



ADRIANA SCHETZ

 <https://orcid.org/0000-0002-6328-128X>

Uniwersytet Szczeciński

Instytut Filozofii i Kognitywistyki

Co decyduje o zmianie stylu życia? Filozoficzne założenia weganizmu jako postawy moralnej człowieka wobec zwierząt pozaludzkich

Что влияет на изменение образа жизни?

Философские предпосылки веганства
как нравственного отношения человека
к нечеловеческим животным

Абстракт

Статья представляет собой философский анализ основных факторов, влияющих на принятие решения о переходе к веганскому образу жизни. Автор пришел к выводу, что к этим факторам относятся: (1) прежде всего, руководство принципом, характерным для концепции глубинной экологии, согласно которому жизнь каждого животного (включая, конечно, и человека) является внутренней или конечной ценностью, и (2) уровень эмоционального интеллекта, в частности эмпатии. Исследовательница рассматривает также одну из наиболее серьезных моральных дилемм, с которой сталкиваются сторонники веганского образа жизни, названную ею дилеммой глубинной экологии.

Ключевые слова: веганство, образ жизни, эмоциональный интеллект, глубинная экология, эмпатия

What Determines a Lifestyle Change?

Philosophical Assumptions of Veganism
as a Moral Attitude of Humans
Towards Non-Human Animals

Abstract

The article provides a philosophical basis for the factors influencing the decision to change the lifestyle to a vegan one. The author has determined that these factors include: (1) first of all, being consistent with the principle characteristic of deep ecology, according to which the life of each subject (including, of course, human) is the occurring or final value, and (2) a level of emotional intelligence, especially empathy. The author also considers one of the more serious moral dilemma that vegans face, which she has termed the dilemma of deep ecology.

Keywords: veganism, life style, emotional intelligence, deep ecology, empathy

Kładąc się w skrzyni, rozpląkała się, drżała przy tym niczym osika. Słyszał jej łkanie, kiedy zabezpieczał wieko śrubami w sześciu nawierconych uprzednio miejscach. Na szczęście nie mogła zobaczyć, że sam przy tym dygotał. Poczuliaby jeszcze większy niepokój, widząc, że cała ta historia zupełnie go przerosła. Byłoby pięknie, gdyby uczucia można było zwyczajnie wyłączyć¹.

1. Punkt zwrotny

Niepokojący fragment tekstu niemieckiej powieściopisarki Charlotte Link opisyje tragiczny los dwójki bohaterów jednego z jej poczytnych kryminałów psychologicznych. Zdeprawowany mężczyzna, wstępując na ścieżkę przestępczą, porywa pewną kobietę. Uzależniając zupełnie jej los od swojego losu, zamykając ją w skrzyni i żywcem grzebiąc w jaskini, przejmuje kontrolę nad jej procesami życiowymi. Nic dziwnego, że historia ta wstrząsa czytelniczkami i czytelnikami. Trudno bowiem przejść spokojnie obok choćby możliwości, że ktoś mógłby zostać potraktowany w podobny sposób. Tymczasem każdego dnia, w każdej minucie naszego życia zdarzają się podobne tragedie. To, co Link opisała w formie tortury wymyślonej przez człowieka dla człowieka i przeprowadzanej przez nie do końca świadomego możliwych konsekwencji swojego postępowania mężczyzną, rozgrywa się chociażby na farmach zwierząt hodowlanych oraz za każdym razem, gdy człowiek uprzedmiotawia zwierzę. Urodzona jako odrębna, posiadająca własne cele i interesy, rozumna oraz czująca istota zostaje całkowicie uzależniona od hodowcy i staje się środkiem do realizacji jego celów oraz potrzeb – tak bardzo rozbieżnych z celami i potrzebami samego zwierzęcia. Świadomość obezwładniającej bezradności oraz paniki wypełniającej umysł kogoś, kto mógłby zostać potraktowany w sposób przedstawiony w przytoczonym fragmencie powieści, wydaje się czymś nie do zniesienia. Nie chcemy, aby takie historie wydarzały się w realnym świecie, nie potrafimy choćby sobie wyobrazić, że my sami moglibyśmy dopuścić się podobnego czynu lub stać się ofiarą takiego postępowania. Ponowne zastosowanie analogii do losu zwierząt hodowlanych kieruje naszą uwagę na ten fragment zacytowanego tekstu, w którym pokazane są emocje samego oprawcy: dygoczącego, znajdującego się na granicy paniki, choć jeszcze niezdającego sobie sprawy z tego, jak ten uczynek odmieni życie zarówno krzywdzonej przez niego osoby, jak i jego samego. Każdego dnia, w każdej minucie naszego życia jesteśmy takimi oprawcami.

¹ Charlotte Link, *Lisia dolina*, przeł. Dariusz Guzik (Warszawa: Sonia Draga, 2013), 4.

W tej samej powieści jej autorka formułuje myśl, że – jak to określa – byłoby pięknie, gdybyśmy byli w stanie funkcjonować bez odczuwania emocji. Link zwraca uwagę czytelników na swoiste rozdarcie, którego doświadcza każdy człowiek podejmujący życiowe decyzje: z jednej strony zdaje się on czuć bezpiecznie, opierając się na znanych sobie i dobrze przyswojonych zasadach postępowania oraz systemach wartości, z drugiej zaś strony jest kuszony chęcią złamania tych zasad oraz zdeptania wartości, które do tej pory wyznaczały kurs jego postępowania. Podejmowanie decyzji jest procesem, w którym istotną rolę odgrywają emocje. Sugestia, że odciecie, czy jak to określono: „wyłączenie”, emocji usprawniłoby rozstrzyganie dylematów decyzyjnych, nie jest nowym pomysłem i chciałabym go poddać refleksji w kontekście niezwiązanym bezpośrednio z tematyką zacytowanej powieści. Interesuje mnie bowiem to, jakie czynniki decydują o radykalnych zmianach życiowych, a dokładniej: zmianach stylu życia.

Szczególnie istotne wydaje mi się poczynienie tego rodzaju ustaleń w kontekście coraz częstszych wyborów konsumenckich współczesnego człowieka, do których należy decydowanie się na życie zgodne ze światopoglądem wegańskim. Ten rodzaj światopoglądu rozumiem jako zbiór zasad, z których najbardziej bazowa zakłada wewnętrzny charakter wartości życia zwierząt pozaludzkich (*intrinsic value*)². Poszanowanie praw zwierząt pozaludzkich, przejawiające się w wyborze odpowiednich decyzji konsumenckich, stanowi następstwo akceptacji tej zasady. Zagadnienie zmiany stylu życia na wegański wpisuje się w nakreślony na wstępie tego artykułu obraz człowieka, który znalazł się w momencie najważniejszej decyzji w swoim życiu. Jeszcze ma wybór: może stać się oprawcą odrzucającym prawo do życia i decydowania o sobie swojej ofiary albo uznać i potwierdzić swoim wyborem owo prawo. Fakt, że odczuwa emocjonalny dyskomfort, że „dygocze”, a jego ofiara „na szczęście” tego nie widzi, ma wskazywać na to, że sytuacja, w której człowiek staje się oprawcą, nie jest dla niego naturalna, jest czymś, co wymyka się spod jego kontroli, i tym bardziej jest niebezpieczna dla ofiary – nie może ona bowiem liczyć na to, że ten, który przejął kontrolę nad jej losem, faktycznie wie, co robi. W tym miejscu ponownie proponuję powrócić do analogii do zwierząt hodowlanych. Pojawia się bowiem pytanie: czy człowiek przejmujący kontrolę nad ich życiem nie odczuwa podobnego dyskomfortu emocjonalnego? Jeśli tak jest, to czy dlatego, że jego postępowanie jest moralnie wątpliwe? Czy, wreszcie, rzeczywiście mamy wiedzę i świadomość dotyczące konsekwencji całkowitego uzależniania od siebie rozumnych i wrażliwych emocjonalnie istot? Czy faktycznie jesteśmy w stanie podołać tej odpowiedzialności, a przede wszystkim, czy w ogóle

² W odróżnieniu od wegetariańskiego światopogląd wegański nie dopuszcza żadnej z form pozyskiwania przez człowieka produktów odzwierzęcych, dlatego tę formę stylu życia, która jest jego konsekwencją, poddaję analizie w niniejszym opracowaniu, traktując ją jako pełniejszą i bardziej radykalną.

mamy moralne prawo przejmować kontrolę nad życiem innych, niezależnych i samodzielnych istot?

Wydaje mi się, że rosnąca popularność wegańskiego stylu życia świadczy o swoistym punkcie zwrotnym w ludzkim sposobie postrzegania świata przyrody. Antropocentryczne podejście do zasobów naturalnych doprowadziło człowieka do momentu, w którym jednym z takich zasobów uczynił zwierzęta pozaludzkie. I choć łowiecki tryb życia niejako przesądzał, że *Homo sapiens* był jednym z drapieżników w zamieszkiwanym przez niego ekosystemie, to w chwili, w której zaczął on systematycznie oraz bez ograniczeń eksploatować florę i faunę, usytuował siebie na pozycji dysponenta absolutnego. Żaden inny gatunek zwierząt poza człowiekiem nie przejął całkowitej kontroli nad innym gatunkiem, a nawet nad całym światowym ekosystemem. Stąd określanie momentu historyczno-światopoglądowego, w którym się znajdujemy, mianem antropocenu³. Odwrót od teocentryzmu prowadzący do antropocentryzmu stał się punktem zwrotnym w dziejach ludzkiego rozumienia świata. Interesujące jest to, jak odwrót od antropocentryzmu zmieni obecny sposób postrzegania świata. W związku z tym, że owa przemiana nie miałaby miejsca, gdyby nie takie trendy myślowe, jak filozofia głębokiej ekologii (*deep ecology*), proponuję przyjrzeć się nieco bliżej założeniom tego podejścia.

2. Głęboka ekologia a wybór mniejszego zła

Ideę głębokiej ekologii, sformułowaną i rozwijaną przez norweskiego filozofa Arne-Næss, można zasadniczo zawrzeć w jednej zasadzie, tj. w twierdzeniu, że człowiek i jego życie zajmują to samo miejsce w przyrodzie i mają tę samą wartość, co życie innych zwierząt, a wartość ta ma charakter wewnętrzny i niezbywalny⁴. Życie człowieka i innych zwierząt powinno być chronione, gdyż jako wartość fundamentalna stanowi o ich istnieniu⁵. Rezygnacja z konsumowania zwierząt, wykorzystywania ich w służbie człowieka to dość oczywiste przejawy wcielania w życie tej zasady. Jednym z większych problemów dla zwolenników stylu życia opartego na ideach zbliżonych do koncepcji głębokiej ekologii jest jednak obserwacja, że nawet przestrzegając wszelkich zasad ochrony żywych stworzeń, człowiek jako istota zależna

³ Bardzo ciekawe i wielowątkowe opracowanie tej kategorii zawiera praca: Ewa Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018).

⁴ Arne Næss, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary (Summary of an Introductory Lecture at the 3rd World Future Research Conference, Bucharest, 3–10 September 1972)", *Inquiry*, 16 (1) (1973): 95–100.

⁵ Arne Næss, *Ecology, Community and Lifestyle* (Cambridge: CUP, 1989).

od środowiska nie jest w stanie funkcjonować w nim, nie doprowadzając do śmierci innych stworzeń. Aby zaspokoić swoje zapotrzebowanie na energię, schronienie, czy choćby potrzebę przemieszczania się, człowiek uprawia ziemię, buduje domy oraz używa masowych środków transportu. Jest to konieczność, która zarazem jest naszym prawem, gdyż bez tych podstawowych „narzędzi” tracimy zdolność podtrzymywania swojego życia oraz życia naszego gatunku. Jako tak samo istotny element przyrody, jak inne żywe stworzenia, jesteśmy natomiast zobowiązani do zapewniania sobie możliwości realizacji naturalnych potrzeb, w tym potrzeby kontynuowania życia. Jak zatem rozstrzygnąć na gruncie filozofii moralności dylemat pojawiający się w chwili konieczności wyboru tego, co można określić mniejszym złem: moje życie czy życie innego stworzenia? Zobrazujmy ten dylemat następująco: dana osoba odczuwa głód, który, jeśli go nie zaspokoi, doprowadzi do jej śmierci. Zrezygnowała z produktów odzwierzęcych, wybierając wegański styl życia i produkty roślinne ze zrównoważonych upraw, gdyż chce postępować zgodnie z zasadami głębokiej ekologii. Jednakże ma jednocześnie świadomość, że konsumowanie przez nią roślin wiąże się z koniecznością ich uprawy, a skoro tak, to każdego dnia podczas sadzenia i zbiorów składników jej posiłków zabijane są miliardy nornic i myszy polnych, nie wspominając o bezkręgowcach i szerszym oddziaływaniu upraw rolnych na ekosystem, także tych ekologicznych i wiązanych normami zrównoważonego rozwoju. Z jednej strony zatem wiemy, że jesteśmy zwierzętami, które żeby przetrwać, muszą niszczyć i zabijać, z drugiej zaś strony jesteśmy zwierzętami, które rozumiemy, że nasze życie nie jest bardziej wartościowe od życia nornicy.

Co to dokładnie znaczy dla zwolenników idei głębokiej ekologii, że życie wszystkich istot ma równą sobie wartość i że wartość ta ma charakter wewnętrzny? Zaczniemy od drugiej części tego niełatwego pytania. Wewnętrzny charakter jakiejś własności oznacza, że nie jest to własność relacyjna. Własności relacyjne to takie własności, jak kolor, pewne zależności (na przykład bycie rodzicem), stosunki wielkości (na przykład X jest wyższy od Y , A jest cięższe od B), czy nawet niektóre treści umysłu (na przykład poczucie własnej wartości), które konstruujemy w relacji do innych obiektów, zjawisk i osób. Od razu rzuca się w oczy niejako niesamodzielny sposób istnienia tych własności, ich zależność od określonych czynników zewnętrznych, co zaowocowało na gruncie etyki określeniem „wartości zewnętrzne” (*extrinsic values*)⁶. Nie można być rodzicem, jeśli nie posiada się dzieci, podobnie jak nie można być wyższym tak po prostu, niezależnie od tego, w stosunku do czego relacja ta ma zachodzić. W przeciwieństwie do tego własności wewnętrzne nie zawdzięczają swojego istnienia niczemu innemu niż one same i można powiedzieć,

⁶ Michael J. Zimmerman, Ben Bradley, “Intrinsic vs. Extrinsic Value”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition), 09.01.2019, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/value-intrinsic-extrinsic/> (dostęp: 26.04.2023).

że są niederywacyjne, czyli ich istnienia nie wyprowadza się z istnienia czegoś zewnętrznego w stosunku do nich samych. Jednym z najczęściej przywoływanych przykładów takiej własności jest własność bycia okręgiem, zaś na gruncie moralnym – kategoria przyjemności samej w sobie (*resp.* przyjemne *vs.* nieprzyjemne)⁷. Aby nie wikłać się w spory terminologiczne, proponuję przyjąć kompromisowe rozwiązanie zaproponowane przez filozofkę moralności Christine M. Korsgaard⁸.

Autorka ta sytuuje kategorię wewnętrznej własności w kontekście dyskusji nad naturą dobra. Proponuje, aby w miejsce kontrowersyjnej kategorii wprowadzić pojęcie wartości finalnej (*final value*)⁹, wywodząc jej znaczenie z greckiego słowa *telos*, a zatem cel albo koniec:

Nazywamy coś „dobrym” w sensie finalnym [*final sense*], jeśli rozważamy to jako warte posiadania, realizacji, albo dla niego samego. [...] Dobra finalne są kresem działania oraz warunkami pomyślnego osiągnięcia tego kresu¹⁰.

Czyniąc kolejne kroki w swojej analizie pojęcia dobra, filozofka zauważa, że nie istnieje dobro jako takie, tj. dobro, które nie byłoby dobrem **dla** kogoś. Wydawać by się zatem mogło, że dobro nie jest własnością wewnętrzną w sensie, o którym była mowa wcześniej. Według Korsgaard nie jesteśmy bowiem wcale zobowiązani, by z ideą wartości wewnętrznej wiązać wymóg jej nierelacyjności. Wydaje się, że cena za zgodę na ten krok nie jest duża; tracimy co prawda rozróżnienie na wartości wewnętrzne i relacyjne czy zewnętrzne, ale przecież i tak podział ten przy bliższej analizie zdawał się chwiać i załamywać. Sporo natomiast zyskujemy: powrót do stosunkowo jasnej i o wiele bardziej zrozumiałej kategorii kantowskiego celu samego w sobie. Dobro pojmowane bardziej ogólnie jako znaczenie, istotność lub to, co ma dla kogoś wartość, coś, co jest ważne (*importance*), a zatem to, co interesuje nas w tym artykule jako przedmiot koncepcji głębokiej ekologii, nie „pływa swobodnie”¹¹, niezależne od nastawień, oczekiwań czy potrzeb tego, kogo dotyczy:

⁷ Zimmerman, Bradley, „Intrinsic vs. Extrinsic Value”.

⁸ Christine Korsgaard, *Fellow Creatures. Our Obligations to the Other Animals* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 193–194.

⁹ Christine Korsgaard, „Two Distinctions in Goodness”, *Philosophical Review*, 92 (1983): 169–195, <https://doi.org/10.2307/2184924>. Zdaję sobie sprawę z tego, że określenie „wartość finalna” stanowi prostą kalkę językową. Samonarzucająca się alternatywa w postaci wyrażenia „wartość ostateczna” zdaje się jednak przywoływać nie te skojarzenia, o które chodziłoby zarówno Korsgaard, jak i mnie samej, gdyż pozbawiona jest bezpośredniego odniesienia do pojęcia końca.

¹⁰ Korsgaard, *Fellow Creatures*, 17. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia cytatów obcojęzycznych pochodzą od autorki niniejszego artykułu.

¹¹ Korsgaard, *Fellow Creatures*, 10.

Twierdzą, że wszystko, co jest ważne [*important*], musi być ważne dla jakiegoś stworzenia – że dobro jest „uwiązane” [*tethered*] do stworzenia, dla którego jest dobre. [...] Jeśli wszystko, co jest ważne, jest ważne dla kogoś – dla osoby czy zwierzęcia – to nie ma miejsca na bezczynność i wydawanie sądu porównawczego [...] na temat porównywalnego znaczenia ludzi i samych zwierząt¹².

Nie rozwodząc się zbytnio nad sensem terminu „ważność”, autorka bardzo celnie ujmuje istotę idei bycia celem samym w sobie rozpatrywanej w kontekście dyskusji na temat wewnętrznej czy finalnej, jak sama woli to nazywać, wartości życia. Do istoty tej mianowicie należy bycie stworzeniem (człowiekiem lub innym zwierzęciem), dla którego życie jest ważne. Z kolei bliższa refleksja nad tym, co to dokładnie znaczy, że życie jest ważne dla danej istoty, ukazuje rozmaite formy wartości życia, albowiem bycie wartością finalną nie wyklucza bycia własnością instrumentalną¹³. Nie ma nic sprzecznego w idei życia łączącej w sobie kantowską kategorię wartości samej w sobie z utylitarystyczną kategorią wartości instrumentalnej. To dlatego właśnie życie w ogóle może stanowić własność finalną, absolutną czy fundamentalną, że zarazem ma charakter instrumentalny: od niej zależy, czy dane stworzenie będzie mogło realizować inne wartości.

Zauważmy, że w świetle tych pobieżnych ustaleń można już dostrzec zarys rozwiązania zagadnienia równego statusu życia wszelkich istot, tak problematycznego na gruncie koncepcji głębokiej ekologii. Odwołując się do zaproponowanego przez Korsgaard pojęcia własności finalnej jako własności zarówno samej w sobie (wewnętrznej w sensie kantowskim), jak i instrumentalnej (wartością jest coś dla kogoś i stanowi fundament innych wartości), otrzymujemy twierdzenie, że jeżeli życie w ogóle uznajemy za ważne, to popełniamy błąd uogólnienia, które czyni pustym nasz sąd w postaci zdania: „Życie jest ważne”. Zgodnie bowiem z ustaleniami tej autorki bycie ważnym jest własnością czy stanem związanym („uwiązanym”) z tym, dla kogo coś jest ważne. Jeśli teraz chcemy wykluczyć jakieś istoty z kręgu tych, których życie uznajemy za ważne dla nas, to mimo wszystko nie odbieramy im poczucia ważności życia dla nich samych; życie szczura może nie mieć żadnego znaczenia dla deratyzatora, ale nie ma sensu kwestionowanie istotności życia dla samego szczura.

Powróćmy teraz do pytania o to, jak zatem postępować, chcąc z jednej strony kierować się zasadą traktowania wszelkiego życia jako wartości finalnej, z drugiej zaś mając na uwadze swoje własne pragnienie zachowania życia. W grę wydają się wchodzić dwa rozwiązania: dosłowne rozumienie zasady, w myśl której zarówno

¹² Korsgaard, *Fellow Creatures*, 15. Ostatnie zdanie jest swoistą grą słowną: „comparative judgment [...] about the comparative importance”.

¹³ Korsgaard, “Two Distinctions in Goodness”, 185.

moje własne życie, jak i życie innych zwierząt stanowi własność finalną, oraz nieco bardziej subtelne, zakładające konieczność pewnej hierarchizacji wartości życia w skrajnych okolicznościach.

Stwierdzenie, że niejako należy mi się coś od przyrody, nawet jeśli odbywa się to kosztem życia innych istot, gdyż wartości naszych żyć są identyczne, wydaje się bardzo opresyjne. Jego logika prowadzi do konstatacji, że w takim razie mogą także zabijać kogo i kiedy chcą, łupić i szabrować, bić i zwodzić, gdyż są to praktyki powszechne w świecie przyrody, a ja jestem jego częścią dokładnie tak samo, jak pozostałe zwierzęta, które korzystają z tych taktyk każdego dnia. W ten sposób wracamy do przemocowego antropocentryzmu, zważywszy na to, że człowiek jest zwierzęciem, które z łatwością może zdobyć przewagę fizyczną i psychiczną nad wszelkimi innymi zwierzętami. Właśnie ta ostatnia konstatacja naprowadza nas, według mnie, na satysfakcjonujące rozwiązanie dylematu głębokiej ekologii.

Jeśli zastanowimy się chwilę nad kategorią dominacji fizyczno-psychologicznej, to bardzo szybko dojdziemy do wniosku, że ma ona walor pejoratywny. To dlatego dawanie dziecku „niegroźnego” klapsa jest niedopuszczalne, że sprawca wykorzystuje swoją przewagę fizyczną w taki sposób, któremu dziecko nie jest w stanie się przeciwstawić. To dlatego obelgi słowne kierowane do dziecka są niedopuszczalne, że przewaga psychologiczna, jaką w stosunku do niego ma dorosły, stawia je w tej nierównej walce na pozycji z góry przegranej. Każda forma opresji – czy to fizyczna, czy psychiczna – jest niedopuszczalna, gdyż lekceważy prawo poddawanej jej istoty do sprzeciwu¹⁴. Odbierając to prawo, odbiera jej możliwość decydowania o sobie tak, jak zostało to przedstawione w zacytowanym na początku tego artykułu fragmencie powieści. Dominacja opresyjna polega na metaforycznym zamknięciu rozumnej i czującej istoty w skrzyni, w której zdana jest całkowicie na nasze dalsze z nią postępowanie, nawet wówczas, gdy my sami nie mamy całkowitej kontroli nad swoimi aktywnościami.

Wracając do dylematu głębokiej ekologii, należy zastanowić się, czy los istot, które mogą stracić życie na skutek działań służących podtrzymaniu naszego własnego życia, ma coś wspólnego z losem bohaterki powieści *Lisia dolina*. Czy zwolenniczka i zwolennik filozofii głębokiej ekologii działają opresyjnie wobec tych istot? Wydaje mi się, że nie. Przekonanie, że moglibyśmy postępować inaczej, żyć i funkcjonować tak, żeby nie naruszać habitatów innych zwierząt, jest bardzo zwolennicze. Sprawia z jednej strony, że mamy poczucie sprawstwa, a zatem decydowania o swoich działaniach, z drugiej zaś strony rozbudza w nas ogromne poczucie winy, gdy się okazuje, że jesteśmy zmuszeni wybrać mniejsze zło, co *de facto* oznacza

¹⁴ Co więcej, opresyjne są te działania – w odróżnieniu od działań dominacyjnych jako takich – które mogłyby nie zostać podjęte. Niekiedy bowiem użycie przewagi fizycznej i/czy psychicznej może być nie tylko uzasadnione, ale i moralnie zasadne (na przykład, by ochronić kogoś przed jego działaniem autodestrukcyjnym).

konieczność zdecydowania, które życie będzie kontynuowane, a które nie. Tymczasem w tym aspekcie naszego funkcjonowania w przyrodzie niewiele mamy do powiedzenia i do zrobienia. Obawiam się, że to, co nam jedynie pozostaje, to troska o maksymalne minimalizowanie strat, przychodzi bowiem taki moment, w którym trzeba wprowadzić hierarchię istotności życia. Nie jest to jednak hierarchia ustalająca, które życie jest istotne, a które nie, ale hierarchia skonstruowana na podstawie przekonania, że każde życie jest **wartością** finalną, jednakże sposób realizacji tej wartości przez rozmaite zwierzęta jest bardzo różny.

Jedyna dopuszczalna, z braku innych możliwości, i jedyna, wydaje się, humanitarna oraz rozsądna hierarchia opiera się na kryterium zdolności do odczuwania cierpienia. Niestety nawet tutaj nie stajemy na stabilnym łądzie, tylko brniemy przez grząski teren zwodniczych mokradeł. Albowiem zdolność do odczuwania cierpienia również musi zostać poddana gradacji; inaczej cierpi pszczoła, która spełnia naukowe kryteria odczuwania stresu, ale zdaje się nie odczuwać bólu, a inaczej cierpi nietoperz, który uznany jest za zwierzę zdolne zarówno do przeżywania emocji stresu, jak i do odczuwania bólu. Inaczej cierpi pies umierający śmiercią głodową z tęsknoty za opiekunem, inaczej zaś cierpi człowiek umierający z rozpacz po stracie nadziei. I choć niechęć do tworzenia jakichkolwiek hierarchii jest rzeczą zrozumiałą, to wydaje mi się, że jest naszą zwykłą ludzką koniecznością. Pamiętajmy jednak natomiast, że dla każdej istoty jej własne życie jest najważniejszą, najbardziej istotną własnością. Mając tę świadomość, nie możemy wyzbyć się emocji moralnych w podejmowanych przez nas decyzjach dotyczących stylu życia.

3. Rola emocji moralnych w procesie decyzyjnym

Przyjrzyjmy się teraz kategorii emocji moralnych. Zaczniemy od tego, czym są emocje moralne. Niekiedy określa się je mianem emocji szczególnego typu, jako że towarzyszą decyzjom o naturze moralnej¹⁵. Zwraca się uwagę na trzy cechy tego typu emocji: (1) mają charakter „oddolny”, (2) mogą być nieświadome, (3) mają charakter oceny, tzn. są pozytywne lub negatywne¹⁶. Dwie pierwsze cechy wskazują na silnie konstytutywną rolę emocji moralnych w procesie decyzyjnym. To, że pojawiają się na jego wczesnym etapie, skłania niektórych do upatrywania

¹⁵ Wioletta Dziarnowska, Piotr Przybysz, „Emocje moralne jako podstawa zmysłu moralnego. Defekty zmysłu moralnego”, *Rocznik Kognitywistyczny*, 4 (2011): 57–64.

¹⁶ Dziarnowska, Przybysz, „Emocje moralne”, 58.

w nich niejako automatycznej, pozarefleksyjnej siły regulującej, o charakterze niekognitywnym:

[...] emocje moralne mają postać szybkich, niekontrolowanych procesów psychofizjologicznych, odbywających się często poza zasięgiem refleksji [...]. Oznacza to, że ludzkie odruchy i intuicje moralne są w pewnym stopniu niezależne od władz poznawczych i umiejętności intelektualnych. [...] emocje moralne towarzyszą lub niekiedy poprzedzają wydanie świadomej oceny moralnej, a nie są po prostu reakcjami na nie lub ich pochodnymi [...]. Założenie to oznacza, że do analizy emocji moralnych bardziej stosowne jest podejście sugerujące występowanie szybkiej i automatycznej aktywacji systemu percepcyjno-emocjonalnego organizmu w bezpośredniej reakcji na bodziec oraz podkreślające wtórność świadomych odczuć i intelektualnej obróbki danych¹⁷.

Przytoczone stanowisko zdają się potwierdzać obserwacje: bardzo często nie potrafimy uzasadnić swoich wyborów moralnych. Nonkognitywne podejście do roli emocji moralnych w procesach decyzyjnych stanowi jednak zaledwie jedną z dwóch możliwości interpretacji zjawiska, w którym ujawnia się trudność w uzasadnianiu danych wyborów. Ponadto wyklucza bardzo prostą możliwość, że co prawda emocje moralne są wynikiem aktywności systemu reprezentacji poznawczych, a ich przetwarzanie ma charakter kognitywny, jednak operacje te pozostają poza tym, co na gruncie filozofii określane jest mianem świadomości dostępu. Przez świadomość dostępu, w odróżnieniu od świadomości fenomenalnej, filozof Ned Block¹⁸ rozumie zdolność podmiotu do kierowania swojej uwagi oraz włączania w proces przetwarzania informacji tych reorientacji, które są dla tego procesu istotne. Świadomość fenomenalna z kolei byłaby po prostu zdolnością podmiotu do przeżywania stanów mentalnych, doświadczenia, czy pierwszoosobowego „jak to jest”. Jeśli nie mamy świadomego dostępu do jakiejś części procesu decyzyjnego – a to zakłada stanowisko nonkognitywizmu w swojej interpretacji zasad (1) i (2) – to możemy odnieść wrażenie, że wiedza, którą posiadamy, nie wpływa na ten proces. Nic jednak bardziej mylnego.

Weźmy przykład osoby, która zdecydowała, że rezygnuje z konsumpcji produktów odzwierzęcych, jednakże zapytana o to, dlaczego podjęła taką decyzję, nie potrafi podać żadnego uzasadnienia poza tym, że szkoda jej zwierząt (często przytaczany argument). Osoba ta, odwołując się do emocji, a nie do racji (składowych racjonalnego procesu decyzyjnego), zdaje się potwierdzać intuicje nonkognitywi-

¹⁷ Dziarnowska, Przybysz, „Emocje moralne”, 59.

¹⁸ Ned Block, “Consciousness and Cognitive Access”, *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, 108 (2008): 289–317.

stów. Zauważmy jednak, że jej emocje nie biorą się znikąd. To, że jak to określiła: „szkoda jej zwierząt”, jest sądem opisującym emocje, ale stanowiącym wyraz szeregu przekonań, które ma ona na temat świata. Musi zakładać, że zwierzęciu wyrządzana jest krzywda, czyli że zwierzęta pozaludzkie są zdolne do przeżywania bólu i/czy cierpienia, że mają pewne potrzeby i oczekiwania, które nie są respektowane, gdy stają się towarem rynkowym, że wreszcie jesteśmy jako ludzie coś im moralnie winni (stąd być może określenie: „szkoda mi”, wskazujące na wyrzuty sumienia) itp. To, że niekiedy nie potrafimy odtworzyć przekonań składających się na nasz światopogląd i system wartości, nie oznacza, że one nie istnieją i że się nimi nie kierujemy, a nie wyłącznie tak zwanymi uczuciami afiliatywnymi¹⁹. Ktoś, kto okradanie innych uczynił swoim sposobem na życie, może w ogóle nie mieć świadomości tego, co kieruje jego postępowaniem – że jest to przekonanie, iż choć robi coś zakazanego prawnie i moralnie, to jego własny chwilowy interes jest najważniejszy. Większość naszych przekonań ma charakter przedświadomy. Wszyscy wiemy na przykład, że na Marsie nie rosną figowce, a deszcz nie pada z dołu do góry, co nie oznacza, że w każdej chwili świadomego przetwarzania informacji znajdują się one w centrum naszych procesów uwagowych. Co więcej, istnieją badania pozwalające zakładać, że nawet te informacje, do których nie mamy świadomego dostępu, mogą być mimo wszystko dostępne dla podmiotu poznawczo²⁰. Jeśli zatem nonkognitywizm, czy po prostu ekspresywizm moralny, nie przekonuje nas, to pozostaje podejście kognitywne, na gruncie którego podkreśla się niezwykły i konstytutywny udział emocji w procesach poznawczych oraz procesach decyzyjnych. Najważniejszą cechą emocji moralnych wydaje się ich charakter ocenny. Emocje pozytywne będą skutkowały zachowaniami apetycyjnymi, tj. będą nas przyciągać do danego obiektu. Z kolei emocje negatywne będą wyrażane w postaci zachowań awersyjnych, tj. unikających. Ewaluacyjny charakter emocji czyni z nich znakomite narzędzie – swoisty kompas moralny. W tym też sensie emocje moralne stanowią istotny element procesu decyzyjnego, gdyż ukazują dany obiekt, sytuację czy zdarzenie jako pozytywne lub negatywne. Do emocji moralnych zalicza się między innymi troskę, czułość, ale także uczucie wstydu czy obrzydzenia moralnego. Jednakże centralną emocją tego typu wydaje się empatia, gdyż na tym doznaniu zasadzają się wszelkie pozostałe emocje moralne.

Empatia rozumiana jako zdolność do odczuwania oraz rozumienia emocji i stanów mentalnych innych istot odczuwających współcześnie jest wiązana z kategorią inteligencji emocjonalnej²¹. W związku z tym staje się ona jednym z czynni-

¹⁹ Dziarnowska, Przybysz, „Emocje moralne”, 60.

²⁰ Birgitta Dresch-Langley, “Why the Brain Knows More than We Do: Non-Conscious Representations and Their Role in the Construction of Conscious Experience”, *Brain Sciences*, 2 (1) (2012): 1–21, <https://doi.org/10.3390%2Fbrainsci2010001>.

²¹ F. Ioannidou, Vaya Konstantikaki, “Empathy and Emotional Intelligence: What is it Really about?”, *International Journal of Caring Sciences*, 1 (3) (2008): 118–123.

ków wiedzotwórczych. Zdolność do odczuwania empatii usprawnia bowiem proces podejmowania decyzji. Jak zauważają na podstawie przeprowadzonego przez siebie badania dwaj greccy psychologowie, F. Ioannidou i Vaya Konstantikaki²², empatia stanowi fundament procesów decyzyjnych, także tych z udziałem emocji moralnych, jak moglibyśmy dodać, z uwagi na jej zdolność do przyczyniania się do wzrostu efektywności rozwiązywania problemów oraz nawiązywania i podtrzymywania relacji:

Empatia i pewność siebie to podstawa, na której opierają się każda efektywna relacja, zrozumienie i komunikacja, jakie tylko mogą zostać zbudowane. Są one kluczowe w rozwijaniu pomysłów i realizacji zadań, w rozwiązywaniu problemów, skutecznej komunikacji oraz unikaniu konfliktów lub zapobieganiu im. Empatia jest ważną zdolnością, którą wszyscy ludzie muszą rozwijać, aby czynić postępy i żyć [...]. Zdolność rozumienia, łączenia [*blenth*] i rozdzielania [*disconnect*] osobistych uczuć (poczucie obiektywizmu) jest szczególnie ważna w tworzeniu efektywnych i konstruktywnych relacji [...] ²³.

Na inteligencję emocjonalną składają się następujące zdolności: (1) znajomość własnych emocji, (2) kontrola własnych emocji, (3) poszukiwanie stymulatorów, (4) rozpoznawanie cudzych emocji oraz (5) nawiązywanie relacji²⁴. Osoba z wysokim poziomem inteligencji emocjonalnej jest zarówno świadoma własnych emocji w momencie ich występowania, jak i jest w stanie antycypować ich rodzaj oraz pojawienie się w określonych sytuacjach. Będzie także w stanie zapanować nad nimi, gdy zajdzie taka potrzeba, albo dać im upust w kontrolowany sposób. Będzie trafnie diagnozować emocje innych, choć oczywiście nie oznacza to nieomyślności. Wreszcie osoba taka będzie aktywna i kreatywna. Z chęcią podejmie nowe wyzwania i nie będzie paraliżował jej lęk przed nawiązaniem nowej relacji albo dużą życiową zmianą.

W najnowszym badaniu, przeprowadzonym przez Sophie Holler i Holgera Cramera oraz ich współpracowników, nad relacją między byciem osobą wszystkożerną lub wegetarianką/wegetarianinem a poziomem empatii ustalono, że istnieją zasadnicze różnice w systemie wartości i czynnikach motywacyjnych u obu tych grup badanych:

Badania te wskazują, że wegetarianie istotnie różnią się od wszystkożerców osobowością, wyznawanymi wartościami oraz zdolnością do empatii. Wszystkożerność

²² Ioannidou, Konstantikaki, "Empathy and Emotional Intelligence", 118–123.

²³ Ioannidou, Konstantikaki, "Empathy and Emotional Intelligence", 119.

²⁴ Ioannidou, Konstantikaki, "Empathy and Emotional Intelligence", 121.

wiąże się ze zwiększoną orientacją na dominację społeczną, większym prawicowym autorytaryzmem, a co za tym idzie, silniejszą tendencją do uprzedzeń. Wegetarianizm wiąże się z większą otwartością i empatią. Wartości wegetarian opierają się bardziej na uniwersalizmie, hedonizmie, stymulacji i kierowaniu sobą, podczas gdy wartości wszytkożerców opierają się bardziej na idei władzy. Odpowiadając na zawężone i jasne pytanie, w niniejszym przeglądzie nie uwzględniono kwestii takich jak etyka zwierząt, prawa zwierząt i ochrona środowiska²⁵.

Związanie potrzeby konsumpcyjnego traktowania zwierząt pozaludzkich z obniżonym poziomem empatii oraz z potrzebą kontroli i władzy przywołuje na myśl wcześniejszą refleksję, w której podkreśliłam rolę dominacji opresyjnej w kształtowaniu postaw moralnych. Na drugim biegunie sytuuje się zaś człowiek wysoko empatyczny, otwarty i kreatywny, choć skazany na trudne wybory, jakie związane są z dylematem głębokiej ekologii. Oczywiście można skutecznie realizować wegański styl życia bez psychologiczno-filozoficznej podbudowy, która została odsłonięta w toku niniejszej analizy, fakt ten jest jednak marginalny i nie ma znaczenia dla sformułowanych tu wniosków.

4. Zakończenie

Odpowiadając na pytanie zawarte w tytule tego artykułu, można przytaczać wiele powodów zmiany stylu życia na wegański, które nie zostały tu omówione ani nawet wymienione. Jednym z nich jest przekonanie o potrzebie samorozwoju człowieka, jego dążeniu do ciągłej konfrontacji z różnymi wyzwaniami, innym zaś argument z korzyści zdrowotnych i ekologicznych. Interesowały mnie jednak powody czy założenia fundamentalne dla ważnej, życiowej decyzji, jaką jest rezygnacja z części swoich praw na rzecz praw innych istot. Decyzja ta nie ma nic wspólnego z własnym dobrem – jest nawet przeciwnie: zasada się ona na chęci poszanowania dobra innych kosztem dobra własnego. Jako że najważniejszym dobrem, wartością finalną jest samo życie, to decyzja o zmianie stylu życia na wegański jest decyzją o konieczności nieustannego szacowania, jak dalece jesteśmy w stanie przesunąć granice naszej własnej suwerennej egzystencji. To, o ile możemy je przesunąć, zdaje się wyznaczać indywidualna inteligencja emocjonalna.

²⁵ Sophie Holler, Holger Cramer, "Differences Between Omnivores and Vegetarians in Personality Profiles, Values, and Empathy: A Systematic Review", *Frontiers in Psychology*, 12 (2023), <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.579700>.

Bibliografia

- Bińczyk, Ewa. *Epoka człowieka, Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.
- Block, Ned. "Consciousness and Cognitive Access". *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, 108 (2008): 289–317.
- Dresp-Langley, Birgitta. "Why the Brain Knows More than We Do: Non-Conscious Representations and Their Role in the Construction of Conscious Experience". *Brain Sciences*, 2 (1) (2012): 1–21. <https://doi.org/10.3390%2Fbrainsci2010001>.
- Dziarnowska, Wioletta, Piotr Przybysz. „Emocje moralne jako podstawa zmysłu moralnego. Defekty zmysłu moralnego”. *Rocznik Kognitywistyczny*, 4 (2011): 57–64.
- Holler, Sophie, Holger Cramer. "Differences Between Omnivores and Vegetarians in Personality Profiles, Values, and Empathy: A Systematic Review". *Frontiers in Psychology*, 12 (2023). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.579700>.
- Ioannidou, F, Vaya Konstantikaki. "Empathy and Emotional Intelligence: What is it Really about?". *International Journal of Caring Sciences*, 1 (3) (2008): 118–123.
- Korsgaard, Christine. *Fellow Creatures. Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Korsgaard, Christine. "Two Distinctions in Goodness". *Philosophical Review*, 92 (1983): 169–195. <https://doi.org/10.2307/2184924>.
- Link, Charlotte. *Lisia dolina*. Przeł. Dariusz Guzik. Warszawa: Sonia Draga, 2013.
- Næss, Arne. *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge: CUP, 1989.
- Næss, Arne. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary (Summary of an Introductory Lecture at the 3rd World Future Research Conference, Bucharest, 3–10 September 1972)". *Inquiry*, 16 (1) (1973): 95–100.
- Zimmerman, Michael J., Ben Bradley. "Intrinsic vs. Extrinsic Value". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition). 09.01.2019. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/value-intrinsic-extrinsic/> (dostęp: 26.04.2023).

Adriana Schetz – dr hab., prof. US w Instytucie Filozofii i Kognitywistyki Uniwersytetu Szczecińskiego. Jej obszar zainteresowań to: kognitywistyka i psychologia porównawcza, filozofia etologii, filozofia umysłu, etyka. E-mail: adriana.schetz@usz.edu.pl.

Adriana Schetz – associate professor at the Institute of Philosophy and Cognitive Science, University of Szczecin. Her areas of interest are cognitive science and comparative psychology, philosophy of ethology, philosophy of mind, ethics. E-mail: adriana.schetz@usz.edu.pl.