Barbara Grabowska
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
ORCID: 0000–0002–1184–2380
DOI 10.24917/20838972.16.10

Problem okrucieństwa wobec zwierząt w myśli Richarda Rorty'ego

Richard Rorty twierdzi, powtarzając za Judith Shklar, że liberałowie (a za takiego on sam się uważa), to ludzie, dla których okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy"[1]. Kwestia rozpoznawania przyczyn i form okrucieństwa oraz tego, w jaki sposób możemy mu zapobiegać zajmuje zatem ważne miejsce w jego pracach. Warto, jak sądzę zastanowić się nad tym, czy dotyczy to tylko ludzi, czy też ochrona przed okrucieństwem mogłaby objąć również istoty innych gatunków. W tym kontekście szczególną uwagę zwrócić należy na to, co nazywam on „bardziej ekspansywnym poczuciem solidarności", a co ma pomagać chronić grupy dotychczas marginalizowane i wykluczane. Taką grupą są niewątpliwie istoty zwierzęta pozaludzkie. Czy zatem autor „Przygodności, ironii i solidarności" znajduje sposób na włączenie ich w obręb naszej wspólnoty moralnej?

Wprawdzie Rorty podtrzymuje tradycyjne rozróżnienie pomiędzy ludźmi a zwierzętami i używa takich określeń, jak: „«jeden z nas ludzi» (w przeciwieństwie do zwierząt, roślin i maszyn)."[2] Jednak zdecydowanie odrzuca koncepcję uniwersalnej natury ludzkiej odwołującą się do jakiś pozaempirycznych właściwości przysługujących ludziom.[3] Specyficz-

1 Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. Wacław Jan Popowski, (Warszawa: Wydawnictwo SPACJA, 1996), 13.

2 Ibid., 257.

3 Jak zauważa Daniel A. Dombrowski już we wcześniejszej książce *Filozofia i zwierciadło natury* Rorty odrzuca „Platońskie pragnienie" wskazania ontologicznych podstaw moralności. Odwołuje się natomiast do wspólnoty językowej. Posiadające jedynie przed językową świadomość zwierzęta byłyby z tej wspólnoty wykluczone. Ich ewentualne włączenie mogłoby, podobnie jako w przypadku niemowląt, opierać się na potencjalnej możliwości posługiwania się językiem. Co ciekawe, zdaniem Rorty'ego, taką potencjalną możliwości jesteśmy bardziej skłonni przypisywać na przykład misom koala i nietoperzom, niż chociażby świniom. Łatwiej nam bowiem wyobrazić sobie mówiącego koalę niż świnię. Dombrowski dowodzi, że takie stanowisko jest arbitralne. (Daniel A. Dombrowski, "Rorty on Pre-Linguistic Awarness in Pigs" w *Ethics &Animals*, IV/1, 2–5).

nie rozumie również wyrażenie „jeden z nas ludzi". Zauważa, że nasza wspólnota moralna w praktyce nie obejmuje i nigdy nie obejmowała całej ludzkości, a owo „nas": „oznacza grupę węższą i bardziej lokalną aniżeli gatunek ludzki."[4] Dzieje się tak dlatego, że tym, co decyduje o kształcie wspólnoty „my" nie jest, jak chcieli tego tacy filozofowie, jak na przykład Immanuel Kant[5], odwoływanie się do rozumności czy godności ludzkiej, lecz właśnie wspomniane wcześniej poczucie solidarności. Czujemy się solidarni z tymi, których uważamy za podobnych do nas, z ludźmi takimi jak my (w odróżnieniu od tych mniej podobnych, których uważamy za ich, a nie nas). Przy czym: „uczucia solidarności są w sposób nieunikniony zależne od tego, które podobieństwa i odmienności narzucają się nam jako znamienne."[6] Zatem solidarności nie będzie bazować na tym, że ktoś jest „jednym z nas ludzi", lecz raczej na tym, że dostrzegamy w nim na przykład Greka (w przeciwieństwie do barbarzyńcy), czy katolika (w przeciwieństwie do ateisty czy reprezentanta innego wyznania). Jej podstawą nie jest w żadnym razie: „idea ośrodkowego i uniwersalnego składnika człowieczeństwa zwanego «rozumem»."[7]

Co zatem wyznacza granice naszej wspólnoty moralnej? Nie jest to rozum, ani żadna inna uniwersalna i ahistoryczna istota człowieczeństwa. Nie jest to również wspólny język. Głoszona przez Rorty'ego przygodność języka i wielość słowników finalnych wymagałaby bowiem solidarności ze wszystkim możliwymi słownikami finalnym, a ta: „zdaje się rzeczą niemożliwą."[8] Dlatego też liberalna ironistka, w przeciwieństwie do metafizyka uważa, że jedyne co łączy ją ze wszystkimi innymi ludźmi, to podatność na ból. Jest przekonana, iż: „tym, co jednoczy ją z pozostałymi przedstawicielami gatunku jest nie wspólny język, lecz jedynie podatność na ból, a zwłaszcza na ów szczególny rodzaj bólu, którego nie dzielą z ludźmi zwierzęta – na upokorzenie."[9]

Zdaniem Mary Ann Warenn Rorty wprawdzie odrzuca dualistyczną metafizykę z jej koncepcją świadomych przeżyć, uważa jednak, iż mówienie o bólu: „nie przypomina mówienia o duchach, goblinach lub demonach, gdyż nie jest on hipotetycznym bytem, który może nie istnieć. Choć samo doświadczenie bólu nie poda nam jego definicji, to jednak nie pozostawia wątpliwości, co do jego realności"[10]. Takie doświadcze-

4 Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, 258.

5 Jak zauważa Ch.J. Voparil, Rorty nawiązuje do Humowskiej koncepcji sentymentów moralnych, niż do Kanta. (Christopher J. Voparil, Richard Rorty: *Politics and Vison* (Rowmon&Litelfield Publisher, 2006), 95).

6 Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, 259.

7 Ibid., 261.

8 Ibid., 127.

9 Ibid., 132.

10 Mary Anne Warren, *Status moralny. Obowiązki wobec osób i innych istot żywych*, tłum. Sergiusz Tokariew (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019), 15–16.

nie może być także udziałem zwierząt pozaludzkich. W tym kontekście odwołanie się do podatności na ból przywodzi na myśl słynne słowa Jeremiego Benthama, który domagając się dostrzeżenia naszych obowiązków moralnych wobec zwierząt stwierdza, że "należy pytać nie o to, czy zwierzęta mogą rozumować ani czy mogą mówić, lecz czy mogą cierpieć."[11] Twierdząca odpowiedź na to pytanie włączać ma istoty innych gatunków w obręb naszej wspólnoty moralnej. Rorty jednak podtrzymuje rozróżnienie na ludzi i zwierzęta. Poszukuje przecież nowego fundamentu dla ludzkiej wspólnoty. Dlatego też, koncentruje się na jednym, szczególnym rodzaju cierpienia – na upokorzeniu, które ma dotykać jedynie człowieka. Upokorzenie wiąże się posiadaniem poczucia własnej wartości oraz, w terminologii Rorty'ego, własnego, spójnego słownika finalnego. Zwierzęta nie są do tego zdolne.

Można w tym miejscu mieć uzasadnione wątpliwości, czy faktycznie jedynie ludzie doświadczają upokorzenia. Zwraca na to uwagę Grzegorz Francuz, który analizuje stanowisko Rorty'ego w kontekście różnych strategii nadawania statusu moralnego zwierzętom. Zauważa on, że tak zwana tymotejska część osobowości ludzkiej może mieć swe źródło w psychice innych naczelnych. „Poczucie dumy i znaczenia w hierarchii społecznej jest jednym z dominujących uczuć samców szympansów, które za wszelką cenę dążą do zdobycia wysokiej pozycji społecznej"[12] – zauważa. Jane Goodall opisując przegraną walkę o utrzymanie pozycji samca alfa przez starego szympansa zwanego Mike'em pokazuje, że po porażce w starciu z młodszymi samcami stał się on pariasem, którego bezkarnie atakowały nawet osobniki z stojące najniżej w hierarchii. W rezultacie Mike opuścił stado. Obserwując pokonanego samca badaczka zastanawia się: „Czy żałował utraconej władzy? Czy tylko my, ludzie z naszym stałym przeczuleniem na punkcie własnej godności, znamy uczucie upokorzenia?"[13] Jeśli uznamy, że przynajmniej niektóre zwierzęta wyższe, maja poczucie własnej wartości i mogą doświadczać w związku z tym cierpień związanych na przykład z utrata pozycji społecznej, to wtedy dokonane przez Rorty'ego rozróżnienie traci podstawy. Zdaniem Francuza: „Należałoby zatem uznać, że nie tylko człowiek może zostać upokorzony, upokorzenie dotyka również takich zwierząt, jak na przykład szympansy. Czy zatem idąc za wskazówka Rorty'ego, aby uni-

11 Jeremy Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. Bogdan Nawroczyński (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958), 420.

12 Grzegorz Francuz, *Strategie przypisywania statusu moralnego istotom żywym* (Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2011), 178.

13 Jane Goodall, *Przez dziurkę od klucza*, tłum. Jerzy Prószyński (Warszawa: Prószyński i spółka, 1995), 59.

kać upokarzania innych, nie należałoby rozszerzyć wspólnoty moralnej pełnoprawnych podmiotów moralnych o inne gatunki?”[14]

Tym bardziej, że odrzucając istnienie jakiejkolwiek istoty człowieczeństwa odkrywanej przez filozofów oraz podkreślając przygodność i historyczne uwarunkowania zakresu naszej wspólnoty moralnej Rorty unika wzniesienia nieprzekraczalnej bariery pomiędzy zwierzętami a ludźmi. Więcej – w tej kwestii chętniej odwołuje się raczej do Karola Darwina niż do Kanta i podkreśla, że różnica pomiędzy nami, a innymi gatunkami zwierząt jest jedynie różnicą stopnia złożoności zachowań. Dlatego też zachęca używania wobec ludzi zaproponowanego przez: „zdolnego ucznia Darwina – Nietzschego”[15] określenia „mądre zwierzęta”. Z perspektywy pragmatystycznej nie ma bowiem rozróżnienia na świat pozorów, w którym upływa całe życie zwierząt i rzeczywistość, do której dostęp mają przynajmniej niektórzy ludzie. „Platon i Arystoteles sugerowali, że zwierzęta egzystują w świecie zmysłowego pozoru, zaś ich życie polega na dostosowaniu się do zmian zachodzących w tych pozorach, że są one niezdolne do w i e d z y, skoro ta wymaga wyjścia poza pozór ku rzeczywistości”[16]– tak przedstawia Rorty tradycyjne ujęcie różnicy pomiędzy zwierzętami a ludźmi. Pragmatyści odrzucają rozgraniczenie na rzeczywistość i pozory przyjmując, że ludzkie dociekania nie są wcale poszukiwaniem prawdy, lecz jedynie dążeniem do satysfakcjonującego uzasadnienia i porozumienia z innymi ludźmi. Ludzie i zwierzęta żyją w tym samym świecie i tak samo starają się dostosowywać do otoczenia i innych osobników swego gatunku, a wszelkie różnice pomiędzy nimi nie mają charakteru metafizycznego i są jedynie różnicami stopnia. Świat człowieka i relację pomiędzy ludźmi są bardziej złożone i skomplikowane niż w przypadku zwierząt. Stąd bardziej złożone i wyrafinowane sposoby dostosowywania się do tego świata. Nie zmienia to jednak naszego: „obrazu siebie jako wyjątkowo mądrych zwierząt.”[17]

Wyjątkowo mądre, ale jednak zwierzęta – taki obraz ludzi może budzić sprzeciw i faktycznie zdaniem Rorty’ego pragmatystom, takim jak on, zarzuca się, że ich droga: „zdaje się wieść do wyrzeczenia się wszelkich aspiracji do czegoś «wyższego» od najzwyklejszej zwierzęcości.”[18] Czy zatem według pragmatystów należy zrezygnować z idei ludzkiej godności oraz poszukiwania sensu życia w czymś więcej niż zaspokajanie podstawowych potrzeb biologicznych? Oczywiście nie. Pragmatystom nie chodzi wcale o deprecjonowanie i poniżanie człowieka. Lu-

14 Francuz, *Strategie przypisywania statusu moralnego istotom żywym*, 178.

15 Richard Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. Janusz Grygieńć (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2013), 120.

16 Ibid., 124.

17 Ibid., 123.

18 Ibid., 132.

dzie mogą nadal czuć się dumni, ale ich poczucie dumy nie będzie już wynikać z posiadania rozumu czy możliwości poznania rzeczywistości. Możemy być dumni chociażby z tego, że jesteśmy zdolni do postępu moralnego. Co ciekawe broniąc pragmatyzmu Rorty stwierdza, że: „najlepszą obroną pragmatystki przed takim zarzutem jest stwierdzenie, że ona także dysponuje koncepcją odmienności człowieka od zwierząt."[19] Jest to koncepcja odmienna od klasycznej gdyż:

> postrzega nasze rozróżnienie jako kwestię znacznie większej elastyczności – zwłaszcza w odniesieniu do granic osobowości, ilości racji konstytutywnych dla ludzkiego Ja. Ideał ludzkiego braterstwa lub siostrzeństwa nie oznacza dla niej narzucania czegoś nieempirycznego czemuś empirycznemu, czegoś nienaturalnego czemuś naturalnemu, ale kulminację procesu dostosowywania, będącego zarazem procesem odtwarzania istot ludzkich.[20]

Odmienność człowieka od zwierząt pozostaje tu kwestią stopnia komplikacji i złożoności zachowań uznawanych za specyficznie ludzkie. Tym bardziej, że wspomniany wcześniej postęp moralny prowadzić ma do: „wzrostu zdolności odpowiedzi na potrzeby coraz bardziej inkluzyjnych grup ludzi", a w jego ramach można jedynie: „zmierzać do coraz większej wrażliwości na ból oraz lepszego zaspokajania większej liczby potrzeb. Pragmatyści twierdza, że kusząca nas, ludzi, idea czegoś pozaludzkiego powinna ustąpić wobec idei włączania w obręb naszej wspólnoty coraz szerszego grona ludzi – wobec uwzględniania potrzeb i interesów coraz szerszego grona ludzi."[21]

Znowu można by zapytać, czy to stale poszerzające się grono nie mogłoby w pewnym momencie objąć również zwierząt?[22] Przecież są one niewątpliwie podatne na ból, a także posiadają potrzeby a nawet interesy. Za przysługujące zwierzętom interesy uważa się przede wszystkim interes niebycia krzywdzonym oraz, w odniesieniu do przedstawicieli niektórych gatunków zwierząt wyższych, także interes kontynuowania życia. Dlaczego zatem miałaby to być wrażliwość na ból i potrzeby tylko ludzkie? Czy wynika to jedynie z gatunkowistycznych uprzedzeń i obaw przed zarzutem zezwierzęcenia ludzi? Sądzę, że choć Rorty broni pragmatyzmu prze oskarżeniami o sprowadzanie ludzi do rzędu zwie-

19 Ibid., 133.
20 Ibid., 133.
21 Ibid., 133.
22 Pytanie to może uznać za kontrowersyjne, gdyż można mieć wątpliwości, co do tego, czy poczucie solidarności jest w stanie objąć całą ludzkość. (zob. S. Derpman, G.M. Kleemenn, A. Kősters, S. Leukőtter, D. Schweinkund, "The Liberal Ironist: between National Pride and Global Solidarity" w: red. Andreas Vieth, *Richard Rorty. His Philosophy under Discusion* (De Gruyer, 2005), 62.

rząt, to owego zezwierzęcania nie uważała za największe z nieszczęść grożących ludzkości, a nawet upatruje w im pewną szansę dla nas – ludzi.

„W pewnym sensie krytycy utylitaryzmu i pragmatyzmu mają rację, że doktryny te zezwierzęcają ludzi. Obydwie porzucają w końcu ideę istnienia wspomnianego naddatku."[23] – stwierdza Rorty w artykule *Pragmatyzm, pluralizm i postmodernizm* z 1998 roku. Owe naddatki – dusza i umysł – sprawiały, że dążenie do prawdy, zgodnie z boskim nakazem bądź zasadą filozoficzną, powinno mieć pierwszeństwo przed pragnieniem szczęścia. Dla utylitarysty i pragmatysty zaś jedynym celem jest ludzkie szczęście, w dodatku osiągane na wiele różnych sposobów. Co więcej – sposobów tych nie da się uporządkować w ramach jakieś jednej hierarchii doskonałości. Ten „pluralizm filozoficzny" głoszący, że: „istnieje potencjalna nieskończoność równowartościowych dróg życiowych"[24] mógł się jednak pojawić tylko w konkretnych okolicznościach historycznych i społecznych. Do jego zaistnienia potrzebna była rewolucja demokratyczna XXII wieku oraz XIX-wieczna rewolucja przemysłowa, a wreszcie teoria Darwina, dla której te dwie rewolucje przygotowały podatny grunt. Wcześniej bowiem „zezwierzęcenie" postrzegano było jako upadek człowieka. Ludzkie życie, aby było wartościowe musiało być radykalnie różne od egzystencji zwierzęcej. Przed upadkiem w zwierzęcość chroniła nas pozaludzka, boska siłą.

„W poprzednich stuleciach istnieniu takiej siły zawdzięczaliśmy to, że nie żyliśmy jak zwierzęta. Ówcześni intelektualiści zakładali istnienie szczególnej więzi łączącej nas z bóstwami, o której przesądzały albo szczególne względy, jakimi nas one darzyły, albo nasza współmierność z nim, przejawiająca się w istnieniu w nas naddatków, których brakowało zwierzętom – duszy i umysłu"[25] – stwierdza Rorty. Ludzie zajmowali uprzywilejowaną pozycję w hierarchii bytów, ale nie zawdzięczali jej sobie samym lecz bogu czy bogom. Wymienione wcześniej rewolucje pozwoliły ludzkości odzyskać wiarę we własne siły i pokazały, że zarówno rzeczywistość społeczna jak i nasze relację ze światem przyrody mogą być kształtowane przez nas samych. Dzięki temu możliwe stało się zaakceptowanie teorii Darwina włączającej człowieka w tok ewolucji. Dlatego też: „Darwinowska animalizacja człowieka nie mogła być uznana za wiarygodna wcześniej. Historycy idei zauważają, że nie zaakceptowalibyśmy tezy głoszącej naszą zwierzęcość, gdybyśmy wciąż odczuwali równie silne pragnienie władzy pozaludzkiej, co nasi przodkowie."[26]

23 Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, 329.
24 Ibid., 329.
25 Ibid., 325.
26 Ibid., 327.

Koncepcja Darwina wymagała wcześniejszego zakwestionowania tej władzy, ale też i przyczyniła się do dalszego podważania wszelkich hierarchii, a zwłaszcza do odrzucenia wertykalnego porządku wszechświata oraz rzeczywistości społecznej. Skoro bowiem natura nie zmierza do żadnego konkretnego celu – uznawanego za najwyższy czy jedyny właściwy – to ludzie muszą sami nadać sens swemu życiu. Każdy powinien sam wydobyć się ze swej zwierzęcości bez pomocy istoty wyższej. Sposobów na dobre i sensownie życie może zaś być bardzo wiele, a ponieważ nie ma istoty najwyżej, ani żadnego najwyższego ideału są one do pewnego stopnia równorzędne. Stąd wspomniany wcześniej pluralizm filozoficzny.

Paradoksalnie „zezwierzęcenie" okazało się dla ludzi szansą – pozwoliło im ostatecznie uwierzyć we własne siły, a uwalniając ich o dążenia do jakiegoś wskazanego przez pozaziemską siłę ideału sprawiło, że celem ludzkiego życia stało się dążenie do szczęścia na nasz własny sposób. Czy odrzucenie koncepcji metafizycznej różnicy pomiędzy ludźmi a innymi gatunkami zwierząt wpłynęło w jakiś sposób na poprawę położenia tych drugich? Co z pragmatyczną koncepcją odmienności człowieka od zwierząt? W cytowanym eseju *Pragmatyzm, pluralizm i postmodernizm* Rorty upatruje tej różnicy przede wszystkim w języku, gdyż: „dzięki wynalazkowi języka ludzie mają bardziej rozbudowany repertuar behawioralny niż zwierzęta, a tym samym także dużo różnorodniejsze i bardziej interesujące sposoby radowania."[27] Różnica ta będzie jednak, jak wcześniej wspomniałam tylko różnicą stopnia – ludzkie sposoby na szczęście są liczniejsze i niekiedy bardziej wyrafinowane. Z resztą sam ludzki język – mimo całego jego bogactwa – też jest wytworem ewolucji – najpierw biologicznej, a potem kulturowej. Wprawdzie, za Deweyem Rorty powtarza, że: „j e d y n ą rzeczą specyficznie ludzką jest język"[28], ale zaraz dodaje, że różnica pomiędzy najprymitywniejszą formą języka, czyli chrząknięciami i szturchnięciami, jakim zapewne posługiwały się niegdyś hominidy, a niemieckimi traktatami filozoficznym to jedynie różnica stopnia. Dlatego też: „Z ewolucyjnego punktu widzenia, między chrząknięciami i traktatami nie ma żadnej różnicy poza stopniem złożoności."[29] Tym bardziej, że powstanie języka można opisać w sposób naturalistyczny.

27 Ibid., 126. Zdaniem Dombrowskiego tym, co odróżnię wg Rorty'ego ludzki język od zwierzęcych form komunikacji jest też zdolność do kłamstwa. Ludzki język może bowiem nie tylko komunikować fakty, ale też te fakty ukrywać. Pies pokazujący, że chce wyjść na spacer naprawdę ma taką potrzebę. Natomiast proszący o pozwolenie na wyjście do toalety student może oszukiwać. (Dombrowski, "Rorty on Pre-Linguistic Awarness in Pigs", 5). Jednak obserwacje etologów dowodzą, że zwierzęta również mają taką umiejętność. Pisze o tym chociażby cytowana wcześniej Goodall.

28 Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, 126.

29 Ibid., 126.

Jeśli zatem pragmatyści przyjmują, że charakterystyczną cechą naszego gatunku nie jest świadomość czy umysł, a właśnie język, to: „ewolucyjna teoria Darwina umożliwiła spojrzenie na wszelkie ludzkie zachowanie – włączając w to «wyższy» typ zachowań pierwotnie interpretowany jako realizacja pragnień o niekwestionowanej prawdzie i działania bezsprzecznie słusznego – jako rozwinięcie zachowań zwierzęcych."[30]

Odwołanie się do języka, w przeciwieństwie do duszy czy umysłu, nie wznosi nieprzekraczalnej bariery pomiędzy ludźmi a innymi gatunkami. Zwierzęta przecież też posiadaj jakieś sposoby komunikowania się miedzy sobą, niekiedy bardziej skomplikowane niż chrząknięcia. Poza tym Rorty zauważa, że zakres naszej wspólnoty moralnej jest zmienny i zależny od przygodnych okoliczności, gdyż uczucia solidarności: „są w sposób nieunikniony zależne od tego, które podobieństwa i odmienności narzucają się nam jako znamienne."[31] Czy jesteśmy w stanie przekroczyć w ten sposób granicę własnego gatunku i dostrzec podobieństwa pomiędzy nami, a innymi zwierzętami?

Rorty odrzuca kantowskie podejście fundujące moralność na racjonalności i powinności na rzecz: „zdolności zauważania bólu i upokorzenia, i utożsamiania się z nimi."[32] Zwierzęta są istotami sensytywnymi zdolnymi do odczuwania bólu, a niektóre z nich być może także i upokorzenia. Zatem rozwijanie wspomnianej zdolności mogłoby doprowadzić do dostrzeżenia w końcu także i cierpienia zwierząt, do odkrycia jak bardzo byliśmy i jesteśmy okrutni wobec przedstawicieli innych gatunków. Objęcie zwierząt uczuciami solidarności prowadziłoby do zmiany sposobu ich traktowania – do eliminowania, a przynajmniej ograniczania okrucieństwa. Sam Rorty w eseju *Etyka bez zasad* zauważa, że moralna doskonałość oznacza zdolność do utożsamienia się z każdą cierpiącą istotą.

> Rozwój moralny jednostki i postęp moralny ludzkości polegają na odtwarzaniu Ja ukierunkowanym na potęgowanie mnogości relacji konstytuujących owo Ja. Punk docelowy takiego procesu stanowi Ja kreślone w chrześcijańskich i buddyjskich wizjach świętości – idealne Ja cierpiące ból z powodu głodu i cierpienia k t ó r e g o k o l w i e k człowieka (a nawet zwierzęcia).[33] – stwierdza.

Możemy dostrzec w dziejach pewien postęp moralny polegający na poszerzaniu granic wspólnoty „my", na przekraczaniu dotychczasowych granic wyznaczanych przez przynależność etniczną, rasę, klasę społecz-

30 Ibid., 120.
31 Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, 259.
32 Ibid., 260.
33 Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, 130–131.

ną czy płeć, a być może także i przez gatunek. Proces ten jest jednak trudny i powolny. Nie znaczy to oczywiście, że nie należy go podtrzymywać. Przeciwnie – Rorty apeluje o stwarzanie (a nie odkrywanie): „bardziej ekspansywnego poczucia solidarności aniżeli to, które mamy obecnie."[34] Podkreśla również, iż solidarność to nic innego jak: „zdolność do postrzegania coraz większej liczby dawnych różnic (plemiennych, religijnych, rasowych, obyczajowych i tym podobnych) jako nieistotnych w pokonaniu z podobieństwami, gdy chodzi o cierpienie i upokorzenie."[35] Wspólnym mianownikiem jest ostatecznie właśnie cierpnie, zdolność do odczuwania bólu – to, co dzielimy także z wieloma innymi gatunkami zwierząt.

Wprawdzie w książce „Przygodność, ironia i solidarność" opisując poszerzanie się zakresu tolerancji Rorty pisze tylko o ludziach, a nawet wyraźnie akcentuj różnicę pomiędzy nimi a innymi gatunkami stwierdzając, że upokorzenie jest doświadczeniem specyficznie ludzkim, lecz opisywany sposób poszerzania wspólnoty moralnej potencjalnie otwarty jest też na inne istoty zdolne do odczuwania bólu. On sam z resztą to dostrzega. W artykule *Sprawiedliwość jako szersza lojalności* pojawia się pozycja zastąpienia idei powinności moralnej ideą lojalności wobec gatunku ludzkiego, a nawet jeszcze wobec szerszej grupy istot. Oto: „idea, że powinność moralna rozciąga się poza nasz gatunek, staję się ideą lojalności wobec wszystkich zdolnych, tak jak my, doświadczyć bólu – nawet wobec krów i kangurów – lub może nawet wobec wszystkich żywych organizmów, także drzew."[36] Zakres lojalności stanowiący podstawę wspólnoty moralnej wyznaczany byłby zatem przez zdolności do odczuwania bólu i cierpienia i mógłby obejmować również zwierzęta, a potencjalnie wszystkie istoty sensytywne.

W tym samym tekście jednak mowa jest także o zmienne sile owej lojalności. Problem ten omówiony zostaje między innymi właśnie na przykładzie naszych relacji ze zwierzętami:

> inny przykład rozszerzania i zawężenia lojalności – nasze zachowanie wobec innych gatunków. Większość z nas da się przynajmniej częściowo przekonać, że jarosze mają rację i że zwierzęta mają pewne prawa. Załóżmy jednak, że krowy lub kangury okazują się nosicielami nowo zmutowanego wirusa, który chociaż dla nich nieszkodliwy, jest niezmiennie zgubny dla ludzi. Po-

34 Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, 264.

35 Ibid., 259.

36 Richard Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. Bogdan Baran (Warszawa: Czytelnik, 2009), 84.

dejrzewam, że odrzucilibyśmy oskarżenia o «szowinizm gatunkowy» i wzięlibyśmy udział w wybijaniu stad.[37]

W tej sytuacji idea sprawiedliwości między gatunkowej przegrałaby z lojalnością wobec własnego gatunku. Przykład ten pokazuje, że objęcie również zwierząt uczuciami solidarności czy lojalności jest możliwe, lecz wymaga sprzyjających warunków i może zapewne nastąpić dopiero po znacznym rozszerzeniu wspólnoty ludzkiej. Ponadto zawsze będą to więzy kruche i niepewne. Im dalej bowiem od lojalności opartej na więzach rodzinnych czy plemiennych, tym lojalność coraz bardziej słabnie. Dotyczy to jednak nie tylko zwierząt, bowiem w sytuacji biedy czy zagrożenia będziemy skłonni wykluczyć także i ludzi, których wcześniej uważaliśmy za podobnych do nas. Ostatecznie: „Im jest gorzej, tym bardziej zacieśniają się więzy z bliskim, a słabną z wszystkimi innymi."[38] W konflikcie lojalności ważniejszy okazuje się nie tylko nasz gatunek, ale w ostateczności nasi najbliżsi.

Szerokie poczucie solidarności jest zatem nie tylko efektem wielu wieków postępu moralnego, ale zależy też od sytuacji społecznej i ekonomicznej. Mogą sobie na nie pozwolić przede wszystkim społeczeństwa stabilne i w miarę zamożne. Objęcie uczuciami solidarności także zwierząt byłoby tego dobrym przykładem. Dlatego też Rorty nie uznałby za zarzut stwierdzenia, że: „Idea, że mamy obowiązek traktować zwierzęta ze współczuciem i zrozumieniem (obowiązek wobec zwierząt, nie nas samych), jest bardzo świeża, bardzo zachodnia i bardzo anglosaska."[39] Można by też dodać, że jest ona również dość krucha. Nie oznacza to jednak wcale, że nie zasługuje przez to na propagowanie.

Tym bardziej, że Rorty krytykuje prezentowanie zachodniego modelu jako uniwersalnego i twierdzi, że lepiej abyśmy byli szczerymi etnocentrykami, a nie uniwersalistami. Zachęca do pokazywania zalet naszego sposobu życia w następujący sposób: „oto jak żyjemy na Zachodzie w wyniku zniesienie niewolnictwa, podjęcia edukacji kobiet, oddzielenia Kościoła od państwa itd. Do tego doszliśmy, zacząwszy uznawać pewne rozróżnienia między ludźmi za arbitralne, a nie za mające znaczenie moralne. Jeśli spróbujecie te różnice tak traktować wyniki mogą się wam spodobać."[40] Być może to „itd." może oznaczać także objęcie mo-

37 Ibid., 80. Inne przykłady naruszania lojalności to eksport stanowisk pracy z Pierwszego Świata do Trzeciego, czy niedzielenie się żywnością z głodnymi spoza rodziny w czasach niedostatku.

38 Ibid., 80.

39 John Maxwell Coetzee, *Żywoty zwierząt*, tłum. Anna Dobrzańska-Gadowska (Warszawa: Świat książki, 2004), 84.

40 Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, 98.

ralną troską istot innych gatunków. Tym bardziej, że opisywanie przez niego mechanizmy poszerzania wspólnoty „my" oraz środki stymulując ten proces z powodzeniem mogą zostać wykorzystane w celu włączenia zwierząt w obręb naszej wspólnoty moralnej.

Rorty wielokrotnie podkreśla, że nasza zdolność do przekraczania dotychczasowych różnic i odnajdowania podobieństw z dotychczas wykluczonymi nie jest wynikiem pogłębiania racjonalnego namysłu, lecz rozbudzania indywidualnej wrażliwości moralnej. W tej kwestii zdecydowanie opowiada się za Hume'em, a nie za Kantem. Odwołuje się do edukacji, którą Andrzej Szahaj nazywa edukacją sentymentalną, gdyż ma ona stymulować postęp etyczny: „nie tylko i nie tyle za sprawą wielkich narracji etycznych (kodeksów), lecz raczej przez uwrażliwianie współbliźnich na ludzką krzywdę i poniżenie, uwrażliwiane dokonujące się przez oddziaływanie na emocje."[41]

Ma to być edukacja pogłębiająca naszą zdolność do współodczuwania, a nie stawiająca sobie za cel rozwój inteligencji, ponieważ :„Ludzie mogą być bardzo inteligentni w taki właśnie sposób, nie będąc jednak solidarni."[42] Zdolność do współodczuwania polega na umiejętności postawienia się w sytuacji innego, wyobrażenia sobie jego cierpienia. Ci, którym tej zdolności brakuje nie będą zdolni do żywienia uczuć solidarności, a w konsekwencji też i do przychodzenia cierpiącym z pomocą. Co gorsza taka postawa może sprzyjać byciu okrutnym. W *Żywotach zwierząt* John Maxwell Coetzee słowami swojej bohaterki Elizabeth Costello opisując okrucieństwo nazistów zauważa, że najbardziej przerażające było właśnie to, że: „mordercy nie chcieli postawić się na miejscu swoich ofiar, nie chcieli wejść myślą w ich przeżycia. Mówili «To oni tłoczą się w tych bydlęcych wagonach». Nie przyszło im do głowy, żeby postawić sobie pytanie: „Jak ja czułbym się w bydlęcym wagonie?», czy powiedzieć: «To ja duszę się w tym wagonie».(...) Inaczej mówiąc zamknęli swoje serca."[43]

Serca, a nie umysły, bo kluczowa jest zdolność do współczucia, umiejętność postawienia się na miejscu innych. Inteligencja może tutaj być pomocna, o ile wspiera naszą wyobraźnię, a nie służy do usprawiedliwiania okrucieństwa. Ostatecznie bowiem: „przewaga ludzi wykształconych, refleksyjnych i wyrafinowanych polega na tym, że mają oni więcej wyobraźni, a nie na tym, że są bardziej racjonalni. Tkwi ona w uświadamianiu sobie wielu możliwych tożsamości praktycznych, a nie tylko

41 Andrzej Szahaj, *Ironia i miłość* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2002), 88.

42 Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, 133.

43 Coetzee, *Żywoty zwierząt*, 48–49.

jednej lub dwóch. Takie osoby potrafią się postawić w położeniu wielu typów ludzkich."[44]

Czy tylko ludzkich? Czy Rorty byłby gotów podpisać się pod stwierdzeniem, że: „nie istnieją granice wysiłku, jaki możemy i powinniśmy wkładać we wchodzenie w położenie innych. Nie ma granic dla współczującej wyobraźni"[45] ? Czy możemy w ten sposób wejść także w położenie istot innych gatunków, zwłaszcza jeśli chodzi o doznawanie cierpienia? Pewną wskazówką mogą być słowa Rorty'ego dotyczące ogromnej roli wyobraźni w generowaniu postępu moralnego: „postęp, zarówno intelektualny, jak i moralny nie jest kwestią przybliżania się do Prawdy, Dobra lub Słuszności, ale wzmożenia siły wyobraźni. W wyobraźni upatrujemy forpoczty ewolucji kulturowej, siły, która – w czasie pokoju i koniunktury – bezustannie działa na rzecz lepszej przyszłości ludzkiej. Wyobraźnia to źródło nowych, naukowych wizji wszechświata materialnego, ale też nowych ujęć wspólnot możliwych."[46] Inspirujące są dla nas właśnie owe wyobrażone wspólnoty możliwe i tylko od siły naszej wyobraźni zależeć będzie ich zakres. Nie ma zatem przeszkód abyśmy wyobrazili sobie także i taka wspólnotę, która swoją moralną troska obejmuje również zwierzęta.

Konieczność wykreowania nowego świata odmiennego o tego, co znamy z naszej codziennej praktyki nie dyskredytuje takiego działania. Przecież Rorty celowo odwołuje się do wyobraźni i wspólnot wyobrażony. Uważa bowiem, że tyko takie wspólnoty – lepsze, sprawiedliwsze, a przede wszystkim mniej okrutne niż te, które mamy obecnie mogą nas zainspirować do pracy nad sobą i do podjęcia prób zmiany rzeczywistości społecznej. Wyobraźnia jest forpocztą postępu, gdyż pomaga nam przekroczyć utrwalone uprzedzenia. Być może trudno nam, a przynajmniej niektórym z nas, wyobrazić sobie nowy model naszych relacji ze zwierzętami wymagający chociażby rezygnacji z pewnych rozrywek takich, jak cyrki czy polowania oraz zmiany naszych upodobań kulinarnych. Jednak zmiana polegając na przezwyciężeniu dotychczasowych uprzedzeń zawsze jest trudna i napotyka na sprzeciw i opór. Zwraca na to uwagę chociażby Peter Singer, który zauważa, jak popularne i silne jest:

> uprzedzenie do poważnego wzięcia pod uwagę interesów zwierząt – wcale nie słabsze niż uprzedzenie białych właścicieli niewolników do poważnego traktowania interesów ich afrykańskich poddanych. Łatwo nam krytykować uprzedzenia naszych dziadków, od których uwolnili się już nasi ojcowie.

44 Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, 301.
45 Coetzee, *Żywoty zwierząt*, 49.
46 Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, 140.

> Trudniej zdobyć się na dystans w stosunku do własnych poglądów i wartości, aby móc bez emocji doszukać się w nich uprzedzeń.[47]

Wyobraźnia może nam pomóc pokonywać te uprzedzenia i dostrzegać podobieństwa, w postaci wspólnej ze zwierzętami podatności na cierpienie, tam gdzie dotychczas widzieliśmy tylko różnicę – w tym przypadku różnicę gatunku. Tym bardziej, że wystarczy nam tutaj umiejętność wczucia się w cierpiące zwierze w jakiejś sytuacji – uwięzienia, poddawania eksperymentom czy utraty potomstwa. Nie musimy wyobrażać sobie całego jego życia, co mogłoby być dla nas trudne, jeśli nie niemożliwe. Choć zapewne niekiedy trudne jest też postawienie się na miejscu niektórych ludzi posługujących się bardzo różnymi od naszego słownikami finalnymi. Warto po raz kolejny podkreślić, że Rorty nie uważa, wbrew cytowanemu wcześniej Singerowi, iż skutecznym narzędziem przezwyciężania uprzedzeń jest odwoływanie się do racjonalnej argumentacji. Postęp moralny, jak zauważa Szahaj, jest możliwy przede wszystkim poprzez: „rozwój indywidualnych wrażliwości moralnych korzystających z edukacji estetycznej wspartej nie na wielkich narracjach etycznych bazujących na totalizujących generalizacjach, lecz na poznawaniu przykładów jednostkowej ludzkiej krzywdy i poniżenia zawartych przede wszystkim w sztuce, a głownie – w powieściach."[48]

Czy mogą to być również przykłady jednostkowej krzywdy zwierząt? Czy wyobraźnia pisarzy może pokonać granice gatunku i dać nam wgląd w cierpienia zwierząt? Zapewne bardziej przemawiać do nas będą takie opisy niż na przykłada statystyki opisujące skalę wykorzystywania innych gatunków w laboratoriach czy na fermach przemysłowych. Sam Rorty zauważa, że: „więcej w ostatnich stuleciach zawdzięcza specjalistom z poszczególnych dziedzin – historykom, powieściopisarzom, etnografom i szukającym sensacji dziennikarzom – niż wyspecjalizowanym w uniwersalności teologom i filozofom."[49]

Czy mogliby oni być równie pomocni w kwestii zwierząt? Jeśli zastąpimy etnografów i antropologów kulturowych chociażby etologami, to można by wtedy wymienić na przykład książki Goodall *W cieniu człowieka* czy *Przez dziurkę od klucza* opisujące życie społeczności szympansów nad potokiem Gombe. Zwierzęta mogą być również bohaterami powieści. Wendy Doniger wymienia kilka przykładów takich dzieł literackich: „«Czarny książę» Anny Sewell (czasami zwany «Chatą Wuja Toma»

47 Peter Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. Agata Sagan (Warszawa: Książka i Wiedza, 1999), 65.

48 Andrzej Szahaj, „Richarda Rorty'ego humanizm bez metafizyki", *Etyka* 1993, nr 26, 113.

49 Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawd*a, tłum. Janusz Margański (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999), 308.

z krainy zwierząt; 1877), «Kot maltański» Rudyarda Kiplinga (1898 – kot to w rzeczywistości kucyk pony), oraz «Wiatronogi» Lwa Tołstoja (1894) opowiedziane są z punku widzenia koni (ostatnie tak wyraziście, że podobno Maksym Gorki zawołał kiedyś do Tołstoja: «W poprzednim wcieleniu musiał pan być koniem»)."[50] Mogą to oczywiście być nie tylko konie, ale i inne zwierzęta – małpy, psy itp. W cytowanym fragmencie zwraca uwagę porównanie książki Sewell do *Chaty Wuja Toma.* Powieść Hariett Beecher Stowe Rorty podaje jako przykład książki, która przyczyniła się do zmiany świata bardziej niż traktaty filozoficzne. Jak widać mniej więcej w tym samym czasie powstawały też powieści mające za cel między innymi uwrażliwianie czytelników na los zwierząt.

Literatura ma według Rorty'ego do odegrania bardzo ważną rolę – jest skutecznym narzędziem w edukacji służącej zmianie naszych postaw wobec dotychczas dyskryminowanych i wykluczanych. Edukacja sentymentalna to przede wszystkim, jak je nazywa Christofer J. Volparil; „smutne, wzruszające historie"[51]. Dzięki odpowiedniemu doborowi lektur można osiągnąć więcej niż poprzez zmiany w prawie. Systematyczna praca nauczycieli pozwala uczynić z uczniów ludzi wrażliwszych na cierpienie innych, a dzięki temu mniej okrutnych. Pozwala dostrzec, iż: „praktyki społeczne, które uznajemy za naturalne czynią nas okrutnymi."[52] Niewątpliwie za takie naturalne praktyki uważamy na przykład polowania, delfinaria czy przemysłowy chów zwierząt. Edukacja uwrażliwiająca na cierpienie zwierząt jest bardzo ważna - piszą o niej wszyscy przedstawiciele Ruchu na Rzecz Wyzwolenia Zwierząt. Nawet reprezentanci jego radykalnej odmiany – Ruchu na Rzecz Praw Zwierząt domagający się całkowitego prawnego zakazu wszelkiej eksploatacji istot innych gatunków podkreślają, że taka: „radykalna zmiana prawa stanowionego dokonana na poziomie ustawowym powinna być poprzedzona powszechną edukacją ludzkości na rzecz zaniechania wykorzystywania zwierząt dla potrzeb człowieka oraz odmową jedzenia mięsa i używania produktów zwierzęcych."[53] Zaproponowany przez Rorty'ego model edukacji sentymentalnej wraz z odwoływaniem się do literatury i stymulowanej przez dzieła literackie wyobraźni mógłby, jak sądzę, dobrze się tutaj sprawdzić.

Wprawdzie Rorty zdaje się podtrzymywać tradycyjne rozróżnieni między zwierzętami a ludźmi pisząc o ludzkiej wspólnocie moralnej, o włączaniu w jej obręb grup dotychczas dyskryminowanych, o upokorzeniu jako cierpieniu, którego nie dzielą z nami zwierzęta itp., lecz

50 Coezee, *Żywoty zwierząt*, 140.
51 Voparil, Richard Rorty: *Politics and Vison*, 94.
52 Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, 191.
53 Dorota Probucka, *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersitas, 2013), 70.

odrzuca jego metafizyczne ugruntowanie odwołujące się do jakiejś pozaempirycznej własności posiadanej rzekomo tylko przez ludzi, takiej jak dusza czy rozum. Za Darwinem i jego zwolennikami przyjmuje, że wszelkie różnicie pomiędzy nami, a innymi gatunkami to jedynie różnicie stopnia. Nie są one zatem nieprzekraczalne. Tym bardziej, że dla Rorty'ego postęp moralny oznacza stałe poszerzanie wspólnoty „my", a jej ostateczne granice wyznacza wrażliwość na cierpienie. Najważniejsze pytanie wyznaczające zakres naszej moralnej troski to pytanie „Czy cierpisz?" Odpowiedź na to pytanie decyduje o tym, czy jesteśmy w stanie odczuwać solidarności z coraz to większa grupą cierpiących istot. Poza naszymi kulturowo i historycznie uwarunkowanymi uprzedzeniami oraz utrwalonymi praktykami społecznymi nic nie stoi na przeszkodzie, aby za takie współcierpiące istoty uznać również, przynajmniej niektóre, zwierzęta. Dodatkowo sprzyjać temu może edukacja uwrażliwiając na cierpienie, w tym przypadku także na cierpienie zwierząt, oraz ukazująca okrucieństwo dotychczas akceptowanych praktyk związanych z wykorzystywaniem innych gatunków. Dzięki temu możliwa stałby się zmiana naszego stosunku to zwierzą tak, aby przestały być one traktowane jako własność czy niewolnicy człowieka, a stały się podmiotem naszej moralnej troski. Uznając swoje obowiązki wobec zwierząt pozwolilibyśmy im wreszcie w pewien sposób skorzystać z dobrodziejstw demokracji, która przecież, jak za Deweyem powtarza Rorty: „jawiła mu się nie jako ufundowana na naturze człowieka, rozumu lub rzeczywistości, ale jako obiecujący eksperyment podjęty przez pewne konkretne stado konkretnego gatunku zwierząt – przez nasz gatunek i nasze stado."[54] Skoro w wyniku postępu moralnego udało się nam wyjść poza nasze własne stado, to może pora wyjść także i poza nasz gatunek i zapewnić także istotom innych gatunków ochronę przez okrucieństwem?

Bibliografia

Bentham, Jeremy. *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*. tłum. Bogdan Nawroczyński. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958.

Coetzee, John Maxwell. *Żywoty zwierząt*. tłum. Anna Dobrzańska-Gadowska. Warszawa: Świat książki, 2004.

Dombrowski, Daniel A. "Rorty on Pre-Linguistic Awarness in Pigs" w: *Ethics & Animals*, IV/1.

Francuz, Grzegorz. *Strategie przypisywania statusu moralnego istotom żywym*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2011.

Goodall, Jane. *Przez dziurkę od klucza*. tłum. Jerzy Prószyński. Warszawa: Prószyński i spółka, 1995.

54 Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, 172–173.

Probucka, Dorota. *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersitas, 2013.

Rorty, Richard. *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo,* tłum. Janusz Grygieńć. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2013.

Rorty, Richard. *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Czytelnik, 2009.

Rorty, Richard. *Obiektywność, relatywizm i prawda,* tłum. Janusz Margański. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999.

Rorty, Richard. *Przygodność, ironia i solidarność,* tłum. Wacław Jan Popowski. Warszawa: Wydawnictwo SPACJA, 1996.

Singer, Peter. *Etyka praktyczna,* tłum. Agata Sagan. Warszawa: Książka i Wiedza, 1999.

Szahaj, Andrzej. *Ironia i miłość*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2002.

Szahaj, Andrzej. „Richarda Rorty'ego humanizm bez metafizyki" *Etyka* 1993, nr 26.

Voparil, Christian, J. Richard Rorty: *Politics and Vison*. Rowmon & Litelfield Publisher, 2006.

Vieth, Andreas. Richard Rorty. *His Philosophy under Discusion*. De Gruyer, 2005.

Warren, Mary Anne. *Status moralny. Obowiązki wobec osób i innych istot żywych,* tłum. Sergiusz Tokariew. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019.

Problem okrucieństwa wobec zwierząt w myśli Richarda Rorty'ego

Abstrakt

R. Rorty podtrzymuje tradycyjne rozróżnienie pomiędzy ludźmi a zwierzętami, lecz różnica pomiędzy nami a innymi gatunkami to jedynie różnica stopnia (na przykład złożoności zachowań). Granica międzygatunkowa może zostać przekroczona dzięki objęciu poczuciem solidarności istot innych gatunków jako zdolnych do odczuwania cierpienia. W ten sposób nasza wspólnota moralna zostanie po raz kolejny poszerzona. Sprzyja temu szczególnie edukacja sentymentalna rozwijająca indywidualną wrażliwości etyczną. Niestety możliwy jest również proces odwrotny – wykluczania z grona „nas" pewnych grup w sytuacji zagrożenia czy niedostatku. Zwierzęta byłyby na to szczególnie podatne.

Słowa kluczowe: zwierzęta, okrucieństwo, solidarność, literatura, edukacja

Barbara Grabowska – pracuje jako adinkt w Zakładzie Filozofii Polityki w Instytucie Filozofii UMK; zainteresowania: liberalizm, feminizm, filozoficzna refleksja na temat zwierząt.

The problem of cruelty to animals in the thought of Richard Rorty

Summary

R. Rorty supports the traditional distinction between humans and animals, but according to him the difference between us and other species is just the difference of degree (for example, the complexity of behaviour). Interspecific border may be transgressed trough connection on the creatures of different species by sense of solidarity as being suffer. In this way, our moral community will be again extended. This is being encored by sentimental education, which develops individual ethical sensibility. Unfortunately the opposite process is also possibly - exclusion out of "us" - community some groups in situation of threat or deficiency. Animals could be especial susceptible to this.

Keywords: animals, cruelty, solidarity, literature, education.

Barbara Grabowska – lecturer at the Department of Philosophy in Nicolas Copernicus University in Toruń. Interests: political philosophy (liberalism), feminism, animal rights.