy cele mentalne posiadają siłę pozamentalną.

Kluczowe znaczenie dla uzasadnienia tezy o istnieniu celów w naturze ma koncepcja subiektywności. W ogólnym ujęciu subiektywność oznacza własność bytu organicznego, charakteryzującego się zdolnością do odczuwania, odbierania bodźców zewnętrznych i wewnętrznych o różnym stopniu intensywności oraz zdolnością odpowiadania na bodźce w formie różnych działań. Subiektywność umożliwia organizmowi odróżnienie siebie od nie-siebie, konstytuując wewnętrzny wymiar życia organicznego (niem. Interiorität). Subiektywność ta podlega rozwojowi w procesie ewolucyjnym podlega rozwojowi od prostego odczuwania aż do najwyższych władz umysłowych.

¹⁶ Oryginalną próbę rozwiązania tego problemu przedstawił Jonas w kontekście dyskusji nad problemem umysł–ciało w pracy *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität. Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung* (Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987). Polskie tłumaczenie tej pracy zamieszczone zostało w formie apendyksu w książce *Zasada odpowiedzialności* (s. 361-409). Wyniki tego rozwiązania są przez Jonasa uogólnione i włączone do dyskusji metafizycznej nad statusem celu. Zakłada to oczywiście prawomocność rozszerzenia stanowiska na subiektywność występującą w bytach niebędących ludźmi, czyli uzasadnienia występowania subiektywności w przyrodzie.

¹⁷ Jonas niekiedy zamiennie używa pojęć „subiektywność” i „świadomość”. Świadomość jednak zasadniczo pojmuje jako formę subiektywności, jej najwyższej uorganizowany przejaw. Usprawiedliwia to włączenie dyskusji na temat subiektywności do obszaru tradycyjnych sporów wokół problemu umysł–ciało (dusza–ciało).

Przytoczone określenie subiektywności różni się od typowych jego rozumień występujących w kontekście epistemologicznym i ontologicznym. Jonas nie definiuje wyraźnie tego pojęcia, ponadto nie posługuje się nim konsekwentnie, na przykład traktuje synonimicznie takie terminy, jak „subiektywność”, „świadomość”, „umysł”, „dusza” i „wewnętrzność”, choć wielokrotnie podkreśla, że subiektywność nie jest tym samym, co świadomość. Rekonstruując wstępnie pojęcie subiektywności, można zauważyć, że jest ono pojęciem najogólniejszym wśród wymienionych wyżej i oznacza spektrum zjawisk psychicznych prostego odbierania bodźców i reakcji na nie, występujących w świecie roślin, zwierząt i w umyśle człowieka. Kolejne pojęcia („świadomość”, „umysł” czy „dusza”) zakładają to ogólne pojęcie subiektywności i oznaczają różne jego formy. Wymienione formy subiektywności charakteryzują się następującymi własnościami:

Wewnętrzność występuje wyraźnie w rozwiniętych formach subiektywności (na przykład w świadomości zwierząt); jest nieobserwowalna na poziomie podstawy fizyczno-chemicznej zjawisk psychicznych. Uwyraźniony jest tutaj moment opozycji wewnętrzny (subiektywny)–zewnętrzny (obiektywny). W każdym organizmie istnieje sfera psychiczna i fizyczna. Wewnętrzność jest stopniowalna co do intensywności. Obrazowo cechę tę można by przedstawić jako różne stopnie „zakrywania się” bytu organicznego. Wewnętrzność stanowi doświadczenie realizacji form determinujących indywidualne życie, jest sferą przeżywania własnego sposobu życia¹⁸.

W procesie ewolucyjnym sfera subiektywności nabywa nowych funkcji, takich jak odczuwanie, postrzeganie, zwiększanie wrażliwości zakresu działania narządów zmysłowych. Ogólnie – następuje poszerzenie i pogłębienie wewnętrznego wymiaru życia¹⁹.

Istnieje ścisły związek między stopniem subiektywności a poziomem indywidualizacji organizmu: wyższa forma subiektywności warunkuje wyższy stopień indywidualizacji; na przykład organizmy roślinne w stosunku do zwierząt wyższych cechują się niższym stopniem subiektywności i tym samym ich wyodrębnienie się i autonomia w środowisku nie są tak wyraźne jak w przypadku tych drugich organizmów²⁰.

Uniezależnienie względne organizmu od świata materii nieorganicznej otwiera przed nim wewnętrzny horyzont czasowy transcendencji: organizm otwarty jest na przyszłość²¹.

¹⁸ Por. H. J o n a s, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, s. 193.

¹⁹ Por. t e n ż e, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, s. 17; t e n ż e, *Das Prinzip Leben*, s. 100.

²⁰ Por. t e n ż e, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, s. 11n.

²¹ Por. tamże, s. 23n.

Subiektywność jest doświadczeniem podmiotu, które polega na przeżywaniu przez organizm własnego sposobu bycia oraz przeżywaniu siebie w relacji do świata. W prymitywnych formach subiektywności podmiot przeżywający może nie istnieć. Mamy wówczas do czynienia z subiektywnością bez podmiotu. Jest to spekulatywna hipoteza na temat wczesnych form subiektywności w procesie genezy życia²².

Tak ujmowana subiektywność wykazuje, zdaniem komentatorów, podobieństwo do systemów centralnych, które determinują wstępujący poziom całościowości, integracji, dynamizmu, kooperatywności i kierunkowości. Systemy centralne decydują o związkach między dynamizmem i strukturami organicznymi; są źródłem dynamizmu i wzorcem, według którego wyrażają się indywidualne struktury organizmu. Pojęcie subiektywności wykazuje pewne podobieństwo do pojęcia centralnej predeterminacji w ujęciu Nicolaiia Hartmanna, która uporządkowuje całość życia organicznego w ten sposób, że wyraża się od wewnątrz na zewnątrz poprzez dynamiczną aktywność stanów organizmu²³.

Robert Spaemann interpretuje ontologicznie subiektywność jako formę negatywności. Pojęcie to odnosi się do wszelkich sytuacji, w których negacja występuje wprost bądź ukrywa się jako swoiste założenie²⁴. Za Władysławem Stróżewskim rozróżniam dwa rodzaje negacji: negację przekreślającą i negację różnicującą. Pierwsza eliminuje desygnat zanegowanego pojęcia lub zdania, druga zaś wskazuje na coś, co się wyklucza z zanegowanym pojęciem lub zdaniem. Negacja przekreślająca w stosunku do negacji różnicującej ma charakter pierwotny i jest dla niej założeniem. W porządku ontycznym korelatem negacji przekreślającej jest „nic” (nicość, nie-byt). Negacja różnicująca, przyjmując jakieś przekreślenie radykalne w bycie („coś nie istnieje”), odnosi się bezpośrednio do różności („A nie jest B”)²⁵. W pojęciu różności przyjmuje

²² Przytoczone określenie subiektywności różni się od typowych jego rozumień występujących w kontekście epistemologicznym i ontologicznym, charakteryzowanych następująco: Pojęcie subiektywności jest wykorzystywane do opisu relacji poznawczej, w której podkreśla się wagę relatywizacji przedmiotu poznania do podmiotu poznającego. Rzeczywistość poznawcza może być uzależniona od podmiotu dwojako: (a) należy w jakiś sposób do uposażenia ontycznego podmiotu (jak kantowskie formy naoczności, kategorie), (b) zależy w istnieniu lub uposażeniu treściowym od podmiotu. Por. S. J u d y c k i, hasło: „Subiektywny”, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 489.

²³ Por. S. W a r z e s z a k, *Odpowiedzialność za życie. Próba zastosowania w etyce życia Hansa Jonasa zasady odpowiedzialności*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2003, s. 172.

²⁴ Por. W. S t r ó z e w s k i, *Ontologia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 167. Stróżewski szczegółowo analizuje dwa pojęcia negacji, relację pojęcia negacji różnicującej do przekreślającej oraz ich ontologiczne założenia w artykule *Z problematyki negacji* (w: tenże, *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 373-395).

²⁵ Przyjmując konwencję językową, która rezerwuje termin „nie-byt” (z dywizem) na oznaczenie nicości, a termin „niebyt” (bez dywizu) na oznaczenie rezultatu negacji różnicującej, można

się między innymi założenia o istnieniu co najmniej dwóch przedmiotów, których porównanie doprowadza do stwierdzenia różnicy, oraz założenie o jakiejś takożsamości, wspólnym momencie ontycznym przedmiotów²⁶. Ontycznym korelatem negacji różnicującej jest niebyt jako to, co inne.

Spaemann w swoich analizach negatywności odwołuje się przede wszystkim do negatywności różnicującej, a więc do tego typu negacji, która uwyraża różnicę między przedmiotami (klasami przedmiotów), co na płaszczyźnie doświadczalnej identyfikowane jest jako fenomeny różnicy. Stwierdza lapidarnie: „Negatywność odróżnia byt żyjący od bytu nieożywionego”²⁷. Różnica pomiędzy tymi bytami polega między innymi na tym, że byt ożywiony posiada strukturę teleologiczną („bycie-ku”) wyrażoną w popędzie. Popęd konstytuuje podwójną różnicę: różnicę między „wnętrzem” a „zewnątrzem” bytu ożywionego oraz różnicę między „już” a „jeszcze nie” (antycypuje to, co w niej jest antycypowane). Pierwsza różnica jest podstawą postrzegania przestrzeni, druga zaś – podstawą postrzegania czasu. Byt ożywiony posiada swoje „wnętrze” (stronę wewnętrzną), które jest niedostępne poznawczo od zewnątrz. Obserwator nie może bezpośrednio poznać stanów wewnętrznych podmiotów. „Wnętrze” bytu żywego, jak już wspominałem, jest konstytuowane przez „bycie-ku”, czego przejawem jest popęd (podstawowa struktura teleologiczna). To „bycie-ku” ustanawia wewnętrzną różnicę między istotą żywą, jaką jest „rzeczywiście” (istotą żywą widzianą od zewnątrz) a tym, czym jest faktycznie (istotą żywą ujmowaną od wewnątrz, od strony „bycia-ku”). Sytuację taką można zilustrować specyficznym dla świata żywego fenomenem „wyradzania się” zwierząt. Byty te, w przeciwieństwie do bytów nieożywionych, mogą nie osiągnąć swoich celów naturalnych, mogą chybić celu, nie osiągnąć spełnienia swoich dążeń (na przykład trzynogie zające). Dzieje się tak dlatego, że połączenie między dążeniem a spełnieniem nie jest prawem przyrody (prawidłowością przyrody – niem. *Gesetzlichkeit*), ale nie jest też przypadkowe²⁸. Spełnienie jest rezultatem normalności, niespełnienie (chybienie celu naturalnego) – anormalności. Normalność stanowi biologiczny ekwiwalent prawidłowości przyrodniczej. Ta ostatnia, charakterystyczna dla dziedziny bytów nieożywionych, wyklucza możliwość chybienia, błędu. Błąd

powiedzieć, że niebytem spalonego domu są jego zgliszcza (rezultat negacji różnicującej). „Ale moment negatywności, leżący u podstaw tej sytuacji, odwołuje się do negacji przekreślającej: zgliszcza nie są domem, a to, czym są, jako różne od domu, jako jego niebyt, zakłada, że dom jako taki przestał istnieć, że z punktu widzenia domu zgliszcza są niejako następstwem jego nie-bytu”.
S t r ó ż e w s k i, *Ontologia*, s. 168.

²⁶ Por. t e n ż e, *Z problematyki negacji*, s. 393.

²⁷ R. S p a e m a n n, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 52.

²⁸ Por. tamże, s. 57.

występuje tylko w dziedzinie bytów, które do czegoś dążą. Spełnienie jest uzależnione od odpowiedzi środowiska, zatem nie jest prostym rezultatem dążenia oraz wymaga wysiłku, a czasami i bólu²⁹.

W interpretacji ontologicznej, „orientacja-na” (niem. *Aussein-auf*) istot organicznych nadaje im strukturę bytu wsobnego (niem. *Selbstsein*), w którym konstytuowana jest różnica pomiędzy tym, co wewnętrzne, i tym, co zewnętrzne (stanowi to podstawę postrzegania przestrzeni), oraz różnica pomiędzy „już” i „jeszcze nie” (będąca podstawą postrzegania czasu). W bytach nieożywionych różnica pomiędzy tym, co wewnętrzne, i tym, co zewnętrzne, nie istnieje w sobie, ponieważ istnieje continuum pomiędzy tymi stronami bytu. Popęd konstytuuje w istocie organicznej sferę wewnętrzną, której funkcjonowanie polega na przeżywaniu, czyli na posiadaniu stanów mentalnych. Różnica wewnętrzne–zewnętrzne jest przeżyta, o ile następuje przekład złożoności zewnętrznej na złożoność wewnętrzną. To, co dane do przeżywania, istnieje, o ile posiada jakieś znaczenie dla tego przeżycia (pierwsza forma negatywności – nietożsamość przeżywania z tym, co jest do przeżywania). Znaczenie zaś określone jest przez strukturę popędową istoty żyjącej oraz przez różnicę dążenia i spełnienia (druga forma negatywności). Dążenie stanowi warunek konieczny spełnienia, ale niewystarczający. Spełnienie uzależnione jest od tego, co nie jest z nim tożsame, od „odpowiedzi” otoczenia. Związek dążenia ze spełnieniem ma charakter przygodny (nie jest prawem przyrody ani związkiem analitycznym). Spełnienie jest tym, co normalne, co jest biologicznym ekwiwalentem prawidłowości w przyrodzie nieożywionej. Nie zawsze jednak istota żywa osiąga spełnienie; zdarza się bowiem, że pojawiają się jakieś przeszkody (zewnętrzne) w realizacji możliwości danej istoty. Mamy wówczas do czynienia z sytuacją nienormalną³⁰. Wraz z pojawieniem się popędu powstają byty samoistne, które nie wyczerpują się w obiektywności, ale są monadycznymi centrami bytu, dla których całe ich otoczenie jest nosicielem treści

²⁹ Por. tamże, s. 56.

³⁰ Filozofowie starożytni mówili w tym kontekście o *peccatum naturae* (grzechu natury). Natura może być omylna, zwłaszcza w sferze bytów ożywionych, gdzie osiągnięcie celów naturalnych nie jest bezproblemowe: coś może pochodzić z natury, ale realizować się nienaturalnie. Spaeamann wyjaśnia ten problem, odwołując się do istnienia w bytach organicznych wewnętrznej różnicy (wewnętrzność organizmu, konstytuowana przez popędy – zewnętrzność, która stanowi otoczenie dla wyodrębniających się bytów ożywionych). Oddzielenie tych dwóch sfer: wewnętrzności i zewnętrzności, nie jest idealne; stanowi granicę wymiany między nimi materii, energii i informacji. Wymiana ta nie dokonuje się według bezbłędnie działających praw mechanicznych (tak jak w układach nieożywionych), ale zawiera element spontaniczności tego, co żyjące, w reagowaniu na otoczenie. Istota żywa reaguje na świat zinterpretowany, czyli przekłada kompleksowość zewnętrzną na wewnętrzną. W tym skomplikowanym procesie może ulec pomyłkom, na przykład fałszywym spostrzeżeniom, które uniemożliwiają osiągnięcie celu naturalnego popędu. Por. R. S p a e m a n n, *Szczęście a żywotność. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1997, s. 217.

znaczących³¹. Byty samoistne ustanawiają znaczące odniesienia, są centrami życia, doświadczanymi przez człowieka jako współbytujące istoty (człowiek doświadcza, iż oprócz tego, że sam jest takim centrum, które ustanawia swoje znaczące odniesienia, styka się także z innymi centrami, które ustanawiają swoje znaczące odniesienia). Czynnikiem organizującym strukturę popędową bytów ożywionych w interpretacji ontologicznej staje się forma substancjalna (dusza), która nie jest traktowana jako agens (tak jak w przypadku „ja” oddziałującego na procesy organiczne w ujęciu Karla Poppera) albo dodatkowy czynnik (na przykład entelechia według witalistów), ale jako struktura teleologiczna, wewnętrzny plan budowy, strukturalna zasada życia³².

IMPLIKACJE AKSJOLOGICZNE TEZY TELEOLOGICZNEJ

Proponowana tutaj koncepcja filozoficzna umożliwiła związanie celu, wartości i powinności w spójną całość. Pierwszy etap rozważań doprowadził do przyjęcia celów istniejących w naturze w formie subiektywności, które jako takie osadzają jednocześnie wartości w naturze. W posiadaniu celu występuje moment wartości (aspekt aksjologiczny celu). Jonas mówi, że cel osadza wartość w bycie. Coś jest wartościowe ze względu na cel. Jeżeli bowiem cele istnieją, to mogą być osiągnięte i jest to pewnym dobrem lub mogą być nieosiągnięte i jest to pewnym złem. Otwarta zostaje tym samym przestrzeń dla wartości, dla dobra ze względu na cel, a więc dobra jako korelatu zorientowania się na cel. Byty ożywione posiadają określone cele instrumentalne, na przykład stan sytości, satysfakcji seksualnej, dobrego samopoczucia czy braku bólu. Cele te są ujmowane jako coś, co jest przedmiotem ich dążenia i pożądania; są de facto wartościowymi stanami rzeczy. W przypadku organizmów żywych pożądanie tych stanów związane jest z ujmowaniem całego otaczającego ich świata z perspektywy wartości instrumentalnych, czyli dóbr, które mogą być wykorzystane do realizacji własnych stanów pożądanych.

Stanowisko Spaemanna w sprawie relacji celów naturalnych do wartości ze względu na cel charakteryzuje się wyakcentowaniem biomorficznego charakteru wartości. Wartości istnieją ze względu na istoty żywe i istoty rozumne. Uwidocznić to można wyraźnie przez wskazanie na centryczny charakter bytu organicznego, który jest podmiotem ustanawiającym odniesienia: wszystko, co dzieje się w organizmie, dzieje się ze względu na niego samego, ze względu

³¹ Por. t e n ż e, *Osoby*, s. 151.

³² Oczywiście odwoływanie się do formy rzeczy nie występuje w języku naukowym, ale w języku naturalnym, którym posługujemy się w codziennym życiu. Język ten jest konstytutywny dla filozofii, która czyni świat życia, jaki się prezentuje człowiekowi, pierwotnym polem wszelkiego doświadczenia istotnego dla filozoficznej refleksji. Por. tamże, s. 190.

na jego samozachowanie (cel finalny i instrumentalny) oraz to, co się dzieje w środowisku organizmu (odniesienie zewnętrzne). Przedmioty odniesienia, tworzące środowisko, konstytuują struktury ważności dla bytu naturalnego według jego formy gatunkowej, na przykład nisze ekologiczne są zrelatywizowane do wymagań gatunkowych. Ta relatywizacja środowiska do bytu centrycznego oraz struktury teleologiczne danego bytu organicznego ustanawiają określoną normalność w sensie normatywnym (powinność organiczna). Oznacza to, że określona forma organizmu jest zgodna z jego formą gatunkową oraz środowisko jest zgodne z naturą danego bytu; na przykład trójnogie zające nie są normalnymi zającami, są błędami natury, są „złymi” zającami, a ciasna klatka jest nienormalnym środowiskiem życia dla gęsi, bowiem nie mogą być w niej realizowane podstawowe wymagania behawioru tego gatunku. Normalność jako taka nie występuje w świecie nieożywionym, w którym wszelki ruch, „dzianie się” jest wypadkową sił mechanicznych, a wyniki tego ruchu nie są ani normalne, ani nienormalne (na przykład odchylenie lub „zakłócenie” ruchu występuje tylko ze względu na obserwatora)³³. Normalność dla istot żywych wyznacza stany, które nie są neutralne, a więc określa stany, które mają znaczenie (wartość) dla organizmu – na przykład przyjmowanie płynu nie jest neutralnym faktem fizycznym, lecz posiada określone znaczenie picia i pragnienia (czy: zaspakajania pragnienia)³⁴. Znaczenie jest określone przez strukturę popędową żyjącego indywiduum i przez różnicę dążenia i spełnienia³⁵. W sensie ścisłym wartości pojawiają się ze względu na życie, to znaczy ze względu na byt centryczny, który ustanawia odniesienia, czyli ma określone przez swoją formę gatunkową interesy. Jeżeli nie identyfikuje się w bycie jakiegoś dążenia-ku, bycia-ku, popędu, a więc struktur teleologicznych, to wówczas nie ma jakichkolwiek interesów, znaczących struktur (struktur ważności), którym można przeszkodzić w spełnieniu. Takiemu bytowi „o nic nie chodzi”. Artefakt, na przykład termostat, który nie wykazuje żadnego dążenia-ku i nie przeżywa różnicy wewnątrz–zewnątrz (nie posiada bowiem wnętrza konstytuowanego przez popęd), nie ma żadnych interesów poza tymi, które odnoszą się do jego użytkownika lub obserwatora zewnętrznego. To dla nich może być nieobojętny stan temperatury – 19 lub 24 stopnie Celsjusza – który reguluje termostat, ale dla niego nie ma to żadnej wartości.

³³ Normalność w świecie życia jest odpowiednikiem prawidłowości w świecie materii nieożywionej. Por. tamże, s. 57.

³⁴ Por. t e n ż e, *Szczęście a życzliwość*, s. 209n.

³⁵ Por. t e n ż e, *Osoby*, s. 56. Spełnienie się bytów ożywionych jest związane z tym dążeniem. Relacja dążenia i spełnienia nie stanowi prawa przyrody (ściślej: prawidłowości przyrody nieożywionej), lecz przygodny związek. Każde dążenie właściwe gatunkowi jest związane z określoną postawą oczekiwania, w której spełnienie tego, co oczekiwane, traktuje się jako normalne, a niespełnienie jako odchylenie.

Aby przybliżyć to stanowisko, zaadaptujmy i rozważmy eksperyment myślowy zaproponowany przez Ayn Rand³⁶. Wyobraźmy sobie nieśmiertelnego i niezniszczalnego robota, który nie działa ani na czyjąś korzyść, ani przeciw czemuś, ale także nic nie może oddziaływać na niego. Nie potrzebuje on żadnego działania, aby podtrzymać siebie w istnieniu, jest bowiem ponad śmiercią: nic nie może mu zaszkodzić, zranić go ani zniszczyć.

Czy dla takiego robota istnieje coś wartościowego? Okazuje się, że nie można wskazać żadnej wartości dla takiego bytu. Jeżeli jego działania nie mają żadnego określonego celu, to nie ma też żadnego stanu pożądanego lub niepożądanego. Stany takie są bowiem charakterystyczne dla bytów, które stoją przed możliwością istnienia lub nieistnienia, czyli życia i śmierci, przed możliwością stanu lepszego lub gorszego. Ich działanie jest skierowane na podtrzymanie życia i odwlekanie momentu śmierci. Bytami takimi są organizmy żywe. Na podstawie tego przykładu można wysunąć następujący ogólny wniosek: Pojęcie życia jest koniecznym warunkiem pojęcia wartości. Przedstawienie wartości bez odniesienia do życia byłoby pozbawione treści.

W aspekcie formalnym determinacja relacji moralnej wobec odkrytej wartościowości bytów ożywionych (wsobnych, substancjalnych) może być objaśniona od strony doświadczenia metafizycznego oraz moralnego – w intuicji bytu samoistnego oraz wartościowości tego, co istnieje. W doświadczeniu metafizycznym intuicje te pojawiają się równocześnie w jednym akcie poznawczym i tylko abstrakcyjnie mogą być rozdzielone. Daje to początek rozważaniom z zakresu metafizyki i etyki, które streszczają się w metaetycznym hasle: „nie ma etyki bez metafizyki”. Metafizyka i etyka konstytuują się *uno actu*, w intuicji bytu jako bytu samoistnego – bytu własnego i bytu innych. Spaemann nazywa ten stan „przebudzeniem do rzeczywistości”³⁷. Źródłem moralności jest oczywistość metafizyczna³⁸. Postrzeganie rzeczywistości jest fundamentem etyki, choć ewidentność tego postrzegania jest problematyczna, bowiem pełną ewidencję wykazuje tylko rzeczywistość podmiotowa – ja sam oraz Inny. Ewidencja podmiotów jest wyraźniejsza niż ewidencja przedmiotów.

Podstawową relacją moralną jest życzliwość, która jest tożsama z afirmacją bytu wsobnego. Po pierwsze, zakłada to teleologiczną strukturę istoty żyjącej (tylko takiej istocie o coś chodzi, coś jest dobre, pożyteczne, a więc można być życzliwym względem niej), po drugie – taką istotę postrzegamy w jej własnym bycie. Najpełniej byt ten „objawia” się w człowieku w sposób oczywisty, ewidentny, jednoznaczny. Doświadczenie powinności (ujmowane w regułach, nor-

³⁶ Jest to przykład zaadaptowany do kontekstu wartości ze względu na cel. W oryginalnym sformułowaniu miał ilustrować genezę pojęć moralnych. Por. A. R a n d, *The Objectivist Ethics*, w: *taż, The Virtue of Selfishness*, Signet-Penguin, New York 1964, s. 17.

³⁷ S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość*, s. 125.

³⁸ Por. *tamże*, s. 134.

mach) jest ostatecznie związane z doświadczeniem rzeczywistości, istnienia bytów samych w sobie, a więc tego, co nie jest tylko przedmiotem. To ostatnie nie jest jednakże doświadczeniem czysto teoretycznym, jakim jest na przykład doświadczenie jakościowe, ale doświadczeniem podobnym do przymusu moralnego³⁹. Bycie samoistne nie jest czymś danym jako fenomen, jest dane w spostrzeżeniu na sposób uznania⁴⁰. Ujawnia się to szczególnie wyraźnie, gdy mamy do czynienia z bytami ożywionymi, których struktura teleologiczna wskazuje na podmiotowy charakter, na bycie samo w sobie. Uznanie takiego charakteru bytu nie jest jednak rezultatem aktu poznania teoretycznego, lecz wiąże się z decyzją, z aktem wolności. Można przecież stwierdzić, że organizm żywy jest maszyną, odmawiając mu tym samym statusu żywego bytu samoistnego (co teoretycznie rozwinął kartezjański mechanicyzm). W odniesieniu do bytów osobowych można stanąć w podobnej sytuacji poznawczej i nie uznać osobowego charakteru innego człowieka. Uznanie wsobności bytu naturalnego ma charakter przymusu „moralnego”, nie fizycznego. „Uznanie bycia samoistnego jest zawsze aktem wolności”⁴¹, nic nas bowiem nie zmusza do przyjęcia punktu widzenia innego bytu. Wspiera nas w tym to, że jesteśmy bytami samoistnymi, które, jak to wcześniej podkreślono, posiadają niedostępną poznawczo sferę wewnętrzną konstytuowaną przez popęd. Dlatego nie wiem, jak to jest być nietoperzem, nie wiem, co to znaczy, że on doświadcza bólu i przyjemności⁴². Paradoksalnie, sfera wewnętrzna, która łączy wszystkie istoty żyjące z człowiekiem i człowieka ze wszystkimi istotami żyjącymi, umożliwia oddzielenie człowieka i traktowanie przez niego istot żywych jako czystych przedmiotów (nieposiadających sfery wewnętrznej bez względu na to, z jaką siłą narzucają się nam analogie do naszego bytu).

Uznanie istot ożywionych jest kierowane przymusem pokrewnym do przymusu moralnego (powinności), który płynie od osób. Jest rodzajem doświadczenia o zróżnicowanej intensywności. W przypadku przyjaźni kochająca osoba nie może wątpić w istnienie przyjaciela. Przyjaźń nie dopuszcza ontologicznej abstynencji, nie można wziąć w nawias realnego istnienia przyjaciela, nie unieważniając tym samym przyjaźni. W przypadku relacji mniej intensywnych niż przyjaźń mamy do czynienia z roszczeniem drugiego do szacunku. Tutaj uznanie realności drugiego jest postulatem metafizycznym⁴³: to, co rzeczywiste, jest postrzegane jako rzeczywiste tylko wtedy, gdy widzimy to jako projekt, czyli

³⁹ Por. tamże, s. 153.

⁴⁰ Por. t e n ż e, *Osoby*, s. 224.

⁴¹ Tamże, s. 221.

⁴² Spaemann powołuje się na głośny esej Thomasa Nagela *Jak to jest być nietoperzem?* (w: tenże, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 203-219).

⁴³ Por. S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość*, s. 135.

strukturę teleologiczną, która odsłania się wyłącznie przed życzliwością. Akt afirmacji rzeczywistości jest aktem wolnym i jest tożsamy z życzliwością⁴⁴.

Spaemann przedmiotem swoich analiz nie czyni natury rozumianej jako całość przedmiotów, procesów, stanów, ale konkretne klasy bytów naturalnych, dla których określa różne formy życzliwości. Ogólnie rzecz ujmując, proponuje rozszerzenie znanej formuły Kanta: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” do stwierdzenia: „do statusu zwykłego środka do indywidualnego celu nie wolno zredukować niczego, czego byt nie wyczerpuje się w tej funkcji”⁴⁵. Oznacza to między innymi postrzeganie danej istoty w jej własnym bycie, który nie wyczerpuje się w tym, że jest przedmiotem naszego poznania. Relacja człowieka do natury nie stanowi jedynie relacji wymiany materii i samopotwierdzania, to relacja pierwotnej „przynależności”. Pamiętamy, że paradygmatem bytu wsobnego według Spaemanna jest człowiek jako osoba. Własność stanu „bycia w sobie”, która u człowieka pojawia się w samodoświadczeniu, jest odnieszona do „zbliżonych” nam istot, posiadających centralny układ nerwowy, w sposób analogiczny (antropomorficzny). I tak odczuwanie przyjemności, przykrości czy bólu interpretujemy (na podstawie empatii), mając własne doświadczenie tych procesów jako podobnych do naszych. Podobieństwo to nie zakrywa jednak różnic, które mają swoje konsekwencje na płaszczyźnie moralnej.

Zwierzę, będąc podmiotem popędów skoncentrowanym wyłącznie na sobie, nie dysponuje odniesieniem do siebie w sensie uświadomienia sobie całości swego bytowania oraz uświadomienia sobie powiązania wszystkich swoich stanów w ponadczasową tożsamość⁴⁶. Nie posiadając samoświadomości, nie może ono odkrywać na przykład funkcji bólu, przyjemności i strachu. Determinuje to relację moralną, która w tym przypadku odnosi się do pewnych stanów i do sposobu ich przeżywania przez zwierzęta, a nie do ich życia jako całości. Zabicie zwierzęcia nie jest złe samo w sobie (choć domaga się odpowiedniego usprawiedliwienia), ponieważ jego życie jako całość nie jest rzeczywiste, zwierzę nie ma biografii, przeżywa tylko kolejne stany. Czy jego życie jest krótkie, czy długie – nie jest to istotne. Ważne jest tylko aktualne przeżycie. Nie naruszamy zatem

⁴⁴ „Kiedy Platon pisze, że dobro jest podstawą realności i poznawalności rzeczy, oraz kiedy uznaje teoretyczną afirmację idei dobra za nieoddzielną od chcenia dobra, wówczas wyraża właśnie to, co próbujemy tutaj powiedzieć”. Por. tamże, s. 136.

⁴⁵ I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 62; Por. S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość*, s. 234; t e n ż e, *Technische Eingriffe in die Natur als Problem der Politischen Ethik*, w: tenże, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, s. 460n. (artykuł ten nie występuje w polskim przekładzie dzieła; zob. t e n ż e, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006).

⁴⁶ Por. t e n ż e, *Granice*, s. 533.

naszej odpowiedzialności za zwierzęta wtedy, gdy je zabijamy, ale wówczas, gdy ograniczamy warunki ich dobrostanu (życia na miarę ich natury gatunkowej), na przykład przez niewłaściwe warunki hodowli lub zadawanie bólu. Podstawą ontologiczną naszych obowiązków moralnych względem zwierząt są dwa czynniki: (1) ich subiektywne zadowolenie, jakość subiektywnego przeżywania, oraz (2) unikanie zadawania im cierpienia. W porównaniu z odniesieniem do świata nieożywionego życzliwość do świata ożywionego (pozaludzkiego) jest „konkretna”, konstytutywny element doświadczenia i zrozumienia istot żywych stanowi bowiem utożsamianie się z nimi („bycie tym innym”). Spaemann powołuje się na przypadek bólu, do którego odnosimy się życzliwie, to znaczy traktujemy go jako coś, co *prima facie* nie powinno być. Odniesienie życzliwe w tym przypadku oznacza zrozumienie bólu jako bólu i zajęcie odpowiedniej postawy, która nie zależy od odpowiedniego rachunku utylitarystycznego⁴⁷. Argument utylitarystyczny zastosowany do przypadku bólu, cierpienia czy przyjemności zawodzi, stany te nie są bowiem „obiektywnymi” faktami, które zyskują swój sens jako pożytek lub szkoda dla podmiotów tych stanów. W interpretacji Spaemanna jest raczej tak, że stany te są formami przejawiania się podmiotowości, a więc są także celami podmiotów, a nie środkami, które miałyby do czegoś służyć⁴⁸. Dostrzeżenie podmiotowości w tej sytuacji równa się dostrzeżeniu bólu jako bólu, jest więc bezpośrednim (spontanicznym i niezapośredniczonym przez żadne myśli) widzeniem tego, czego nie powinno być. Emocjonalna dezaprobatą dla okrucieństwa wobec zwierząt, na przykład nieuzasadnionego zadawania bólu, stanowi podstawę elementarnego widzenia wartości i antywartości, które poprzedza wydanie sądu moralnego. W teoretycznym uzasadnianiu sądu moralnego, który implikuje zakaz okrucieństwa względem zwierząt, bywa często tak, że to dostrzeżenie podmiotowości zwierząt jest neutralizowane, a ciężar uzasadnienia opiera się na podmiotowości tego, który zadaje cierpienie (wskazuje się na przykład na to, że zadawanie nieuzasadnionego cierpienia zwierzętom prowadzi do zdziczenia człowieka). Dzieje się tak między innymi dlatego, że w stosowanym schemacie ontologicznym, w którym świat jest podzielony na klasę osób i rzeczy, zwierzęta podpadają pod klasę rzeczy, w stosunku do których mamy obowiązki moralne zapośredniczone przez wartość osoby⁴⁹. Zdaniem

⁴⁷ Por. R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. A. Półtawski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 363.

⁴⁸ Ból jest ontologicznym wskaźnikiem podmiotowości. Spaemann zauważa: „Otóż tam, gdzie zaczyna się ból, zaczyna się również podmiotowość, czyli to, co niewspółmierne, to, czego nie na się [powinno być „nie da się” – Z.W.] przeliczyć na żadne wartości z obszaru tego, co pożyteczne”. Spaemann, *Granice*, s. 534.

⁴⁹ Klasycznych przykładów takiego rozumowania etycznego dostarczają liczni filozofowie, począwszy od św. Augustyna po Kanta. (Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 127; t e n ż e, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2005, s. 115). Interesującą obronę etyki ochrony zwierząt w ujęciu Kanta oraz dyskusję z jej kry-

monachijskiego filozofa argument ten jest zarazem głęboki i niekonsekwentny; głęboki, chwytą bowiem intuicyjnie związek pomiędzy zadawaniem cierpienia zwierzętom a zdżyczeniem człowieka i zanikiem wrażliwości na cierpienie ludzi; niekonsekwentny, ponieważ trudno w przyjętym rozróżnieniu na świat osób i rzeczy wykazać, jak coś, co jest samo w sobie moralnie obojętnym działaniem, prowadzi do zdżyczenia człowieka. Niekonsekwencja argumentacji jest widoczna już w języku, w którym opisuje się działanie względem zwierząt. Jeżeli mówimy o „okrucieństwie”, to posługujemy się wyrażeniem o znaczeniu wyraźnie negatywnym, oznaczającym postawę, która sama w sobie jest moralnie naganna, czyli zła bez względu na skutki związane z nią działania⁵⁰. Ocena moralna nieuzasadnionego zadawania bólu zwierzętom jest raczej oczywista i dlatego sprawa ta nienajlepiej nadaje się do diagnozy różnic zaplecza ontologicznego i aksjologicznego stanowisk w etyce ochrony zwierząt. Różnice ujawniają się wyraźniej, gdy dyskutowany jest przypadek nie tak skrajny jak okrucieństwo, na przykład eksperymenty na zwierzętach. W opisie tego przypadku wykorzystywane są pojęcia: podmiotowości, bólu, celowości, centryczności zwierząt, godności człowieka i jego interesów, a więc instrumentarium pojęciowe, którym posługuje się Spaemann, gdy formułuje trzy ograniczenia dotyczące naukowych eksperymentów na zwierzętach.

Po pierwsze, celem eksperymentów nie może być ograniczenie szkodliwości środków dających przyjemność, takich jak kosmetyki lub papierosy. Cena cierpienia, jaką płacą zwierzęta w takich eksperymentach, nie jest równoważona przez interes człowieka. Świadczy o tym chociażby fakt ukrywania przed opinią publiczną cierpienia zwierząt wynikającego z realizacji danej przyjemności. Świadomość tej ceny u normalnie wrażliwego człowieka powodowałaby utratę przyjemności z korzystania ze środków uzyskanych kosztem cierpienia zwierząt. Ogólnie – można sformułować zasadę, że nie każde powiększenie pomyślności ludzi usprawiedliwia każde zadawanie cierpienia⁵¹.

Po drugie, eksperymentom na zwierzętach powinny towarzyszyć intensywne poszukiwania alternatywnych sposobów przeprowadzania badań⁵². Postulat ten opiera się na założeniu, że stan aktualny w dziedzinie eksperymentowania

tykami przedstawia Paweł Łuków w artykule *Kantowskie obowiązki względem przyrody – człowiek a pozostałe zwierzęta* (w: *Świadomość środowiska*, red. W. Galewicz, Universitas, Kraków 2006, s. 63-85).

⁵⁰ Por. Spaemann, *Granice*, s. 527.

⁵¹ Por. Tenże, *Szczęście a życzliwość*, s. 237.

⁵² Idea badań alternatywnych wobec eksperymentowania na zwierzętach przybrała konkretną postać w zasadzie 3R (Reduce, Refine, Replace – redukować, doskonalić, wymieniać), zaproponowanej w roku 1959 przez Williama Russella i Rexa Burcha, obecnie propagowanej szeroko w środowisku naukowym. W Polsce funkcjonuje Krajowe Centrum Metod Alternatywnych do Oceny Toksyczności przy Instytucie Medycyny Pracy w Łodzi, w którym prowadzone są badania nad alternatywnymi metodami w obszarze toksykologii.

powinien być traktowany jako stan przejściowy, który należy zmienić. W tym kontekście postulat propagowania i wdrażania nowych metod trudno pogodzić z sytuacją, w której nadal czynione są duże inwestycje w infrastrukturę naukową i prace badawcze, korzystające z eksperymentów na zwierzętach oraz utrwalające tę praktykę badawczą.

Po trzecie, stawiany jest postulat sformułowania nowych kryteriów „nieuniknionego stopnia cierpienia”, określających stan, w którym „bycie-tylko-bólem” staje się istotną częścią życia zwierzęcia. Wytworzenie stanu, w którym podmiotowość wyraża się w formie czystego bólu i jest podporządkowana realizacji jakiegoś interesu człowieka, jest nie do pogodzenia z ideą godności człowieka⁵³.

Czwarty warunek rozwiązania problemu eksperymentów przeprowadzanych na zwierzętach dotyczy bezstronności tych, którzy biorą w nim udział po stronie eksperymentatora i interesariusza. Spaemann zwraca tutaj uwagę na dwie kwestie organizacyjno-prawne, które uwzględniają ideę bezstronności. Pierwsza z nich dotyczy tego, że prawna ochrona zwierząt (w dziedzinie badań naukowych) powinna podlegać pieczy ministerstwa spraw wewnętrznych, a nie ministerstw odpowiedzialnych za sprawy nauki, gospodarki i rolnictwa, ponieważ interes wiodący tych ministerstw jest związany raczej z wykorzystywaniem zwierząt, a nie z ochroną ich podmiotowości. W ministerstwie spraw wewnętrznych natomiast uznanie i ochrona podmiotowości zwierząt – niekoniecznie wyrażona w formie stosunku prawnego (np. jako „prawa zwierząt”), ale ujmowana jako moralny element „porządku publicznego” – traktowane są jako podstawowe. Podobnie przebiega tok rozumowania w odniesieniu do kwestii składu komisji etycznych, które podejmują decyzje w sprawach eksperymentów na zwierzętach. Bezstronność ich decyzji może być problematyczna chociażby dlatego, że wśród członków tych komisji przeważają naukowcy, którzy są przecież zainteresowani prowadzeniem takich badań, co czyni ich sędziami we własnej sprawie. Udział w komisjach etycznych ludzi niezwiązanych z interesami naukowców staje się minimalnym warunkiem bezstronnego rozstrzygnięcia problemu moralnego. Przytaczane często uzasadnienie, że przy dokonywaniu takich rozstrzygnięć konieczna jest wiedza profesjonalna, okazuje się nietrafne, ponieważ uznanie czyjejś podmiotowości i wartości stanowi akt rozumu praktycznego, a nie teoretycznego. W dziedzinie sądów praktycznych naukowcy nie stoją wyżej (w sensie: nie wiedzą lepiej) niż zwykli ludzie⁵⁴.

*

Przedstawiony argument teleologiczny, odwołujący się sfery subiektywnej zwierząt jako ontologicznej podstawy relacji życzliwości względem zwierząt,

⁵³ Por. S p a e m a n n, *Granice*, s. 536; t e n ż e, *Szczęście a życzliwość*, s. 237.

⁵⁴ Por. t e n ż e, *Granice*, s. 537n.

jest kontrowersyjny. Przed wszystkim kontrowersje budzi teleologia naturalna, uważana obecnie za anachroniczną koncepcję filozoficzną, programowo zamkniętą na wyniki i strategie preferowanych wyjaśnień przyczynowych, właściwych naukom przyrodniczym. Ponadto związek teleologii naturalnej jako doktryny metafizycznej z określonym stanowiskiem etycznym i metaetycznym spotyka się z zarzutem naturalizmu (błędu naturalistycznego). Pomijając szczegółową dyskusję z zarzutami anachroniczności i naturalizmu⁵⁵, warto podkreślić następującą kwestię: w zaproponowanym tu schemacie pojęciowym można spójnie zinterpretować dane doświadczenia naukowego, potocznego, moralnego w taki sposób, że nie wpadamy w pułapkę aroganckiego antropocentryzmu w relacji do zwierząt oraz naiwnego antropomorfizmu w ujmowaniu zwierząt.

⁵⁵ Dyskusję taką przedstawiłem w pracy *Natura i cele* (por. s. 237-244).