

<http://dx.doi.org/10.18778/0208-6107.31.02>

**Gunnar Skirbekk**

Uniwersytet w Bergen  
Profesor Emeritus  
gunnar.skirbekk@uib.no

## GRADUALIZM ETYCZNY POZA ANTROPOCENTRYZMEM I BIOCENTRYZMEM?

### Abstrakt

Obszar etyki jest najczęściej ograniczany do człowieka i świata ludzkiego: tylko ludzie mogą działać moralnie lub niemoralnie, tylko ludzie mogą być z moralnego punktu widzenia godni pochwały lub nagany; tylko ludziom przypisuje się status podmiotów moralnego działania i podmiotów moralnych praw. W jakim stopniu ten antropocentryzm etyczny daje się utrzymać? Czy współczesna wiedza biologiczna, uwydatniająca ciągłość i stopniowalność cech właściwych dla istot żywych, nie podważa takiego mocnego rozgraniczenia i założenia o uprzywilejowanej pozycji człowieka? Czy nie powinniśmy wyjść poza gatunkowy egoizm, a przynajmniej go ograniczyć? W niniejszym artykule rozważę argumenty na rzecz stanowiącej osobny paradygmat, wyjątkowej pozycji etycznej człowieka oraz zbadam argumenty na rzecz etycznego gradualizmu [czyli stopniowalnych różnic] między istotami ludzkimi (*humans*) a pozostałymi ssakami oraz między człowiekiem a przyrodą.

### Słowa kluczowe:

etyczny antropocentryzm, gradualizm etyczny, prawa moralne, prawa zwierząt, etyka dyskursu, metaetyka

Obszar etyki jest najczęściej ograniczany do człowieka i świata ludzkiego: tylko ludzie mogą działać moralnie lub niemoralnie, tylko ludzie mogą być z moralnego punktu widzenia godni pochwały lub nagany, tylko ludzie mogą posiadać wartość sami w sobie, tylko ludzie mogą posiadać prawa; wszystkim pozostałym istotom prawa mogą być przypisane jedynie pośrednio, ze względu na człowieka. Jednym słowem tylko ludzie mogą być podmiotami moralnego działania (*moral agents*) i tylko ludzie mogą być podmiotami moralnych praw (*moral subjects*).

W jakim zakresie ten etyczny antropocentryzm daje się utrzymać? W artykule tym rozważę argumenty na rzecz tego rodzaju paradygmatycznie unikatowego, etycznie wyróżnionego statusu człowieka oraz zbadam argumenty na rzecz gradualizmu etycznego [czyli stopniowalnych różnic] między ludźmi a pozostałymi ssakami i między człowiekiem a naturą.

## WSTĘPNA UWAGA METODOLOGICZNA

W naszym etycznym (lub metaetycznym) myśleniu mamy skłonność do tego, by myśleć w kategoriach pewnych szczególnych przypadków (*cases*), czasami nie będąc tego w pełni świadomymi, czasami bardziej świadomie lub mając nawet ich pełną świadomość. Przyjmuję przeto, że dyskusje etyczne mogłyby wynieść korzyść z tematyzacji tego rodzaju domyślnych przypadków.

Zakładam także, że skłonni jesteśmy, argumentując odwoływać się do pewnych typowych przypadków, bądź też do stopni podobieństwa między pokrewnymi przypadkami. Pierwszy sposób argumentowania prowadzi do myślenia paradygmatami, drugi do gradualizmu. Każdy sposób argumentowania ma swoje zalety. Pierwszy pozwala nam dostrzegać różnice, drugi pozwala dostrzegać istnienie ciągłości (*continuities*). Obu wymaga się w filozofii<sup>1</sup>.

### ARGUMENTY NA RZECZ GRADUALIZMU ETYCZNEGO

Zacznę od przyjrzenia się niektórym z argumentów na rzecz gradualizmu etycznego, jakie przychodzą mi na myśl, lecz najpierw krótko przypomnę na czym polega widoma (*apparent*) siła antropocentryzmu etycznego. Moralność przynależy do społeczno-kulturowego świata działających i myślących istot ludzkich, podobnie inne normy i wartości, czy będą one miały charakter prawny czy estetyczny. Przyroda może być również obiektem regulacji prawnych, np. poprzez uprawnienie do posiadania i użytkowania zasobów naturalnych. Przyroda może być obiektem rozważań moralnych, przynajmniej gdy chodzi o biologicznie rozumianą przyrodę: wymieranie zagrożonych gatunków jest obecnie pojmowane jako zagadnienie moralne, a także niepotrzebne zadawanie cierpienia czującym istotom nie-ludzkim jest ogólnie postrzegane jako moralnie złe<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Aby myśleć, potrzebujemy pojęć, ale czy pojęcia są jednoznaczne czy otwarte? (Kiedy kamyki zgromadzone razem zaczynają tworzyć stertę? Kiedy postępująca utrata włosów staje się łysieniem?) U Platona, podobnie jak i u Fregego, pojęcia (czy idee) są jednoznaczne. Arystoteles, mimo swej sympatii dla takiego stanowiska, mówi o nieokreśloności – zarówno *de re* jak i *de dicto* – zarówno w przypadku pojęć dotyczących postępowania, takich jak ogląda czy przyjaźń, jak i w przypadku pojęć biologicznych, takich jak przypadki graniczne między roślinami i zwierzętami (np. w *Analitykach wtórych*, 681a 12). Zob. Georgios Anagnostopoulos, *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*, University of California Press, San Diego 1994, rozdział VIII: "Variation, Indefiniteness, and Exactness". W filozofii późnego Wittgensteina otwartość pojęciowa powiązana jest z otwartością działań i „podobieństwem rodzinnym”, zob. Friedrich Waismann, *Verifiability*, w: *Logic and Language*, red. Antony Flew, seria I, Blackwell, Oxford 1960. Zob. także John M. Brennan, *The Open-Texture of Moral Concepts*, Macmillan, London 1977.

<sup>2</sup> Przedmiotem pilnej troski są eksperymenty na żywych zwierzętach. Zob. Knut Erik Tranøy, *On the Ethics of Animal and Human Experimentation*, w: *The Moral Import of Science: Essays on Normative Theory, Scientific Activity and Wittgenstein*, red. Andrew J. I. Jones, Sygma Forlag, Bergen 1988, s. 83–97.

Czujące zwierzęta, przynajmniej one, są więc przedmiotem ludzkich rozważań moralnych. Lecz zwierzęta te nie mogą same wziąć udziału w tych rozważaniach, ani też nie mogą działać w sposób wolny i racjonalny jak ludzkie istoty. Nie mogą działać moralnie lub niemoralnie, lecz tylko w sposób moralnie indyferentny, nie ponosząc odpowiedzialności, ani nie będąc do niczego zobowiązanymi. W wypadku uprawnień posiadanych przez zwierzęta mamy do czynienia z asymetrią: w posiadane przez zwierzęta uprawnienia wpisane są obowiązki nałożone na człowieka, bez nakładania jakichkolwiek obowiązków na zwierzęta. Nawet szympanś nie jest uznawany za moralnie odpowiedzialnego za swoje czyny.

Antropocentryzm etyczny jest więc *prima facie* stanowiskiem rozsądnym: moralność przynależy wyłącznie człowiekowi i ludzkiemu światu. Nawet jeśli prześledzimy pewną listę przypadków, począwszy od natury fizycznej do roślin i czujących zwierząt, wniosek ten wydaje się pewny. Również w emocjonalnie bardziej skomplikowanym przypadku szympanśa ten sam wniosek wydaje się przekonujący.

Trwa jednak intensywna dyskusja, szczególnie w etyce medycznej, wokół moralnego statusu przypadków granicznych. Toczą się istotne dyskusje nad etycznym statusem płodu i ludzi z ostrym uszkodzeniem mózgu (takim jak bezmózgowie). W jakim stopniu przysługuje im moralny status osoby? W jakim stopniu przysługują im prawa człowieka? Mamy dyskusje akademickie, mamy publiczne debaty koncentrujące się wokół przypadków takich, jak aborcja i eutanazja i podejmowane są różnorakie inicjatywy w imię tych, którzy nie są w stanie uczestniczyć w takich dyskusjach i debatach<sup>3</sup>.

W owych granicznych przypadkach mamy do czynienia z członkami gatunku ludzkiego, takimi jak płody lub ludzie z ostrym uszkodzeniem mózgu, z którymi rzecz ma się inaczej niż z paradygmatycznym przypadkiem istoty ludzkiej. Kwestia dotycząca ich moralnego statusu i ich praw moralnych jest więc dyskutowana przez kogoś innego. Ten rodzaj „adwokackiego” reprezentowania jest standardem w przypadku nieletnich<sup>4</sup>. Rodzice są na ogół tymi, którzy w pierwszym rzędzie są odpowiedzialni za ich wychowanie, za obronę ich interesów, lecz również inni ludzie i instytucje mogą być upoważnione do przyjęcia

---

<sup>3</sup> W kwestii niemieckiej debaty na temat poglądów Petera Singera na eutanazję, zob. *Zur Debatte über Euthanasie*, red. Rainer Hegselmann i Reinhard Merkel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1991 oraz Peter Singer, *On Being Silenced in Germany*, „The New York Review”, 15 sierpnia 1991, s. 34–40.

<sup>4</sup> Na temat pojęcia adwokackiego reprezentowania w ujęciu etyki dyskursu, zob. Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1988, s. 123 i 143; Dietrich Böhrer, *Menschenwürde und Menschenentötung. Über Diskursethik und utilitaristische Ethik*, „Zeitschrift für Evangelische Ethik” 1991, t. 35, nr 1, s. 166–186.

tej roli. Spodziewać się należy, że w miarę dorastania ta „adwokacka” odpowiedzialność i reprezentowanie są ograniczane; formalnie kończy się to w momencie gdy dziecko osiągnie prawną pełnoletniość.

Przypadki adwokackiego reprezentowania w etyce medycznej są bardziej skrajne niż powyższe; odbiegają od paradygmatycznego przypadku dorosłej i moralnie odpowiedzialnej istoty ludzkiej znacznie bardziej, niż ma to miejsce w przypadku wychowywania dzieci. Mamy płody w różnych stadiach rozwoju, mamy te ludzkie istoty, które nadal żyją, lecz które pod koniec życia nie są dłużej w stanie uczestniczyć w dyskusji na temat ich własnej sytuacji. Mamy ludzi w bardzo zaawansowanym wieku i ludzi z ostrym uszkodzeniem mózgu. Mamy dzieci z bezmózgowiem, które nigdy nie będą w stanie uczestniczyć w żadnej dyskusji tego rodzaju.

Podobnie, wykraczając poza dziedzinę etyki medycznej, mamy przypadki ochrony godności ludzi niedawno zmarłych, ochrony wartości i życzeń, którym dali wyraz za życia. Mamy też przypadki ochrony interesów przyszłych pokoleń, a zatem i ochrony hipotetycznych ludzi, to jest tych którzy nie stali się jeszcze indywiduami, lecz którzy są statystycznie możliwi do uwzględnienia, nawet jeśli w przyszłości będzie miał miejsce inny scenariusz z inną liczbą ludzi.

W stopniu, w jakim etyka medyczna i nasze etyczne rozważania w ogóle zmierzają do włączenia wszystkich takich przypadków w dziedzinę ludzkiej moralności – poprzez nadanie każdej z tych ludzkich istot statusu osoby posiadającej prawa moralne – odeszliśmy poważnie od paradygmatycznego przypadku moralności ludzkiej. Wraz z tym rozszerzeniem włączamy [w sferę moralności ludzkiej] każdego, kto należy do gatunku ludzkiego, bez względu na jego lub jej możliwości. Zmierzamy do włączenia każdego, kto może stać się dorosłą ludzką istotą. Włączamy każdego, kto był ludzką istotą. I każdego, kto kiedyś może stać się dorosłą ludzką istotą.

Między tymi różnymi przypadkami występują z pewnością wielkie różnice. I w całym sporej ilości przypadków nie ma jednomyślności co do moralnego statusu istot ludzkich wziętych pod uwagę; debaty o aborcji i eutanazji ilustrują tę kwestię. Lecz jednocześnie występuje ogólna tendencja do odchodzenia od paradygmatycznego przypadku normalnej istoty ludzkiej ku przypadkom, gdzie moralne możliwości stopniowo zanikają, aż po przypadek graniczny, w którym pozostaje jedynie przynależność do gatunku ludzkiego.

Jednakże związek między potencjalną przynależnością do gatunku ludzkiego a pełną przynależnością jest często kwestionowany. Płód jest potencjalną osobą, lecz w jakim sensie *jest* on osobą? Tak samo rzecz się ma z przeszłą przynależnością do gatunku ludzkiego. Umierający pacjent z ostrym uszkodzeniem mózgu był osobą, lecz w jakim sensie jest nadal osobą?

Są to ważne pytania w sensie praktycznym, skoro wplątaliśmy się w moralne rozróżnienie między mordowaniem ludzi a zabijaniem nie-ludzi – pierwszym moralnie nie do zaakceptowania, drugim przez większość uznanym za moralnie

akceptowalne, przynajmniej wtedy gdy jest to robione bez zbytniego zadawania bólu.

Te pytania moralne zostały nam w pewnym stopniu narzucone, odkąd rozwój nowoczesnej technologii spowodował stopniowy wzrost możliwości interwencji medycznej w tego typu granicznych przypadkach ludzkiej egzystencji. Gdy te rodzaje ludzkiej egzystencji są brane w rachubę, zmuszeni jesteśmy przyjąć pewien gradualizm, a mianowicie gradualizm wewnątrz gatunku ludzkiego<sup>5</sup>. Jak dotąd jest to głównie kwestia gradualizmu ontologicznego a nie gradualizmu etycznego, to znaczy uznaje się biologiczną i psychologiczną ciągłość między różnymi jednostkami gatunku ludzkiego, lecz mimo to kładzie nacisk na uznanie statusu moralnego ich wszystkich. Ich charakterystyki różnią się, lecz wszyscy oni są istotami ludzkimi z ludzką godnością i z ludzkimi prawami. Jest to stanowisko antropocentryzmu etycznego oparte na świadomym stosunku do granicznych przypadków z zakresu etyki medycznej.

Jak dotąd nie kwestionowaliśmy rozróżnienia między *Homo sapiens* a innymi gatunkami. Jednakże w tym punkcie powinniśmy przyjrzeć się uważnie granicznym przypadkom po drugiej stronie granicy gatunkowej.

Wszyscy zdajemy sobie sprawę z faktu, że szympansy mogą działać i porozumiewać się, i że mogą również doświadczać bólu i przyjemności. Genetycznie szympansy są bliskimi krewnymi człowieka, mają dobrze rozwinięty mózg i system nerwowy.

Pomimo to szympanś nie posiada wyższych zdolności naszkicowanych powyżej. Nie jest moralnym podmiotem, nie jest istotą moralnie odpowiedzialną. Używanie przezeń języka nie jest ani refleksyjne, ani twórcze. Wątpliwym jest, czy można o nim powiedzieć, że ma tożsamość społeczną opartą na wzajemnym uznaniu (*recognition*) i werbalnej komunikacji; faktem jest natomiast, że działa, czuje i porozumiewa się. Prawdopodobnie ma jakąś samoświadomość i poczucie tożsamości. I bez wątpienia ma wyższe zdolności umysłowe niż niektórzy członkowie gatunku ludzkiego, mający występującą w ich imieniu – z uwagi na ich moralny status jako istot ludzkich – adwokacką reprezentację. Okoliczność ta rzecz całą nieco komplikuje. Na własną obronę my, istoty ludzkie, moglibyśmy dodać, że ból czujących nie-ludzkich istot bierzemy pod uwagę w rozważaniach moralnych. Zadawanie niepotrzebnego bólu czującym zwierzętom jest uznane za moralnie złe; w większości krajów jest to nawet zakazane przez prawo (choć decyzja co jest potrzebnym a co niepotrzebnym bólem w poszczególnych przypadkach pozostawia miejsce na ważne decyzje i nie zawsze uczciwy osąd).

---

<sup>5</sup> Chodziłoby o gradualizm *praktyczny*, związany z użyciem dostępnych zasobów, co nie oznacza gradualizmu w odniesieniu do *ludzkiej godności*. Przykładem może być sytuacja, gdy w wypadku poszkodowana zostaje osoba 65-letnia i 15-letnia, obie w tym samym stopniu, ale mamy tylko środki do leczenia jednej z nich. Rozsądnym wyborem byłoby pomóc osobie 15-letniej, nie dlatego, że posiada ona wyższy stopień ludzkiej godności niż ktoś kto ma 65 lat, lecz ze względu na różnicę między „życiem przeżytym” a „życiem, które jest jeszcze do przeżycia”.

Bardziej kontrowersyjne jest, czy mamy jakiś obowiązek działać na rzecz dobrostanu (*to promote well-being*) czujących nie-ludzkich istot, w tym przypadku wyższych ssaków<sup>6</sup>. I wydaje się, że małe poparcie ma pogląd, iż powinniśmy pomagać tym zwierzętom w osiągnięciu długiego życia – najważniejszym wyjątkiem są pewne ulubione zwierzęta domowe (które mają swoje szpitale, a nawet własne cmentarze). Z drugiej strony większość ludzi uznaje, że z moralnego punktu widzenia jest całkowicie w porządku zabijać dowolne nie-ludzkie, czujące istoty, włącznie z wysoko stojącymi ssakami, takimi jak szympany. Bezbolesne zabijanie zwierząt jest uważane za moralnie akceptowalne, wraz z cichym przypuszczeniem, że żadne z tych zwierząt nie ma świadomości własnej śmierci, oprócz sytuacji gdy wyższe zwierzę jest zagrożone śmiercią (i jest to jedno z bolesnych doświadczeń, których ludzie powinni próbować oszczędzić zwierzętom).

Argument, podniesiony wcześniej w ludzkiej samoobronie, w tym miejscu okazuje się kłopotliwy: niektórzy z naszych pacjentów, w równym stopniu jak młode płody ludzkie, nie uświadamiają sobie własnej śmierci. Gorzej nawet: doświadczaliby prawdopodobnie nawet mniej cierpień będąc uśmiercanymi, niż przypuszczalnie doświadczą większość wyższych ssaków gdy je zabijamy.

Wydaje się słuszne, by przyjąć następującą zasadę: równe sobie przypadki powinny być równo traktowane. Jeśli między dwoma przypadkami występuje moralna różnica, musi również wystąpić odpowiednia różnica co do właściwości ich obu<sup>7</sup>. Decydującą różnicę między „odbiegającymi od normy” przypadkami *Homo sapiens* a przypadkami ssaków wyższych trudno znaleźć na poziomie *zaktualizowanych* właściwości: w pewnych przypadkach nie-ludzkie ssaki stoją pod tym względem wyżej niż niektórzy członkowie gatunku ludzkiego. Aby znaleźć odpowiednią różnicę, przypadki te musimy rozpatrzyć w terminach przeszłych oraz potencjalnych możliwości i cech charakterystycznych: członek gatunku ludzkiego posiadał lub może rozwinąć albo też mógłby rozwinąć takie to a takie możliwości i cechy charakterystyczne.

---

<sup>6</sup> Zasada, że nie powinniśmy zadawać niepotrzebnego cierpienia – zasada nieszkodzenia (*the harm principle*) – cieszy się prawdopodobnie powszechnym poparciem, inaczej niż zasada dobrodziejstwa (*the beneficence principle*), tzn. zasada głosząca, iż powinniśmy wspierać dobrostan. Istnieją pewne powody tej odmienności: (1) zazwyczaj realizacja zasady dobrodziejstwa wymaga wydatkowania zasobów, a te są ograniczone i ich wykorzystanie musi być oszacowane w zestawieniu z innymi celami, podczas gdy realizacja zasady nieszkodzenia, w warunkach idealnych, nie wymaga żadnych zasobów czy wysiłków; (2) gdy mówimy o nie-ludziach, łatwiej jest poznać, czym jest cierpienie niż czym jest dobrostan, w szczególności gdy mowa o zwierzętach bardzo różniących się od ludzi. Pozwolę sobie też przypomnieć, że nie każda szkoda jest zła *moralnie*. Na przykład ktoś może odnieść znaczną szkodę, tracąc nieruchomości wskutek gry na giełdzie, ale zgodnie z zasadami ekonomii kapitalizmu nie jest to szkoda moralna.

<sup>7</sup> Nie rozstrzygamy póki co, czy natura tej własności (*Eigenschaft*) jest „subiektywna”, „obiektywna”, czy „intersubiektywna”.

Te argumenty z *potencjalności* są częściowo słuszne. Jest to, w istocie, sposób w jaki przebiega argumentacja zwykłego katolika (arystotelika) w obronie moralnego statusu płodu od momentu zapłodnienia. Lecz w biologii występuje gradacja, a natura jest bez ograniczeń. Zawsze można pójść dalej. Co z potencjalnością wszystkich ludzkich komórek jajowych i wszystkich ludzkich plemników?<sup>8</sup> Argumenty z potencjalności są więc tylko częściowo słuszne<sup>9</sup>. Argumenty z potencjalności muszą być przeciwwagą dla argumentów z aktualności: jak możemy uważać za moralne zabijanie (i ewentualne zjedanie) pełnych życia szympansov, podczas gdy ostro potępiamy aktywną eutanazję u umierających pacjentów z ostrym uszkodzeniem mózgu i z zanikającą aktywnością neurofizjologiczną?

Zagadnienia te budzą głębokie emocje. Emocje te można łatwo wyjaśnić, podobnie jak nasze dyskryminowanie innych gatunków może być wyjaśnione na różne sposoby, psychologicznie i socjologicznie. To samo jednak można powiedzieć o większości naszych działań i postaw, także tych, których nie da się moralnie obronić – takich jak dyskryminacja rasowa. Czym zaś jest wyżej opisana postawa, jak nie rasizmem ze strony ludzkiego gatunku?<sup>10</sup>

Ciągle jeszcze mogą się znaleźć całkiem dobre racje przemawiające za egoizmem gatunkowym (*speciesism*). W istocie, może on służyć zapobieganiu groźbie moralnego upadku. Jest to argument bardzo ważki, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę doświadczenie Trzeciej Rzeszy. Jednakże jak dotąd wskazana racja jest jedynie oznaką ostrożności, a nie rozstrzygającym argumentem.

Trudność polega na tym, że biologia opiera się na ciągłości (*continuity*), podczas gdy my zwykliśmy myśleć o moralności w terminach absolutnych granic.

---

<sup>8</sup> A co powiedzieć o potencjalnościach genów, z których zbudowane są te komórki? Z drugiej zaś strony potencjalnie wszyscy jesteśmy martwi, a jednak nikt nie przekonywałby o wartości swego *aktualnego* statusu moralnego jako ekwiwalentu swego *przyszłego* stanu jako nieboszczyka.

<sup>9</sup> W wielu przypadkach takie argumenty z potencjalności zakładają implicite normatywne pojęcie natury (rzeczywistości), np. widzenie istoty i celu człowieka jako *pełnej realizacji jego ludzkich możliwości*.

<sup>10</sup> Argumenty na rzecz gradualizmu etycznego zawarte są w książce Jamesa Rachelsa, *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*, Oxford University Press, Oxford 1990. Rachels rozwija w niej pojęcie praw związanych z *rzeczywistymi jednostkowymi cechami* każdego zwierzęcia, człowieka i nie-człowieka. Ten „indywidualizm moralny” jest zatem „gatunkowo neutralny” (s. 208). Każde zwierzę, zarówno człowiek, jak i nie-człowiek, musi być rozpatrywane z uwagi na jego własne aktualne cechy jednostkowe. Poza zdolnością do odczuwania Rachels podkreśla rozróżnienie na bycie podmiotem życia biologicznego i bycie także podmiotem życia biograficznego. To drugie jest zdaniem Rachelsa wartością, która wyklucza pozbawianie życia jako czyn zły moralnie. Zdolności te mają jednak dla niego charakter stopniowalny, a rozróżnienie nie jest skorelowane z rozróżnieniem na ludzi i nie-ludzi. Por. jego przemyślenia na temat „statusu moralnego zwierząt nie-ludzkich” (s. 208–223), skupiające się na kwestiach zabijania, zadawania bólu i wiviasekcji. Rachels nie rozważa jednak społecznych i dyskursowych aspektów widzenia tych kwestii.

Gdy się to wypowie i dostrzeże, trudno będzie czuć moralną satysfakcję ze stanowiska, które wydaje się być szeroko postulowane, tzn. ze stanowiska etycznego gatunkowizmu (*ethical speciesism*) – nawet jeśli jest on postulatem dyktowanym godnymi pochwałą intencjami<sup>11</sup>.

Cóż jednak jest tak godnym pochwałą w tym stanowisku? Odpowiedziałbym: intencja by chronić moralne uniwersum, troska by chronić godność ludzką. Lecz w takim razie, czy moralne uniwersum i ludzka godność są rzeczywiście zagrożone przez uznanie biologicznych ciągłości? Czy nie byłoby lepszym rozwiązaniem ponowne, bardziej subtelne przemyślenie związku między przypadkami modelowymi a przypadkami częściowo zachodzącymi na siebie i podobnymi? Moglibyśmy powiedzieć: godność ludzka byłaby zagrożona, jeśli mielibyśmy postępować z niektórymi ludźmi (z tymi którym brakuje pewnych władz) tak, jak postępujemy ze zwierzętami. Lecz dla wszechświata byłoby lepiej, gdybyśmy traktowali nie-ludzi jako część moralnego świata. Gradualizm etyczny mógłby zatem być rozumiany ograniczająco, a przez to jako zagrażający ludzkiej godności lub rozumiany inkluzywnie, jako „nobilizujący” nie-ludzkie zwierzęta.

Skoro prawdopodobnie mamy pewną intuicję moralną preferującą etyczny egoizm gatunkowy (*speciesism*), jak moglibyśmy go bronić? Pierwszą próbą byłoby odrzucenie jakiegokolwiek odniesienia do zaktualizowanych właściwości ludzi i nie-ludzi i trzymanie się czysto genetycznej definicji rodzaju ludzkiego i przynależności do niego<sup>12</sup>. Lecz jak zaznaczono wcześniej, jest to wciąż jedynie przedstawienie stanowiska, a nie argumentu na rzecz tego stanowiska...

Argument w jego obronie mógłby być egoistyczny: powinniśmy się bronić! Jesteśmy ludźmi, myślimy i jesteśmy podmiotami i to my określamy nasze gra-

---

<sup>11</sup> Taki egoizm gatunkowy, wychodzący od gatunku (rodzaju), a nie rzeczywistych (indywidualnych) własności, przedstawiany jest przez Carla Cohena (*The Case of the Use of Animals in Biomedical Research*, „The New England Journal of Medicine”, t. 315, nr 14 1986), s. 866: „Osoby, które z uwagi na jakąś ułomność nie są w stanie pełnić wszystkich funkcji moralnych naturalnych dla istot ludzkich, nie są oczywiście z tego powodu wykluczane ze wspólnoty moralnej. Zagadnienie odnosi się do rodzaju. Ludzie należą do takiego rodzaju, że mogą być przedmiotami eksperymentów jedynie za swoją dobrowolną zgodą. Wybory, których dokonują w sposób wolny muszą być respektowane. Zwierzęta należą do takiego rodzaju, że nie mogą udzielić lub nie udzielić dobrowolnej zgody, albo dokonać moralnego wyboru. Nigdy nie posiadają tego, co ludzie zachowują także w przypadku ułomności”.

<sup>12</sup> Mówimy tutaj o zaktualizowanych i potencjalnych własnościach w kategoriach *funkcji*. Zamiast jednak skupiać się na funkcjach możemy skupić się na własnościach w terminach *formy*, takich jak wygląd. Identyfikacja jest prawdopodobnie łatwiejsza w przypadku zwierząt, które kształtem i wielkością są podobne do nas. (Pod tym względem psy i małpy przedstawiają się lepiej niż delfiny i wieloryby. O prawach zwierząt w odniesieniu do wielorybów, zob. Anthony D’Amato i Sudhir K. Chopra, *Whales: Their Emerging Right to Life*, „American Journal of International Law”, t. 85, nr 1, 1991, s. 21–62).



nice i działamy we własnej obronie!<sup>13</sup> Może to mieć zapewne pewien emocjonalny skutek, lecz nie satysfakcjonuje intelektualnie. W istocie pozostaje otwarta kwestia, które „my” ma prawo określać, kto należy do „nas” (i w jaki sposób).

Taki biologicznie ugruntowany egoizm gatunkowy prowadzi również do problemów na drugim poziomie: jeśli mamy wierzyć Darwinowi, to nie ma żadnej ostrej granicy między ludźmi a innymi ssakami wyższymi. Są mutacje i różne gatunki, lecz jest również ciągłość. Ale bez względu na to, co myślimy o darwinizmie, jesteśmy przekonani, że *Homo sapiens* przez zadziwiająco długi czas miał w zwyczaju żyć obok mniej inteligentnych, lecz genetycznie całkiem bliskich mu krewnych. Jak traktowalibyśmy ich gdyby stworzenia te przez przypadek przetrwały? Czy uznałibyśmy je za moralnie odpowiedzialne? Czy przypisałibyśmy im ludzkie prawa? Czy też zabilibyśmy je bez żadnych moralnych wyrzutów sumienia, a może nawet byśmy je zjedli? A co z krzyżówką współczesnego człowieka z neandertalczykiem i z ewentualnym potomstwem? Nie jest to spekulatywny eksperyment myślowy. Faktem jest, że neandertalczyki już nie istnieją, lecz w zasadzie z pewnością mogliby. Tak się jedynie zdarzyło, że nie istnieją.

Te pytania wydają się szczególnie niepokojące dla stanowiska opartego na genetyce. Trudno wyobrazić sobie, jak zwolennicy genetycznie ugruntowanego egoizmu gatunkowego mogą sobie z nimi poradzić. Trudno wyobrazić sobie, by ostateczna odpowiedź była czymś innym niż uznaniem pewnego gradualizmu, który podkopałby fundament gatunkowego egoizmu (*speciesism*)<sup>14</sup>.

W tym sensie jest wielkim wyzwaniem, by ponownie przemyśleć relację między myśleniem w kategoriach pewnych paradygmatycznych wzorów i myśleniem gradualistycznym, tak by moralny status człowieka nie uległ zatarciu, a jednocześnie by nie negować gradualizmu na poziomie biologicznym. Myślę, że jest to wykonalne i postaram się to zwięźle pokazać, ujmując problem w terminach etyki dyskursu. Jednakże kwestią otwartą i nieco mniej przyjemnym zadaniem pozostaje nadal zbadanie różnych przypadków granicznych między człowiekiem a innymi ssakami pod względem ich moralnego statusu. Mogłoby się wtedy okazać, że powinniśmy zmienić wartościowanie odnośnie do pewnych ssaków i że będzie musiała zmaleć nasza estyma dla niektórych

---

<sup>13</sup> Takiego cynicznego stanowiska bronił choćby David Hull na międzynarodowym seminarium poświęconym problemom granicznym biologii i filozofii w Melbu w Norwegii w lipcu 1990.

<sup>14</sup> Podejmowano liczne próby stworzenia ewolucjonistycznej etyki. Jej potoczna wersja znalazła się w impasie z uwagą na dylemat błędu naturalistycznego. Bardziej wyrafinowane wersje etyki darwinowskiej nie wydają się zdolne do poradzenia sobie z problemami odnoszącymi się do historyczno-społecznej modernizacji i do uzasadnienia dyskursywnego. Por. Michael Ruse, *Taking Darwin Seriously*, Blackwell, Oxford 1986, s. 101, gdzie próbuje obejść takie pojęcia jak prawda (i „nieuzasadnione pojęcie postępu, coś zupełnie obcego darwinizmowi”). W kwestii perspektywy historyczno-społecznej, łącznie z racjonalnością dyskursowo-dyskursywną (*discursive rationality*), zob. tamże rozdziały „Modernization of the Lifeworld” i „Rationality and Contextuality”.

przypadków naszego własnego gatunku – lecz, jak przypuszczam, bez zakwestionowania większości paradygmatycznych różnic między człowiekiem i zwierzętami i bez kwestionowania naszych moralnych intuicji we wszystkich tych granicznych przypadkach.

## ARGUMENTY NA RZECZ ANTROPOCENTRYZMU ETYCZNEGO

Pomimo gradualistycznych argumentów, jakich dostarczają graniczne przypadki z okolic linii demarkacyjnej, mającej oddzielać ludzi i wyższe ssaki, bronimy wyjątkowej i paradygmatycznie pojętej pozycji ludzi: człowiek jest moralnym podmiotem nie w tym sensie, że ludzkie istoty *de facto* działają moralnie, lecz w tym sensie, że ludzkie istoty są w stanie tak działać. Człowiek nie działa czy reaguje jedynie instynktownie. Człowiek działa zgodnie ze społecznie determinowanymi normami i wartościami i jest tego świadomy. Posiada zdolność refleksji nad normami i wartościami, może się na nie zgodzić lub nie; i może je mniej lub bardziej świadomie zmieniać. Człowiek okazuje przez to swą wolność względem przyrody. Ta wolność, która sprawia, iż odstaje on od przyrody, jest związana z jego statusem istoty społecznej. Komunikuje się on bazując na swym zsocjalizowaniu, włączającym go do wspólnoty. Komunikuje się używając całego wachlarza językowych aktów mowy, a więc może zastanawiać się i dyskutować, odmawiać i rozwijać się, krótko mówiąc, zdobywa lepszy wgląd i wiedzę.

W działaniu może wybierać między alternatywnymi możliwościami, robiąc w istocie jeden krok do tyłu by móc później zrobić dwa kroki naprzód, transcendując tym sposobem ograniczenia bezpośredniej adaptacji. Może myśleć i wybierać między hipotetycznymi alternatywnymi możliwościami i może opierać swoje działania na zamierzeniach wybiegających daleko w przód.

Ludzie są podmiotami, są świadomymi i myślącymi istotami, istotami społecznymi żyjącymi we wspólnocie. Nie jest tak, że mają jedynie potrzeby materialne i że żyją społecznie jedynie w sposób, w jaki wymaga tego prawo i porządek; mają także indywidualną tożsamość nabytą w wystawionym na różne zagrożenia procesie socjalizacji i indywidualizacji.

Jako istoty społeczne ludzie biorą udział w postępie historycznym; uczestniczą w procesie pojęciowej i instytucjonalnej dyferencjacji, rozszerzającym zasięg moralnych możliwości (i moralnych problemów).

Wszystkie te charakterystyki stosują się – na gruncie przyjętego paradygmatu – do człowieka jako istoty moralnej. Na koniec dodałbym, że owymi ludźmi jesteśmy my. Jesteśmy jedynymi, którzy wyrażają swoje wątpliwości i dyskutują nad człowiekiem i moralnością. W stopniu, w jakim jest nam to wiadome, nikt więcej tego nie robi. Krótko mówiąc, człowiek jako podmiot moralny nie jest tylko zewnętrznym faktem do obserwacji; badając czym jest człowiek, zgłębia my naszą własną istotę.

Póki co, bym na tym poprzestał. Te uwagi uważam za prawdziwe jako stwierdzenia w obrębie fenomenologii człowieka jako istoty moralnej. Są prawdziwe w stosunku do człowieka. I we wszechświecie nam znanym trudno znaleźć kogoś innego, o kim można by powiedzieć, że w stosunku niego są one prawdziwe. Człowiek stanowi zatem ewidentnie paradygmat istoty moralnej.

Aby usprawiedliwić moralne rozróżnienie między płodami ludzkimi i niemowlętami z jednej strony, a wyższymi ssakami, takimi jak szympansy, z drugiej, możemy po raz kolejny zdecydować się na eksponowanie raczej pojęcia własności *potencjalnych* a nie pojęcia własności *zaktualizowanych*.

(i) Jak pokazała analiza *własności zaktualizowanych*, w wypadku przypadków granicznych, argumenty z aktualizacji nie są rozstrzygające, gdy chodzi o ostre rozróżnienie między człowiekiem a innymi ssakami. Zaczniemy od tego, że problemem jest to, które zaktualizowane własności powinny być brane pod uwagę. Które własności są tymi doniosłymi? Główni kandydaci, to: zdolność do racjonalnego i wolnego działania, zdolność zgłaszania roszczeń (*ability to make interest claims*) i samoświadomość. Ale nawet jeśli doszlibyśmy do zgody co do wyraźnego i spójnego pojęcia takich zaktualizowanych własności, nie jest możliwe, by na takim pojęciu oprzeć można było moralną różnicę między wszystkimi ssakami genetycznie należącymi do gatunku ludzkiego a wszystkimi pozostałymi ssakami. Jakikolwiek własności byśmy nie wybrali, znajdują się najprawdopodobniej przypadki ludzi – z genetycznego punktu widzenia – którzy nie będą posiadali tych własności, a w wypadku sporej liczby tych własności znajdują się wysoko rozwinięte istoty nie-ludzkie, które posiadają je w większym stopniu niż ułomni lub słabiej rozwinięci ludzie. Jeśli na przykład wybierzemy świadomą tożsamość własną jako etycznie słuszną właściwość, nie możemy wliczać w to ludzkich noworodków (w ten sposób otwieramy drogę do legitymizacji bezbolesnego dzieciobójstwa)<sup>15</sup>. Jeśli wybieramy pewne podstawowe funkcje mózgu jako moralnie decydującą zaktualizowaną właściwość, będziemy mieli problem z moralnym odróżnieniem płodu ludzkiego od płodu szympansa i będziemy musieli uznać, że normalne szympansy mają tę zaktualizowaną własność w stopniu wyższym niż niektórzy ludzie z uszkodzeniem mózgowym. Jeśli uwzględniamy ludzkie niemowlęta lub ludzi z ostrym uszkodzeniem mózgowym, będziemy musieli również uwzględnić dorosłe szympansy. Trudno jest więc dopatrzeć się, jak któraś zaktualizowana własność może wyznaczać ostrą linię demarkacyjną między ludźmi a nie-ludźmi.

(ii) Do tego celu argumenty z potencjalności wydają się bardziej przydatne, choć nie całkiem rozstrzygające. Jeśli na przykład uznamy potencjalność

---

<sup>15</sup> Tak właśnie jest, bez względu na utylitarystyczne argumenty za eutanazją niemowląt, jak u Helgi Kuhse i Petera Singera w *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, Oxford University Press, Oxford 1985.

przyszłego świadomego życia za moralnie decydującą własność, będziemy z pewnością mieli przypadki głęboko upośledzonych niemowląt ludzkich o mniejszej tego rodzaju potencjalności, aniżeli ta, jaką mamy u normalnego szympaniego niemowlęcia. Jednakże w tym punkcie moglibyśmy wprowadzić koncepcję potencjalności drugiego rzędu, to znaczy potencjalność posiadania potencjalności i na tej podstawie moglibyśmy podtrzymywać moralnie istotne rozróżnienie między tymi dwoma przypadkami: ludzkie niemowlę z uszkodzeniem mózgowym mogłoby posiadać potencjalność stania się świadomą istotą w sensie, w jakim nie mogłoby normalne niemowlę szympanie. Jest to niewątpliwie interesująca kwestia. Zwrotnym momentem w tym wywodzie jest zamiana rozważań dotyczących realnych potencjalności jednostki na rozważania dotyczące potencjalności gatunku, do którego jednostka ta należy.

O tym, znowuż, myśleć można na dwa sposoby: pierwszy bardziej genetyczny, drugi bardziej konceptualny [pojęciowy]. Podejście genetyczne rozpatruje pojęcie gatunku, mając na uwadze geny. Każda jednostka jest jedynie konkretyzacją wspólnej puli genowej, konkretyzacją reprezentującą gatunek. Ujęcie konceptualne [pojęciowe] rozpatruje koncepcję gatunku mając na uwadze *uniwersalia*, które interpretowane są realistycznie (jak u Platona). Odpowiednio, idea gatunku jest rozumiana jako istniejąca na „wyższym poziomie” niż każda poszczególna jednostka.

Problemem wynikłym z pierwszego ujęcia (mówiąc językiem genetyki) jest głównie to, że konkretna indywidualna sytuacja jest bagatelizowana na korzyść ogólnych warunków genetycznych. Ich dana konkretna realizacja zostaje pominięta i przeoczona, co powoduje, że dwojaki warunek indywidualizacji – dziedziczenie i środowisko – jest zredukowany do samego dziedziczenia. W ten sposób nie uznajemy żadnej odstającej od normy formy rozwoju i przez to wykluczamy dużą część trudnych przypadków granicznych.

Jeśli chcemy utrzymać ostre rozróżnienie etyczne między ludźmi a wszystkimi innymi istotami, to idzie z tym w parze pokusa, by wybrać antropocentryzm etyczny oparty na genetycznej przynależności do rodzaju ludzkiego, to znaczy: różnicę między ludźmi a nie-ludźmi definiujemy odwołując się do genotypu a nie do fenotypu. Powstaje wtedy następujące pytanie: jeśli dwa stworzenia, na przykład istota ludzka i szympan, są zasadniczo takie same, gdy chodzi o ich zaktualizowane własności, a zatem gdy chodzi o ich fenotyp, dlaczego fakt ten powinien być uznany za moralnie bez znaczenia, podczas gdy różnica genotypowa między nimi jest uważana za moralnie decydującą? To pytanie staje się jeszcze bardziej palące wobec faktu dewiacji genetycznych wśród jednostek urodzonych i wychowanych jako ludzie (jak w przypadku zespołu Downa)<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> W takiej mierze, w jakiej ludzie są w stanie coraz bardziej zmieniać ludzki genom za pomocą biotechnologii, odwoływanie się do aktualnego genetycznego stanu rzeczy i do naturalnej ewolucji

Problem z drugim podejściem (realizmem pojęciowym), jest dobrze znany: siła tego argumentu zależy od naszej gotowości odwoływania się do *uniwersaliów*. Im bardziej gotowi jesteśmy ujmować pojęcie gatunku nie nominalistycznie lecz realistycznie, tym bardziej wersja argumentu z potencjalności staje się przekonująca.

Warto jednak poważnie potraktować inne stanowiska teoretyczne (a nie jedynie skupiać się różniących się od siebie przypadkach). Jak wiemy, nie istnieje taka rzecz jak czysty fakt lub teoretycznie neutralny opis. Tak więc odejdzimy, w związku z tym, od quasi-opisowej analizy przypadków i ich własności, czyniąc krok w kierunku refleksji teoretycznej na wyższym poziomie. Ten refleksyjny wgląd wskazuje na potrzebę przewyciężenia tego rodzaju quasi-konkretnych analiz, jakie do tej pory prowadziliśmy. Musimy rozważyć różne wyjściowe założenia i stanowiska filozoficzne. Lecz jest to także przejawem możliwego odejścia od pojęcia aktualizacji w kierunku pojęcia hipotetycznej potencjalności a następnie do pojęcia „czystej możliwości”: jeśli zaczniemy mówić o potencjalnych potencjalnościach, możemy łatwo znaleźć się na śliskim gruncie, gdzie zupełnie nadzwyczajne rzeczy „mogłyby być możliwe”, również takie rzeczy (jak na przykład wysoko rozwinięte małpy), które by przemawiały na rzecz gradualizmu etycznego.

Podsumowując, powiedziałbym, że argumenty z potencjalności mogłyby dać podstawę dla koncepcji etycznego egoizmu gatunkowego (*speciesism*), acz nie bezwarunkowego<sup>17</sup>.

(iii) Ponadto, jest również teologicznie ugruntowany antropocentryzm, stwierdzający (na przykład), że wszyscy ludzie i tylko ludzie są stworzeni na podobieństwo Boga, a zatem zajmują wyjątkową pozycję etyczną. W tym artykule zdecydowałem pominąć tę teologiczną wersję etycznego gatunkowizmu<sup>18</sup>.

(iv) Jest jednakże socjologiczna wersja antropocentrycznego stanowiska, którą krótko skomentuję. Przedstawiane z tych pozycji rozumowanie nie broni

---

jako do fundamentów etyki („etyki ewolucjonistycznej”) staje się coraz bardziej problematyczne: genetyka staje się jak gdyby „zapośredniczona” socjo-technologicznie. Traci swą *Naturwüchsigkeit* [domniemaną naturalność].

<sup>17</sup> Jak wspominałem wyżej, postawiony przez nas problem nie jest problemem prowadzącym do błędu naturalistycznego: mówiąc o gradualizmie etycznym oraz odwołując się do własności aktualnych i własności potencjalnych nie sugerujemy żadnego wnioskowania z „jest” o „powinien”. Nasz problem jest inny, mianowicie taki: jeśli istnieje różnica moralna między ludźmi a nie-ludźmi, musi istnieć jakaś ważna moralnie różnica między tymi dwoma przypadkami. Dlatego też szukamy różnic biologicznych i innych. Innymi słowy, zakładam zasadę równości: jednakowe przypadki powinny być jednakowo traktowane. Jednakowe przypadki mają jednakowy status moralny.

<sup>18</sup> Teologia judeochrześcijańska ewidentnie daje mocną podstawę dla wyjątkowości człowieka i godności ludzkiej (dla antropocentryzmu etycznego). Ale taka podstawa teologiczna sama potrzebuje uzasadnienia, co wywołuje dobrze znane problemy.

genetycznego antropocentryzmu ani gatunkowizmu w ścisłym sensie, lecz broni antropocentryzmu społecznego. Jest rozumowaniem przemawiającym na rzecz bycia osobą i na rzecz praw moralnych jako czegoś, co nie jest czymś danym poszczególnym osobom niezależnie od społeczeństwa, lecz jako tego, co jest dane jako moralny status nieodłącznie przypisany członkom wspólnoty. Każda istota włączona do tej wspólnoty posiada prawa moralne, odpowiadające jej roli i funkcji w tej wspólnocie (niezależnie, czy będzie ona egalitarna lub hierarchiczna)<sup>19</sup>.

Kiedy przedmiotem naszych poszukiwań staje się pojęcie osadzonego społecznie wyróżnionego statusu moralnego (*a socially embedded moral standing*), to nie musimy przywoływać pojęcia praw indywidualnych, wiązanych z jej zaktualizowanymi bądź potencjalnymi właściwościami. Zgodnie z tym społecznym (*societal*) pojęciem, wszystko co się liczy, to to, czy istota jest zaliczona do wspólnoty, w znacznej mierze bez potrzeby uwzględniania jej jednostkowych właściwości. Jeśli istota jest do niej zaliczona, istota ta cieszy się statusem moralnym wraz z pewnymi prawami (zależnymi od społeczeństwa i jego wewnętrznych różnicowań). Istoty, które nie są doń zaliczone, nie mają żadnych praw bez względu na ich zaktualizowane i potencjalne właściwości. Na przykład społeczeństwo może uznać istotę ludzką z poważnym uszkodzeniem mózgu jako swego członka z elementarnym wyróżnionym statusem moralnym (jako podmiot praw moralnych, nawet jeśli nie jest pomiotem moralnych działań) i to samo społeczeństwo może zdecydować wykluczyć szympansa z wyższymi zaktualizowanymi (i potencjalnymi) właściwościami. Jeśli takie społeczeństwo decyduje się na przeprowadzenie ostrego podziału między ludźmi – tak postrzeganymi z genetycznego punktu widzenia – a wszystkimi innymi ssakami, mamy przypadek socjologicznie ugruntowanego antropocentryzmu (lub egoizmu gatunkowego [*speciesism*]). Krótko mówiąc, czy to mocą tradycji, czy na mocy decyzji, społeczeństwo może opowiedzieć się za antropocentryzmem etycznym.

Jednakże ceną jaką się za to płaci jest kontekstualizm etyczny. Jesteśmy na łasce danej tradycji lub danego rodzaju decyzji o włączeniu lub wyłączeniu członków wspólnoty. Linia podziału między członkami a outsiderami mogłaby w danym kontekście wykluczać grupy genetycznych istot ludzkich, uznając ich za podludzi. Potrzebna jest więc otwarta dyskusja nad legitymizacją danej tradycji i danej procedury podejmowania decyzji. Tylko w takim zakresie, w jakim te warunki są w sposób wolny dyskutowane i uzgadniane w gronie wszystkich zainteresowanych, możemy słusznie twierdzić, że warunki te są prawowite (*legitimate*). Przez taką próbę uprawomocnienia bądź skrytykowania danej tra-

---

<sup>19</sup> To stanowisko można teoretycznie wzmocnić argumentami definiującymi moralność jako fenomen przede wszystkim *społeczny*, nie zaś jako fenomen jednostkowy (pojmowany czy to psychologicznie, czy biologicznie).

dycji transcendujemy kontekstualizm etyczny i zmierzamy w kierunku etyki dyskursu.

(v) Etyka dyskursu, jako procedura metaetyczna, pociąga za sobą pewien antropocentryzm, skoro wszyscy uczestnicy dyskusji, w świecie nam znanym, są ludźmi<sup>20</sup>. Lecz jest to jedynie empiryczny fakt; w zasadzie każda posługująca się mową istota mogłaby być kandydatem do udziału w dyskusji. Istnieje problem z wyznaczeniem linii demarkacyjnej także w wypadku ludzi (czy to definiowanych genetycznie, teologicznie czy społecznie), tyżący kompetencyjnych wymagań uczestnictwa. Mamy w dodatku problem, jak reprezentować ludzi, którzy sami nie są w stanie brać udziału w dyskursie etycznym. W sumie oznacza to, że problemy graniczne z okolic linii demarkacyjnej mającej oddzielać ludzi i nie-ludzi pojawiają się również w przypadku etyki dyskursu. Toteż poparcie antropocentryzmu etycznego przez etykę dyskursu jest warunkowe. W tej fazie dodam jedynie kilka komentarzy odnośnie do niektórych aspektów tych problemów: musimy ponownie rozważyć warunki czynnego i adwokackiego udziału w (meta-)etycznym dyskursie. Czy inteligentni i posługujący się mową Marsjanie powinni w nim uczestniczyć? Na gruncie podstawowych założeń etyki dyskursu odpowiedź powinna być pozytywna. Czy tylko umysłowo niedorozwinięci ludzie powinni mieć adwokacką reprezentację w przeciwieństwie do wyższych ssaków, które aktualnie są umysłowo bardziej rozwinięte? Zgodnie z założeniami etyki dyskursu odpowiedź wypada tu negatywnie: wszystkie podmioty praw (*moral subjects*) powinny mieć swoich reprezentantów, każdy odpowiednio do swojego moralnego statusu (co tworzy miejsce dla gradualizmu etycznego, od istot bardziej wrażliwych, do mniej wrażliwych).

Na tym poziomie metadyskursu stajemy wobec zawitych relacji między warunkami bycia *podmiotem działań moralnych* (*moral agent*), *bycia podmiotem praw* (*moral subject*) i *bycia moralnym dyskutantem*. Kiedy rozważamy *czynny* i *adwokacki udział* w (meta-)etycznym dyskursie, rozróżnienie między ludźmi a nie-ludźmi staje się mgliste.

## NIEKTÓRE Z GŁÓWNYCH PODEJŚĆ TEORETYCZNYCH

To jeszcze nie wszystko, co by należało powiedzieć o moralnie istotnym zachodzeniu ciągłości i niezachodzeniu ciągłości między ludźmi a nie-ludźmi. Są różne podstawowe spojrzenia na to, co uchodzi za etycznie istotne własności. Na tym etapie zdecydowałem więc skupić się na kilku ważniejszych podejściach teoretycznych, to jest na (a) utylitaryzmie, (b) stanowisku deontologicznym i (c) etyce dyskursu.

---

<sup>20</sup> Zob. uwagi Habermasa na temat możliwej etyki dla nie-ludzi: *Habermas: Critical Debates*, red. John B. Thompson i David Held, Macmillan, London 1982, s. 245–250.

## (a) Utylityzm

Ponownie pominę różne wersje utylityzmu i im właściwe problemy. Skupiając się na ogólnych rozważaniach nad cierpieniem (i dobrostanem) w myśleniu utylitarystycznym, chcę jedynie ustalić następującą rzecz. W tej utylitarystycznej perspektywie utrzymywanie ostrego etycznego rozróżnienia między ludźmi a innymi czującymi istotami nie jest uznawane za słuszne. Analizowane w terminach utylityzmu, biologiczny gradualizm i psychologiczny gradualizm implikują gradualizm etyczny. Z tego względu, myślę, że utylitaryści tacy jak Jeremy Bentham i Peter Singer są konsekwentni, żądając otwarcie gradualizmu etycznego. Jeremy Bentham wyraża to tak:

Oby *nadszedł* dzień, gdy reszta żywych stworzeń otrzyma prawa, których mogła pozbawić ich tylko ręka tyranii. Francuzi już doszli do tego, że nic nie usprawiedliwia pozostawienia bez ratunku ludzkiej istoty, dlatego tylko, że ma czarną skórę, na łaskę i niełaskę kata. Oby *nadszedł* dzień, gdy wszyscy uznają, iż liczba nóg, włochatość skóry lub to jakie zakończenie ma *os sacrum*, nie są również argumentami przekonywającymi, aby wolno było doznającą uczuć istotę wydać na męczarnie. Ze względu na co można by wytyczyć nieprzekraczalną granicę? Byłoby to ze względu na zdolność do rozumowania lub może dar mowy? Jednakże dorosły koń lub pies jest bez porównania rozumniejszym i zdolniejszym do porozumienia się zwierzęciem od dziecka mającego dzień czy tydzień, czy nawet miesiąc życia. Przypuśćmy jednak, że jest inaczej. Co by to pomogło? Należy pytać nie o to, czy zwierzęta mogą rozumować ani czy mogą *mówić*, lecz czy mogą *cierpieć*?<sup>21</sup>

A słowami Petera Singera:

Jeśli równość ma się odnosić do jakichś zaktualizowanych charakterystycznych cech ludzi, cechy te muszą być jakimś najniższym wspólnym mianownikiem umieszczonym tak nisko, by żadnemu człowiekowi ich nie brakowało – lecz wtedy filozof występuje przeciwko kanonowi, że jakkolwiek zestaw takich cech, który posiadają *wszyscy* ludzie nie będzie przysługiwał *tylko ludziom*<sup>22</sup>.

Z pewnością każda czująca istota może wieść życie, które jest szczęśliwsze lub mniej nieszczęśliwe niż jakieś inne alternatywne życie, a zatem domaga się wzięcia jej pod uwagę. Pod tym względem rozróżnienie między ludźmi a nie-ludźmi nie jest ostrym podziałem, lecz raczej płynnym przejściem, po którym poruszamy się stopniowo (*gradually*), przejściem z częściowym pokrywaniem

<sup>21</sup> Jeremy Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. Bogdan Nawroczyński, PWN, Warszawa 1958, s. 420.

<sup>22</sup> Peter Singer, *All Animals are Equal*, w: idem, *Applied Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1986, s. 226.



się gatunków, od prostych zdolności do radości i satysfakcji lub możliwości odczuwania bólu i cierpienia do bardziej złożonych predyspozycji<sup>23</sup>.

Utylityści opisują różne przypadki w terminach cierpienia i dobrostanu (*well-being*). Są to istotne etycznie właściwości w utilitarianizmie. Nie jest zaskoczeniem, że kiedy utylityści skupiają się na granicznych przypadkach między ludźmi a nie-ludźmi, to skłaniają się w stronę gradualizmu etycznego.

#### (b) Stanowisko deontologiczne

W wypadku optyki deontologicznej skupię się na zwolennikach praw indywidualnych. Zwolennicy ci tworzą mieszaną grupę. Pierwsza rzecz, na którą chcę wskazać, wygląda następująco: o ile teoretycy ci opisują moralnie istotne przypadki odwołując się do praw indywidualnych, pojmowanych przykładowo w kategoriach wrodzonych praw własności<sup>24</sup>, praw do wolności wyboru, prawa

---

<sup>23</sup> „Stojąc wobec sytuacji, w której widać potrzebę jakiegoś uzasadnienia dla moralnej przepaści, jaka według powszechnego mniemania oddziela ludzi od zwierząt, ale nie mogąc znaleźć żadnej konkretnej różnicy, która by je dawała, nie podważając jednocześnie równości ludzi, filozofowie zaczynają się wikłać w słowach i uciekają się do górnolotnych fraz, takich jak *istotowa godność jednostki ludzkiej*”. Peter Singer, *Applied Ethics*, s. 227 (cyt. za: William Franken, *The Concept of Justice*, s. 23).

„Dlaczego nie mielibyśmy sobie przypisywać *istotowej godności* czy *istotowej wartości*? Nasi bliźni, ludzie, raczej nie odrzuca pochwał, którymi ich tak hojnie obdarzamy, zaś ci, którym odmawiamy godności, są niezdolni do protestu. Doprawdy, kiedy myśli się tylko o ludziach, mówienie o godności wszystkich istot ludzkich może być czymś bardzo liberalnym, bardzo postępowym. Czyniąc tak potępiamy implicite niewolnictwo, rasizm i inne pogwałcenia praw człowieka. Przyznajemy, że my sami w jakiś fundamentalny sposób jesteśmy równi najbardziej i najmniej oświeconym przedstawicielom naszego gatunku. Dopiero wtedy, gdy zaczynamy myśleć o ludziach jedynie jako niewielkiej podgrupie stworzeń, które zamieszkują naszą planetę, możemy zdać sobie sprawę, że przez wyniesienie własnego gatunku obniżamy jednocześnie względny status wszystkich innych gatunków. Prawdą jest, że odwołanie się do *istotowej godności* istot ludzkich zdaje się rozwiązywać problemy egalitarysty jedynie dopóki, dopóty nie zostanie ona zakwestionowana. Kiedy zapytamy, *dlaczego* powinno tak być, że wszyscy ludzie, wliczając niemowlęta, osoby niespełna rozumu, psychopatów, Hitlera, Stalina i pozostałych, mają jakąś godność czy wartość, której nigdy nie osiągnie żaden słoń, świnia, czy szympan, widzimy, że na to pytanie odpowiedzieć jest równie trudno jak na naszą początkową prośbę o podanie jakiegoś znaczącego faktu, który uzasadniłby nierówność między ludźmi a innymi zwierzętami. Faktycznie, te dwa pytania są w istocie jednym: mówienie o istotowej godności, czy wartości moralnej, cofa problem jedynie o jeden krok, ponieważ każda skuteczna obrona twierdzenia, że wszyscy ludzie i jedynie oni posiadają istotową wartość, musiałaby się odnosić do jakichś relevantnych zdolności czy własności posiadanych jedynie przez ludzi i przez wszystkich nich. Filozofowie często wprowadzają pojęcia godności, szacunku i wartości w takim momencie, gdy brak już innych racji, ale takie rozwiązanie nie wystarcza. Ładne frazy są ostatnią deską ratunku dla tych, którym zabrakło argumentów”. Peter Singer, *Applied Ethics*, s. 228.

<sup>24</sup> Zob. uwagi na temat pojęcia prawa do wolności, łącznie z „domniemanym prawem jednostki do swobodnego korzystania z własności”, w: Ronald Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, przeł. To-

do życia, to *prima facie* mało jest prawdopodobne, by prowadziło ich to w kierunku gradualizmu etycznego (nawet gdy analizują przypadki graniczne sytuujące się wokół linii demarkacyjnej mającej oddzielać ludzi i nie-ludzi). Choć są przypadki istot ludzkich, które nie są zdolne korzystać z tych praw, trudno znaleźć nie-ludzi (w świecie, jaki jest nam znany), którzy byliby zdolni się z nich korzystać. Na tyle stanowi to do pewnego stopnia wsparcie, patrząc z tej deontologicznej perspektywy, etycznego antropocentryzmu.

Ale wsparcie to jest warunkowe. Zależy w całości od tego, czy nie-ludzie mają możliwość posiadania praw moralnych, co ponownie zależy od ich zaktualizowanych właściwości, takich jak racjonalność i odpowiedzialność. Kiedy odwołujemy się do praw, miast odwoływać się do pożytku, przesuwamy naszą uwagę ze statusu podmiotu prawa moralnego na status podmiotu moralnych działań lub raczej ograniczamy warunki bycia podmiotem moralnych praw, nie dopuszczając do rozszerzenia tej kategorii na większą grupę nie-ludzi. Wciąż jednak operujemy własnościami, które w zasadzie są tylko przypadkowo przynależne ludziom lub raczej dorosłym ludziom, pozostającym przy zdrowych zmysłach i będącym członkami rozwiniętych społeczeństw.

Możliwe jest operowanie, że tak powiem, prawami niższego poziomu, takimi jak prawo by cieszyć się naturalną wolnością i prawami do przeżycia w środowisku naturalnym. Te prawa mogłyby być przypisane zwierzętom w terminach zobowiązania dla ludzi. W sensie negatywnym moglibyśmy się zgodzić, z perspektywy deontologicznej, że ludzie nie powinni, bez właściwych powodów, ograniczać naturalnej wolności zwierząt ani ingerować w ich środowisko, ani odbierać im życia.

Co więcej, w stopniu w jakim jednostkowe prawa człowieka postrzegane są jako prawa do środków (środków niezbędnych do indywidualnego zdrowi i przeżycia) odchodzimy od libertariańskiej koncepcji praw w kierunku socjaldemokratycznej koncepcji praw (lub od praw formalnych do praw materialnych). W perspektywie tych ostatnich praw, tj. praw do dóbr podstawowych, rozróżnienie między deontologicznym a utylitarystycznym myśleniem staje się mniej ostre. Z tego samego powodu więcej będzie w tym ujęciu gradualizmu w sposobie rozumienia granicy między ludźmi a nie-ludźmi.

W tym punkcie chciałbym dodać następującą uwagę: W obecnej dyskusji skupionej na moralnym statusie zwierząt często natykamy się na ogólne rozróżnienie między stanowiskami utylitarystycznymi a stanowiskami odwołującymi się do praw indywidualnych<sup>25</sup>. Pierwsze stanowisko, utylitarystyczne, ma własne dobre

---

masz Kowalski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, rozdz. 12, s. 492 (przekład zmodyfikowany).

<sup>25</sup> Oto wybrana bibliografia tej debaty: Stephen Clark, *The Moral Status of Animals*, Oxford University Press, Oxford 1977; *The Problem of Abortion*, red. Joel Feinberg, Wadsworth Publishing Co.,

znane problemy, pojawiające się wówczas, gdy podnoszone są kwestie sprawiedliwości i praw formalnych; ponadto stanowisko to słabo broni zagrożonych gatunków, skoro bolesna śmierć (lub zabijanie) wszystkich osobników zagrożonego gatunku, w niemałej liczbie przypadków przechodzi utylitarystyczny test maksymalizacji dobrostanu (*well-being*) i minimalizacji cierpienia<sup>26</sup>. Drugie stanowisko, przypisujące komuś lub czemuś prawa indywidualne, jest równie słabe jako stanowisko broniące *naturalnie* zagrożonych gatunków, nawet jeśli podane są ostateczne argumenty za przypisaniem pewnych praw moralnych pojedynczym istotom tego gatunku. Jeśli bowiem gatunek, zakładając, że ma prawo do przetrwania, wymiera drogą naturalnej selekcji, a nie na skutek ludzkiej interwencji, jakie można mieć moralne zastrzeżenia wobec tego naturalnego procesu? Jeśli gatunkowi przysługuje prawo do przetrwania, prawo to pociąga za sobą zobowiązanie człowieka by nie doprowadzał do zagłady tego gatunku (tak długo, jak to zobowiązanie nie jest unieważnione innymi względami), lecz prawo tego gatunku do przetrwania nie pociąga za sobą z równą siłą zobowiązania człowieka, by działał na rzecz jego przetrwania, nie tylko dlatego, że zasada, by nie powodować niepotrzebnych krzywd jest uważana generalnie za mocniejszą niż zasada dobrych uczynków, lecz głównie dlatego, że problematyczne jest mówienie o zobowiązaniu do interwencji w naturalne procesy (w które nie są zaangażowane żadne moralne podmioty)<sup>27</sup>.

---

Belmont, California 1973; Raymond Frey, *Interests and Rights: The Case against Animals*, Oxford University Press, Oxford 1980; idem, *Rights, Killing and Suffering*, Clarendon Press, Oxford 1983; *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-humans*, red. Roslind Godlovitch, Stanley Godlovitch, John Harris, Taplinger, New York 1972; Helga Kuhse, Peter Singer, *Should the Baby Live*; Michael P.T. Leahy, *Against Liberation: Putting Animals in Perspective*, Routledge, London 1991; Mary Midgley, *Animals and Why They Matter*, University of Georgia Press, Athens 1983; John Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, University of California Press, Duckworth 1974; James Rachels, *Created from Animals; Animal Rights and Human Obligations*, red. Tom Regan, Peter Singer, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1976; Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley 1984; *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy*, red. Tom Regan, Random House, New York 1986 (2 wyd.); Peter Singer, *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals*, HarperCollins, New York 1975; idem, *Practical Ethics* (1979); *Killing and Letting Die*, red. Bonnie Steinbock, Alastair Norcross, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1980; Paul W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1986; Michael Tooley, *Abortion and Infanticide*, Clarendon Press, Oxford 1984.

<sup>26</sup> Zob. krytykę utylitarystycznych argumentów Petera Singera przedstawioną przez Alastaira S. Gunna: *Preserving Rare Species*, w: *Earthbound. New Introductory Essays in Environmental Ethics*, red. T. Regan, Random House, New York 1984, s. 289 i n.

<sup>27</sup> Mamy obowiązek pomagać ludziom w przypadku katastrofy naturalnej. Moglibyśmy także powiedzieć, że z utylitarystycznych powodów mamy pewien obowiązek starania się o zmniejszenie cierpienia zwierząt powodowanych przez katastrofy naturalne (jak np. w przypadku wielorybów,

(c) Etyka dyskursu

Ci – począwszy od Hegla po Habermasa – którzy za główny przedmiot troski etyki i polityki uznają, mającą zapewnione bezpieczeństwo, tożsamość społeczną, dążyć będą do tego, by uznać paradygmatyczną różnicę między ludźmi a nie-ludźmi za różnicę rozstrzygającą. O sytuujących się w pobliżu linii demarkacyjnej granicznych przypadkach ludzi niezdolnych do osiągnięcia takiej tożsamości społecznej, trudno będzie myśleć jako o znaczącym kontrargumencie, skoro o żadnej pozaludzkiej istocie (podług naszej wiedzy) nie można powiedzieć, że osiągnęła ten typ tożsamości osobowej w wyniku socjalizacji i wzajemnego przejmowania ról. Istnieją z pewnością prymitywne formy społecznego uczenia się i pełnienia ról wśród wyższych ssaków, na przykład u szympanów, lecz zwierzęta te nie przechodzą socjo-kulturowego procesu kształtowania (*Bildung*) typowego dla człowieka jako historycznego, posługującego się mową, refleksyjnego podmiotu.

W tym momencie możemy, jak myślę, podsumować nasze wywody, mówiąc, że optyka utylitarystyczna jest konceptualnie zbyt zawężona, by w sposób adekwatny uchwycić problemy związane z linią demarkacyjną mającą oddzielać ludzi i nie-ludzi (*the borderline problems between humans and non-humans*). Nie oznacza to, że opisowe analizy utylitarystów są błędne. Oznacza to, że ich optyka jest konceptualnie niewystarczająca<sup>28</sup>: utylitarystyści deprecjonują paradygmatyczną różnicę między ludźmi i nie-ludźmi ponieważ pomijają moralnie istotne aspekty nabywania i utrzymywania tożsamości społecznej.

Uważam także za słuszne twierdzenie, że zwolennicy praw indywidualnych posługują się schematem pojęciowym, który jest zbyt wąski by objąć nim wymiar socjalizacji (oraz refleksyjnego i dyskursowo-dyskursywnego uzasadniania [*discursive justification*]).

---

które nie mogły wydostać się spod lodu na Alasce, czy dzikich zwierząt, które nie mogą wydostać się z pożaru lasu spowodowanego przez piorun). Zwierzęta cierpiące z powodu zanieczyszczeń wywołanych przez człowieka, jak te po wojnie w Zatoce Perskiej, czy po katastrofie Exxon-Valdez na Alasce, stanowiłyby jeszcze wyraźniejsze przypadki ludzkiego obowiązku pomocy. Jeśli jednak niezależnie od ludzkich działań globalna temperatura zmieniaby się stopniowo do tego stopnia, że niektórym gatunkom (np. kangurom w Australii) zagroziłoby unicestwienie ich naturalnych habitatów, w jakim sensie byłoby wówczas naszym obowiązkiem podjęcie próby ocalenia tych gatunków? Naturalna ewolucja spowodowałaby ich wymarcie. Czy my *powinniśmy* naprawiać ten naturalny proces?

<sup>28</sup> Pomijam tutaj bardziej ogólną krytykę różnych typów utylitarystyki, np. w odniesieniu do jego podejścia do kwestii sprawiedliwości.

## (d) Uwagi końcowe

Moim ogólnym wnioskiem jest, że idea paradygmatycznej różnicy między ludźmi a nie-ludźmi jest najodpowiedniej pojmowana przez teoretyków tożsamości społecznej i dyskursowo-dyskursywnej racjonalności. Jednakże argumenty gradualistyczne, takie, jakimi operuje się w utylitaryzmie, nie są przez to zanegowane, tylko ulegają, niejako, zniesieniu (*aufgehoben*).

W moim mniemaniu etyka dyskursu ma przewagę w dwóch punktach nad utylitaryzmem i klasycznymi teoriami praw indywidualnych:

1. Te dwa ostatnie stanowiska wychodzą od już zsocjalizowanych jednostek, nie pytając ze swej strony – ani też tego nie badając – o implikacje, jakie z socjalizacji mającej miejsce w wypadku człowieka, wynikają dla wzajemnych relacji i oddziaływań pomiędzy jednostkami i wspólnotami, jak też dla ludzkiej potrzeby wzajemnego uznania swej własnej, wystawionej na różnorakie zagrożenia (*vulnerable*) tożsamości społecznej<sup>29</sup>.
2. W obecnej dyskusji nacisk kładziony jest często na szczegółowe analizy zaktualizowanych i potencjalnych właściwości u różnych stworzeń. Ale wówczas nadal istnieje problem możliwego błędu naturalistycznego, jeśli właściwości te służą za podstawę wyprowadzania normatywnych wniosków. Z mojego punktu widzenia najlepszym wyjściem jest refleksja nad konstytutywnymi warunkami normatywnej dyskusji, krótko mówiąc wyjście, jakie znalazła etyka dyskursu<sup>30</sup>. Etyka dyskursu skupia się na autorefleksyjnym wglądzie w argumentację, odwołując się do nieusuwalności jej konstytutywnych założeń jako jej podstawy<sup>31</sup>. Jako etyka oparta na autorefleksyjnym wglądzie w argumentację, etyka dyskursu przyjmuje zasadę uniwersalizacji rozumianej w kategoriach ogólnej wymienności ról i zakłada wzajemne uznanie pomiędzy dyskutantami, podkreślając przez to znaczenie socjalizacji jako kluczowego czynnika. Utylitaryzm i klasyczna deontologia nie uzasadniają refleksyjnie swych własnych założeń w takim samym sensie [jak to czyni etyka dyskursu]; pozostają one przedkrytyczne, zakładając bądź ustanawiając pewne elementarne normatywne stanowisko.

Zarówno tożsamość społeczna nabywana poprzez socjalizację, jak i normatywne uzasadnienie poprzez autorefleksję i dyskurs są ważnymi elementami w etyce dyskursu. Nawet jeśli etyka dyskursu ma swoje własne nieodłączne problemy, takie jak problem przyjęcia lub wykluczenia uczestników (bez

---

<sup>29</sup> Zob. opinię Habermasa na ten temat w *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1991, s. 223.

<sup>30</sup> Zob. Dietrich Böhlen, *Mensch und Natur: Verstehen, Konstruieren, Verantworten*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1991, t. 39, nr 9, s. 999–1019.

<sup>31</sup> Pomijam tutaj różnice między Aplem a Habermasem w kwestii statusu etyki dyskursu.

względu czy będą ludźmi czy nie-ludźmi) i nawet jeśli problem ten rozciąga się aż po kwestię adwokackiego reprezentowania ludzi i nie-ludzi, etyka dyskursu pozostaje wciąż w moich oczach najlepszą propozycją fundamentalnej teorii etycznej. Pojęcia sprawiedliwości, solidarności, krytycznej uniwersalizacji i osadzenia w pewnej formie życia są wszystkie ważnymi aspektami etyki dyskursu<sup>32</sup>. Skoro akt uzasadniania może transcendować dany kontekst, dopuszczając swobodną krytykę (nawet jeśli każde jej zastosowanie jest warunkowane kontekstem), każda dana forma solidarności może być w zasadzie dyskursywnie zakwestionowana. A poprzez uwzględnienie ścisłego powiązania między socjalizacją i indywidualizacją, teoria dyskursu unika abstrakcyjnego indywidualizmu i naturalizmu (gdzie chodzi o uprawnienia i własności).

Oprócz postmetafizycznej mocy zakorzenionej w autorefleksyjnym krytycyzmie i w poszukiwaniu intersubiektywnych rozwiązań proceduralnych za pomocą argumentacji, decydującym momentem przemawiającym za etyką dyskursu jest nie tylko to, że danych zagadnień nie rozpatruje ona tylko w terminach pożytków lub praw, z których jedne i drugie mogą być postrzegane jako w stopniowalny sposób rozdysponowane (*gradually distributed*) między ludźmi i istotami nie-ludzkimi, lecz to, że każde myśleć w kategoriach zsocjalizowanych jednostek, których tożsamość opiera się na wzajemnym uznaniu w toku komunikacji. Ten rodzaj tożsamości trudno znaleźć u nie-ludzi. W takim zakresie, w jakim etyka nie jest jedynie kwestią zasobów bądź uprawnień, lecz uznania (*recognition*) w toku komunikacji (kwestią społecznej tożsamości), stanowi ona decydujący argument na poparcie twierdzenia, że ludzie mają paradygmatyczny status moralny.

Nie zamierzam przez to twierdzić, że tożsamością społeczną obdarzony jest w jednakowym stopniu każdy członek gatunku ludzkiego, ani też że tożsamość społeczna nie jest w żaden sposób dostępna dla nie-ludzi, czy będą to ssaki, czy Marsjanie. Stwierdzam jedynie, że tożsamość społeczna w większym stopniu niż biologiczne reakcje i cechy psychologiczne jest czymś paradygmatycznie ludzkim. Twierdzę też, że tożsamość społeczna jest bardziej adekwatnym pojęciem niż pojęcie abstrakcyjnie rozumianych jednostek i ich postulowanych (*posited*) praw.

---

<sup>32</sup> Zob. Karl-Otto Apel, *Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit 'aufgehoben' werden? Das geschichtsbezogene Anwendungspunkten der Diskursethik zwischen Utopie und Regression*, w: idem, *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1988, s. 103–153 oraz Jürgen Habermas, *Justice and Solidarity*, w: *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, s. 32–52.

## NON-GRADUALIZM ETYCZNY?

Jest jeszcze inny problem z wytyczeniem linii demarkacyjnej, którym chciałbym się zająć, mianowicie problem robotów i Marsjan. Jako część eksperymentu myślowego moglibyśmy wyobrazić sobie, że gdzieś indziej w kosmosie mogłyby istnieć inteligentne, biologiczne istoty. Nazwijmy je Marsjanami. Założmy, że różnią się od nas genetycznie. Założmy, że nagle pojawiają się na Ziemi i że jesteśmy w stanie porozumieć się z nimi. Czy powinniśmy wykluczyć ich wtedy z obszaru moralności, dlatego że należą do innego gatunku?

Wydawałoby się to przeciwne intuicji – zakładając, że byliby mili i przyjaścisci, rozsądni i rozumni, pełni troski i odpowiedzialni, krótko mówiąc, jeśli posiadaliby te kompetencje i cechy charakterystyczne, jakie kojarzymy z dorosłą istotą ludzką. A więc ponownie restrykcyjny gatunkowizm wydawałaby się nieadekwatny. Lecz jeśli jest to eksperyment myślowy, pobawmy się nim: jeśli Marsjanie ci byliby inteligentni i zdolni do komunikacji, lecz niezdolni do odczucia bólu, to czy by nam to pasowało mieć ich za równych partnerów w dyskusji etycznej? Czy może pomyślelibyśmy, że jest całkiem sporo kwestii moralnych, w których Marsjanie ci nie są dość kompetentni, by z nimi się zmierzyć? Myślę, że w takim przypadku moglibyśmy i powinniśmy przeprowadzić rozgraniczenie między nimi a nami: nie spełnialiby oni wszystkich wymogów udziału w praktycznym czy moralnym dyskursie.

A co wówczas, jeśli Marsjanie okazali się pewnego rodzaju mechanicznymi istotami, jak roboty? Nadal zakładamy, że są to istoty inteligentne i kompetentne językowo, że poruszają się tak jak my i działają tak jak my. Lecz nie mogą czuć bólu ani radości; nie doświadczają głodu ani marznięcia; nie doświadczają czegoś takiego, jak troszczenie się o kogoś czy bycie bitym. Krótko mówiąc, nie mają żadnej biologii, żadnych uczuć zakorzenionych w cieleśnym życiu, mają jedynie informacje, inteligencję i zdolność ruchu, łącznie z werbalnymi zachowaniami.

Moglibyśmy się zastanawiać jaki rodzaj samoświadomości mogliby mieć. Czy mogliby być zsocjalizowani i zindywidualizowani? W jakim sensie mogliby posiadać język? Dla potrzeb tego wywodu założę, że te problemy można pominąć i pozwolę sobie postawić następujące pytanie: przypuśćmy, że Marsjanie ci mogliby sprawnie uczestniczyć w teoretycznym dyskursie opierając się na danych empirycznych i na logice. Lecz czy by nam to pasowało, mieć ich za równych partnerów w dyskursie praktycznym? Mogliby prawdopodobnie wziąć udział w dyskusji dotyczącej kwestii normatywnych na poziomie formalnym, gdzie dyskutowane problemy byłyby związane z aplikacją reguł (takich jak reguła „jednakowego traktowania jednakowych działań”). Lecz czy mogliby mieć coś do powiedzenia odnośnie do potrzeb oraz wartości (odnośnie do uzasadnionych „interpretacji

potrzeb”)? Jaką mieliby możliwość zrozumienia, co jest w tych przypadkach dyskutowane?

Wyobrażamy sobie, że są mechanicznymi istotami bez narodzin, bez rodziców i rodziny, bez dzieciństwa, bez seksualności, bez podatności na rany czy choroby, nie ulegającymi też śmierci – potrzebują po prostu jakiejś naprawy od czasu do czasu (jak komputery i samochody). Krótko mówiąc, są istotami mechanicznymi wyposażonymi w skomplikowane mózgi komputerowe<sup>33</sup>. Przypuszczam, że nie przyszłoby nam do głowy, że istoty te mogłyby wziąć udział w praktycznym dyskursie, mimo ich inteligencji i dysponowania rozległą bazą w postaci prawdziwych sądów o świecie.

Ten eksperyment myślowy ilustrować może dwie kwestie:

(i) Istnieją wstępne warunki, których spełnienia wymaga się od uczestników praktycznego dyskursu i które są uzupełnieniem warunków uczestniczenia w dyskursie teoretycznym. Dla dyskursu praktycznego ciało i biologia są podstawowe. Tak zwane sztuczne inteligencje nie wystarczają, jeśli chodzi o etyczne i metaetyczne dyskusje.

(ii) Nawet jeśli założę, że nie ma żadnej ostrej granicy między człowiekiem a wyższymi ssakami i że w takim razie potrzebny jest etyczny gradualizm – nie zaprzeczając paradygmatycznej pozycji uspołecznionych istot ludzkich – nadal będę twierdził, że istnieje ostre rozgraniczenie o etycznym (i metafizycznym) znaczeniu między inteligentnymi istotami biologicznymi i inteligentnymi istotami nie-biologicznymi (jeśli egzystencja drugich byłaby możliwa). W tej sprawie przynajmniej, rzeczą rozsądną jest mówić językiem non-gradualizmu.

## KONCEPTUALNO-POJĘCIOWE POSTSCRIPTUM

Zakończę te refleksje o etycznej granicy między człowiekiem a wyższymi ssakami, rozważając pewne konceptualno-pojęciowe dystynkcje dotyczące pojęcia podmiotu praw moralnych.

W rozważaniach na temat moralnego statusu ludzi i nie-ludzi pomocnym będzie dokonanie rozróżnienia między podmiotami działań moralnych (*moral agents*) a podmiotami praw moralnych (*moral subjects*). Pierwsi są w stanie działać moralnie, drudzy są w stanie być krzywdzonymi w moralnie istotnym sensie. Moralne zobowiązania mają związek zarówno z wzajemnymi powiązaniem między podmiotami moralnych działań, jak i z ich powiązaniem z podmiotami praw moralnych. Lecz podmioty praw moralnych, które nie są podmiotami moralnych działań, nie są w stanie posiadać zobowiązania (ani wzajemnie wobec siebie, ani wobec podmiotów moralnych działań).

---

<sup>33</sup> *Ex hypothesi* mają mechaniczne, a nie biologiczne ciała (*bio-bodies*).



Gdybyśmy mieli wypracować pojęcie podmiotu będącego w stanie działać moralnie, uwzględnilibyśmy pojęcia dotyczące zdolności rozumienia sytuacji i zdolności oceny moralnego znaczenia tego, co ktoś czyni lub czego nie czyni, a także działania zgodnego z tym rozumieniem i tą oceną. Próbując bardziej doprecyzować pojęcie podmiotu moralnych działań włączamy się w trwającą debatę filozoficzną o naturze działania, naturze racjonalności i naturze odpowiedzialności. Zakładam jednakże, że niewyszukane rozgraniczenie między podmiotem moralnego działania (*moral agent*) i podmiotem praw moralnych (*moral subject*) jest sensowne i póki co nam wystarcza. Przejdę zatem w tym miejscu do owych filozoficznie kontrowersyjnych kwestii, wprowadzając pojęcie *moralnego dyskutanta* i podejmując kwestię relacji między moralnymi dyskutantami, podmiotami moralnego działania oraz podmiotami praw moralnych.

Można by mi zarzucić, że pojęcia *podmiotu moralnego działania* i pojęcie *moralnego dyskutanta* pokrywają się: ci którzy są zdolni do moralnego działania, są zdolni do dyskusowania moralnych działań i ci, którzy są zdolni do dyskusowania moralnych działań, są także zdolni do moralnego działania. Lecz nawet jeśli jest to empirycznie prawdziwe, nie wynika z tego, że te dwa pojęcia są zbieżne. Mimo to, rozsądnie jest założyć, że ci, którzy są zdolni działać moralnie, powinni być zazwyczaj zdolni do rozmowy o własnych ocenach i działaniach, a nawet że są zdolni do wyjaśnienia, dlaczego myślą, że ich czyny były w danym wypadku moralnie słuszne. W tym sensie rozsądnie jest myśleć o podmiotach moralnego działania jako o potencjalnych moralnych dyskutantach.

Jest to ważna sprawa i przypuszczam, że twierdzenie mówiące o wzajemnym powiązaniu między podmiotowością moralną (*moral agency*) a moralnym dyskursem można wyeksplikować filozoficznie idąc za wskazaniem pragmatyki uniwersalnej (jak to jest u Apla i Habermasa) oraz teorii socjalizacji i modernizacji (jak to jest u Kohlberga czy Webera). Są to jednak problemy zawile i powinniśmy przynajmniej być świadomi operowania na różnych poziomach: nawet jeśli podmioty moralnego działania są w paradygmatycznych przypadkach moralnymi dyskutantami, nie znaczy to, że są nimi wszystkie. Nawet jeśli podmioty moralnego działania potencjalnie są moralnymi dyskutantami, nie znaczy to, że zawsze ta możliwość jest zaktualizowana. Można pomyśleć przypadki podmiotów działań moralnych, które są relatywnie niezdolne do dyskusowania moralnych aspektów swoich działań. Zdolność dyskusowania kwestii moralnych wymaga sporych umiejętności intelektualnych. Zakłada pewną inteligencję i pewien trening. Wymagany społeczny i intelektualny trening mieści w sobie zdolność cofnięcia się i rozważenia danego przypadku z różnych perspektyw, świadomość możliwości zastosowania różnych pojęć i zdolność dyskusowania ich słabych i mocnych punktów w danym przypadku. Ten rodzaj pojęciowej i hipotetycznej refleksji wymaga od jednostek nie tylko dojrzałości (i rozsądku), lecz także pewnego poziomu kulturowego rozwoju, to jest pewnego stopnia kulturowej modernizacji.

Wszystko to razem oznacza, że stwierdzając zachodzenie ścisłego wzajemnego związku między pojęciem podmiotu moralnego działania i pojęciem moralnego dyskutanta, nie mówimy o tym językiem odwołującym się do empirii, lecz odwołującym się do presupozycji i idealizacji, to znaczy językiem uniwersalnej pragmatyki odnoszącym się do kompetencji i możliwości właściwych aktom mowy oraz językiem teorii modernizacji i socjalizacji, odnoszącym się do rozwoju konceptualno-pojęciowego i do rozwoju tożsamości społecznej. Tylko wówczas, gdy zgodzimy się bronić pewnych tego rodzaju założeń, będziemy mogli mówić o podmiotach moralnego działania jako o moralnych dyskutantach *tout court*. Jeśli się na to nie godzimy, nie możemy twierdzić, że bycie podmiotem moralnego działania wystarcza do bycia moralnym dyskutantem.

Czy moglibyśmy twierdzić odwrotnie, że bycie zdolnym do uczestniczenia w moralnym dyskursie wystarcza do tego, by być zdolnym do moralnego działania? Odpowiedź zależy od założeń wbudowanych w pojęcie moralnego dyskutanta. Moglibyśmy wyeksplikować je za pomocą następującego eksperymentu myślowego. Wyobraźmy sobie robota i boga, obydwu mających wystarczający poziom inteligencji, wiedzę o wszystkich istotnych faktach i zdolność mówienia i słuchania. Krótko mówiąc, zakładamy, że obaj są zdolni do udziału w naukowych (teoretycznych) dyskursach. Zakładam także, że są zdolni ingerować w sprawy tego świata. Lecz czy wymogi udziału w teoretycznym i w praktycznym (etycznym) dyskursie są takie same? Jeśli odpowiedź jest twierdząca, wtedy ci teoretyczni dyskutanci są dyskutantami moralnymi i moglibyśmy również zapytać, czy można ich uważać za podmioty działania moralnego.

Lecz czy dyskutant bez biologicznego ciała (jak nasz robot czy bezcielesny bóg) mógłby być uważany za podmiot moralnego działania? Istota bez biologicznego ciała nie ma żadnych biologicznych potrzeb, nie doświadcza bólu i przyjemności o biologicznym charakterze, nie rodzi się i nie rozwija, nie starzeje się i nie jest śmiertelna, nie jest podatna na biologiczne zranienie. Taka istota mogłaby, według naszych założeń, dyskutować wszystkie moralnie istotne fakty dotyczące podmiotów praw moralnych, niezależnie, czy byliby to ludzie, czy nie-ludzie. Taka istota mogłaby również stosować prawne i formalne zasady, jak zasada jednakowego traktowania jednakowych przypadków. Lecz jaką miałyby możliwość zrozumienia i oceny biologicznego życia, z jego podatnością na zranienie i śmiertelnością? Istota ta mogłaby zgromadzić informacje o tych faktach bez dochodzenia poprzez doświadczenie do pojęć niezbędnych do ich rozumienia. W jakim sensie istota ta mogłaby zrozumieć czego dotyczą te fakty? Mogłaby zbierać informacje o ludzkich reakcjach na te fakty życiowe, lecz jak mogłaby ona zrozumieć te reakcje? Robot lub bezcielesny bóg nie posiada żadnego zakorzenionego w procesach życiowych doświadczenia dotyczącego świata psychicznego i społecznego, łącznie z socjalizacją i uczeniem się opartymi na cielesnej egzystencji i interakcjach. Istota ta może rejestrować ludzkie działania mechanicznie, bez zrozumienia o jakie namiętności i pobudki chodzi. Nie za-

pominajmy o tym: chodzi tu o problem, w jaki sposób obserwator mógłby wyposażyć siebie w pojęcia konstytutywne z punktu widzenia działania, w sytuacji gdy jest wykluczony z uczestnictwa w czynnościach, dla których te pojęcia są konstytutywne<sup>34</sup>. Będąc wykluczona z uczestnictwa w biologicznym świecie i w świecie społecznym, który bezpośrednio lub pośrednio oparty jest na biologicznej egzystencji, istota ta nie byłaby zdolna do uczestnictwa w podziale ról, który przypuszczalnie będzie miał miejsce w praktycznym dyskursie, co z kolei umożliwi uniwersalizację i solidarność<sup>35</sup>.

Nie podejmuję tu starej kwestii, czy diabeł mógłby uczestniczyć w praktycznym dyskursie, tj. czy dobra wola jest wstępnym warunkiem bycia moralnym dyskutantem. (Ani nie rozważam, czy dobra wola jest wstępnym warunkiem bycia moralnym, jako że pojęcie moralnego podmiotu rozumiane jest w terminach zdolności do moralnego działania, a nie w terminach chcenia by tak postępować lub w terminach częstotliwości działań moralnych.) Mój eksperyment myślowy skupia się na ważności biologiczno-cielesnej egzystencji dla pojęcia moralnego dyskutanta. Robot, jak zakładam, nie ma ciała, to jest biologicznego ciała, a jedynie mechaniczne. Bóg nie ma ciała lub ma ciało, które nie podlega zranieniu i jest wieczne, nigdy nienarodzone i nieśmiertelne.

Moja sugestia jest taka, że biologiczna, cielesna egzystencja jest niezbędna dla bycia kompetentnym dyskutantem moralnym. Ci, którym nie sposób wyrządzić moralną krzywdę, jako że nie są podatni na zranienie, nie mogą być moralnymi dyskutantami, nawet jeśli mają inteligencję, informacje i wymaganą semantyczną kompetencję: trzeba być podmiotem praw moralnych aby być moralnym dyskutantem.

Jeśli ten argument daje się utrzymać, znaczy to (jak wskazano wcześniej), że etyka dyskursu ma biologiczny fundament, będący częścią kompetencyjnych wymogów bycia uczestnikiem praktycznych dyskusji (inaczej niż w przypadku wymogów bycia uczestnikiem dyskusji teoretycznych). Oznacza to, że zakorzenione

---

<sup>34</sup> Moglibyśmy powiedzieć, że *bez uczestniczenia* nie uzyskujemy pojęć *niezbędnych* do zrozumienia współblich, i że istnienie biologiczno-cielesne jest konieczne dla takiego uczestnictwa. W kwestii pojęć konstytuujących akt zob. „Praxeological Reflections” i „Contextual and Universal Pragmatics” w Gunnar Skirbekk, *Rationality and Modernity*, Scandinavian University Press, Oslo 1993. Zob. także Hans Skjervheim, *Objectivism and the Study of Man*, Scandinavian University Press, Oslo 1959 oraz Peter Winch, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Oficyna Naukowe, Warszawa 1995.

<sup>35</sup> Takie stworzenie (albo stwórca) mogłoby, być może, funkcjonować jako formalistyczny administrator kwestii normatywnych i ocennych, ale raczej nie jako uczestnik dyskusji moralnych, ponieważ to drugie wymaga subtelnej zdolności do wydawania sądów w złożonych sytuacjach moralnych. (Nie oznacza to, że takie stworzenie mogłoby wydawać sądy w kwestiach sprawiedliwości, ale nie w kwestiach wartości – zgodnie z Habermasowskim rozróżnieniem na kwestie sprawiedliwości i kwestie wartości: także zdolność do wydawania sądów w przypadkach sprawiedliwości i niesprawiedliwości wymaga bowiem rozumienia, o co w danej sprawie chodzi).

w biologiczności uczenie się i mająca w niej swe źródło podatność na zranienie stanowią wspólną podstawę podzielaną przez moralnych dyskutantów, podmioty działania moralnego i podmioty praw moralnych<sup>36</sup>.

Podsumowując: (i) pojęcia moralnego dyskutanta i pojęcie podmiotu moralnego działania zakresowo nie pokrywają się ze sobą, nawet jeśli są wzajemnie ze sobą powiązane i (ii) pojęcie podmiotu praw moralnych jest skorelowane z pojęciem moralnego dyskutanta: nie wszystkie podmioty praw moralnych są moralnymi dyskutantami, lecz wszyscy moralni dyskutanci są podmiotami praw moralnych.

Może tak być, że istnieje gradacja zobowiązań na skali wiodącej od ludzi do różnego rodzaju nie-ludzi. Lecz gradualizm to nie relatywizm. Są z pewnością rzeczy, które powinniśmy robić i rzeczy, których robienia powinniśmy unikać. Istnieją wielkie obszary gdzie nasze intuicje moralne są niejasne i niespójne. Dlatego potrzebujemy ciągłej dyskusji etycznej. Mamy wyraźne zobowiązanie, jako moralni dyskutanci, by tę dyskusję podtrzymać.

*Z języka angielskiego przełożył Marek Gensler,  
z niemiecką wersją tekstu porównał Andrzej Maciej Kaniowski*

## BIBLIOGRAFIA

- Anagnostopoulos Georgios, *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*, University of California Press, San Diego 1994.
- Animal Rights and Human Obligations*, red. Tom Regan, Peter Singer, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1976.
- Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-humans*, red. Roslind Godlovitch, Stanley Godlovitch, J. Harris, Taplinger, New York 1972.
- Apel Karl-Otto, *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1988.
- Benhabib Seyla, *In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy*, w: *Hermeneutics and Critical Theory of Ethics and Politics*, red. Michael Kelly, MIT Press, Cambridge, Mass. 1990.

---

<sup>36</sup> Jest to kwestia, do której czynią aluzję niektóre filozofki, krytykując etykę dyskursu za jej racjonalistyczne obciążenie (i genderową ślepotę). „Moralne ja nie jest moralnym geometrą, ale cielesnym, skończonym, cierpiącym i obdarzonym emocjami bytem” (Seyla Benhabib, *In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy*, w: *Hermeneutics and Critical Theory of Ethics and Politics*, red. Michael Kelly, MIT Press, Cambridge, Mass. 1990, s. 20). Rozumiem to w ten sposób, że posiadanie biologicznego ciała jest warunkiem bycia podmiotem praw moralnych, a kwalifikacja jako podmiot praw moralnych jest warunkiem wstępnym do bycia uczestnikiem dyskusji moralnych (choć może niepełnie w tym samym sensie, co bycia uczestnikiem dyskusji teoretycznych). Ci jednak, którzy występują przeciwko „genderowej ślepotce” (ibidem, s. 21), mogliby pozwolić sobie na refleksję, czy sami nie cierpią, być może, na „ślepotę gatunkową”.

- Bentham Jeremy, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. Bogdan Nawroczyński, PWN, Warszawa 1958.
- Böhler Dietrich, *Menschenwürde und Mensehtötung. Über Diskursethik und utilitaristische Ethik*, „Zeitschrift für Evangelische Ethik” 1991, t. 35, nr 1, s. 166–186.
- , *Mensch und Natur: Verstehen, Konstruieren, Verantworten*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1991, t. 39, nr 9, s. 999–1019.
- Brennan John M., *The Open-Texture of Moral Concepts*, Macmillan, London 1977.
- Clark Stephen, *The Moral Status of Animals*, Oxford University Press, Oxford 1977.
- Cohen Carl, *The Case of the Use of Animals in Biomedical Research*, „The New England Journal of Medicine” 1986, t. 315, nr 14, s. 865–870.
- D’Amato Anthony, Sudhir K. Chopra, *Whales: Their Emerging Right to Life*, „American Journal of International Law” 1991, t. 85, nr 1, s. 21–62.
- Dworkin Ronald, *Biorąc prawa poważnie*, przeł. Tomasz Kowalski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Earthbound. New Introductory Essays in Environmental Ethics*, red. Tom Regan, Random House, New York 1984.
- Frey Raymond, *Interests and Rights: The Case against Animals*, Oxford University Press, Oxford 1980.
- , *Rights, Killing and Suffering*, Clarendon Press, Oxford 1983.
- Habermas: Critical Debates*, red. John B. Thompson i David Held, Macmillan, London 1982.
- Habermas Jürgen, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1991.
- Killing and Letting Die*, red. Bonnie Steinbock, Alastair Norcross, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1980.
- Kuhse Helga, Peter Singer, *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, Oxford University Press, Oxford 1985.
- Leahy Michael P.T., *Against Liberation: Putting Animals in Perspective*, Routledge, London 1991.
- Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy*, red. Tom Regan, Random House, New York 1986.
- Midgley Mary, *Animals and Why They Matter*, University of Georgia Press, Athens 1983.
- The Moral Import of Science*, red. Andrew J. I. Jones, Sygma Forlag, Bergen 1988.
- Passmore John, *Man’s Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, University of California Press, Duckworth 1974.
- The Problem of Abortion*, red. J. Feinberg, Wadsworth Publishing Co., Belmont, California 1973.
- Rachels James, *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*, Oxford University Press, Oxford 1990.
- Regan Tom, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley 1984.
- Ruse Michael, *Taking Darwin Seriously*, Blackwell, Oxford 1986.
- Singer Peter, *Applied Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- , *On Being Silenced in Germany*, „The New York Review”, 15 sierpnia 1991.
- Skirbekk Gunnar, *Rationality and Modernity*, Scandinavian University Press, Oslo 1993.
- Skjervheim Hans, *Objectivism and the Study of Man*, Scandinavian University Press, Oslo 1959.
- Taylor Paul W., *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1986.
- Tranøy Knut Erik, *On the Ethics of Animal and Human Experimentation*, w: *The Moral Import of Science: Essays on Normative Theory, Scientific Activity and Wittgenstein*, red. Andrew J. I. Jones, Sygma Forlag, Bergen 1988, s. 83–97.
- Tooley Michael, *Abortion and Infanticide*, Clarendon Press, Oxford 1984.
- Waismann Friedrich, *Verifiability Logic and Language*, red. Antony Flew, seria I, Blackwell, Oxford 1960.

Winch Peter, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, przeł. B. Chwedeńczuk, Oficyna Naukowe, Warszawa 1995.

*Zur Debate über Euthanasie*, red. Rainer Hegselmann i Reinhold Merkel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1991.

### **ETHICAL GRADUALISM – BEYOND ANTHROPOCENTRISM AND BIOCENTRISM?**

The realm of ethics is most often restricted to man and the human world: only humans can act morally or immorally, only humans can be morally praised or blamed, only humans can be moral agents and only humans can be moral subjects. To which extent is this ethical anthropocentrism tenable? In the light of contemporary biological knowledge and its recognition of biological continuities and gradual distribution of properties characteristic for living creatures, how can such strict division and the notion of the privileged position of man be still valid? Should not we reduce or overcome human speciesism? In this paper I shall consider arguments in favour of such a paradigmatically unique ethical standing for humans, and I shall look into arguments in favour of an ethical gradualism between humans and other mammals and between man and nature.

**Keywords:**

ethical gradualism, anthropocentrism, moral rights, animal rights, ethics of discourse, metaethics