

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte

Artis Svece

Dzīvnieka ētiskais statuss un antropomorfizācijas problēma

Promocijas darbs filozofijas nozarē,
ētikas apakšnozarē

Darba vadītāja:
Prof. Māra Rubene

Rīga, 2015



LATVIJAS
UNIVERSITĀTE
ANNO 1919

EIROPAS SAVIENĪBA

IEGULDĪJUMS TAVĀ NĀKOTNĒ

Šis darbs izstrādāts ar Eiropas Sociālā fonda atbalstu projektā «Atbalsts doktora studijām Latvijas Universitātē».

Anotācija

Arta Sveces promocijas darbs „Dzīvnieku ētiskais statuss un antropomorfizācijas problēma” ir veltīts dzīvnieku aizstāvības ētikas ontoloģisko un ētisko pieņēmumu analīzei. Darbā tiek analizēta saistība starp dzīvnieku aizstāvības ētiku un dzīvnieku mentālo īpašību izpratni filosofijā un dzīvnieku uzvedības pētniecībā. Promocijas darba uzmanības centrā ir angloamerikāniskā dzīvnieku aizstāvības ētika, kurā ētiska attieksme pret dzīvniekiem ir atkarīga no tā, vai dzīvniekiem piemīt nozīmīgs ētisks statuss. Darbā tiek demonstrēts, ka ētiskā statusa piedēvēšana kādai būtnei šajās teorijās ir pakārtota jautājumam, vai konkrētajai būtnei piemīt noteiktas mentālas īpašības. Līdz ar to dzīvnieku aizstāvības ētikai ir būtiska antropomorfizācijas problēma jeb tas, cik lielā mērā antropomorfizācija ietekmē cilvēku izpratni par dzīvniekiem un tai skaitā – vai mentālo īpašību piedēvēšana dzīvniekiem ir antropomorfizācijas rezultāts. Promocijas darbā tiek demonstrēts, ka antropomorfizācijas problēmu mūsdienu filosofijā nevar uzskatīt par atrisinātu, un skeptiskās šaubas par dzīvnieku mentālo īpašību esamību un raksturu nevar noraidīt kā nepamatotas. Diskusijās par dzīvnieku psihi raksturu antropomorfizācijas problēma tiek risināta praktiski, bet ētiskā kontekstā šāds risinājums ne vienmēr ir apmierinošs. Tāpēc dzīvnieku ētiskais statuss šobrīd nav filosofiski pamatojams kā universāli saistošs, bet drīzāk uzskatāms par personiskas ētiskas izvēles vai politiskas vienošanās jautājumu.

Abstract

The doctoral thesis “Ethical Status of Animals and the Problem of Anthropomorphism” by Artis Svece analyses the ontological and ethical assumptions of animal ethics. The thesis examines the relationship between animal ethics and the debates on the mental properties of animals in the philosophy of mind and studies of animal behaviour. It focuses on the Anglophone tradition in animal ethics that considers attitudes towards animals as dependent on the ethical status of animals. The thesis demonstrates that in these theories, the presence of certain mental states is considered a precondition for ascription a significant ethical status to an animal. As a consequence, the problem of anthropomorphism becomes very important for animal ethics. It asks to what extent anthropomorphism influences human understanding of animals, and whether ascription of mental qualities could be a result of anthropomorphism. The thesis demonstrates that the problem of anthropomorphism cannot be considered as solved in contemporary philosophy, and sceptical doubts about the existence and character of mental properties of animals cannot be rejected as unfounded. In discussions on the nature of the animal mind the problem of anthropomorphism is solved practically, but in the ethical context such a solution is not always satisfactory. Consequently, there is no philosophical justification yet for the ethical status of animals as universally binding, and it should be considered as dependent on personal ethical choices and political agreements.

Satura rādītājs

Ievads	7
Dzīvnieku tēma filosofijā: vispārīgs raksturojums	7
Pētījuma aktualitāte un novitāte	9
Pētījuma pamatjēdzieni un robežas	11
Pētījuma mērķi un uzdevumi	14
Pētījuma metode	15
Literatūras apskats	16
Promocijas darba uzbūve	18
1. nodaļa. Antropomorfizācijas jēdziens	21
1.1 Antropomorfizācijas jēdziena empīriskais un normatīvais aspekts	21
1.2 Reliģiskā antropomorfizācija	32
1.3 Dzīvnieku antropomorfizācijas minimālā definīcija	33
1.3.1 Cilvēka un dzīvnieka nošķīrums	34
1.3.2 Cilvēka īpašības	41
1.3.3 Piedēvēšana	45
1.4 Antropomorfizācija kā kļūdaina vai nepamatota piedēvēšana	47
1.5 Antropomorfizācija kā interpretācija un projekcija	48
2. nodaļa. Antropomorfizācijas problēma Renē Dekarta filosofijā	51
2.1 Dzīvnieka-mašīnas hipotēze	52
2.2 Dzīvnieka-mašīnas hipotēzes interpretācijas problēma	57
2.2.1 Dzīvnieku dvēsele	62
2.2.2 Dzīvnieku apziņa	74
2.2.3 Ētiskās konsekvences	83
2.3 Dzīvnieka-mašīnas hipotēze un antropomorfizācijas problēma	86
3. nodaļa. Antropomorfizācijas problēma dzīvnieku uzvedības pētniecībā un psihes filosofijā	94
3.1 Antropomorfizācijas analīze dzīvnieku uzvedības pētniecībā	94
3.1.1 Dzīvnieku uzvedības pētniecība un Morgana kanons	95
3.1.2 Mentālo jēdzienu nozīme un antropomorfizācija	103
3.1.3 Analogijas slēdziens un antropomorfizācija	110
3.2 Antropomorfizācija kā prognozēšanas līdzeklis	117

3.3 Antropomorfizācija un „tautas psiholoģija”	120
4. nodaļa. Antropomorfizācijas nozīme dzīvnieku aizstāvības ētikā	129
4.1 Dzīvnieku aizstāvības ētikas specifika	129
4.2 Dzīvnieku ētiskā statusa jēdziens	139
4.2.1 Divi izpratnes līmeņi	140
4.2.2 Nozīmīgs ētiskais statuss	141
4.2.3 Dzīvnieku ētiskā statusa specifika	143
4.2.4 Dzīvnieku ētiskais statuss un dzīvnieku īpašības	146
4.3 Antropomorfizācijas problēma dzīvnieku aizstāvības ētikā	147
4.3.1 Mentālo īpašību nozīme ētiskā statusa izpratnē	149
4.3.2 Antropomorfizācijas problēmas praktiskais risinājums un dzīvnieku ētiskais statuss	154
4.4 Dzīvnieku ētiskais statuss un ētiskā intuīcija	161
4.5 Dzīvnieku ētiskā statusa un antropomorfizācijas problēmas politiskais aspekts	177
Noslēgums	183
Literatūras saraksts	189

Ievads

Promocijas darbs uzdod jautājumu, kādā mērā antropomorfizācijas problēma ietekmē dzīvnieku ētiska statusa izpratni dzīvnieku aizstāvības ētikā. Vienā ziņā tas ir konkrēts jautājums, kas prasa konkrētu atbildi, proti, ir nepieciešams uzrādīt tos dzīvnieku aizstāvības ētikas aspektus, kuros ētiskie spriedumi varētu balstīties nepietiekami pamatotos, antropomorfiskos pieņēmumos par dzīvniekiem. Un šis darbs piedāvā iespējamo atbildi uz šo jautājumu. Vienlaikus jautājums par ētikas un antropomorfizācijas saistību ir mēģinājums palūkoties uz dzīvnieku aizstāvības ētiku distancēti, skatot to nevis aizstāvības, aizsardzības un ciešanu mazināšanas kontekstā, bet gan reflektējot par tās pieņēmumiem, šajā gadījumā koncentrējoties uz ontoloģiskiem pieņēmumiem par dzīvnieku mentālajām īpašībām. Tas, ka dzīvnieku aizstāvības ētikai ir pieņēmumi, vēl nenozīmē, ka šie pieņēmumi ir patvaļīgi, nejauši vai kļūdaini. Drīzāk runa ir par mēģinājumu labāk saprast problēmas, kas rodas, kad atduramies pret zināšanu, domājamības, argumentācijas iespēju un skaidrības robežām. Šajā gadījumā robeža ir dzīvnieki – vai ir iespējams tos izzināt, saprast un raksturot, atmetot antropocentriskus pieņēmumus, un kādas ētiskas konsekvences ir grūtībām, ar kurām sastopamies, kad vēlamies saprast, kādi ir dzīvnieki. Galu galā, promocijas darba jautājums ir arī jautājums par to, kā domāt par dzīvniekiem.

Dzīvnieku tēma filosofijā: vispārīgs raksturojums

Rietumu filosofijā interese par dzīvniekiem ir pastāvējusi visos laikos. Tas nenozīmē, ka dzīvnieki vienmēr bijuši filosofu uzmanības centrā, tomēr, ja pievēršam uzmanību ne tikai filosofiskiem tekstiem, kas veltīti tieši un vienīgi dzīvniekiem, bet arī atsevišķiem izteikumiem, tekstu fragmentiem, darbu nodaļām, publiskām diskusijām par filosofu izteikumiem, varam konstatēt, ka ar dzīvniekiem saistīta problemātika pastāvīgi bijusi klātesoša filosofiskās debatēs.¹

20. gadsimta otrā puse, it sevišķi sākot ar 70. gadiem, ir laiks, kad interese par dzīvniekiem filosofu vidū manāmi pieņemas spēkā, par ko liecina dramatisks publikāciju skaita pieaugums. Pīters Singers norāda, ka Čārlza Meidžela (*Magel*) sastādītajā dzīvnieku tiesībām veltīto tekstu bibliogrāfijā ir minēti 94 darbi, kas sarakstīti no mūsu

¹ Skat. **de Fontenay E.** *Le silence des bêtes*. Paris: Fayard, 1998 un **Thomas K.** *Man and the Natural World*. London: Penguin Books, 1984.

ēras sākuma līdz 1970. gadam, un 240 darbi, kas izdoti no 1970. līdz 1980. gadam. Singers piebilst, ka “šobrīd to skaits droši vien ir mērāms tūkstošos”.²

Kāpēc dzīvnieki 20. gadsimta otrajā pusē dažādās filosofijas nozarēs izraisīja tik lielu interesi? Nekas neliecina, ka būtu iespējams nosaukt kādu vienu, sākotnējo palaidējfaktoru, kas nosaka dzīvnieku tēmas nostiprināšanos. Visticamāk, runa ir nevis par vienu, bet vairākiem cēloņiem, turklāt daži no tiem rodami pašā filosofijā, bet daži – plašākā zinātnes attīstības, kultūras un politikas kontekstā.

Pilnīgi izsekot šīm ietekmēm nav iespējams, un tas arī nebūtu šī darba uzdevums, tomēr kā piemēru gribu minēt dzīvnieku tiesību jautājumu, kas aktualizējās 70. gadu beigās un 80. gadu sākumā. Interesi par dzīvnieku tiesībām noteikti ietekmē 60. un 70. gadu pilsonisko tiesību (melnādaino, sievietu, homoseksuāļu tiesības) kustības,³ uz kurām atsaucas paši dzīvnieku tiesību aizstāvji. Dzīvnieku emancipāciju viņu uztver kā dabisku citu emancipācijas kustību turpinājumu. Vienlaikus pieaug arī interese par apkārtējās vides saglabāšanu, piemēram, Reičelas Kārsones (*Carson*) 1962. gada grāmata *Klusais pavasaris*⁴ izraisa plašu rezonansi, un vairāki autori to min kā pavērsiena punktu vismaz amerikāņu sabiedrības izpratnē par ekoloģiskām problēmām.⁵ Lai gan saistība starp dzīvnieku tiesību teorijām un vides ētiku nav tieša, tomēr sakritību laikā grūti uzskatīt par pilnīgi nejaušu. Šajā laikā dzīvnieku tiesību jautājumam sāk pievērsties ne tikai dzīvnieku un vides aizsardzības aktīvisti, bet arī akadēmiskie pētnieki, un te zināma loma noteikti ir tam, ka 60. gados praktiskā ētika nostiprinās kā akadēmiska disciplīna, turklāt 70. gados mainās attieksme pret dzīvnieku kognitīvo spēju un apziņas pētniecību etologu vidū, jo līdz tam dzīvnieku psihe netiek uzskatīta par leģitīmu zinātniskas pētniecības lauku.⁶ Lai gan pārbaudīt, kurš no minētajiem vai kādiem citiem faktoriem bija izšķirīgais, nav iespējams, jo runa ir par vēsturisku procesu, tomēr skaidrs, ka dzīvnieku tiesību idejas uzplaukumu nosaka vairāku procesu mijiedarbība. 80. gados dzīvnieki pamazām kļūst par populāru pētniecības objektu vēsturnieku darbos, kultūras studijās, sociālajā antropoloģijā un literatūras zinātnē – savā ziņā dzīvnieku tēmas

² **Singer P.** Animal Liberation at 30 // *The New York Review of Books*, May 15, 2003.

³ **Rollin B.E.** *The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain, and Science*. Ames: Iowa State UP, 1998. Pp. 168-169.

⁴ **Carson R.** *Silent Spring*. London: Penguin Books, 2000.

⁵ Par Karsones grāmatas iespaidu sk., piemēram: **Lear L.** *Afterword* // **Carson R.** *Silent Spring*. London: Penguin, 2000. Pp. 258-264.; **Reynolds D.** *One World Divisible: A Global History since 1945*. New York: W. W. Norton, 2000. P. 527.; **Watson P.** *The Modern Mind: An Intellectual History of the 20th Century*. New York: Perennial, 2002. P. 581.; **Garrard G.** *Ecocriticism*. London: Routledge, 2004. P. 1.

⁶ **Tomasello M., Call J.** *Primate Cognition*. New York: Oxford UP, 1997. P. 6.

ienākšana šajās nozarēs ir filosofisko diskusiju rezultāts, tomēr katrai no tām ir arī savi specifiskie faktori, piemēram, attīstījās „jaunā kultūras vēsture”, postkoloniālā literatūrkritika, konstruktīvisma teorijas sociālajās zinātnēs. Šī interese 90. gados pat tiek institucionlizēta kā jauns starpdisciplinārs pētniecības lauks – „dzīvnieku studijas”.⁷

Līdz ar to mūsdienu filosofijas pievēršanos dzīvniekiem nevar uztvert tikai kā iekšējas attīstības un teorētiskas diskusijas rezultātu. Tas nenozīmē, ka, runājot par dzīvniekiem, nav iespējams izteikumus par tiem izvērtēt ar filosofijas līdzekļiem, tomēr pilnībā izvairīties no starpdisciplinārām ietekmēm arī ir grūti, vienalga, vai runa ir par etoloģiju, ētiku, dzīvnieku labturības praksi vai kultūras vēsturi. Vienlaikus saistība ar plašākiem sociāliem vai intelektuālās kultūras procesiem liek būt uzmanīgiem, jo jāizvērtē, cik lielā mērā filosofisko diskusiju ietekmē politiskie un ideoloģiski apsvērumi, kas nepārprotami ir klātesoši sabiedrības diskusijās par to, kā pienāktos izturēties pret dzīvniekiem.

Katrā ziņā varam konstatēt, ka mūsdienu filosofijā “dzīvnieki” ir būtiska un sazarota tēma. Kopš 20. gadsimta beigām dzīvnieki filosofijā parādās galvenokārt četros kontekstos:

- dzīvnieku uzvedības un psihs pētniecības metodoloģiskās problēmas zinātnes filosofijā;
- psihs filosofijas diskusijas par mentālo procesu ontoloģisko statusu un īpašībām;
- praktiskā ētika, ieskaitot dzīvnieku ētiskā statusa jautājumus;
- dzīvnieka un cilvēka nošķiruma problēma kontinentālajā filosofijā un posthumānisma filosofijā.

Pētījuma aktualitāte un novitāte

Lai gan filosofiskajās diskusijās par dzīvniekiem iespējams nošķirt tematiskus novirzienus, katram no kuriem turklāt ir sava specifiska vēsture, tas nenozīmē, ka starp minētajām tematiskajām ievirzēm un tradīcijām nepastāv savstarpēja ietekme. Cita lieta, ka vismaz pagaidām nav izdots neviens pētījums, kurā būtu mēģināts vēsturiski vai saturiski parādīt visu minēto novirzienu savstarpējo mijiedarbību. Šāds integrēts skatījums droši vien arī ļautu labāk saprast to, kāpēc dažādas idejiskas un filosofiskas tradīcijas 20. gs. beigās tik lielu uzmanību pievērs dzīvnieku tēmai. Ir atsevišķi pētījumi

⁷ Skat. **DeMello M.** *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*. New York: Columbia UP, 2012. Arī **Wolfe C.** *What Is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. P. 99.

par vides aizsardzības kustību,⁸ dzīvnieku aizstāvības kustību,⁹ etoloģijas attīstību,¹⁰ tāpat, protams, milzīgs daudzums tekstu, kuros saturiski aplūkotas minētās tēmas. Pārsteidzoši maz ir grāmatu, kurās būtu mēģināts aprakstīt dzīvnieku tēmu filosofijā kopumā,¹¹ bet arī tās, kas sniedz šādu pārskatu, lielāku uzmanību pievērš filosofisko tēmu secīgumam un nomaīnai, nevis savstarpējai mijiedarbībai, tai skaitā netiek skaidrots, kā dažādās tradīcijas un pētniecības virzieni tematiski sabalsojas mūsdienu filosofijas diskusijās par dzīvniekiem.

Promocijas darbs netiecas raksturot dažādu filosofijas problemātiku vēsturisko un saturisko saistību pilnībā, tomēr tas ir mēģinājums parādīt vienu veidu, kādā dzīvnieku tēma sasaista dažādas filosofijas nozares un to aplūkotās problēmas. Šajā gadījumā sasaiste ir dzīvnieku antropomorfizācija. Filosofiskajā literatūrā tā lielākoties tiek analizēta dzīvnieku uzvedības pētniecības metodoloģisko problēmu un psihe filosofijas kontekstā. Šis darbs ir mēģinājums demonstrēt, kā metodoloģiskie un psihe filosofijas jautājumi skar ētiku un konkrēti dzīvnieku ētiskā statusa izpratni dzīvnieku aizstāvības ētikā.

Dzīvnieku aizstāvības ētikā dzīvnieku antropomorfizācija tiek analizēta (te var minēt Bernarda Rolina, Toma Rīgena (*Regan*), Mērijas Midžlijas (*Midgley*), Martas Nusbaumas (*Nussbaum*) darbus), tomēr lielākoties tā tiek skatīta fragmentāri un būtībā garāmejojot. Antropomorfizācijai nedaudz pievēršas arī dzīvnieku tiesību kritiķi, piemēram, Reimonds Džilespi Freijs (*Frey*),¹² Rodžers Skrūtons (*Scruton*),¹³ Pīters Karuterss (*Carruthers*).¹⁴ Vienlaikus vairāki autori, kas analizē dzīvnieku pētniecības metodoloģiskās un psihe filosofijas problēmas, ir norādījuši uz metodoloģisko, epistemoloģisko un ontoloģisko jautājumu saistību ar ētiku un dzīvnieku ētisko statusu. Piemēram, Marks Bekofs (*Bekoff*) un Kolins Allens (*Allen*) savos darbos analizē gan antropomorfizāciju, gan saista to ar

⁸ **Guha R.** *Environmentalism: a Global History*. London: Longman, 2000.

⁹ **Beers D.L.** *For the Prevention of Cruelty: the History and Legacy of Animal Rights Activism in the United States*. Athens, Ohio: Swallow Press, 2006.

¹⁰ **Burghardt R.W.Jr.** *Patterns of Behavior: Konrad Lorenz, Niko Tinbergen, and the Founding of Ethology*. Chicago: Chicago UP, 2005.

¹¹ Sk. **de Fontenay E.** *Le silence des bêtes*. Paris: Fayard, 1998 un **Steiner G.** *Anthropocentrism and Its Discontents: the Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh, Pa: University of Pittsburgh Press, 2005.

¹² **Frey R.G.** *Interests and Rights: The Case Against Animals*. Oxford: Clarendon Press, 1980. Pp. 84-86.

¹³ **Scruton R.** *Animal Rights and Wrongs*. Third ed. London: Demos, 2000.

¹⁴ **Carruthers P.** *Animals Issues: Moral Theory in Practice*. Cambridge: Cambridge UP, 1992. Pp. 124-126.

dzīvnieku aizstāvības un vides ētikas jautājumiem.¹⁵ Atsevišķos gadījumos autori, kas kritizē noteiktu mentālu procesu piedēvēšanu dzīvniekiem, uzskata par vajadzīgu norādīt, ka, viņuprāt, paustā kritika neizslēdz to, ka dzīvnieki var izrādīties ētiski nozīmīgi.¹⁶ Antropomorfizācija tiek atzīta par nozīmīgu, lai veidotu atbildīgu attieksmi pret apkārtējo vidi un dzīvniekiem.¹⁷ Nevienā no minētajiem gadījumiem antropomorfizācijas loma dzīvnieku aizstāvības ētikā netiek skatīta sistemātiski un kompleksi, kas savukārt ir šī promocijas darba intence. Latviešu valodā rakstošo filosofu darbos saistība starp antropomorfizāciju un dzīvnieku ētisko statusu nav skatīta.

Antropomorfizācija ir būtiska dzīvnieku aizstāvības ētikā, jo liek uzdot jautājumus, cik pamatoti ir atzīt dzīvniekiem piešķiramu nozīmīgu ētisko statusu. Tai skaitā, vai cilvēkiem ir universāli un jebkurai racionālam cilvēkam atzīstami pienākumi, kas izriet no dzīvnieku ētiskā statusa. Dzīvnieku gadījumā jautāt, kāds ir dzīvnieku ētiskais statuss, nozīmē arī jautāt, kādos gadījumos dzīvnieki un citas būtnes ir jāvērtē kā ētiski vienlīdz nozīmīgas un kādos gadījumos ne. Šī vienlīdzība vai atšķirība izpaužas praktiski – vai salīdzinātas tiek būtņu tiesības uz dzīvību, intereses un iespējas tās apmierināt, iespējas realizēt sevi? Atšķirībai vai vienlīdzībai ētiskā statusa ziņā, tāpat kā pienākumiem, kas izriet no ētiskā statusa, var būt nopietnas konsekvences jautājumos, kuri skar ļoti plašu sabiedriski nozīmīgu normatīvu problēmu loku, kas saistās gan ar dzīvnieku juridisko statusu, gan ar dzīvnieku labturības praksēm, gan ar mūsu sabiedrībā pieņemtajiem ēšanas paradumiem, gan ar zinātnes praksēm, kurās tiek izmantoti dzīvnieki, gan ar priekšstatiem par resursu taisnīgu sadali, gan ar zemes īpašuma vai īpašuma vispārīgu izpratni un daudzām citām sociāli nozīmīgām normām un konvencijām. Tāpēc, labāk saprotot dzīvnieku ētiskā statusa nosacījumus, tiek gūta arī lielāka skaidrība par veselu virkni sabiedrībai nozīmīgu normatīvu problēmu.

Pētījuma pamatjēdzieni un robežas

Ar dzīvnieku aizstāvības ētiku šajā darbā netiek saprasta jebkura ētiska teorija, kas pievēršas dzīvniekiem. Tas ir apzīmējums noteiktai pieejai un noteiktam ētisko teoriju kopumam, kam ir kopīgi teorētiski un metodoloģiski pieņēmumi par to, kas ir ētika, kā tā

¹⁵ Piemēram, **Allen C., Bekoff M.** *Species of Mind: The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1997.

¹⁶ Sk. **Davidson D.** Rational Animals // *Dialectica* Vol. 36, No. 4 (1982). Pp. 320-327.

¹⁷ Sk. **Caporael L.R., Heyes C.M.** Why Anthropomorphize? Folk Psychology and Other Stories // **Mitchell, R. W.** et al, eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York: State University of New York Press, 1997. P. 72.

ir jāpēta un kas ir laba ētiska teorija. Dzīvnieku aizstāvības ētika šajā darbā tiek definēta kā tāda pieeja, kas balstās angloamerikāniskajā filosofijas tradīcijā, kura lielā mērā pieskaitāma praktiskās ētikas diskusiju laukumam un ir nošķirama no vides ētikas.¹⁸

Līdz ar to ārpus promocijas darba uzmanības loka paliek ceturtais no jau minētajiem filosofiskajiem kontekstiem, kādā mūsdienās tiek domāts par dzīvniekiem, proti, cilvēka un dzīvnieka nošķiruma problēma kontinentālajā filosofijā. Šāda robeža tiek novilkta tāpēc, ka metodoloģiskās diskusijas un psihes filosofija lielā mērā saistās ar empīriskās un analītiskās filosofijas tradīcijām angloamerikāniskajā filosofijas tradīcijā, un no tā dēvētās kontinentālās filosofijas to šķir jēdzieniskais aparāts un daudzi pieņēmumi. Tas nenozīmē, ka problemātika šajās atšķirīgajās filosofiskajās tradīcijās nemaz nepārklājas,¹⁹ tomēr jēdzienu tīklojumi ir atšķirīgi un grūti saatiecināmi. Šī paša iemesla dēļ savā darbā aplūkoju tikai angloamerikāniskās tradīcijas ētikas teorētiķus, lai gan, piemēram, tādu domātāju kā Emanuela Levina (*Levinas*) vai Žaka Deridā (*Derrida*) viedoklis par ētisko aspektu cilvēku un dzīvnieku attiecības arvien vairāk ietekmē filosofisko diskusiju arī anglofonajā filosofijā un noteikti būtu rūpīgas analīzes vērts arī šajā promocijas darbā aplūkotās tēmas kontekstā.

Galvenais dzīvnieku aizstāvības ētikas aspekts, ko analizēju promocijas darbā, ir dzīvnieku ētiskais statuss. Vispirms jāpaskaidro, ka latviešu un citās valodās rakstītajos tekstos bieži tiek izmantots „morālā statusa” jēdziens. Promocijas darbā priekšroka tiek dota apzīmējumam „ētiskais statuss”, lai gan jēdzieni „ētika” un „morāle” vismaz anglofonajā filosofiskajā literatūrā lielākoties tiek lietoti kā sinonīmi. Tomēr šajā darbā tiek izmantots Augusta Milta, Andra Rubeņa un Skaidrītes Lasmanes grāmatā *Ētika* aprakstītais nošķirums starp ētiku kā filosofijas nozari un morāli kā sabiedrības normām.²⁰ Ētikas teorētiķi, kas pievēršas dzīvnieku tēmai, nevis apraksta sabiedrībā pastāvošās normas, bet mēģina tās mainīt, piedāvājot jaunu ētisku skatījumu uz dzīvniekiem, tāpēc precīzāks šķiet apzīmējums „ētiskais statuss”.

Vai dzīvniekiem ir ētiskais statuss? Jautājums pirmām kārtām nozīmē to, vai dzīvnieki vispār ir jāņem vērā, ja risinām ētiskas dabas problēmas. Ja neviena rīcība, kas skar dzīvniekus, nav uzskatāma par ētiski atbalstāmu vai nosodāmu, lai kā arī šī rīcība dzīvniekus ietekmētu, ir jāatzīst, ka dzīvniekiem nav nozīmīga ētiskā statusa. Līdz ar to,

¹⁸ Izvērsti dzīvnieku aizstāvības ētikas robežas iezīmēju promocijas darba 4. nodaļā.

¹⁹ Piemēram, Volfs savos darbos pievēršas gan psihes filosofijas pārstāvim Denetam, gan kontinentālās tradīcijas filosofam Deridā. Skat. **Wolfe, C.** *What Is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

²⁰ **Lasmane S., Milts A., Rubenis A.** *Ētika (jautājumi, risinājumi, atzinumi)*. Rīga: Zvaigzne, 1993.

ja atkarībā no tā, kādā veidā rīcība ietekmē konkrēto būtni, šī rīcība tiek uzskatīta par ētiski atbalstāmu vai nosodāmu, konkrētajai būtni ir ētiskais statuss.

Protams, formāli skatoties, visam ir kaut kāds ētiskais statuss, jo arī raksturojums „ētiski neitrāls” vai „ētiski nenozīmīgs” kaut kādā ziņā ir statusa novērtējums ētikas kontekstā. Šādā nozīmē jebkuram priekšmetam ir ētisks statuss. Tāpēc jautājums drīzāk ir par to, vai dzīvniekiem ir ētiski *nozīmīgs* statuss. Tomēr diskusija par „dzīvnieku ētisko statusu” vienmēr ir diskusija par to, vai dzīvniekiem ir „ētiski nozīmīgs statuss”, tāpēc šī darba ietvaros abi jēdzieni lielākoties tiks lietoti kā sinonīmi.

Lai gan ētiskā statusa jēdziens pirmajā mirklī varētu šķist universāls un jebkurai ētiskai diskusijai raksturīgs, tomēr tas nav nodalāms no tā teorētiskā konteksta, proti, dzīvnieku aizstāvības ētikas, un tas balstās uz noteiktiem pieņēmumiem par ētikas dabu un to, kas ir būtisks ētiskā izvērtējumā. Viens no šiem pieņēmumiem ir tāds, ka dzīvnieku ētiskais statuss ir atkarīgs no tā, vai dzīvniekiem piemīt noteiktas īpašības. Ja dzīvnieku ētiskā statusa noteikšana ir atkarīga no dzīvnieku īpašību izvērtējuma, pastāv iespēja, ka to var ietekmēt tas, ko mēdz dēvēt par antropomorfizāciju. Antropomorfizācija šajā darbā tiek saprasta kā cilvēka īpašību nepamatota piedēvēšana kaut kam, kas nav cilvēks,²¹ šajā gadījumā – dzīvniekiem.

Promocijas darba ietvaros antropomorfizācija tiek aplūkota kā problēma. Šo problēmu var formulēt kā jautājumu – cik lielā mērā mūsu spriedumi par dzīvniekiem ir atkarīgi no antropomorfizācijas? Tātad runa ir par antropomorfizācijas nozīmi gan dzīvnieku izpratnē, to uzvedības interpretācijā, psihes skaidrojumā, gan arī, protams, dzīvnieku aizstāvības ētikā. Problēmai ir vairāki aspekti.

Pirmkārt, nepieciešams skaidrot antropomorfizācijas jēdzienu. Ja antropomorfizāciju izprotam kā cilvēka īpašību nepamatotu piedēvēšanu dzīvniekiem, tad jājautā, vai antropomorfizācijas kritika balstās jau antropocentriskos pieņēmumos par cilvēku un dzīvnieku nošķirumu, viņu īpašībām un iespējām noteikt, kam kādas īpašības piemīt? Ja šādi pieņēmumi ir, antropomorfizācijas problēma ir vai nu ļoti vienkārša, vai pseidop problēma. Tā ir vienkārša, ja patiešām ir skaidrs gan cilvēku un dzīvnieku nošķirums, gan tas, kādas ir cilvēku un dzīvnieku īpašības. Šādā gadījumā ir viegli pamanīt, kad cilvēku īpašības dzīvniekiem tiek piedēvētas kļūdaini, un atbilstoši viegli arī izvairīties no antropomorfizācijas. Tā ir pseidop problēma, ja nav pamata runāt par cilvēku un dzīvnieku nošķirumu un atšķirībām cilvēku un dzīvnieku īpašībās. Promocijas

²¹ Guthrie S.E. P. 50.

darbā aizstāvēts viedoklis, ka, lai gan antropomorfizācijas jēdziens patiešām ietver problemātiskus pieņēmumus, tas apzīmē būtisku problēmu, ar kuru sastopamies gan ikdienā, gan zinātnē, gan filosofijā, kad cenšamies raksturot dzīvniekus.

Otrkārt, ir jājautā par antropomorfizācijas izvērtējumu. Dzīvnieku antropomorfizācija filosofijā lielākoties tiek traktēta kā maldīgs vai vismaz nepietiekami pamatots pieņēmums par dzīvnieka un cilvēka analogiskumu. Tas ir kaut kas, no kā nepieciešams izvairīties. Tā, piemēram, dzīvnieku tiesību kritiķi pārmet dzīvnieku tiesību aizstāvjiem antropomorfizētu skatījumu uz dzīvniekiem un atbilstoši apgalvo, ka uzskatīt dzīvniekus par tiesību subjektiem ir kļūda. Turklāt svarīgi pamanīt, ka arī dzīvnieku tiesību aizstāvji antropomorfizāciju bieži vien uzskata par kļūdu un cenšas pamatot, ka pastāv objektīvi nosacījumi, kas ļauj dzīvniekiem piedēvēt, piemēram, noteiktus mentālus stāvokļus vai ētisku statusu, un šāda piedēvēšana nav balstīta antropomorfizēšanā, proti, *kļūdainā* dzīvnieka pielīdzināšanā cilvēkam. Tomēr gan diskusijās par dzīvnieku uzvedības pētniecību, gan psihes filosofijā antropomorfizāciju arvien vairāk skata nevis kā kļūdu, bet būtisku, produktīvu un varbūt pat neizbēgumu pasaules uztveres un interpretācijas veidu. Arī šajā promocijas darbā analogija starp dzīvnieku un cilvēku tiks skatīta kā nepietiekami pamatota, bet ne obligāti kļūdaina.

Treškārt, antropomorfizācijas specifika ir tāda, ka to nav viegli pamanīt, proti, cilvēki mēdz antropomorfizēt, neapzinoties, ka to dara. Tas savukārt nozīmē, ka, lai spriestu par antropomorfizācijas problēmu kaut vai dzīvnieku ētiskā statusa sakarā, kas ir promocijas darba tēma, ir nepieciešams to analizēt *mērķtiecīgi* un *sistemātiski*. Tādējādi ir iespējams skaidrāk parādīt antropomorfizācijas problēmas nozīmi gan dzīvnieku uzvedības teorijās un psihes filosofijā, gan dzīvnieku aizstāvības ētikā.

Pētījuma mērķi un uzdevumi

Kopumā promocijas darbs tiecas pierādīt, ka sistemātiska un kompleksa antropomorfizācijas analīze ļauj labāk saprast dzīvnieku aizstāvības ētikas saistību ar citām filosofijas nozarēm, kuras pievēršas dzīvnieku tēmai; mērķtiecīga antropomorfizācijas aprakstīšana palīdz saskatīt jaunus aspektus dzīvnieka ētiskā statusa izpratnē praktiskajā ētikā, un tas savukārt ļauj izvērtēt nozīmi, kāda antropomorfizācijai ir dzīvnieka ētiskā statusa noteikšanā, jeb to, kādos pieņēmumos balstāmies, kad dzīvniekiem piešķīram to vai citu ētisko statusu.

Darba gaitā pievērsos vairākām problēmām. Pirmkārt, pievērsos jautājumam, cik pamatoti ir piedēvēt dzīvniekiem mentālās īpašības, un analizēju filosofijā un dzīvnieku

uzvedības pētniecībā piedāvātās atbildes. Otrkārt, darbā analizēju, kādi nosacījumi ir dzīvnieku ētiskā statusa atzīšanai dzīvnieku aizstāvības ētikā. Treškārt, analizēju, vai problēmām, ar kurām saskaras mēģinājumi pamatot dzīvnieku mentālo īpašību esamību, ir būtiska ietekme uz dzīvnieku ētiskā statusa izpratni.

Promocijas darba **mērķis** ir uzrādīt antropomorfizācijas problēmas būtisko vietu dzīvnieku aizstāvības ētikas jautājumu risināšanā, parādot antropomorfizācijas komplekso lomu dzīvnieka ētiskā statusa izpratnē.

Promocijas darba **uzdevumi** ir:

- 1) skaidrot antropomorfizācijas jēdziena saturu un nozīmi dzīvnieku antropomorfizācijas problēmas kontekstā;
- 2) raksturot antropomorfizācijas problēmas būtību, par pamatu ņemot filosofiskās diskusijas par dzīvnieku mentālajām īpašībām;
- 3) skaidrot dzīvnieku ētiskā statusa izpratni dzīvnieku aizstāvības ētikā;
- 4) demonstrēt antropomorfizācijas problēmas nozīmi dzīvnieka ētiskā statusa izpratnē dzīvnieku aizstāvības ētikā.

Pētījuma metode

Darbā pamatā tiek izmantotas jēdzienu analīzes un argumentācijas analīzes metodes. Jēdzienu analīze paredz pēc iespējas precīzāku jēdzienu definēšanu un definīcijas elementu aprakstīšanu, īpašu uzmanību pievēršot pieņēmumiem, uz kuriem konkrētā definīcija balstās. Argumentācijas analīze paredz tēzes vai problēmas skaidrojumu un tēzes pamatojuma vai problēmas risinājuma izvērtējumu. Šajā gadījumā izvērtējums ietver arī tās filosofiskās diskusijas analīzi, kas veltīta konkrētajai problēmai.

Darbā īpaša nozīme ir ierādīta pieņēmumu eksplicēšanai kā metodoloģiskam paņēmienam, kas ļauj analizēt antropomorfizāciju, dzīvnieku ētisko statusu un to saistību. Ne vienmēr analizējamajos tekstos teorētiskie pieņēmumi ir izteikti pietiekami skaidri. Viens no promocijas darba metodoloģiskajiem paņēmieniem ir šādu implicītu pieņēmumu meklēšana un uzrādīšana. Gan antropomorfizācijas problēma un tās risinājumi, gan arī dzīvnieku ētiskā statusa izpratne dzīvnieku aizstāvības ētikā un pati aizstāvības ētika ir saprotama vienīgi teorētisku pieņēmumu ietvarā, ko filosofiska analīze var padarīt uzskatāmāku.

Vienlaikus pati antropomorfizācijas analīze ir uzskatāma par metodi, ar kuras palīdzību iespējams analizēt dzīvnieku aizstāvības ētikas teorijas. Pēc tam, kad tiek paskaidrota antropomorfizācijas jēdziena un antropomorfizācijas problēmas izpratne

filosofijā, konkrētajos paraugtekstos tiek mērķtiecīgi meklēti dzīvnieku aizstāvības ētikas aspekti, kuros izpaužas antropomorfizācijas problēma.

Darba mērķis ir saprast ētiskas teorijas, bet ar tādu šo teoriju pieņemumu palīdzību, kas ir ontoloģiski, nevis ētiski. Lai dotu šo ētisko teoriju izvērtējumu, kas ir šī darba galvenais mērķis, būtiski ir saprast šo ontoloģisko pieņemumu pamatojumu, tāpēc, lai gan promocijas darba galvenie secinājumi ir tieši par dzīvnieku aizstāvības ētiku, liela daļa darba ir veltīta šo ontoloģisko pieņemumu analīzei.

Literatūras apskats

Lai gan antropomorfizācijai dzīvnieku kontekstā pievērsušies daudzi filosofi, pārsteidzošā kārtā sistemātisku un izvērstu filosofisku pētījumu par antropomorfizāciju ir maz. Ja skatāmies periodu pēc Otrā pasaules kara, nākas konstatēt, ka šajā laikā angļu valodā ir iznākušas tikai divas monogrāfijas un divi rakstu krājumi, kas veltīti tieši antropomorfizācijas tēmai,²² turklāt visas būtībā veltītas dzīvnieku uzvedības pētniecības metodoloģiskajiem jautājumiem un uzskatāmas drīzāk par starpdisciplināriem, nevis filosofiskiem tekstiem.

1992. gadā iznāca biologa Džona S. Kenedija (*Kennedy*) grāmata *Jaunais antropomorfisms*,²³ kurā viņš dzīvnieku uzvedības pētniekiem pārmet, ka tie šo uzvedību interpretē antropomorfiski. Te runa ir vairāk par slēptu un, var teikt, izsmalcinātu antropomorfizāciju, kas izpaužas kā dzīvnieku uzvedības teleoloģisks raksturojums, nevis burtiska domu un vēlmju piedēvēšana dzīvniekiem. Grāmata izraisīja plašu polemiku, un vēl aizvien tiek minēta kā piemērs izteikti negatīvai attieksmei pret antropomorfizāciju.²⁴ 1997. gadā tika izdots Roberta Mičela (*Mitchell*), Nikolasa Tomsona (*Thompson*) un Linas Mailsas (*Miles*) sastādītais starpdisciplinārais rakstu krājums *Antropomorfisms, pastāsti un dzīvnieki*, kurā iekļauts liels daudzums vadošu pētnieku tekstu par antropomorfizāciju, bet arī tie lielākoties veltīti etoloģijas problēmām.²⁵ 1999. gadā izdota Eilīnas Kristas (*Crist*) monogrāfija *Dzīvnieku attēli: antropomorfisms un dzīvnieku psihe*, kurā viņa aplūko antropomorfismu dzīvnieku pētnieku darbos no Čārlza Darvina

²² Šeit nav minēti darbi, kas veltīti antropomorfiskiem tēliem aizvēsturiskajā un senajā mākslā. Tāpat, protams, kāds darbs varbūt ir palicis nepamanīts.

²³ **Kennedy J.S.** *The New Anthropomorphism*. Cambridge: Cambridge UP, 1992.

²⁴ **Asquith P.J.** Why Anthropomorphism is Not Metaphor: Crossing Concepts and Cultures in Animal Behavior Studies // **Mitchell R. W.** et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. P. 24.

²⁵ **Mitchell, R.W.** et al, eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York: State University of New York Press, 1997.

(Darwin) līdz mūsdienām.²⁶ Grāmatā viņa uzmanību pirmām kārtām pievērš valodai kā novērojumu fiksēšanas līdzeklim, kas galu galā atstāj iespaidu uz to, kā pētnieks izprot pētījuma rezultātus, piemēram, vai saskata tajos liecības par dzīvnieku mentālajiem procesiem. Viņa raksturo divas dzīvnieku uzvedības aprakstīšanas tradīcijas, katra no kurām konstruē atšķirīgu un specifisku skatījumu uz to, kas ir dzīvnieks. Galu galā, 2005. gadā izdots Lorēnas Dastones (*Daston*) un Grega Mitmana (*Mitmana*) sastādīts starpdisciplinārs rakstu krājums *Domājot kopā ar dzīvniekiem: jauni skatījumi uz antropomorfismu*.²⁷ Ja krājumam *Antropomorfisms, pastāsti un dzīvnieki* bija skaidra orientācija uz dzīvnieku uzvedības pētniecības jomu, šis krājums ir eklektiskāks, un tajā atrodami gan kultūrvēsturiski un antropoloģiski pētījumi, gan filosofiski teksti, gan kultūras studijām raksturīgās mediju un populārās kultūras analīzes paraugi.

Tas, protams, nenozīmē, ka par dzīvnieku antropomorfizāciju kaut vai pēdējos pārdesmit gados būtu maz rakstīts, – antropomorfizācijas tēmai veltīto zinātnisko rakstu daudzums ir mērāms simtos. Te gan atkal jāpiebilst, ka lielākā daļa šo rakstu ir veltīti dzīvnieku uzvedības pētniecības metodoloģiskajām problēmām. Dzīvnieku antropomorfizācijas tēma praktiskās ētikas, psihe filosofijas vai cilvēka un dzīvnieka nošķiruma kontekstā atrodama grāmatās un rakstos, kas nav veltīti tieši dzīvnieku antropomorfizācijai kā tādai, bet citām šajās nozarēs nozīmīgām problēmām. Vārdu sakot, lai gan atsevišķi antropomorfizācijas aspekti ir plaši analizēti un apspriesti, trūkst pētījumu, kas pievērštos dzīvnieku antropomorfizācijai kopumā un tās saistībai ar ētiskas dabas jautājumiem.

Promocijas darbā pievērsšos antropomorfizācijas analīzei gan metodoloģisko, gan psihe filosofijas problēmu kontekstā, nedaudz skarot arī cilvēka un dzīvnieka nošķiruma problēmu, tomēr īpaša vieta šajā darbā ir ierādīta Renē Dekarta (*Descartes*) filosofijai, jo viņa dzīvnieka-mašīnas hipotēze radikāli uzdod antropomorfizācijas problēmas pamatjautājumu – kas mums liek domāt, ka dzīvniekiem ir apziņa? Promocijas darbā, balstoties uz paša Dekarta tekstiem un angļiski rakstošo interpretētāju darbiem, ir mēģināts pamatot, ka Dekarts savu dzīvnieka-mašīnas hipotēzi izvirza nopietni, un tātad ir vismaz viens teorētiķis, kurš apšaubā to, ka dzīvniekiem ir tās mentālās īpašības, kas dzīvnieku aizstāvības teorijās tiek atzītas par nepieciešamu nosacījumu tam, lai dzīvniekiem būtu piešķirams nozīmīgs ētiskais statuss. Līdz ar to dzīvnieku ētiskā statusa

²⁶ **Crist E.** *Images of Animals: Anthropomorphism and Animal Minds*. Philadelphia: Temple UP, 1999.

²⁷ **Daston L., Mitman G.,** eds. *Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*. New York: Columbia University Press, 2005.

aizstāvjiem ir jāatspēko Dekarta šaubas. Turklāt runa nav vienkārši par spēli, kurā filosofiem ir jāsaņem sarežģīta uzdevuma atbildes meklēšanā. Kā norāda Kora Daimonda (*Diamond*), atsaucoties uz Stenlija Kavela (*Cavell*) izteikumiem par skepticizmu, mēģinājums traktēt skeptiskas šaubas tikai kā intelektuālu problēmu nenovērtē skeptiķa “fundamentālo atskārsmi (*insight*)” un pieredzi, kas “izsit no sliedēm viņa prātu (*unseats his reason*)”.²⁸ Tāpēc Dekarta dzīvnieka-mašīnas hipotēze, ja tā ir nopietni uztverama hipotēze, liek jautāt – kur ir pamats pārliecībai, ka dzīvniekiem ir mentālās īpašības? Un, ja Dekarta uzstādītā problēma nav vienkārši atrisināma, kā tas ietekmē izpratni par dzīvnieku ētisko statusu?

Dzīvnieku aizstāvības ētikai ir veltīts ļoti plašs literatūras klāsts, tomēr promocijas darbā koncentrējos uz trim darbiem, kas labi reprezentē noteiktas tradīcijas dzīvnieku aizstāvības ētikā. Šajā promocijas darbā analizēju pirmām kārtām Pītera Singera *Dzīvnieku atbrīvošana* (1975),²⁹ kas ir viens no mūsdienu pazīstamākajiem dzīvnieku aizstāvības veltītajiem darbiem, kam raksturīgs utilitārisma teorijas lietojums dzīvnieku ētiskā statusa problēmas risināšanai. Toma Rīgena grāmata *Dzīvnieku tiesību aizstāvība* (1983)³⁰ ir viens no ietekmīgākajiem darbiem, kurā dzīvnieku aizstāvība tiek balstīta tiesību teorijā. Kā trešo izmantoju Martas Nusbaumas darbu *Taisnīguma robežas* (2006),³¹ kur viņa lielā mērā balstās Aristoteļa ētikā un apvieno taisnīguma, tiesību teorijas un tikumu ētiku.

Protams, promocijas darbā atsaucos uz citiem autoriem, kurus var pieskaitīt pie dzīvnieku aizstāvības ētikas tradīcijas, tai skaitā Mērdiju Midžliju, Geriju Frensioni (*Francione*), Reimundu Freiju, Stīvu Sapontzisu (*Sapontzis*), Deividu Degraziju (*Degrazia*), Koru Daimondu.

Promocijas darba uzbūve

Disertācijas pirmajā nodaļā tiek analizēts antropomorfizācijas jēdziens un skaidrotas ar to saistītās problēmas. Antropomorfizācijas jēdzienam ir sena vēsture, un tas sākotnēji izmantots kā apzīmējums cilvēcisku īpašību piedēvēšanai dieviem; attiecībā uz dzīvnieku tas pirmoreiz lietots tikai 19. gadsimtā. Arī mūsdienās antropomorfizācija apzīmē cilvēka

²⁸ **Diamond C.** The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy // **Cavell S.** et al. *Philosophy and Animal Life*. New York: Columbia UP, 2008. Pp. 68-69.

²⁹ **Singer P.** *Animal Liberation*. New York: Ecco, 2002.

³⁰ **Regan T.** *The Case for Animal Rights*. Berkeley, California: University of California Press, 1983.

³¹ **Nussbaum M.C.** *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press, 2006.

īpašību piedēvēšanu ne tikai dzīvniekiem, bet arī pārdabiskām būtnēm, fizikālām parādībām, tehniskām ierīcēm. Tomēr šajā promocijas darbā tiek skatīta tieši dzīvnieku antropomorfizācija. Šajā nodaļā dzīvnieku antropomorfizācija tiek definēta, skaidrota tās specifika, ieskaitot atkarību no izpratnes par to, kas ir dzīvnieki un kas – cilvēki, skaidrota atšķirība starp antropomorfizāciju kā kļūdu un nepietiekami pamatotu pieņēmumu vai secinājumu. Tiek skaidrots arī nošķirums starp interpretatīvo un projicēto antropomorfizāciju. Antropomorfizācija, kas parādās, aprakstot un skaidrojot dzīvnieku uzvedību, tiek saukta par interpretējošu, bet antropomorfizācija, kas tiek izmantota, lai piešķirtu dzīvniekiem cilvēciskas iezīmes, kas netiek uzskatītas par reālu dzīvnieku īpašībām, tiek saukta par projicēto antropomorfizāciju.

Darba otrajā un trešajā nodaļā tiek raksturota un analizēta antropomorfizācijas problēma kā jautājums par to, cik lielā mērā mūsu spriedumi par dzīvniekiem ir atkarīgi no antropomorfizācijas. Gan zinātnes un psihes filosofijā, gan ētikā antropomorfizācijas problēma tiek saistīta ar dzīvnieka-mašīnas hipotēzi. Tāpēc otrās nodaļas centrālais jautājums ir: kā dzīvnieka-mašīnas hipotēze ir saistīta ar antropomorfizācijas problēmu un dzīvnieka ētiskā statusa izpratni. Par analīzes sākumpunktu ir izvēlētas diskusijas, kas veltītas Dekartam kā nozīmīgākajam dzīvnieka-mašīnas hipotēzes aizstāvim. Šajā nodaļā cenšos parādīt, ka Dekarta teorija nespēj pamatot dzīvnieku mentālo īpašību neesamību, tai skaitā apziņas stāvokļu neesamību, bet Dekarta šaubas par to esamību ir būtisks filosofisks jautājums, kuram ir nozīme arī ārpus Dekarta teorijas ietvariem, turklāt jau Dekarta teorijā antropomorfizācija saistīta ar ētiskām konsekvencēm. Antropomorfizācijas analīze kalpo kā līdzeklis, lai uzrādītu grūti pamanāmus implicītus pieņēmumus par dzīvniekiem, un arī kā produktīva ideja, kas ļāvusi izvirzīt citas būtiskas hipotēzes un teorijas.

Trešajā nodaļā salīdzinu Dekarta izpratni par dzīvnieku-mašīnu ar antropomorfizācijas analīzi dzīvnieku uzvedības pētniecībā un psihes filosofijā. Pievēršos mēģinājumiem attaisnot antropomorfizāciju mūsdienu diskusijās par dzīvnieku mentālo īpašību dabu un dzīvnieku uzvedības interpretācijas teorētiskajiem aspektiem. Šajā nodaļā cenšos parādīt, ka antropomorfizācija tās atbalstītāju teorētiskajās nostādnēs izpaužas kā praktiski metodoloģiska pieeja, kas tiek saprasta kā noderīgs līdzeklis dzīvnieku uzvedības prognozēšanai. Šīs teorijas nav pretrunā ar dzīvnieka-mašīnas hipotēzi, un tāpēc ir jāizprot nevis kā dzīvnieka-mašīnas hipotēzes pārvarēšana, bet alternatīvs dzīvnieku raksturojuma veids. Bet tas savukārt liek uzdot jautājumu, vai ētikā,

šajā gadījumā dzīvnieku aizstāvības un vides ētikā, mentālo īpašību piedēvēšana kā uzvedību prognozējošs līdzeklis var kalpot par pamatu nozīmīga ētiskā statusa atzīšanai.

Darba ceturtajā nodaļā tiek izmantota antropomorfizācijas analīze kā līdzeklis, lai atklātu dažādus dzīvnieka ētiskā statusa jautājuma aspektus. Šajā nodaļā tiek analizētas pirmām kārtām Pītera Singera, Toma Rīgena un Martas Nusbaumas dzīvnieku aizstāvības ētikas teorijas, uzrādot, kāda nozīme tajās tiek piešķirta dzīvnieku mentālajām īpašībām. Nodaļā cenšos demonstrēt, ka jautājumam par to, cik pamatota ir mentālo īpašību piedēvēšana dzīvniekiem, šajās ētiskajās teorijās ir būtiska nozīme dzīvnieku ētiskā statusa atzīšanā, lai gan tas nenozīmē, ka saistība ar dzīvnieku mentālo īpašību piedēvēšanu ir vienmēr tieša. Atbilstoši arī šīs ētiskās teorijas nevar izvairīties no antropomorfizācijas problēmas, kas šajās teorijās ir nepietiekami novērtēta, turklāt nepietiekami novērtēta ir atšķirība starp mentālo īpašību piedēvēšanu ar mērķi prognozēt dzīvnieka uzvedību un atzīt tā noteiktu ētisku statusu. Iznākumā jāatzīst, ka šajās teorijās ir nenoteiktības moments, kas liedz tās atzīt par universālām ētiskām teorijām ar pienākumiem, kuri ir saistoši ikvienam racionālam cilvēkam.

Tāpat analizēju intuīcijas un pārdomātā līdzsvara principa nozīmi dzīvnieku aizstāvības teorijās. Cenšos parādīt, ka tās nav fundamentiskas teorijas, kurās mentālās īpašības kalpo kā pamats dzīvnieku ētiskā statusa piedēvēšanai. Tomēr arī šādā interpretācijā dzīvnieku mentālajām īpašībām ir būtiska loma dzīvnieku ētiskā statusa atzīšanā.

Tā kā jautājums par dzīvnieku mentālo īpašību dabu nav atrisināts vai pat atrisināms, dzīvnieku aizstāvības ētika lielā mērā balstās uz pieņēmumiem, kas nav teorētiski pamatojami, un dzīvnieku ētiskais statuss ir jāskata kā personiskās attieksmes un izvēles jautājums vai arī jārisina politiski – cenšoties panākt zināmu vienprātību par to, kurām būtnēm ir atzīstamas vienas vai otras mentālās īpašības un atbilstoši arī ētiskais statuss.

1. Antropomorfizācijas jēdziens

Promocijas darba pirmajā nodaļā tiek analizēts antropomorfizācijas jēdziens. Lai gan par antropomorfizāciju var runāt dažādos kontekstos un vēsturiski jēdziens parādās diskusijās par dievu īpašībām, šī darba mērķa sasniegšanai nepieciešams analizēt dzīvnieku antropomorfizācijas izpratni filosofiskajā un zinātniskajā literatūrā.

Jēdzienu ir nepieciešams definēt, lai saprastu antropomorfizācijas problēmu, proti, to, cik lielā mērā mūsu spriedumi par dzīvniekiem ir atkarīgi no antropomorfizācijas. Bet antropomorfizācijas problēmu var uzskatīt par būtisku tad, ja tā nav, piemēram, vienkāršs terminoloģisks pārpratums, kas atrisināms tehniski, precizējot jēdzienus. Analizējot antropomorfizācijas jēdzienu, var konstatēt, ka ne visas tā izpratnes rada vienlīdz nozīmīgas filosofiskas problēmas. Minimālā šī jēdziena definīcija ietver citus plaši interpretējamus jēdzienus “cilvēks”, “dzīvnieks”, “īpašības”, “piedēvēt”, “kļūdains”, un tāpēc ir nepieciešams atklāt šo jēdzienu dažādās interpretācijas filosofiskajā un zinātniskajā literatūrā, kas veltīta antropomorfizācijai, un uzrādīt pieņēmumus, ar kuriem šīs interpretācijas saistītas. Īpaša uzmanība tiek pievērsta atšķirīgajiem viedokļiem par to, tieši kādā ziņā antropomorfizācija ir normatīvi nepieņemama un vai tā patiešām ir nepieņemama. Šie viedokļi vismaz daļēji ir saistīti ar jēdziena interpretāciju. Tāpat izvērsti tiek analizēta antropomorfizācijas jēdziena saistība ar izpratni par cilvēka un dzīvnieka nošķirumu, kas savukārt rada aizdomas, ka antropomorfizācijas problēma jau definēšanas veida dēļ veida balstās antropocentriskā un tāpēc problemātiskā skatījumā uz dzīvniekiem.

Tomēr minētās problēmas, manuprāt, neliedz izmantot antropomorfizācijas jēdzienu, lai formulētu nozīmīgus jautājumus par to, kādā veidā cilvēki piedēvē dzīvniekiem mentālās īpašības, un atbilstoši neatceļ antropomorfizācijas problēmu.

1.1. Antropomorfizācijas jēdziena empīriskais un normatīvais aspekts

Jēdziena “antropomorfizēt” minimālais skaidrojums ir “piedēvēt cilvēka īpašības”.³² Šādā ļoti vispārīgā nozīmē vārds tiek lietots, kad runa ir par cilvēka īpašību piedēvēšanu

³² Antropomorfisms // **Baldunčiks J.** *Svešvārdu vārdnīca*. Rīga: Jumava, 1999. 63. lpp.

kaut kam, kas netiek uzskatīts par cilvēku, piemēram, dzīvniekiem („slinks kā lācis”), augiem („rudziem nepatīk sals”), nedzīvjiem objektiem („pelēkā akmens stāsti”), ieskaitot arī mehāniskas un elektroniskas ierīces („automašīna neklausā”, „dators domā”).

Ja mēs paliekam pie šādas definīcijas, grūti saprast, kāpēc vārdam dabaszinātņu un filosofijas kontekstā bieži vien ir negatīva konotācija, proti, ja, piemēram, pētījuma secinājumi tiek raksturoti kā antropomorfiiski, tas ir jāsaprot kā pārmetums.³³ Drīzāk būtu jāteic, ka antropomorfizācija zinātniskā un filosofiskā literatūrā tiek saprasta kā “cilvēka īpašību piedēvēšana *tam, kam šādu īpašību nav*”. Ja attēlojam, piemēram, kaķi ar divām ausīm, tā vēl nav antropomorfizācija, pat ja arī cilvēkiem ir divas ausis, bet, ja piedēvējam tam bipedalismu, tad ir, jo kaķi nestaigā uz divām kājām. Dažkārt ir viegli nošķirt būtnei vai parādībai piemītošās īpašības no antropomorfizācijā piedēvētām (runājošs, uz divām kājām staigājošs kaķis animācijas filmā), bet pētniekus vairāk interesējušas tās īpašības, kuru piedēvēšanas pamatotība vai nepamatotība nav acīmredzama (vai datorī rēķina, vai augi tiecas pēc saules, vai suns ilgojas pēc saimnieka, vai skudras ir sociāli dzīvnieki).

Lai gan dažkārt antropomorfizācija tiek definēta šaurāk, proti, kā tādu īpašību piedēvēšana, kas piemīt tikai un vienīgi cilvēkam,³⁴ manuprāt, minētās definīcijas nosauc nepieciešamās un pietiekamās pazīmes tam, ko filosofiskajā literatūrā un citur dēvē par „antropomorfizāciju”. Tomēr vērts pamanīt, ka dažkārt antropomorfizācijas definīcija ne tikai nosauc tās atpazīšanai nepieciešamo minimumu, bet ietver papildu vispārinājumu – antropomorfizācija tiek saprasta kā pastāvīgi sastopama un cilvēku domāšanai raksturīga tendence. Atbilstoši šādā nozīmē antropomorfizāciju var definēt kā „cilvēkam raksturīgu tendenci cilvēka īpašības piedēvēt tam, kam šādu īpašību nav”. Šis aspekts antropomorfizācijas definīcijai nav obligāts, tomēr ļauj labāk saprast, kāpēc antropomorfizācijas analīze nav vienīgi noteiktu attēlu, interpretāciju vai slēdzienu formāla analīze un ir nozīmīga plašākā cilvēka uztveres un domāšanas pētniecības kontekstā. Tieši kā izplatīta tendence antropomorfizācija ir piesaistījusi filosofu, teologu, etologu un psihologu uzmanību.

³³ **Guthrie S. E.** Anthropomorphism: A Definition and a Theory // **Mitchell R. W.** et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. P.50.

³⁴ Pie šī jautājuma atgriezīšos sadaļā „1.3.2 cilvēka īpašības”.

Atkarībā no pētnieka pieņēmumiem, tendence antropomorfizēt vai nu tiek definēta aprakstoši un pieņemta kā fakts, vai arī tiek definēta normatīvi jeb vērtējoši un atzīta par tādu, kas traucē nonākt pie patiesības.

Tātad, pirmkārt, antropomorfizācijas jēdzienu ir iespējams lietot aprakstoši. Ar to var apzīmēt dažādas empīriski konstatējamās parādības, kas savukārt nozīmē, ka šādi izprastu antropomorfizāciju var arī empīriski pētīt. Pētnieciskās iespējas ir visnotaļ plašas: varam detalizēti raksturot tos uztveres vai attēlojuma veidus, ko dēvējam par antropomorfizāciju, varam mēģināt noskaidrot, vai tendence dažādām lietām un procesiem piedēvēt cilvēka īpašības ir universāla gan vēsturiskā, gan ģeogrāfiskā nozīmē, un mēģināt noskaidrot šīs tendences cēloņus.

Empīriski dažādu antropomorfizācijas aspektu pētījumi patiešām ir, turklāt to skaits acīmredzami pieaug. Tomēr nevar arī teikt, ka tie ir visaptveroši un sistemātiski. Lielākoties šai tēmai pievērsušies psihologi. Par klasisku jāuzskata Frica Heidera (*Heider*) un Marijas-Annas Zimmelas (*Simmel*) 1944. gadā publicētais raksts, kurā viņi analizēja, kā eksperimenta dalībnieki izmanto psiholoģiskus un sociālas mijiedarbības skaidrojumus, lai raksturotu, ko „dara” ģeometriskas figūras nelielā animācijas filmā, kas viņiem tika demonstrēta.³⁵ Lai gan animācijā bija redzamas tikai kustīgas abstraktas figūras (divi trīsstūri un aplis), lielākā daļa eksperimenta dalībnieku animācijā redzamo interpretēja kā stāstu, kurā darbojas cilvēki (vai pat putni), kuriem ir attiecības – tie mīl, naidojas, bēg u.tml.

Antropomorfizācija raisījusi attīstības psiholoģijas un izglītības procesu pētnieku interesi. Piemēram, Deborai Kelemenai (*Kelemen*) ir vairākas publikācijas par to, kā bērni izmanto teleoloģiskos skaidrojumus tur, kur tādi nav nepieciešami vai arī ir kļūdaini.³⁶ Viņas eksperimenti uzrāda, ka bērni bieži vien dod priekšroku teleoloģiskiem

³⁵ **Heider F., Simmel M.** An Experimental Study of Apparent Behavior // *American Journal of Psychology*, 57, 2 (1944). Pp. 243-259.

³⁶ Teleoloģisks skaidrojums šeit tiek pretstatīts kauzālam. Teleoloģisks skaidrojums var izrādīties antropomorfizācija tādos gadījumos, ja, piemēram, fizisku parādību ir iespējams izskaidrot kā ārēju cēloņu noteiktu procesu, bet interpretētājs piedēvē tai iekšēju mērķtiecību un intenci, piemēram, „Saule rada gaismu, lai augos varētu notikt fotosintēze” vai „Bites aplido ziedus, lai palīdzētu tiem apputeksnēties” (Piemēri no **Kelemen D., Rosset E.** The Human Function Computation: Teleological explanation in adults // *Cognition* 111 (2009). Pp. 139, 141.). Šādi raksturojot parādību, tā būtībā tiek psiholoģizēta un tai tiek piedēvētas cilvēciskas īpašības. Saules un bites ietekme uz tādiem dabas procesiem kā fotosintēze un apputeksnēšana tiek skaidrota ar saules un bites motivāciju, līdzīgi kā mēs skaidrojam, teiksim, to, kāpēc cilvēki sausā laikā aplaista puķes.

skaidrojumiem,³⁷ bet tas pats, lai gan mazākā mērā, ir novērojams arī pieaugušo gadījumā.³⁸ Ir virkne pētījumu par mehānisko un elektronisko ierīču antropomorfizāciju. Piemēram, Klifords Nass (*Nass*) un Jungmē Mūna (*Moon*) ir analizējuši, kā cilvēki uztver datorus.³⁹ Viņi apraksta, kā cilvēki datoriem piedēvē personību, sociālās lomas, etniskumu un dzimti, attiecina uz tiem dažādus sociālo attiecību modeļus, piemēram, cenšas izturēties pret tiem laipni. Šādiem pētījumiem par mehānisku ierīču antropomorfizāciju ir nozīme praktisku jautājumu risināšanā, piemēram, cilvēku un robotu mijiedarbības veicināšanā.⁴⁰

Eksperimentāli ir pētīta arī dzīvnieku antropomorfizācija, piemēram, cik līdzīgi vai atšķirīgi eksperimenta dalībnieki izmanto psiholoģiskos skaidrojumus, lai interpretētu dzīvnieku uzvedību,⁴¹ vai kā suņu saimnieki nosaka, kad dzīvnieks „jūtas vainīgs” (eksperiments uzrādīja, ka dzīvnieka uzvedība, kura parasti tiek raksturota kā „vainas” izpausme, bija atkarīga nevis no suņu „nodarījuma”, bet saimnieka reakcijas, uz kuru suns reaģēja).⁴²

Empīriskā pieeja antropomorfizācijas izpratnē un pētniecībā ne vienmēr ir saistīta ar psiholoģiju un eksperimentālām metodēm. Atsevišķa pētījumu joma ir antropomorfizācija mākslā un literatūrā, lai gan arī te nevar runāt par antropomorfizācijas pētniecību kā izvērstu un sistemātisku nodarbi.⁴³ Antropomorfizācijas tēma parasti ir pakārtota plašākam jautājumam par dzīvnieku un priekšmetu reprezentāciju mākslā un literatūrā, piemēram, Stīvens Beikers (*Baker*) grāmatā *Attēlojot zvēru* analizē dzīvnieku vizuālo reprezentāciju medijos un pievēršas arī antropomorfizācijas tēmai.⁴⁴ Ļoti plašu

³⁷ **Kelemen D.** Why are rocks pointy? Children's preference for teleological explanations of the natural world. // *Developmental Psychology*, 35, 1999. Pp. 241-272.

³⁸ **Kelemen D., Rosset E.** P. 141.

³⁹ Skat., piemēram, **Nass C., Moon Y.** Machines and Mindlessness: Social Responses to Computers // *Journal of Social Issues*, Vol. 56, No. 1, 2000. Pp. 81-103.

⁴⁰ **Hinds, P., Roberts T. L., Jones H.** Whose Job Is It Anyway? A Study of Human-Robot Interaction in a Collaborative Task // *Human-Computer Interaction* Vol. 19 (2004). Pp. 151-181.

⁴¹ **Bahlig-Pieren Z., Turner D. C.** Anthropomorphic Interpretations and Ethological Descriptions of Dog and Cat Behavior by Lay People // *Anthrozoos* Vol. 12, No. 4, 1999. Pp. 205-210. **Morris P., Fidler M., Costall A.** Beyond Anecdotes: An Empirical Study of “Anthropomorphism” // *Society and Animals* Vol. 8, No. 2, 2000. Pp. 151-165.

⁴² **Horowitz A.** Disambiguating the “guilty look”: Salient prompts to a familiar dog behaviour // *Behavioural Processes* 81 (2009) Pp. 447-452.

⁴³ Dzīvnieku antropomorfisks attēlojums literatūrā raksturots, piemēram, pētījumos **Blount M.** *Animal Land: the Creatures of Children's Fiction*. New York: W. Morrow, 1975, **Cosslet T.** *Talking Animals in British Children's Fiction, 1786 - 1914*. Aldershot: Ashgate, 2006. Protams, antropomorfizācija priekšmetu un dzīvnieku attēlojumā tiek pētīta arī psiholoģiski. Sk. **Guthrie S.** *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford: Oxford UP, 1993.

⁴⁴ **Baker S.** *Picturing the Beast: Animals, Identity, and Representation*. Urbana: University of Illinois Press, 2001.

materiālu par dzīvnieku antropomorfizāciju var atrast pētījumos par dzīvnieku uztveri un attēlojumu kultūras vēsturē.⁴⁵ Nepieciešams pieminēt arī kultūras studijas un ekokriticismu kā pētniecības nozares, kas pievēršas dažādu konkrētu sociālu parādību, tekstu, mediju analīzei un kuru ietvaros tiek publicēts arvien vairāk pētījumu arī par dabas un dzīvnieku antropomorfizāciju.⁴⁶

Dažādiem antropomorfizācijas aspektiem un izpausmēm veltīto pētījumu sarakstu varētu turpināt.⁴⁷ Katrā ziņā tie uzrāda, ka cilvēka īpašību piedēvēšana dažādiem priekšmetiem, procesiem un dzīvām būtnēm ir plaši sastopama parādība, lai gan šobrīd nav pilnībā skaidrs, kas ir tās cēloņi un funkcijas, ja vispār pastāv kāda produktīva antropomorfizācijas funkcija. Cēloniskie skaidrojumi ir lielā mērā spekulatīvi. Franks Disalvo (*DiSalvo*) un Fransīne Gemperle (*Gemperle*) uzskaita izplatītākos cēloniskos skaidrojumus – 1) pieraduma tēze (antropomorfizācija ir nepazīstamā skaidrošana ar pazīstamo), 2) komforta tēze (antropomorfizācija ir psiholoģisks mehānisms, lai mazinātu diskomfortu, sastopoties ar svešo un nepazīstamo), 3) labākā minējuma tēze (situācijā, kad nav adekvātas parādību skaidrošanas vai prognozēšanas teorijas, labāk antropomorfizēt, nevis atteikties no skaidrojuma vispār), 4) sociālā tēze (mentālu īpašību piedēvēšana cilvēkiem ir daļa no sociāla procesa, kas nosaka cilvēku spēju koordinēt rīcību un iezīmē normatīvas robežas viņu rīcībai, savukārt antropomorfizācija ir šī sociālā mehānisma attiecināšana uz kaut ko, kas nav cilvēki), 5) objekta un subjekta aizvietojamības tēze (antropomorfizētas tiek tās parādības, kuras ir īpaši nozīmīgas konkrēto cilvēku vai kultūras identitātei, kas tiek veidota, noteiktas īpašības projicējot arī uz objektu pasauli), 6) fenomenoloģiskās intersubjektivitātes tēze (antropomorfizācija atspoguļo veidu, kā pasaule tiek pieredzēta un kā tiek konstituēta tās jēga), 7) kontroles

⁴⁵ Šobrīd dzīvnieku studijas kultūras vēstures kontekstā ir rezultējušās ar patiesi neaptveramu publikāciju skaitu, un liela daļa no tām vismaz netieši saistās arī ar antropomorfizācijas tēmu. Var minēt Kīta Tomasa darbu *Cilvēks un dabas pasaule*, kas tika publicēts 1983. gadā un iezīmēja zināmu pavērsienu vēsturnieku interesē par dzīvniekiem (**Thomas K.** *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England: 1500-1800*. London: Penguin Books, 1983), kā arī Lindas Kalofas un Brigitas Reslas redakcijā izdoto *Dzīvnieku kultūras vēsturi* sešos sējumos (**Kalof L., Resl, B.**, eds. *A Cultural History of Animals. 6 vol.* Oxford: Berg, 2007).

⁴⁶ Arī šeit literatūras apjoms ir ļoti liels. No tiem, kuros atrodama dzīvnieku antropomorfizācijas tēma, varu izcelt tādus nozīmīgus tekstus kā **Berger J.** *Why Look At Animals?* // **Berger J.** *About Looking*. New York: Vintage Books, 1991. Pp. 3 – 28, **Fudge, E.** *Animal*. London: Reaktion Books, 2002, **Schiebinger L.** *Nature's Body: Gender in the Making of Modern Science*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers UP, 2008.

⁴⁷ Samērā plašu pārskatu par dažādiem ar antropomorfizāciju saistītiem empīriskiem pētījumiem un teorētiskām diskusijām dod Stjuarts Gatrijs (*Guthrie*) grāmatā *Sejas mākoņos*. (**Guthrie S.** *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford: Oxford UP, 1993.)

tēze (antropomorfizācija ir veids, kā zināmā mērā piesavināties pasauli un attaisnot tās kontroli).⁴⁸

Fakts, ka nav skaidrības par antropomorfizācijas cēloņiem, nozīmē arī to, ka nav zināms, vai antropomorfizācijas gadījumā runa ir par kādu iedzimtu dispozīciju vai socializācijas procesā apgūtu pasaules skaidrošanas pieeju. Tāpat nav skaidrs, cik lielā mērā saistītas ir dažādās antropomorfizācijas formas, teiksim, cik lielā mērā vizuālās uztveres interpretācija (Heidera un Zimmeles eksperimenti) ir saistīta ar to, kā mēs interpretējam datoru darbību vai dzīvnieku uzvedību. Visticamāk, lai atbildētu uz šiem jautājumiem, būtu jābūt arī lielākai skaidrībai par parādību interpretācijas un uztveres procesu kopumā, kas savukārt ļautu saprast, vai ir pamats to, ko dēvējam par antropomorfizāciju, nošķirt kā specifisku parādību, kas atšķiras, piemēram, no cilvēku uzvedības interpretācijas vai neantropomorfizētas fizikālo procesu uztveres.⁴⁹ Lielāka skaidrība minētajos jautājumos ļautu arī precīzāk noteikt antropomorfizācijas kā empīriski konstatējamās parādības robežas un formas, tātad ļautu atbildēt uz jautājumu, kas tie īsti ir par procesiem vai tendencēm, ko mēs šobrīd saucam par antropomorfizāciju.

Nepieciešams vēl piebilst, ka, definējot antropomorfizāciju aprakstoši, atsevišķos gadījumos atbilstošāks ir pats minimālākais tās skaidrojums, proti, antropomorfizēt nozīmē “piedēvēt cilvēka īpašības”, jo, analizējot, piemēram, veidu, kā cilvēks interpretē animētu ģeometrisku figūru kustību, tiek analizēts psiholoģisks mehānisms vai tendence, kas droši vien ietekmē uztveri neatkarīgi no tā, vai tie lietoti „pareizi” vai „nepareizi”. Piemēram, varētu izrādīties, ka animētu ģeometrisku figūru kustību un cilvēku uzvedības interpretāciju nosaka viens un tas pats psiholoģiskais process, bet cilvēka īpašību piedēvēšanu cilvēkam, iespējams, nevarētu apzīmēt kā „cilvēka īpašību piedēvēšanu tam,

⁴⁸ **DiSalvo C., Gemperle F.** From Seduction to Fulfilment: The Use of Anthropomorphic Form in Design // *Proceedings of the Designing Pleasurable Products and Interfaces Conference*. Pittsburgh, PA: Association for Computing Machinery, 2003. P. 68. Viņu piedāvātā klasifikācija, protams, neaptver visus antropomorfizācijas skaidrojumus, bet tomēr uzrāda nozīmīgākās pieejas. Stjuarts Gatrijs nošķir trīs teorijas par antropomorfizācijas cēloņiem, un tās būtībā sakrīt ar pirmajām trim versijām DiSalvo un Gemperles klasifikācijā, turklāt viņš aizstāv trešo. Skat. **Guthrie S. E.** Anthropomorphism: A Definition and a Theory. Savukārt Linda Kaporela (*Caporaël*) un Sesīlija Heijsa (*Heyes*) savu klasifikāciju attīsta DiSalvo un Gemperlas trešās un ceturtās versijas ietvaros. Skat. **Caporaël L. R., Heyes C. M.** Why Anthropomorphize? Folk Psychology and Other Stories // **Mitchell R. W.** et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. Pp.59 -73.

⁴⁹ Proti, pastāv iespēja, ka tas, ko saucam par antropomorfizāciju, ir kāda vispārīgāka kognitīva procesa vai mehānisma izpausme. Piemēram, pētnieku vidū šobrīd vēl nav vienprātības par to, kā un kāpēc bērns noteiktā vecumā sāk citiem cilvēkiem piedēvēt mentālas īpašības, bet izpratne par šo procesu varētu padarīt skaidrāku to, kādā mērā un kāpēc bērns mentālas īpašības piedēvē nedzīviem priekšmetiem un dzīvniekiem.

kam šādu īpašību nav” („iespējams”, jo pastāv varbūtība, ka arī cilvēkiem nav to īpašību, kas viņiem tiek piedēvētas, teiksim, mēs cilvēku uzvedību skaidrojam, tiem piedēvējot pastāvīgu „temperamentu”, bet varētu izrādīties, ka nošķirt pastāvīgus temperamentu tipus vai attiecināt tos uz konkrētiem cilvēkiem nav iespējams, jo viņu īpašību šāda veida klasifikācija kaut kādu iemeslu dēļ atzīstama par aplamu. Te gan jāpamana, ka ģeometriskai figūrai šo īpašību „nebūs” citā nozīmē nekā cilvēka gadījumā). Katrā ziņā būtu mākslīgi vienu un to pašu psiholoģisko procesu dažkārt saukt par antropomorfizāciju un dažkārt ne, ja vien neieviešam vērtējošu jeb normatīvu aspektu.⁵⁰ Hipotēze, ka antropomorfizācija ir kāda vispārīgāka uztveres, izziņas vai komunikācijas procesa sastāvdaļa, ir ticama, un gana daudz autoru to ir aizstāvējuši. Galu galā antropomorfizācijas skaidrojuma meklējumi saplūst ar tādām ļoti plašām tēmām kā tā saucamās „tautas fizikas” nozīme dabas procesu skaidrojumā un „tautas psiholoģijas” nozīme uzvedības skaidrojumos, kas savukārt saistīti ar diskusijām par mentālo procesu piedēvēšanas spēju kā tādu, tās attīstību un iespējamiem mehānismiem.

Filosofijas un dabaszinātņu metodoloģisko teoriju kontekstā par antropomorfizāciju lielākoties tiek runāts nevis aprakstoši un konstatējoši, bet normatīvi. Arī šajā promocijas darbā uzmanība tiks pievērsta nevis empīriskajām teorijām par procesiem, kas nosaka cilvēka īpašību piedēvēšanu dažāda veida parādībām, bet normatīvajiem jautājumiem par to, cik pamatota ir šāda piedēvēšana. Tieši tāpēc, ka antropomorfizācija tiek analizēta normatīvi, šim jēdzienam bieži vien ir negatīva konotācija. Šādos gadījumos tas apzīmē nevis vienkārši kādu cilvēkam raksturīgu psiholoģisku tendenci, bet izplatītu *kļūdu*.⁵¹ Un patiešām – ja par zinātnes mērķi uzskatām dažādu parādību patiesās dabas atklāšanu, cilvēka īpašību piedēvēšana tam, kam to nav, var izrādīties maldinoša un tāpēc nosodāma. Piemēram, antropomorfizāciju var traktēt kā noteikta veida kategoriju *kļūdu*,⁵² kad tiek sajauktas dažādu „līmeņu” kategorijas – vienas parādību kategorijas īpašības tiek piedēvētas citas kategorijas parādībām. Tāpat kā nezinātājs varētu kļūdīties, iedomājoties, ka Oksfordas universitāte ir nevis institūcija, bet ēka, kas atrodas līdzās šīs universitātes

⁵⁰ Gatrijs apsver iespēju, ka apzīmējumu „antropomorfizācija” mēs izmantojam tad, kad jau zinām, ka mūsu paredzējums ir izrādījies kļūdainis. Atbilstoši cilvēka īpašību piedēvēšana var būt praktiski noderīgs un bieži vien attaisnojams paņēmieni, lai prognozētu kāda procesa norisi. **Guthrie S. E.** Anthropomorphism: A Definition and a Theory. P. 56.

⁵¹ **Horowitz A. C., Bekoff M.** Naturalizing Anthropomorphism: Behavioral Prompts to Our Humanizing of Animals // *Anthrozoos* Vol. 20, Issue 1 (2007). Pp. 23.

⁵² **Fisher J. A.** The Myth of Anthropomorphism // **Bekoff M., Jamieson D.,** eds. *Readings in Animal Cognition*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996. Pp. 3-16.

koledžu, administrācijas un bibliotēkas ēkām,⁵³ kļūdaini ir aprakstīt datoru kā domājošu būtni. Šajā gadījumā apgalvot, ka izteikums „dators ir dusmīgs” ir antropomorfizācija, nozīmē apgalvot, ka dators nepieder pie to parādību kategorijas, kurai var būt īpašība „būt dusmīgam” (tāpat kā universitātei kā institūcijai nevar būt sienu un jumta), un cilvēks, kurš saka, ka dators ir dusmīgs, vai nu maldās, vai īstenībā netic tam, ko saka.

Par to, ka antropomorfizācijai piemīt negatīva konotācija, liecina arī fakts, ka samērā bieži tā tiek interpretēta kā naivs, pārsteidzīgs, aizspriedumains, nekritisks, nezinātnisks skatījums uz parādībām. Jau 6. gs. p. m. ē. sengrieķu domātājs Ksenofans, kas tradicionāli tiek uzskatīts par pirmo filosofu, kurš pievērsās antropomorfizācijas tēmai,⁵⁴ par cilvēku tendenci piedēvēt dieviem savas īpašības raksta: „Aitiopieši teic, ka viņu dievi ir strupiem deguniem un melnīgsnēji; bet trāķieši, ka tie ir zilacaini un rudmatāini,” (16. fragments) un „ja zirgiem, vēršiem vai lauvām būtu rokas; vai ja viņi prastu ar rokām zīmēt un pagatavot priekšmetus, kādus var izveidot vīri, tad zirgi zīmētu dievu tēlus līdzīgus zirgiem, bet vērši – vēršiem; un radītu tādus ķermeņus, kādi ir katram no viņiem” (15. fragments).⁵⁵ Lai gan Ksenofana domu restaurēt pilnībā nav iespējams, jo šajā gadījumā runa ir par atsevišķiem izteikumiem bez skaidra konteksta, tomēr šķiet, ka viņš neuzskata Dievu par līdzīgu cilvēkam vai dzīvniekam (skat. 14., 23. un 26. fragmentu),⁵⁶ kas savukārt liek domāt, ka minētie izteikumi domāti kā antropomorfizācijas kritika.⁵⁷

Tāpat tieksme antropomorfizēt nereti tiek piedēvēta „naiviem” cilvēkiem, kuri vēl nav paspējuši saprast dabas likumsakarības, baidās no tās, mēģina to primitīvā veidā padarīt komfortablāku un drošāku.⁵⁸ Tā ir „intelekta slinkuma” pazīme.⁵⁹ Pat izsmalcinātāku antropoloģisku teoriju kontekstā antropomorfizāciju var raksturot kā brieduma trūkuma pazīmi – Ludvigs Feuerbahs (*Feuerbach*) raksta: „[...] ja cilvēka apziņu

⁵³ Gilberta Raila (*Ryle*) klasiskais kategoriju kļūdas piemērs no **Ryle G.** *The Concept of Mind*. London: Penguin Books, 1990. Pp. 17-18.

⁵⁴ **Guthrie S.** *Faces in the Clouds*. P. 63

⁵⁵ **Xenophanes of Colophon** *Fragments*. Toronto: University of Toronto Press, 1992. P. 25. Ivara Neidera tulkojums.

⁵⁶ **Xenophanes of Colophon** Pp. 25, 31.

⁵⁷ Šie citāti regulāri tiek minēti kā antropomorfizācijas kritikas piemēri, teiksim, Emanuela Spada Ksenofana izteikumus raksturo kā antropomorfizācijas „negatīvās nozīmes aizsākumu” (**Spada E. C.** *Amorphism, Mechanomorphism, and Anthropomorphism* // **Mitchell R. W.** et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. Pp. 37-38.). Tomēr, piemēram, Džeimss Lešers (*Leshers*) savos komentāros par Ksenofana *Fragmentiem* apgalvo, ka Ksenofana teiktā drīzāk jāsaprot kā cilvēku uzskatu cēlonisks skaidrojums, nevis atspēkojums (**Xenophanes of Colophon** Pp. 92-94.).

⁵⁸ **Guthrie S.** *Faces in the Clouds*. Pp. 65-66.

⁵⁹ **Davis H.** *Animal Cognition versus Animal Thinking: The Anthropomorphic Error* // **Mitchell R. W.** et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. P. 336.

pārņem domas, ka reliģiskie predikāti ir vienīgi antropomorfismi,⁶⁰ t. i., cilvēciski priekšstati, tad ticībā jau ir iezagušās šaubas, neticība. Un tā ir vienīgi mazdūšībai un prāta nepietiekamībai raksturīga nekoncekvenca, ja no šīm atziņām neiet tālāk līdz pilnīgam predikātu noliegumam[...].”⁶¹ Par antropomorfizācijas saistību ar nepietiekamu briedumu liecina arī tas, ka dažkārt tā tiek atzīta par tendenci vai domāšanas veidu, kas īpaši raksturīgs bērniem, piemēram, pēc Dekarta domām, tieksme dzīvnieku uzvedību skaidrot kā dvēseles un domāšanas izpausmi balstās nepamatotā analogijā ar cilvēku un „tie, kas vēlas atklāt patiesību, pirmām kārtām nedrīkst uzticēties uzskatiem, kas pārsteidzīgi iemantoti bērniībā.”⁶² Galu galā, cilvēki, kas antropomorfizē dzīvniekus, dievus vai citas parādības, tiek pretstatīti kritiski domājošam pētniekam vai filosofam. Tā, piemēram, Konrads Lorencs (*Lorenz*) kritizē naivo novērotāju: „Dažu dzīvnieku taisni pārdabiskais jūtīgums pret noteiktiem, smalkiem kustību signāliem [...] ir augstākā mērā apbrīnojams. Tādēļ naivs novērotājs, kam ir tieksme saskatīt dzīvnieka izdarībās cilvēcisko, labprāt tic, ka šāda būtne, kas atminot „pat” slēptākās, neizteiktākās domas, „vēl jo vairāk” saprotot katru sava mīļotā saimnieka vārdu.”⁶³

Tātad, ja mēģinām antropomorfizāciju definēt pēc iespējas vispārīgāk, ar antropomorfizāciju jāsaprot cilvēka īpašību piedēvēšana tam, kam šādu īpašību nav, un šai definīcijai var būt gan neitrālas, gan negatīvas konotācijas. Ja saprotam antropomorfizāciju neitrāli un deskriptīvi, runa ir par cilvēkiem raksturīgu tendenci piedēvēt cilvēka īpašības procesiem, lietām un būtnēm, kas nav cilvēki, neatkarīgi no tā, vai šiem procesiem, lietām un būtnēm cilvēka īpašības piemīt. Ja saprotam antropomorfizāciju normatīvi, antropomorfizācija ir kļūdaina, nepamatota vai pārsteidzīga cilvēka īpašību piedēvēšana tam, kam šādu īpašību nav. Promocijas darba ietvaros pievērsīšos antropomorfizācijas normatīvajam aspektam un izmantošu šī jēdziena normatīvo izpratni. Pie antropomorfizācijas definīcijas vēl atgriezīšos, bet šobrīd

⁶⁰ Šajā gadījumā saglabāts latviešu tulkojuma formulējums, bet arī angļu valodā rakstītajos tekstos visbiežāk lietots vārds “*anthropomorphism*” jeb “antropomorfisms”. Antropomorfizācijas (*anthropomorphization*) jēdziens ir samērā reti sastopams. Šajā darbā izmantoju antropomorfizācijas jēdzienu, lai uzsvērtu, ka runa ir par procesu, nevis tikai procesa galarezultātu, piemēram, antropomorfisku tēlu. Vārdu “antropomorfisms” izmantoju vienīgi, lai pēc iespējas precīzāk citētu citu autoru teikto.

⁶¹ **Feierbahs L.** *Kristietības būtība. Nākotnes filozofijas pamati*. Rīga: Zvaigzne, 1983. 51. lpp.

⁶² **Descartes R.** *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. III. Correspondence*. Cambridge: Cambridge UP, 1991. P. 99. AT II, 39.

⁶³ **Lorencs K.** *Viņš runāja ar zvēriem, putniem un zivīm*. Rīga: Zinātne, 1973. 76. lpp.

gribu saturiski precizēt to, kā antropomorfizācijas problēma tiek pieteikta filosofijas vēsturē.

1.2. Antropomorfizācija reliģiskā kontekstā

Jēdziens „antropomorfizācija” pirmo reizi parādās teoloģijas un reliģiskās filosofijas kontekstā, konkrētāk, diskusijās par dieva veidolu jeb formu (grieķiski – *morphē*). Izsenis dievības attēlotas dzīvnieka veidolā, ko mēdz dēvēt par zoomorfisku attēlojumu, vai cilvēka veidolā, ko dēvē par antropomorfisku attēlojumu, šo apzīmējumu atvasinot no grieķu vārda *anthrōpos* jeb cilvēks. Pirmais, kas Rietumu filosofijā pievēršas Dieva antropomorfizācijas problēmai, cik zināms, ir Ksenofans,⁶⁴ Dieva raksturojuma problemātiskais raksturs ir izsenis apspriests jūdaisma un kristietības teoloģijā, savukārt moderno diskusiju par Dieva īpašību antropomorfizēšanu lielā mērā aizsāk Benedikts Spinoza (*Spinoza*).⁶⁵

Apskatu par antropomorfizācijas problēmu reliģiskajā filosofijā promocijas darba ietvaros nav iespējams piedāvāt, jo runa ir par diskusijām, kas ilgst vairākus tūkstošus gadu, un par komplicētām filosofiskām teorijām, kuras nav iespējams reducēt uz dažiem pamatargumentiem par vai pret antropomorfizāciju (antropomorfizācijas tēmai ir pievērsušies, piemēram, Platons, Augustīns, Akvīnas Toms, Deivids Hjūms (*Hume*), Imanuels Kants (*Kant*), Feierbahs, Fridrihs Nīče (*Nietzsche*)).⁶⁶ Cita lieta, ka reliģiskās filosofijas diskusiju analīze, kas šajā promocijas darbā diemžēl netiek veikta, principā varētu būt noderīga, lai izvērtētu argumentus, kas parādās diskusijās par dzīvnieku antropomorfizāciju. Saistība starp diskusijām par Dieva īpašībām un dzīvnieku īpašībām pastāv. Turklāt daļa filosofu (piemēram, Spinoza un Hjūms) reliģiskās dabas antropomorfizāciju neskata izolēti un jautājumu par Dieva īpašībām paplašina, pievērsoties antropomorfizācijai vispār (turklāt zīmīgi, ka viņu darbos dzīvnieku

⁶⁴ **Guthrie S.** *Faces in the Clouds*. P. 179.

⁶⁵ **Preus S. J.** Anthropomorphism and Spinoza's Innovations // *Religion*, Vol. 25, No. 1, 1995. P. 1.

⁶⁶ Antropomorfizācija reliģiskā kontekstā ir pētīta arī empīriski, it īpaši antropoloģijā un psiholoģijā. Vēsturisku pārskatu par antropomorfizācijas traktējumu antropoloģijā var atrast šeit: **Guthrie S.** Anthropology and Anthropomorphism in Religion // **Whitehouse H., Laidlaw J.**, eds. *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press, 2007. Pp. 37-62. Īsu ieskatu psihologu pētījumos var atrast rakstā **Barrett J. L., Keil F. C.** Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts // *Cognitive Psychology* 31 (1996). Pp. 219-247. Džastins Barets (*Barrett*) ir viens no autoriem, kas regulāri savos pētījumos pievērsies antropomorfizācijai reliģijā.

antropomorfizācija netiek izcelta kā paradigmatisks vai īpaši uzskatāms antropomorfizācijas piemērs; tas varētu liecināt par izmaiņām kontekstā, kādā antropomorfizācijas problēma gadsimtu gaitā ir skatīta). Paralēles starp diskusijām par Dieva īpašībām un dzīvnieku īpašībām saskatāmas pašā problēmas uzstādījumā – kā raksturot kaut ko, kas nav tieši novērojams, un cik lielā mērā šajā raksturojumā var paļauties uz analogijām. Arī reliģiskā antropomorfizācija filosofu darbos tiek raksturota kā universāla tendence, kuru pārvarēt, pat ja vēlamies to izdarīt, ir grūti, jo runa nav tikai par kļūdu spriedumos, bet cilvēkam raksturīgu un kaut kādā ziņā dabisku uztveres veidu. Tāpat kā „mēs saskatām cilvēka seju Mēnesī un karaspēkus mākoņos”,⁶⁷ mēs dievišķo skaidrojam kā analogisku sev.

Jautājums, vai Dievam piemīt cilvēciskas īpašības, pats par sevi nav normatīvs. Normatīvs nav arī jautājums, kāpēc cilvēkiem raksturīga tendence dievišķo cilvēciskot. Dieva antropomorfizācijas analīze iegūst normatīvu raksturu, ja vēlamies izvērtēt priekšstatus par Dieva īpašībām un iespējas izzināt, kad šādi priekšstati ir vai nav patiesi.

Reliģiskā antropomorfizācija filosofijā lielākoties ir kritizēta.⁶⁸ Tomēr atteikšanās no jebkādam analogijām būtībā nozīmētu atteikšanos dievišķo raksturot pozitīvi jeb katafātiski, atstājot vien iespēju pateikt, kas Dievs nav. Tāpēc tie, kas antropomorfizācijas kritiku neizmanto kā reliģijas vai ticības kopumā kritiku,⁶⁹ drīzāk meklē atbildi uz jautājumu, kāds Dieva katafātisks raksturojums ir uzskatāms par kaut kādā ziņā adekvātu un kāds par pārsteidzīgu. Atbilstoši ne jebkura analogija ir uzskatāma par antropomorfizāciju, un iespējams nošķirt dažāda veida antropomorfizāciju, kas ne vienmēr tiek traktēta negatīvi.⁷⁰

⁶⁷ **Hume D.** *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford: Oxford UP, 2009. P. 141.

⁶⁸ Piemēram, Spinoza izsakās teju vai sarkastiski: „[...] cilvēki visu dara mērķa labad – proti, tā derīguma labad, pēc kā viņi tiecas. No tā kļūst skaidrs, ka viņi vienmēr tiecas uzzināt tikai notikušā gala mērķus [*causae finales*]; kad viņiem tos pasaka, viņi nomierinās, un turpmāk, protams, viņiem nekādas šaubas nerodas. Ja nu gadās, ka viņiem šos nolūkus neviens nepasaka, viņiem neatliek nekas cits, kā vērsties pašiem pie sevis un pārdomāt, kādiem mērķiem līdzīgos gadījumos seko viņi paši.” **Spinoza B.** *Ētika*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1998. 90. lpp.

⁶⁹ Antropomorfizācija saistībā ar reliģijas kritiku parādās, piemēram, Pola Anrī Holbaha (*Holbach*), Feiebaha, Ničes darbos.

⁷⁰ Piemēram, Kants darbā *Prolegomeni* pieļauj iespēju piedēvēt „augstākajai būtībai” sapratni un gribu, ja vien netiek izdarīta sava veida kategoriju kļūda un „mēs nepiedēvējam augstākajai būtībai *pašai par sevi* nevienu no tām īpašībām, ar kurām mēs domājam pieredzes priekšmetus”. Kants šādu nepamatotu piedēvēšanu sauc „dogmatisko antropomorfismu”, ko viņš nošķir no „simboliskā antropomorfisma”, kurā kategorijas, kas tiek izmantotas, lai aprakstītu attiecības starp pieredzē dotām parādībām, tiek izmantotas, lai aprakstītu nevis „nezināmo” pašu par sevi, bet „nezināmā” attiecības ar pieredzē doto pasauli. Tādā veidā ir iespējams runāt par „augstāko būtību”, neantropomorfizējot (dogmatiski) tā neizzināmo dabu. **Kants I.** *Prolegomeni*. Rīga: Zvaigzne, 1990. 114.-117. lpp.

Lai gan vairākos reliģiskās diskusijas aspektos ir saskatāma līdzība ar hronoloģiski vēlāko diskusiju par dzīvnieku antropomorfizāciju, skaidrs, ka nav iespējams mehāniski pārnest vienas diskusijas argumentāciju uz otru. Pirmkārt, lai gan abos gadījumos runa ir par pieredzes zināšanu robežām un iespējām ar analogiju palīdzību nokļūt viņpus pieredzes, Dieva antropomorfiski raksturojumi tiek kritizēti, balstoties pirmām kārtām uz ontoloģiskiem, nevis epistemoloģiskiem argumentiem, jo jau sākotnēji tiek pieņemts, ka Dievs ir cita veida esamība, kam vismaz noteiktos aspektos cilvēks nav pielīdzināms. Tieši sākotnēji pieņemtais Dieva būtības radikālais raksturojums padara antropomorfizāciju problemātisku. Savukārt, ja runājam vismaz par mūsdienu diskusijām, kas veltītas dzīvnieku antropomorfizācijas problēmai, ontoloģiskais pieņēmums par cilvēka un dzīvnieka atšķirību parasti netiek piedāvāts kā izejas punkts dzīvnieku antropomorfizācijas izvērtējumā, drīzāk izejas punkts ir pieredzē dotas uzvedības atšķirības, kas liek būt uzmanīgam, izdarot secinājumus par cilvēku un dzīvnieku līdzību. Otrkārt, lai gan jautājumi par tādu īpašību kā gribas, spējas izvēlēties, racionalitātes piedēvēšanu ir nozīmīgi gan diskusijās par Dieva antropomorfizāciju, gan tajās, kas veltītas dzīvnieku antropomorfizācijai, skaidrs, ka Dievam filosofiskajās teorijās pēc definīcijas ir pavisam cits ontoloģiskais statuss nekā dzīvniekiem, un atbilstoši diskusijām par Dieva antropomorfizāciju ir cita filosofiskā nozīme un konsekvences, proti, tās var iespaidot būtībā visu ontoloģijas jomu, ko nevar teikt par dzīvnieku antropomorfizāciju. Galu galā, diskusijās par reliģisko antropomorfizāciju un dzīvnieku antropomorfizāciju uzmanība netiek pievērsta vienām un tām pašām īpašībām. Piemēram, Lorēna Dastone (*Daston*) norāda, ka viduslaiku teologu mēģinājumi priekšstatīt eņģeļu prātu, to salīdzinot vai pretstatot cilvēka prātam, nebija saistīti ar centieniem iedomāties „kā tas ir – būt eņģelim” 20. gs. filosofu un etologu lietotajā nozīmē, proti, viduslaiku teologi to neuzdeva kā jautājumu par apziņu vai pašapziņu, kamēr mūsdienu diskusijās par antropomorfizāciju centrālo vietu ieņem jautājums tieši par apziņu.⁷¹

⁷¹ **Daston L.** *Intelligences Angelic, Animal, Human* // **Daston L., Mitman G.**, eds. *Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*. New York: Columbia University Press, 2005. Pp. 40-41, 44-45.

1.3. Dzīvnieku antropomorfizācijas minimālā definīcija

Šajā promocijas darbā uzmanība tiks pievērsta vienīgi dzīvnieku antropomorfizācijai. Attiecībā uz dzīvniekiem šis jēdziens tiek izmantots samērā nesen. Klaivs Vinns (*Wynne*) kā agrīnāko piemēru tam, ka antropomorfizācija jēdziens tiek attiecināts uz dzīvniekiem, min angļu rakstnieka un naturālista Džordža Henrija Luisa (*Lewis*) grāmatu *Piekrastes studijas Ilfrakomā, Tenbijā, Skilī salās un Džersijā* 1860. gadā.⁷² Luiss raksta: „Patiešām mūs vienmēr var vainot par tendenci antropomorfizēt, tendenci, kuras dēļ mēs dzīvnieku darbības interpretējam kā analogas cilvēka dabai.”⁷³ Šajā formulējumā parādās liela daļa no tā, kā antropomorfizācija tiks saprasta vēlākajās diskusijās par dzīvnieku uzvedību. Luiss antropomorfizāciju skaidro kā pastāvīgu tendenci, nevis atsevišķos gadījumos sastopamu kļūdu; viņš to atzīst par analogijā balstītu interpretāciju, proti, antropomorfizācija ietver pieņēmumu par līdzību, no kuras tiek izdarīts noteikts secinājums, un viņš šo analogiju uztver normatīvi, kā kļūdu – „mūs vienmēr var vainot” („*we are incessantly at fault*”), kad mēs antropomorfizējam. Luiss tālāk raksta: „Ikreiz, kad novērojam kustību, ko, šķiet, radījis kāds iekšējs impulss un nevis kāds acīmredzams ārējs cēlonis, mums grūti izvairīties no tā, ka saistām to ar „gribu”. ”⁷⁴ Bet šāds secinājums, viņaprāt, ir maldīgs. Luiss raksta, ka putna knābāšanu mēs uzskatām par mērķtiecīgu darbību, bet šādu uzskatu liktu apšaubīt novērojums, ka putna galva turpināt „knābāt” pat tad, kad nocirsta. Mazliet pārsteidzošā kārtā viņš kā piemēru šādai mehāniskai knābāšanai neizmanto vis piemēru par zīdītāju vai putnu galvām (piemērs, uz kuru atsaucas jau Dekarts *Pārrunā par metodi*: „[N]ākas redzēt, ka galvas, tikko tās nogrieztas, vēl kustas un kož zemi”⁷⁵), bet gan min ūdens bezmugurkaulnieku *Bugula avicularia* jeb putngalvas koralli, kam viens no orgāniem kustas tā, it kā knābtu ar knābi, un rada mērķtiecīgas darbības iespaidu.

Lai tuvāk paskaidrotu, kā šī darba ietvaros tiks saprasta dzīvnieku antropomorfizācija, sāksu ar minimālo antropomorfizācijas definīciju: „Dzīvnieku antropomorfizācija ir cilvēku īpašību piedēvēšana dzīvniekiem,” pakavēšos pie jēdzieniem, kas izmantoti šajā definīcijā, un dažām grūtībām, kas ar tiem saistītas.

⁷² **Wynne C. D. L.** What are Animals? Why Anthropomorphism is Still Not a Scientific Approach to Behavior // *Comparative Cognition and Behavior Reviews* Vol. 2. P. 126.

⁷³ **Lewis G. H.** *Sea-Side Studies at Ilfracombe, Tenby, the Scilly Isles, and Jersey*. 2nd ed. Edinburgh: William Blackwood and Sons, 1860. P. 385.

⁷⁴ Turpat.

⁷⁵ **Dekarts R.** *Pārruna par metodi*. Rīga: Zvaigzne, 1978. 52. lpp.

1.3.1. Cilvēka un dzīvnieka nošķīrums

Ikdienā ar vārdu „dzīvnieks” pirmām kārtām saprotam lielos zīdītājus. Šajā promocijas darbā par izejas punktu izmantošu dzīvnieku bioloģisko definīciju, proti, dzīvnieks ir „vienšūnas vai daudzšūnu organisms, kam raksturīga heterotrofiska barošanās un plāni šūnapvalki bez celulozes. [Dzīvnieks] atšķirībā no auga barojas neatkarīgi no gaismas, jo pārtiek no augu vai citu [dzīvnieku] veidotiem lielmolekulāriem [organiskiem] savienojumiem. Vielmaiņa notiek ķermeņa dobumos, tāpēc [dzīvnieka] ķermenis ir daudz vairāk diferencēts audos un orgānos. Šūnās vienmēr ir centrosoma. Sevišķi raksturīga [dzīvnieka] pazīme (izņemot dažas vienkāršāk organizētas [dzīvnieku] grupas) ir nervu audi [...]. [Dzīvnieks] parasti pārvietojas [...]. Vairošanās orgāni parasti atrodas ķermeņa dobumos.”⁷⁶

Bez šaubām, bioloģiskais konteksts nav vienīgais, kādā iespējams definēt dzīvniekus vai, pareizāk sakot, domāt par to, kas ir dzīvnieki. Bioloģiskā definīcija ir noderīga antropomorfizācijas problēmas analīzei tāpēc, ka dzīvnieki tiek definēti, nošķirot tos pirmām kārtām no nedzīviem objektiem, augiem un citām dzīvo būtnu valstīm, *nevis* cilvēkiem. Toties ārpus bioloģiskā konteksta dzīvnieka definīcija lielākoties tiek balstīta kontrastā starp cilvēku un dzīvnieku, turklāt jau sākotnēji pieņemot, kādas īpašības dzīvniekus atšķir no cilvēkiem, – dzīvnieks kā mēma, kamēr cilvēks kā ar valodu apveltīta būtne; dzīvnieks kā instinktiem pakļauts, kamēr cilvēks kā domājoša būtne utt.

Teiktais, protams, nenozīmē, ka atsaukšanās uz bioloģisko dzīvnieka definīciju ļauj izvairīties no cilvēku un dzīvnieku pretstata antropomorfizācijā. Runa ir vienīgi par mēģinājumu pēc iespējas distancēties no noteikta veida pieņēmumiem. Viegli pamanīt, ka no bioloģiskās dzīvnieka definīcijas izriet – arī cilvēki ir dzīvnieki, tātad cilvēka īpašību piedēvēšana dzīvniekiem bioloģiskā nozīmē nevar būt nekāda problēma, jo cilvēki ir dzīvnieki un atbilstoši vismaz daļai dzīvnieku nevar nepiemist cilvēku īpašības. Tas savukārt skaidri izceļ būtisku antropomorfizācijas jēdziena aspektu – antropomorfizācija nepieciešami ietver noteiktu pieņēmumu, proti, pieņēmumu par cilvēka un dzīvnieka nošķīrumu. Pirmkārt, tas liek atzīt, ka antropomorfizācijas problēma vismaz daļēji ir cilvēka un dzīvnieka definēšanas problēma. Kaut ko definējot, mēs norādām uz atšķirīgu parādību kopību – galdi ir dažādi, bet ir kādas īpašības, kas tos visus

⁷⁶ Dzīvnieks // *Latvijas Padomju Enciklopēdija*, 2. sēj. Rīga: Galvenā enciklopēdiju redakcija, 1982. 720. lpp.

vieno un ļauj tos dēvēt par galdiem. Atbilstoši, apstiprinot vai apšaubot analogiju starp cilvēkiem un dzīvniekiem, var mainīties arī izpratne par vienu un otru. Otrkārt, ja antropomorfizācija ietver pieņēmumu par cilvēka un dzīvnieka nošķirumu, bet bioloģiskā dzīvnieka definīcija neietver šādu nošķirumu, jāuzdod jautājums, vai dzīvnieka bioloģiskā definīcija vispār ir izmantojama antropomorfizācijas kontekstā.

Tomēr pieņēmums par nošķirumu nenosaka, kur tieši jānovelk robeža starp cilvēku un dzīvnieku. Ja atmetam bioloģisko definīciju un par robežu uzskatām, piemēram, valodas spēju vai domāšanu, jautājums par valodas spējas piedēvēšanu dzīvniekiem pārstāj būt par problēmu, jo no sākotnējā pieņēmuma izriet, ka tiem, ko saucam par dzīvniekiem, šīs spējas nav. Tādā gadījumā patiešām varētu teikt, ka antropomorfizācija ir kategoriju kļūda, kad īpašība tiek piedēvēta būtnēm, kam tādas principā nevar būt. Tomēr promocijas darbs balstās uz pieņēmumu, ka tas, vai dzīvniekiem piemīt noteikta veida īpašības, nav pilnībā skaidrs un tāpēc ir pētāms jautājums. Tāpēc, ja runājam par antropomorfizāciju, dzīvnieka un cilvēka bioloģiskajai definīcijai, kura neatsaucas, piemēram, uz valodas spēju vai domāšanu, varētu būt noteiktas priekšrocības.

Būtībā tas nozīmē, ka cilvēki un dzīvnieki jādefinē bioloģiski, bet ne tik vispārīgi kā sākotnējā dzīvnieku definīcijā, proti, tie ir jādefinē pēc sugas piederības. Dzīvās dabas pašreizējā zinātniskajā klasifikācijā mūsdienu cilvēks ir iekļauts un tiek pieskaitīts pie dzīvnieku valsts, hordaiņu tipa, zīdītāju klases, primātu jeb pērtiķu kārtas, hominīdu jeb cilvēku dzimtas, cilvēku ģints, *Homo sapiens* sugas.⁷⁷ Pieņemot, ka cilvēkiem ir noteiktas anatomiskas pazīmes, kas ļauj tos identificēt citu dzīvnieku vidū, nenozīmē pieņemt, ka citas īpašības, kas piemīt cilvēkiem, nepiemīt citu sugu dzīvniekiem. Un tieši par šīm pārējām īpašībām ir runa antropomorfizācijas problēmas gadījumā.

Vai, pieņemot, ka cilvēks ir dzīvnieks bioloģiskā nozīmē, un vienlaicīgi runājot par cilvēku īpašību piedēvēšanu dzīvniekiem, mēs nonākam pretrunā ar pašu teikto vai varbūt, skaidri nebrīdinot vai neapzinoties, esam atsaukušies uz vēl kādu, ne bioloģisku klasifikāciju? Nav obligāti. Vārds „dzīvnieks” šeit tiek izmantots divās nozīmēs, un abas nozīmes ir bioloģiskas. Proti, vienā gadījumā, kad sakām, ka cilvēks ir dzīvnieks, mēs par dzīvnieku saucam jebkuru būtni, kas atbilst augšminētajai bioloģiskajai definīcijai, bet tad, kad pretstatām cilvēkus dzīvniekiem, mēs tāpat izmantojam bioloģiskos kritērijus,

⁷⁷ Cilvēks // *Latvijas Padomju Enciklopēdija*, 2. sēj. Rīga: Galvenā enciklopēdiju redakcija, 1982. 280. lpp.

bet ar šo jēdzienu palīdzību nošķiram vienu sugu (cilvēku) no visām pārējām (dzīvnieki). Šāds nošķirums ir īpatnējs, bet būtībā atbilst tam, kas diskutējam par „dzīvnieku antropomorfizāciju”, „dzīvnieku aizstāvības ētiku” vai „dzīvnieku ētisko statusu” tiek saprasts ar „dzīvnieku”, jo visos gadījumos dzīvnieki tiek nošķirti no cilvēkiem, bet cilvēku īpašību piedēvēšana dzīvniekiem netiek uzskatīta par acīmredzami pretrunīgu. Arī šī darba ietvaros cilvēki un dzīvnieki tiks definēti pēc sugas piederības.

Protams, nošķirums ir ne tikai īpatnējs, bet arī vienā ziņā problemātisks. Ja ar vārdu „dzīvnieks” saprotam tikai to sugu dzīvniekus, kas nav cilvēki, tas rada aizdomas, ka līdz ar to implicīti tiek pieņemts, ka cilvēks kaut kādā ziņā ir nostatāms ārpus dzīvnieku pasaules vai dabas kopumā, kas savukārt varētu liecināt par antropocentrisku skatījumu uz dzīvniekiem. Lai saglabātu bioloģisko cilvēka izpratni un izvairītos no cilvēku un dzīvnieku pretstatījuma, daudzos dzīvnieku tēmai veltītajos zinātniskajos un filosofiskajos tekstos angļu valodā tiek lietots nošķirums „*human animal*” un „*non-human animal*” (burtiski – „dzīvnieks, kas ir cilvēks” un „dzīvnieks, kas nav cilvēks”). Tomēr problēma ir tāda, ka nošķirums starp „dzīvniekiem, kas ir cilvēki” un „dzīvniekiem, kas nav cilvēki” nav mazāk antropocentrisks kā nošķirums starp cilvēkiem un dzīvniekiem. To var viegli pamanīt, ja mēģinām dzīvniekus iedalīt, teiksim, „dzīvniekos, kas ir kāmjī” un „dzīvniekos, kas nav kāmjī”. Šāds iedalījums šķiet vienkārši patvaļīgs. Tātad apzīmējumi „*human animal*” un „*non-human animal*” darbojas drīzāk kā atgādinājums par problēmu, nevis problēmas risinājums.

Tas gan nozīmē, ka bioloģiskā dzīvnieku definīcija atbilstoši sugas piederībai neatrisina antropomorfizācijas jēdziena antropocentrisko raksturu. Toms Tailers (*Tyler*) raksta, ka antropomorfisms kā jēdziens ir antropocentrisks „ne tādā nozīmē, ka viņš [cilvēks – A. S.] ir augstāks, bet tādā nozīmē, ka viņš ir primārs”.⁷⁸ Pats vārds („cilvēka veidols”) jau liek pozicionēt cilvēku kā tādu, ar kuru viss pārējais tiek salīdzināts. Tas, savukārt, kā jau minēju, ietver pieņēmumu par cilvēka un dzīvnieka nošķirumu. Tādā ziņā antropomorfizācijas problēmas kontekstā jebkurš mēģinājums raksturot dzīvniekus neitrāli, nesalīdzinot dzīvnieku ar cilvēku, lielā mērā izgāžas un izgāžas nepieciešami. Bioloģiskās definīcijas izmantojums nepalīdz no šīs problēmas izvairīties. Tā ir tikai līdzeklis, lai izvairītos no tautoloģiska antropomorfizācijas problēmas formulējuma.

⁷⁸ Tyler T. If Horses Had Hands... // *Society & Animals* Vol 11:3 (2003). P. 276.

Tomēr tas nenozīmē, ka antropomorfizācijas problēma ir pseidop problēma vai ka tās antropocentriskie aspekti jautājumu par dzīvnieku īpašībām padara bezjēdzīgu. Šī problēma ir veids, kā analizēt to, kā cilvēki domā par dzīvniekiem un kādi ir šīs domāšanas ietvari un robežas. Nepārprotami – antropomorfizācijas jēdziens ir jēgpilns, tikai ja atzīstam noteiktus pieņēmumus, un, protams, šos pieņēmumus ir iespējams apšaubīt. Tomēr, pirmkārt, pieņēmumi par cilvēka un dzīvnieka nošķirumu ir nevis eksotiski, bet gan plaši atzīti, un antropomorfizācijas problēma jebkurā gadījumā pirmām kārtām ir jautājums par noteiktu domāšanas veidu, nevis dzīvnieku dabu „par sevi”. Otrkārt, lai gan iespējams uzdot jautājumu par to, cik pamatots ir pieņēmums par cilvēka un dzīvnieka nošķirumu, tas nenozīmē, ka ir iespējams no šī pieņēmuma izvairīties. Un, ja antropomorfizācijas problēma nav reducējama uz cilvēka un dzīvnieka nošķiruma problēmu, ir vērts par to domāt, lai atbrīvotos no tiem apšaubāmajiem pieņēmumiem vai slēdzieniem, no kuriem varbūt ir iespējams izvairīties. Protams, tas neizslēdz iespēju, ka antropomorfizācijas problēma nav atrisināma tieši tāpēc, ka tā balstās problemātiskā pieņēmumā par cilvēka un dzīvnieka nošķirumu. Treškārt, pieņēmums par cilvēka un citu dzīvnieku sugu atšķirību varētu izrādīties patiešs – vismaz tādā ziņā, ka atsevišķas cilvēku īpašības varētu izrādīties unikālas. Un, pat ja noskaidrojam, ka tā nav, tas nenozīmē, ka, konstatējot cilvēka un citu dzīvnieku līdzību, mēs nevarētu mainīt savu priekšstatu par šo nošķirumu, lai gan savas pārdomas esam sākuši, balstoties pieņēmumā par cilvēka un dzīvnieka atšķirību.

Jāņem vērā arī tas, ka izejas punkts diskusijām par antropomorfizāciju ir nevis ontoloģisks vai ētisks, bet epistemoloģisks – cik lielā mērā varam paļauties uz analogijām, izdarot secinājumus par kaut ko, kas mums nav droši zināms. Diskusijās par antropomorfizāciju uzmanība tiek lielākoties pievērsta konkrētām īpašībām (racionalitāte, valodas spēja, apziņa), un jautājumu par to, vai dzīvniekiem un cilvēkiem šīs īpašības piemīt, bieži vien var analizēt, izmantojot arī konkrētu vai pat nosacīti pieņemtu „vidējo” cilvēku un kādas dzīvnieku sugas pārstāvi. Es varu uzdot jautājumu, vai sāpju sajūta, ko es piedēvēju kādam konkrētam cilvēkam, piemīt arī kādam konkrētam dzīvniekam un kādā ceļā es varu nonākt pie atbildes. Droši vien tas ir iemesls, kāpēc diskusijās par antropomorfizāciju dzīvnieku uzvedības un psihi pētniecībā jautājums, kas ir cilvēks vai kas ir dzīvnieks, netiek īpaši uzsvērts. Diskusijas dalībniekiem nav domstarpību par to, kā identificēt, piemēram, šimpanzi vai cilvēku, par kuriem gribam noskaidrot, vai viņi spēj rēķināt.

Tomēr tas nenozīmē, ka, domājot par antropomorfizāciju, ir iespējams izvairīties no plašākas diskusijas par cilvēku un dzīvnieku nošķirumu un ka no tās var izvairīties, cilvēkus un dzīvniekus definējot bioloģiski. Pirmkārt, priekšstati par cilvēku īpašībām *nevilšus* ietekmē antropomorfizācijas izpratni pat tad, ja mēģinām distancēties no ontoloģiskiem jautājumiem par cilvēka un dzīvnieka nošķirumu. Piemēram, dzīvnieku uzvedības un psihs pētniecībā šobrīd liela uzmanība tiek pievērsta jautājumiem par dzīvnieku intelektu, pašapziņu, spēju saprast valodu un just emocijas, bet šo interesi un aizrautīgās diskusijas grūti izskaidrot, ja nepievēršam uzmanību tam, ka tieši šīs īpašības bieži vien tiek uzskatītas par cilvēka būtiskajām un atšķirīgajām pazīmēm, lai gan tās nav nepieciešamas cilvēka bioloģiskajai izpratnei. Tāpat, kā norāda Pamela Eskita (*Asquith*), izpratni par cilvēka un dzīvnieka būtiskajām īpašībām nosaka kultūra, kas atbilstoši ietekmē dzīvnieku uzvedības pētniecību un antropomorfizācijas izpratni,⁷⁹ lai gan paši pētnieki to ne vienmēr apzinās. Viņas piemērs ir Japāna. Eskita apgalvo, ka tur par cilvēka unikālajām īpašībām tiek uzskatīta spēja raudāt un smieties, nevis, teiksim, domāt.⁸⁰ Katrā ziņā viņa norāda, ka skatījums uz dzīvniekiem japāņu etologu aprindās ir atšķirīgs no tā, kāds ir Rietumu dabaspētniekiem. Japāņu primatoloģijā, saskaņā ar Eskitas teikto, nepastāv „dzīvnieku psihs problēma” un līdz ar to arī antropomorfizācijas problēma tādā izpratnē, kāda tā ir bijusi centrālā Rietumu etoloģijā.⁸¹ Japāņu zinātnieki pētījumus sāk ar pieņēmumu, ka viņi „novēro domājošus dzīvniekus”⁸². Viņa izceļ arī specifisku jēdzienu, kas tiek lietots japāņu primatoloģijā un kas rietumnieku skatījumā, visticamāk, būtu antropomorfisks – *susakai* jeb, kā viņa to tulko, sugas sabiedrība, kas, atšķirībā no sugas (jēdziena, kas tiek lietots arī Japānā), nozīmē vienas sugas indivīdu līdzdarbošanos, lai uzturētu sugu kā sistēmu.⁸³ Diez vai šie novērojumi paši par sevi atceļ antropomorfizācijas problēmu kā tādu, un šajā darbā arī būtu grūti izvērtēt šo novērojumu precizitāti, tomēr tēze, ka gan dzīvnieku uzvedības pētījumi, gan antropomorfizācijas izpratne varētu būt atkarīga no cilvēka izpratnes kultūrvēsturiskā konteksta, ir vērā ņemama un prātā paturama.

⁷⁹ **Asquith P. J.** Why Anthropomorphism is *Not* Metaphor: Crossing Concepts and Cultures in Animal Behavior Studies // **Mitchell R. W.** et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. P. 22.

⁸⁰ Turpat. P. 28.

⁸¹ **Asquith P. J.** Anthropomorphism and the Japanese and Western Traditions in Primatology // **Else P., Lee R.**, eds. *Primate Ontogeny, Cognition and Social Behaviour*. Cambridge: Cambridge UP, 1986. P. 63.

⁸² Turpat. P. 61.

⁸³ Turpat. P. 67.

Otrkārt, pie jautājuma par cilvēka un dzīvnieku nošķiruma jāatgriežas tāpēc, ka šis promocijas darbs ir veltīts antropomorfizācijas nozīmei dzīvnieku ētiskā statusa izpratnē, un ētiskās diskusijās, lai noskaidrotu konkrētā cilvēka vai dzīvnieka statusu, ne vienmēr pietiek ar bioloģiskiem nošķirumiem. Piemēram, ne visi piekritīs, ka cilvēktiesības ir automātiski attiecināmas uz jebkuriem cilvēku sugas pārstāvjiem, ieskaitot embrijus vai ilgstošā komā esošus cilvēkus. Piemērs ir būtisks, jo dzīvnieku aizstāvības ētikā robežgadījumi (*marginal cases*) tiek bieži izmantoti kā argumenti par labu ētiskajām analogijām starp cilvēkiem un dzīvniekiem. Atbilstoši arī antropomorfizācijas raksturojums šādu robežgadījumu situācijās prasa pievērsties plašākiem filosofiski antropoloģiskiem jautājumiem par to, vai cilvēka definēšanai pietiek ar bioloģiskām pazīmēm. Turklāt šajā kontekstā antropomorfizācijas problēma saplūst ar plašāku jautājumu par analogiskas domāšanas pamatotību, proti, embriju un komā esošu cilvēku īpašību problēma būtiski neatšķiras no antropomorfizācijas problēmas, ja neskaita to, ka runa ir par cilvēkiem un nav iespējams atsaukties uz „vidējo” cilvēku, par kuru esam gatavi vienoties, ka tam piemīt, piemēram, noteiktas mentālās īpašības.

Līdzīgi cilvēka un dzīvnieka bioloģiskais nošķirums pilnībā neatrisina jautājumu par to, kurus dzīvniekus domājam, kad vaicājam par antropomorfizācijas pamatotību. Var pat teikt, ka, bioloģiskajā dzīvnieka izpratnē mākslīgi ieviešot nošķirumu starp cilvēku un dzīvniekiem, skaidrāk uzrādās dzīvnieku kā kategorijas problemātiskums. Grūtības, ar kurām sastopamies, iezīmējot cilvēka un dzīvnieku nošķirumu, ir analogisks grūtībām, kas parādās, ieviešot citus nošķirumus – starp dzīvnieku sugām, dzīvniekiem un augiem vai dzīvo un nedzīvo dabu. Vai antropomorfizācijas kontekstā patiešām visus dzīvniekus var skatīt kā piederošus tikai pie vienas kategorijas – „dzīvnieki”? Vai, analizējot antropomorfizāciju, ir svarīgi, par kāda veida dzīvnieku ir runa, proti, vai ir atšķirība starp jautājumu par šimpanzes, suņa vai bezmugurkaulnieka antropomorfizāciju?

Atbilde uz šo jautājumu ir atkarīga no konteksta. Skaidrs, ka ir atšķirīgi argumenti, kāpēc noteiktas mentālas īpašības vai sociālas lomas nevajadzētu piedēvēt, piemēram, pastkastītei vai krūmam, vai gliemežim, vai sunim, vai šimpanzem. Katrā ziņā daudzi ir ar mieru piedēvēt domas šimpanzēm, bet ne gliemežim, daudzi uzskata, ka suņi jūt sāpes, bet ne visi piekritīs, ka tās jūt arī augi vai kukaiņi. Un patiešām varētu izrādīties, ka sāpju piedēvēšana vieniem ir antropomorfizācija, bet citiem – nav. Tomēr daudzos gadījumos, kad ir runa par dzīvnieku uzvedības interpretāciju vai mentālo īpašību esamību vai neesamību, problēma tiek attiecināta praktiski uz visiem dzīvniekiem. Jautājums ir,

piemēram, nevis vai konkrētā uzvedība ir pietiekams pamats, lai konkrētajam dzīvniekam piedēvētu mentālas īpašības, bet vai vispār ir kāda neverbāla uzvedība, uz kuras pamata piedēvēta mentāla īpašība nav atzīstama par antropomorfizāciju.

Protams, jautājums par robežu dzīvnieku antropomorfizācijas kontekstā tā vai citādi parādās. Piemēram, Toms Rīgens (*Regan*) apgalvo, ka visi dzīvnieki ir „dzīves pārdzīvojuma subjekti” un tiem visiem piemīt „pašvērtība” vienlīdz lielā mērā. „Vai tā piemīt kam citam – piemēram, akmeņiem un upēm, kokiem un ledājiem –, mēs nezinām. Un varbūt nekad neuzzināsim. Taču mums tas nemaz nav jāzina, ja gribam pierādīt, ka tiesības ir dzīvniekiem,” apgalvo Rīgens,⁸⁴ proti, “dzīvības pārdzīvojums”, kas uzskatāms par mentālu stāvokli, nav antropomorfizācija, bet upes gadījumā varētu būt. Arī Pīters Singers (*Singer*) apgalvo: „Tādējādi pamats uzskatīt, ka citi zīdītāji un putni cieš, ir tieši analogs pamatam, kas liek mums domāt, ka cieš citi cilvēki. Atliek tikai apsvērt, uz cik tālu evolūcijas skalas apgabalu šī analogija ir attiecināma. Acīmredzot, jo vairāk mēs attālināmies no cilvēka, jo tā kļūst vājāka. [...] Zivīm, rāpuļiem un citiem mugurkaulniekiem analogija joprojām, šķiet, spēcīga, moluskiem, piemēram, austerēm, tā ir daudz vājāka. Ar kukaiņiem ir grūtāk, un iespējams, ka pašreizējā zināšanu līmenī mēs esam agnostiķi, spriežot par to, vai kukaiņi jūt sāpes.”⁸⁵ Savā ziņā šī robeža tiek novilkta praktiski jeb politiski, piemēram, itāļu filosofes Paolas Kavaljeri (*Cavalieri*) un Singera kopīgā iniciatīva, ko viņi nosaukuši par “Cilvēkpērtiķu projektu”, paredz, ka ir nepieciešams atzīt pamattiesības vismaz cilvēkpērtiķiem. Tas nenozīmē, ka arī citiem dzīvniekiem tādas nevajadzētu un ka ir iespējams pamatot, kāpēc tiesiski subjekti būtu tikai cilvēkpērtiķi, bet viņi aizstāv principu, ka vismaz šiem dzīvniekiem pamattiesības ir jāatzīst, jo par cilvēkpērtiķiem mēs varam droši teikt, ka tiem piemīt spēja izjust sāpes, ir noteiktas intelektuālas spējas, komunikācijas spējas, sociālās jūtas un individuāla personība.⁸⁶

Vārdu sakot, dzīvnieku antropomorfizācijas kontekstā ir būtiski uzdot jautājumu, par kuriem dzīvniekiem tieši ir runa, un arī šajā promocijas darbā pie šī jautājuma atgriezīsimies, tomēr galvenais jautājums – kādā gadījumā analogijas ar cilvēku ir uzskatāmas par kļūdainām vai nepamatotām un kādos ne – ir kopīgs visiem dzīvnieku

⁸⁴ **Regan T.** The Case for Animal Rights / **Singer P.**, ed. *In Defence of Animals*. Oxford: Blackwell, 1985. P. 23.

⁸⁵ **Singers P.** Dzīvnieku atbrīvošana // *Kentaurs* nr. 25, 2001. g. augusts. 94-107. lpp.

⁸⁶ **Cavalieri P., Singer P.**, eds. *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*. New York: St. Martin's Griffin, 1993.

antropomorfizācijas veidiem. Cita lieta, ka, nosakot konkrētu dzīvnieku ētisko statusu, varētu nepietikt ar antropomorfizācijas problēmas vispārīgu formulējumu.

1.3.2. Cilvēku īpašības

Vēl viens jēdziens, kas parādās minimālajā antropomorfizācijas definējumā, ir „īpašība”. Dažkārt antropomorfizācija tiek definēta kā īpašība, kas piemīt *tikai* cilvēkiem, piedēvēšana kaut kam, kas nav cilvēks,⁸⁷ bet šāds formulējums izvirza pārāk augstas prasības vārda pareizam lietojumam, jo prasa pierādījumu, ka konkrētā īpašība nepiemīt pilnīgi nekam citam. Tas savukārt nozīmētu, ka, piemēram, runas spēju piedēvēšana austerei nebūtu nosaucama par antropomorfizāciju, ja uz pasaules atrodama kaut viena būtne (teiksim, citplanētiets), kuru varētu atzīt par spējīgu runāt, jo tādā gadījumā runas spēja nebūtu īpašība, kas piemīt *tikai* cilvēkiem. Nekas neliecina, ka definīcijas autori ir vēlējušies izvirzīt tik augstas prasības.

Protams, var saprast iemeslu, kāpēc varētu rasties vēlme antropomorfizāciju attiecināt tikai uz tiem gadījumiem, kad ir runa par vienīgi cilvēkiem raksturīgām īpašībām. Ja atzīstam, ka īpašības, kuras piedēvējam dzīvniekiem, nav unikālas un piemīt ne tikai cilvēkiem, vismaz pirmajā mirklī nav skaidrs, kāpēc to piedēvēšanu vajadzētu saukt par antropomorfizāciju. Šis formulējums pievērš uzmanību jautājumam, cik precīzs ir apzīmējums „antropomorfizācija”, ja runa ir par tādām īpašībām, kas nav raksturīgas vienīgi cilvēkiem. Piemēram, ja atzīstam, ka saprāts piemīt, teiksim, šimpanzēm vai eņģeļiem, kāpēc apgalvot, ka, piedēvējot saprātu ozolzīlei, es to tieši antropomorfizēju, nevis vienkārši aprakstu kļūdaini?

Vairāki autori ir pievērsuši uzmanību šai problēmai. Tailers norāda, ka antropomorfisma jēdziens implicīti ietver pieņēmumu par vienīgi cilvēkiem (*uniquely human*) piemītošām īpašībām un, ja konkrētās īpašības piemistu vēl kaut kam („Dievam vai moluskiem”), nebūtu vajadzības pēc „ļoti specifiska termina”, proti, „antropomorfisma”.⁸⁸ Savukārt Džons Endrjūss Fišers (*Fisher*) vairākkārt uzsver, ka

⁸⁷ Sk., piemēram, **Griffin D.** Anthropomorphism // *BioScience* Vol. 27 No. 7 (1977). P. 445, un **Asquith P. J.** Why Anthropomorphism is Not Metaphor: Crossing Concepts and Cultures in Animal Behavior Studies // **Mitchell R. W.** et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. P. 23. **Regan T.** *The Case for Animal Rights*. P. 6. **Andrews K.** Beyond Anthropomorphism: Attributing Psychological Properties to Animals // **Beauchamp T. L., Frey, R. G.**, eds. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford UP, 2011. P. 469.

⁸⁸ **Tyler T.** P.269.

pastāv atšķirība starp īpašību kļūdainu piedēvēšanu dzīvniekiem un antropomorfizāciju, un domu vai vēlmju piedēvēšana dzīvniekiem pat tad, ja tā izrādās nepareiza, ne vienmēr ir tieši antropomorfizācijas rezultāts.⁸⁹ Viņš gan vairāk vēršas pret to, ko nosauc par kategorisko antropomorfizācijas izpratni, kas ietver pieņēmumu, ka konkrētā mentālā īpašība nekad nevar piemist dzīvniekiem un tāpēc tās piedēvēšana ir kategoriju kļūda.⁹⁰ Tomēr jautājums, vai jebkura kļūdaina īpašību piedēvēšana dzīvniekiem būtu jāuzskata par antropomorfizāciju, ir pamatots.

Šāda antropomorfizācijas izpratne ir pārāk strikta un, manuprāt, neatspoguļo tās problēmas būtību, kam pievērš uzmanību antropomorfizācijas kritiķi. Protams, ir pamats jautāt, vai tie, kas noliedz, ka dzīvniekiem ir mentālas īpašības, to nedara sākotnējo antropocentrisko pieņēmumu dēļ. Fišers pārmet filosofiem, ka tie nevis vēlas labāk saprast dzīvnieku mentālo pasauli, bet cenšas „aizliegt antropomorfiskas interpretācijas, lai noliegtu jebkādu dzīvnieku mentālo īpašību esamību.”⁹¹ Tomēr saprotamas ir arī šaubas, vai cilvēks, kurš, piemēram, domā, ka viņa suns ir priecīgs, tā neuzskata tikai tāpēc, ka pats līdzīgā situācijā būtu priecīgs (neatkarīgi no tā, vai cilvēks ir vienīgā būtne, kas spēj būt priecīgs). Par to, ka analogijas nav drošs pamats secinājumiem par dzīvnieku mentālajām īpašībām, liek domāt ne tikai teorētiskie apsvērumi, bet arī empīriskas liecības.⁹²

Cita lieta, ka minētā kritika uzrāda – minimālā antropomorfizācijas definīcija ir vai nu nepietiekama, vai ietver slēptu pieņēmumu. Proti, šajā definīcijā ir jāparādās nosacījumam par piedēvēšanas pamatu vai izcelsmi – cilvēka īpašību piedēvēšana dzīvniekiem ir antropomorfizācija tikai tādā gadījumā, ja tieši priekšstati par cilvēkiem nosaka to, kā tiek domāts par dzīvnieku. Veidi, kā tas notiek, var būt atšķirīgi – atsevišķos gadījumos ir runa par analogijas slēdzienu, kurā dzīvnieku īpašības tiek izsecinātas no cilvēku īpašībām, citos – par cēlonisku procesu, kurā priekšstati par cilvēkiem neapzināti ietekmē mūsu skatījumu uz pārējo pasauli, vēl citos var runāt par cilvēku īpašībām kā

⁸⁹ Fisher J. P. 9.

⁹⁰ Turpat. P. 6.

⁹¹ Turpat. P. 8.

⁹² Visbiežāk minētais piemērs ir 20. gs. sākumā dzīvojušais zirgs vārdā Hanss, kurš šķietami prata skaitīt. Psihologam Oskaram Pfunstam (*Pfungst*) izdevās pierādīt, ka Gudrais Hanss nevis rēķina, bet uztver skaitītāju reakcijas. Hanss “skaitīja”, ar pakavu kladzinot pret zemi, un, kad kladzienu skaits atbilda uzdevuma atrisinājumam, publika nevilšus reaģēja, uz ko Hanss savukārt reaģēja, pārtraucot “skaitīt”. Hanss nespēja atrisināt uzdevumu, ja skaitītāji viņam nebija redzami. Sk. **Gould J. L., Gould C. G.** *The Animal Mind*. New York: Scientific American Library, 1999. Pp. 1-2. Grāmatā *Jaunais antropomorfisms* Džons Kenedijs analizē daudzus dzīvnieku uzvedības piemērus, kuri ir skaidroti kā viena vai cita mentālā stāvokļa izpausme un pierādījums, un parāda šo skaidrojumu problemātiskumu.

modeli, kas tiek izmantots, lai skaidrotu to, ko citādi ir grūti izskaidrot. Manuprāt, šis nosacījums ir jau ietverts minimālajā definīcijā, jo „cilvēka īpašības” nav jāskaidro kā „īpašības, kas piemīt tikai cilvēkiem”, bet „īpašības, par kurām ir zināms (tiek uzskatīts), ka tās piemīt cilvēkam”. Vienlaicīgi jāatzīst – antropomorfizācijas jēdziens paredz pieņēmumu, ka cilvēka īpašības ir vismaz kaut kādā ziņā zināmas un skaidras. Tas nenozīmē, ka jānoraida jebkādas šaubas par esenciālismu un jebkādi mēģinājumi raksturot cilvēka īpašības kā valodiskas, kultūrvēsturiskas vai varas attiecību radītas konstrukcijas ir pretrunā ar antropomorfizācijas ideju. Vienkārši, ja neesam gatavi apstiprinoši raksturot cilvēku vai nosaukt kādu savu īpašību, runāt par antropomorfizāciju ir bezjēdzīgi. Par antropomorfizāciju nav iespējams runāt arī gadījumos, kad dzīvniekiem nekādas īpašības netiek piedēvētas. Tomēr gan ikdienā, gan zinātniskā un filosofiskā literatūrā cilvēki un dzīvnieki lielākoties tiek raksturoti ar kādu īpašību palīdzību; tā notiek arī dzīvnieku aizstāvības ētikā, un šajos gadījumos ir iespējams jautāt par antropomorfizāciju. Tāpat jāatzīst, ka gadījumā, ja, piemēram, mentālo īpašību piedēvēšana cilvēkiem un dzīvniekiem balstās vienā un tajā pašā iedzimtā mehānismā vai kultūras noteiktā paradumā, to nevar saukt par antropomorfizāciju.

Ja aplūkojam dažādus piemērus, kurus varētu raksturot kā antropomorfizācijas gadījumus, nākas konstatēt, ka „cilvēka īpašību” izpratne tajos ir visnotaļ plaša, kas, protams, šo apzīmējumu nepadara īpaši skaidrāku. Piemēram, ja animācijas filmā tēlots kaķis, kurš staigā uz pakaļkājām, to parasti dēvētu par antropomorfizāciju, bet skaidrs, ka cilvēks nav vienīgais dzīvnieks, kas vismaz atsevišķās dzīves situācijās staigā uz divām kājām. Ja uz pakaļkājām staigājošo kaķi attēlojam ar zābakiem kājās, tā arī ir antropomorfizācija, tomēr zābaku valkāšana nav gluži „cilvēka īpašība” tādā pašā nozīmē kā bipedālisms, turklāt mēs varam dzīvam kaķim uzvilkt kājās mazus kaķu zābaciņus, un tam piemīt šāda īpašība – staigāt zābakos, bet skaidrs, ka tāpēc Runcis Zābakos nekļūs mazāk antropomorfisks tēls un drīzāk par antropomorfizāciju jāuzskata prakse iegērbt dzīvniekus cilvēka drēbēs. Tāpat mēs kaķi varam nostādīt uz pakaļkājām vai attēlot kā tādu, kurš staigā uz divām kājām, tikai tāpēc, ka patiešām pastāv analogijas starp kaķa un cilvēka anatomisko uzbūvi, un šādas analogijas uzrādīšana diez vai uzskatāma tikai par antropomorfizāciju (piemērs varētu būt arī 16. gadsimta anatoma Pjēra Belona (*Belon*) grāmatas *Putnu dabas vēsture* (1555) slavenā ilustrācija, kur putna skelets attēlots kā

analogisks cilvēka skeletam).⁹³ Jāsecina, ka grūti nosaukt kādu cilvēka īpašību, kuras piedēvēšana dzīvniekiem nekādā gadījumā nebūtu traktējama kā antropomorfizācija. Savukārt tas, vai pastāv tādas īpašības, kuru piedēvēšana dzīvniekiem noteikti nozīmētu antropomorfizāciju, atkal ir jautājums par unikālo cilvēka īpašību pastāvēšanu un antropomorfizāciju kā kategoriju kļūdu. Papildu iemesls tam, kāpēc antropomorfizācijas definīcijā apzīmējumu „cilvēka īpašības” nevajadzētu interpretēt kā „vienīgi cilvēkam piemītošās īpašības”, ir tas, ka tādā gadījumā jēdziena skaidrojums nebūtu nošķirams no antropomorfizācijas problēmas. Antropomorfizācijas problēma bija jautājums par mūsu spriedumu par dzīvniekiem atkarību no antropomorfizācijas. Šī problēma ietver jautājumu, vai mēs varam zināt, kādas dzīvniekiem patiešām ir īpašības. Savukārt antropomorfizācija kā vienīgi cilvēkiem piemītošu īpašību piedēvēšana dzīvniekiem jau paredz, ka mēs zinām, kuras ir un kuras nav dzīvnieku īpašības. Bet problēmas būtība ir tāda, ka mums ir pamats šaubīties, ka mēs to zinām, un gribam noskaidrot, kuras īpašības tās ir.

Filosofijas kontekstā visbiežāk tiek diskutēts par mentālo īpašību piedēvēšanu dzīvniekiem. Skaidrs, ka mentālo īpašību jēdziens ir problemātisks, jo prasa mentālā definējumu, kas savukārt nozīmē, ka nepieciešams skaidrojums par nošķirumu starp „mentālo” un to, kas nav mentāls, un šis nošķirums nav pašsaprotams ne Dekarta, ne citu šajā promocijas darbā minēto autoru darbos. Šajā gadījumā apzīmējumu „mentālas īpašības” lietoju kā aizvietošanu garākam uzskaitījumam: domāšana, sapratne, apziņa, *qualia*, pašapziņa, intencionalitāte, atmiņa, krāsu uztvere, sāpes utt. Uzskaitījums nav noslēgts, jo nepastāv universāli atzīts mentālo īpašību saraksts. Būtībā runa ir par tām īpašībām, kas tradicionāli tikušas vai var tikt piedēvētas dvēselei. Tradicionāli par mentālām īpašībām tiek uzskatītas tās, kas nav ķermeniskas īpašības. Atbilstoši atkarībā no konkrētās filosofiskās teorijas mentālo īpašību saraksts var mainīties vai izrādīties tukšs. Kā sinonīmu mentālo īpašību kopumam lietoju apzīmējumu „psihe”, it sevišķi, kad runa ir par vārda „*mind*” tulkojumu citātos. Cik vien iespējams, darba gaitā pievērsīšos konkrētām spējām, procesiem vai apziņas stāvokļiem.

⁹³ **Cutler A.** Pioneer of Comparative Anatomy // **Huxley R.**, ed. *The Great Naturalists*. London: Thames and Hudson, 2007. P. 69.

1.3.3. Piedēvēšana

Vēl viens jautājums, ko nepieciešams uzdot minimālās antropomorfizācijas definīcijas sakarā, ir – kā saprast vārdu „piedēvēt”. Piemēram, Eskita antropomorfizāciju definē kā „cilvēku mentālās pieredzes veidu piedēvēšanu dzīvniekiem”.⁹⁴ Te var atšķirties gan izpratne par to, kas tiek piedēvēts, gan arī to, kāda veida piedēvēšana ir saistāma tieši ar antropomorfizācijas jēdzienu. Piemēram, Neiss un Mūna rakstā par sociālo modeļu piemērošanu datoriem nošķir viņu novērotās parādības no antropomorfizācijas, dodot priekšroku jaunam terminam „*mindlessness*”, proti, „neapzinātums” vai „bezdoma”. Pēc viņu domām, antropomorfizācija paredz uzskatu, ka būtnei, kurai noteiktas cilvēciskas īpašības tiek piedēvētas, šīs īpašības patiešām ir, kamēr cilvēki, kuri datoru uztver kā „personību” vai, teiksim, cenšas būt „laipni” pret to, pēc šo autoru domām, apzinās, ka datoram nav ne personības, nedz arī tas var novērtēt lietotāja laipnību.⁹⁵

Protams, lai precizētu izmantojamo terminu saturu, iespējams ieviest dažādus nošķirumus, tomēr negribas piekrist, ka jēdziens „antropomorfizācija”, kā tas lietots filosofiskā un zinātniskā literatūrā, nepieciešami paredz nosacījumu, ka antropomorfizētājs uzskata – lietām piemīt konkrētās īpašības. Šāda definīcija būtībā izslēgtu visus literāros un vizuālos darbus, ieskaitot bērniem domātos, kuros lietas un dzīvnieki tiek attēloti kā cilvēkiem „līdzīgi”. Ne tikai šo darbu radītāji neuzskata, piemēram, mazgājamo bļodu par dzīvu būtni ar cilvēciskām īpašībām, bet arī bērnu uztvere diez vai ir reducējama uz šādu naivu „reālismu”. Par to liecina kaut vai ļoti sarežģītais un līdz galam nesaprotamais psihes mehānisms, kas darbojas leļļu uztveres gadījumā. Piemēram, Lionels Rosāns (*Rossant*) un Valērija Vilmēna (*Villemin*) apgalvo, ka bērni dod priekšroku tieši spēļu lāčiem, nevis citiem rotaļu dzīvniekiem, un ir svarīgi, lai lācim būtu cilvēciskas īpašības, piemēram, skaidri izteiktas „rokas”.⁹⁶ Viņi arī atsaucas uz psihologa Andrē Mišlē (*Michelet*) hipotēzi, ka bērnam spēļu lācis ir „antropomorfiska figūra, kas simbolizē pēc iespējas nekonkrētāku cilvēcisku būtni”.⁹⁷ Tieši antropomorfās figūras abstraktums liek domāt, ka tas netiek uztverts kā identisks cilvēkam vai

⁹⁴ **Asquith P.** The Inevitability and Utility of Anthropomorphism in Description of Primate Behaviour // **Harré R., Reynolds V.**, eds. *The Meaning of Primate Signals*. Cambridge: Cambridge UP, 1984. P. 138.

⁹⁵ **Nass C., Moon Y.** P. 13.

⁹⁶ **Rossant L., Villemin, V.** L'animal et le développement de l'enfant // **Cyrułnik B.**, dir. *Si les lions pouvaient parler: essais sur la condition animal*. Paris: Gallimard, 1998. P. 1308.

⁹⁷ Turpat.

dzīvniekam. Jebkurā gadījumā cilvēcisku īpašību piedēvēšana šeit ir traktēta kā antropomorfizācija, un tā nav reducējama uz uzskatu, ka antropomorfizētajai būtnei burtiski piemīt piedēvētās īpašības.

Arī filosofiskā kontekstā jautājums par to, ko nozīmē „piedēvēt”, ne vienmēr ir skaidrs. Pirmkārt, arī filosofijā antropomorfizācija ne vienmēr nepieciešami ietver uzskatu, ka konkrētajai būtnei piemīt piedēvētā īpašība. Viena lieta, ka antropomorfizācija gan dzīvnieku uzvedības pētniecības teorijā, gan psihe filosofijā tiek traktēta arī kā līdzeklis, kas palīdz radīt jaunas hipotēzes, kuras tiek pārbaudītas empīriski. Šādu pieeju aizstāv, piemēram, Gordons Burgharts (*Burghardt*).⁹⁸ Un antropomorfizācija var izrādīties produktīva šajā ziņā neatkarīgi no tā, vai dzīvniekiem patiešām piemīt noteikti mentāli stāvokļi, piemēram, antropomorfizācija var palīdzēt prognozēt dzīvnieku uzvedību. Otrkārt, ētiskajā un politiskajā kontekstā, kad tiek diskutēts par dzīvnieku ētiskā statusa vai dzīvnieciskuma un cilvēciskuma atšķirību jautājumiem, domāšana par dzīvniekiem, izmantojot kategorijas, kuras parasti attiecinām uz cilvēkiem (tiesības, īpašums, cieņa), ir būtiska un varbūt neizbēgama, bet varbūt arī nepieciešama šo diskusiju sastāvdaļa, bet tas atkal nenozīmē, ka šādu kategoriju piemērošana, ko var uzskatīt par antropomorfizāciju, paredz uzskatu, ka dzīvniekam konkrētās īpašības burtiski piemīt. Tomēr jāatzīst, ka lielā daļā gadījumu, kad filosofi pievēršas jautājumam par dzīvnieku psihi, runa ir par to, vai dzīvniekam konkrētās mentālās īpašības patiešām piemīt. Piemēram, kad Donalds Deividsons (*Davidson*) kritizē Normana Melkoma (*Malcolm*) nošķirumu starp „domāšanu” un „domām par”, no kurām otro, pēc Melkoma domām, nevar uz dzīvniekiem attiecināt, bet pirmo var,⁹⁹ Deividsons kā centrālo argumentu pret racionalitātes piedēvēšanu dzīvniekiem min to, ka nav pamata atzīt, ka dzīvniekiem *ir* vai *var būt* uzskati.¹⁰⁰

Un, lai gan ir iespējams terminoloģiski nošķirt šos dažādos antropomorfizācijas paveidus, arī atsakoties kādu variantu saukt par „antropomorfizāciju”, šajā gadījumā svarīgāk ir pievērst uzmanību tam, kas katrā konkrētā gadījumā tiek saprasts ar piedēvēšanu un kā šīs dažādās izpratnes ir vai nav savstarpēji saistītas.

⁹⁸ Skat., piemēram, **Burghardt G. M.** Critical Anthropomorphism, Uncritical Anthropocentrism, and Naive Nominalism // *Comparative Cognition and Behavior Reviews* Vol. 2. Pp. 136-138.

⁹⁹ **Malcolm N.** Thoughtless Brutes // **Rosenthal D. M.** ed. *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford UP, 1991. P. 460.

¹⁰⁰ **Davidson D.** Rational Animals. Pp. 327.

1.4. Antropomorfizācija kā kļūdaina vai nepamatota piedēvēšana

Tātad minimālā definīcija nosaka, ka dzīvnieku antropomorfizācija ir cilvēka īpašību piedēvēšana dzīvniekiem, kam to nav. Tomēr šim formulējumam nepieciešams viens papildinājums, lai to varētu pilnvērtīgi izmantot antropomorfizācijas problēmas analīzē. Promocijas darba ietvaros par antropomorfizāciju tiks dēvēta cilvēka īpašību *nepamatota* piedēvēšana dzīvniekiem.

Kā teikts iepriekš, antropomorfizācijas jēdzienu var izmantot gan aprakstoši, gan normatīvi, proti, vērtējoši. Parasti normatīvais aspekts tiek raksturots tādā veidā, ka antropomorfizācija tiek uzskatīta par kļūdu. Piemēram, Henks Deiviss (*Davis*) jēdziena „antropomorfisks” vietā lieto jēdzienu „antropomorfizēšanas kļūda”.¹⁰¹ Tomēr te ir nepieciešams norādīt uz vēl vienu būtisku atšķirību antropomorfizācijas izpratnē. No vienas puses, daudzi autori uzsver, ka svarīgākais aspekts dzīvnieku antropomorfizācijā ir tieši tas, ka tā nozīmē būtisku kļūdu spriedumos par dzīvnieku apziņu. Tomēr ne vienmēr var pietiekami droši apgalvot, ka runa ir tieši par kļūdu. Liela daļa pārmetumu, kas tiek izteikti antropomorfizācijas sakarā, ir nevis par izdarītu secinājumu kļūdainumu, bet gan pārsteidzību, un tas nav viens un tas pats. Piemēram, Kenedijs, kura darbs *Jaunais antropomorfisms* uzskatāms par pēdējā laika manāmāko pārmetumu dzīvnieku uzvedības pētniekiem Antropomorfizācijas sakarā, galu galā savā grāmatā spiests atzīt, ka, piemēram, teleoloģisks skatījums uz dzīvnieku varētu izrādīties arī paties, proti, Kenedijs piekrīt, ka no tā, ka mēs nevaram droši zināt, vai dzīvniekiem ir mentālās īpašības vai kāda noteikta veida mentālās īpašības, neizriet, ka viņiem šādu īpašību nav.¹⁰² Šāda veida secinājums par mentālo īpašību neesamību būtu vienkārši atzīstams par loģisku kļūdu, proti, apelēšanu pie nezināšanas. Protams, ja iebildums, ka nav iespējams noteikt, vai dzīvniekiem piemīt mentālās īpašības, ir pamatots un kāds, balstoties uz analogiju starp cilvēka un dzīvnieka uzvedību, apgalvo, ka dzīvniekiem šādas mentālās īpašības piemīt, šajā gadījumā patiešām var runāt par antropomorfizāciju un iebildums ir vietā. Tikai vērts pamanīt, ka šeit nav runas par antropomorfizāciju kā „cilvēka īpašību kļūdainu piedēvēšanu dzīvniekam”, vismaz ne burtiskā nozīmē, jo nav taču iespējams noskaidrot, vai piedēvēšana patiešām ir kļūdaina.

¹⁰¹ **Davis H.** *Animal Cognition versus Animal Thinking*. P. 335.

¹⁰² **Kennedy J. S.** *The New Anthropomorphism*. Cambridge: Cambridge UP, 1992. P. 10.

Tāpēc precīzāk ir raksturot antropomorfizāciju kā cilvēku īpašību nepamatotu jeb nepietiekami pamatotu piedēvēšanu. Kaut kādā ziņā to vēl aizvien var saukt par kļūdu, ja uzskatām, ka skaidras domāšanas prasības vai akadēmiskas filosofijas un zinātnes standarti ir pārkāpti. Tomēr ne vienmēr iespējams pateikt, vai konkrētās īpašības piedēvēšana dzīvniekam ir kļūda formālā nozīmē kā kļūdainas apgalvojums.

1.5. Antropomorfizācijas veidi

Starp antropomorfizācijas veidiem var nošķirt interpretatīvo un projicēto antropomorfizāciju. Interpretatīvās antropomorfizācijas gadījumā dzīvnieku uzvedība tiek interpretēta kā liecības par noteiktu, cilvēku mentālajām īpašībām analogisku īpašību klātbūtni dzīvniekā. Projicētās antropomorfizācijas gadījumā dzīvnieku uzvedība netiek interpretēta, un dzīvnieki tiek raksturoti tādu pazīmju un kategoriju ietvarā, kas ir attiecināmas vienīgi vai pirmām kārtām uz cilvēkiem.

Iemesls, kāpēc ir nepieciešams nošķirt vairākus antropomorfizācijas veidus, ir tāds, ka ar vārdu „antropomorfizācija” apzīmē visai dažādas parādības. Pirmkārt, nepieciešams nošķirt antropomorfizāciju kā, piemēram, dzīvnieku attēlošanu bērnu grāmatās, kur tiem tiek piedēvētas dažādas cilvēciskas īpašības un uzvedības formas. Kā norāda Fišers, šāda veida antropomorfizācija tikai dažkārt uztrauc dzīvnieku uzvedības pētniekus.¹⁰³ Iemesls ir tas, ka šajā gadījumā antropomorfizāciju ir diezgan viegli pamanīt. Protams, ir arī izņēmumi. Piemēram, pētnieki norāda, ka priekšstats par lapsu kā „viltīgu” ietekmē pat biologu interpretācijas par novērojumiem.¹⁰⁴ Fišers šāda veida cilvēka īpašību piedēvēšanu dzīvniekiem dēvē par iztēles (*imaginative*) antropomorfizāciju, un to var uzskatīt par vienu no projicētās antropomorfizācijas paveidiem.

Šo antropomorfizācijas paveidu Fišers nošķir no interpretatīvās antropomorfizācijas, kas parādās, kad tiek interpretēta dzīvnieku uzvedība.¹⁰⁵ Viņš to saista pirmām kārtām ar mentālo īpašību piedēvēšanu dzīvniekiem. Kad dzīvnieku uzvedības pētniecības vai psihes filosofijas kontekstā tiek runāts par antropomorfizāciju, lielākoties tiek domāta interpretatīvā antropomorfizācija.

¹⁰³ Fisher J. A. P. 6.

¹⁰⁴ Hufford M. The Fox // Gillespie A. K., ed. *American Wildlife in Symbol and Story*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1995. P. 164.

¹⁰⁵ Fisher J. A. P. 5.

Interpretatīvo antropomorfizāciju Fišers iedala divos pamatveidos: kategoriskajā un situatīvajā. Kategoriskā antropomorfizācija ir tas antropomorfizācijas veids, kas, pēc viņa domām, visprecīzāk atbilst priekšstatam par antropomorfizāciju kā kategoriju kļūdu.¹⁰⁶ Šajā gadījumā dzīvniekiem tiek piedēvētas īpašības, kādas viņiem nekad nepiemīt. Jāpiebilst, pēc autora domām, kategoriskā antropomorfizācija ir drīzāk filosofisku diskusiju produkts, nevis praktiska problēma, jo nav pamata apgalvot, ka dzīvniekiem principā nevarētu piemist mentālās īpašības, un īstā problēma ir, vai konkrētajam dzīvniekam vai sugai piemīt konkrētās mentālās īpašības. Šāda problēma ir situatīva.

Tātad situatīvās antropomorfizācijas gadījumā notiek konkrētās dzīvnieka uzvedības interpretācijas kļūda. Tas, ka dzīvniekam var piemist konkrētā īpašība, nav nepieciešami izslēgts, bet konkrētajā gadījumā tā tiek kļūdaini piedēvēta. Autors min dzīvnieku uzvedības antropomorfizācijas labi pazīstamu piemēru – šimpanzes „smaidu” – tā kā šī sejas izteiksme atgādina cilvēka smaidu, tiek izdarīts secinājums, ka šimpanze priecājas, lai gan primātu uzvedības pētnieki ir konstatējuši, ka grimase ir drīzāk bailu vai agresivitātes izpausme.¹⁰⁷ Šimpanzes „smaids” antropomorfizācijas vēsturē iegāja pēc tam, kad 1961. gadā šimpanzes Hemas (*Ham*) „smaidošais” portrets tika publicēts daudzos medijos: kad Hema atgriezās no sava ceļojuma kosmosā, viņas izteiksme tika interpretēta kā prieks par atgriešanos uz planētas Zeme.¹⁰⁸

Tie pētnieki, kas uzskata, ka antropomorfizācija ne vienmēr ir kļūda, uzsver, ka šāda „naiva” antropomorfizācija ir jānošķir no citas cilvēkam raksturīgu mentālu stāvokļu piedēvēšanas dzīvniekiem. Tāpēc vairāki autori ieviesuši jēdzienus, ar kuru palīdzību mēģina apzīmēt interpretatīvo antropomorfizāciju, kas tāpat ietver īpašību nepietiekami pamatotu piedēvēšanu, tomēr var kalpot vismaz kā praktiski noderīgs dzīvnieku uzvedības aprakstīšanas un prognozēšanas veids. Burghards atsauca uz kritisko antropomorfismu,¹⁰⁹ Bekofs izmanto biocentriskā antropomorfisma jēdzienu,¹¹⁰ Franss Devāls (*de Waal*) – uz dzīvnieku centrētā antropomorfisma jēdzienu.¹¹¹ Šajā kontekstā būtisks jautājums ir arī tas, vai vispār iespējams pilnībā izvairīties no antropomorfizācijas un, ja nav, vai šāda kritiska, uz dzīvnieku dzīves pārzināšanu balstīta, zināmā mērā

¹⁰⁶ Turpat. P. 6.

¹⁰⁷ Turpat.

¹⁰⁸ **Fudge E.** *Animal*. London: Reaktion Books, 2002. P. 33.

¹⁰⁹ **Burghardt G. M.** *Critical Anthropomorphism*. P. 137.

¹¹⁰ **Bekoff M.** *Animal Emotions: Exploring Passionate Natures // BioScience*, 50. Pp. 861-870.

¹¹¹ **de Waal F.** *Are We in Anthropodenial? // Discover*, 18. Pp. 50-53.

iejūtīga antropomorfizācija nav vienīgā reālā alternatīva naivai antropomorfizācijai? Tomēr šis jautājums vairāk saistīts ar antropomorfizācijas problēmu, nevis definīciju, tāpēc tam pievērsīšos nākamajās nodaļās.

Šajā darbā antropomorfizācija tiek saprasta kā interpretējošā antropomorfizācija, kas ir nozīmīga saistībā ar dzīvnieku mentālo stāvokļu piedēvēšanu vai interpretēšanu un atbilstoši var ietekmēt tās ētiskās nostādnēs, kuras balstās noteikta veida pieņēmumos par dzīvnieku psihi, saprātu, pašapziņas, spējas just sāpes, intencionalitātes, apzinātu interešu esamību un neesamību.

2. nodaļa. Antropomorfizācijas problēma Renē Dekarta filosofijā

Šajā un nākamajā nodaļā pievērsīšos dzīvnieku antropomorfizācijas problēmai jeb jautājumam, cik lielā mērā antropomorfizācija ietekmē mūsu priekšstatus par dzīvniekiem un vai ir iespējams dzīvniekus neantropomorfizēt. Vispirms analizēšu dzīvnieka-mašīnas hipotēzi, kāda tā parādās Renē Dekarta darbos. Šī hipotēze paredz dzīvnieku mentālo īpašību radikālu noliegumu. Tā izriet no Dekarta mēģinājuma kritiski analizēt dzīvnieku antropomorfizāciju un pieņemt šīs kritikas filosofiskās konsekvences. Dekartu var klasificēt kā interpretējošās antropomorfizācijas kritiķi, jo viņu interesē pamatojums noteiktai dzīvnieku uzvedības interpretācijai, lai gan Dekarts, protams, lielu uzmanību pievērš arī dzīvnieku anatomiskajai uzbūvei. Dekarta antropomorfizācijas kritika atbilst kategoriskās interpretatīvās antropomorfizācijas nostādnei, jo runa ir ne tikai par atsevišķu dzīvnieku vai dzīvnieku sugu uzvedības interpretāciju noteiktās situācijās, bet fundamentālu jautājumu – vai dzīvniekiem vispār ir mentālas īpašības.

Protams, promocijas darba kontekstā svarīgāk ir saprast nevis vēsturiskā Dekarta filosofiskos uzskatus, bet dzīvnieka-mašīnas hipotēzi vispār. Virsmērķis ir izprast saistību starp mentālo īpašību piedēvēšanu dzīvniekiem, antropomorfizāciju un dzīvnieku ētisko statusu. Dzīvnieku aizstāvības ētikā Dekarts tiek minēts lielākoties kā autors, kurš piedāvā vienu šīs saistības versiju, būtībā slēdzienu – mentālo īpašību piedēvēšana dzīvniekiem ir antropomorfizācija, dzīvnieki nav nekas vairāk kā mašīnas, tātad viņiem nav nozīmīga ētiskā statusa. Dažkārt mentālās īpašības tiek konkretizētas kā domāšana, apziņa, spēja just sāpes, arī slēdziena struktūra var būt izvērstāka un komplicētāka. Tie, kas kritizē dzīvnieka-mašīnas hipotēzi, lielākoties apšaubā vienas vai otras premisas patiesumu vai arī to, ka secinājums izriet jebkuras mentālas īpašības gadījumā, teiksim, valodas spējas piedēvēšanu dzīvniekiem atzīst par antropomorfizāciju, bet sāpju piedēvēšanu ne, turklāt norādot, ka valodas spēja nav būtiska dzīvnieku ētiskajam statusam, bet spēja just sāpes – ir. Tomēr kāda īsti ir saistība starp mentālo stāvokļu piedēvēšanu, antropomorfizāciju un ētisko statusu?

Lai meklētu atbildes uz šo jautājumu, Dekarts, manuprāt, ir labs sākuma punkts. Gan tāpēc, ka viņam ir ierādīta tik prominēta loma diskusijās par dzīvnieku antropomorfizāciju un ētisko statusu, gan tāpēc, ka viņa piedāvātā šīs saistības versija ir diezgan pārsteidzoša, katrā ziņā daudziem viņa šaubas par to, ka dzīvniekiem ir mentāli stāvokļi, šķitušas vienkārši šokējošas. Vēlākajās diskusijās par dzīvnieku psihi un

dzīvnieku ētisko statusu Dekarta dzīvnieka-mašīnas hipotēze daudzkārt piesaukta gan kā acīmredzami absurda ideja, gan kā iedvesmojošs piemērs zinātniski traktētai dzīvnieku psihies problēmai, gan arī kā teorētisks izaicinājums vai šķērslis, kurš pārvarams, lai attīstītu alternatīvas teorijas. Promocijas darbā es pievērsos Dekarta filosofijai kā skeptisku šaubu piemēram. Cik nopietni ir jāuztver skeptiskas šaubas par dzīvnieku mentālo stāvokļu esamību?

Cita lieta, ka ne antropomorfizācijas problēma, ne dzīvnieku ētiskais statuss nav viņa uzmanības centrā. Runa ir par atsevišķiem izteikumiem cita, plašāka jautājuma kontekstā. Un šis jautājums ir – vai dzīvniekiem ir dvēsele? Dzīvnieku dvēseles esamības vai neesamības problēma mūsdienu filosofiskajās diskusijās par dzīvnieku psihies dabu vai dzīvnieku ētisko statusu būtībā netiek skatīta, tāpēc rodas jautājums, cik lielā mērā Dekarta izvirzītie jautājumi un atbilžu meklējumi pārklājas ar mūsdienu filosofijas problemātiku. Tas nozīmē, ka zināma atgriešanās pie Dekarta tekstu interpretācijas ir nepieciešama. Es vēlos labāk saprast, kā viņš ir nonācis līdz dzīvnieka-mašīnas hipotēzei, cik konsekventa ir tās aizstāvība un cik nozīmīga tā varētu būt arī ārpus sava vēsturiskā konteksta. Vai Dekarta dzīvnieka-mašīnas hipotēze ir tikai vēsturisks kuriozs?

2.1. Dzīvnieka-mašīnas hipotēze

Autors, kurš viens no pirmajiem antropomorfizācijas jēdzienu attiecina uz dzīvniekiem – Džordžs Henrijs Luiss – grāmatā *Piekrastes studijas Ilfrakomā, Tenbijā, Skilī salās un Džersijā* raksta: „Moluskiem gluži kā pagānu elkiem lielākoties ir acis, bet viņi neredz, viņiem ir dzirdes orgāni, bet viņi nedzird, tomēr atšķirībā no pagānu elkiem viņi ir apgādāti ar šiem orgāniem, nevis lai radītu ilūziju, bet ar noteiktu mērķi. Tiem jābūt funkcionāliem un jākalpo labi, bet mēs pieļaujam antropomorfisku neprecizitāti, runājot par šo dzīvnieku „redzi”. Molusku redze nav cilvēku redze, un būtībā to nemaz nevar saukt par redzi: tā nav *redzēšana*, tā ir *sajušana*, tā nav objektu uztvere, bet gan gaismas un tumsas sajušana.”¹¹² Šis izteikums ir zīmīgs ne tikai tāpēc, ka Luiss ir, iespējams, pirmais autors, kurš terminu „antropomorfizācija” lieto, rakstot par dzīvniekiem, bet arī tāpēc, ka šajā fragmentā pamanāma saistība starp antropomorfizācijas jēdziena lietojumu mūsdienu nozīmē un filosofisko tradīciju, uz kuras tas balstās.

¹¹² Lewes G. H. P. 359.

Runa ir par dzīvnieka-mašīnas ideju. Luisa vārdi par moluskiem, kam ir acis, bet kas neredz, kam ir dzirdes orgāni, bet nav dzirdes, sasauca ar 17. gs. filosofa un Dekarta sekotāja Nikolā Malbrānša (*Malebranche*) rakstīto darbā *Par patiesības meklējumiem* (1674–1675). Tur Malbrānšs kritizē cilvēkus, kuri dzīvniekiem piedēvē saprātu un emocijas, un sniedz vienu no pazīstamākajiem formulējumiem tā saucamajai dzīvnieka-mašīnas doktrīnai jeb hipotēzei: „Viņi [dzīvnieki – A.S.] ēd bez patikas, kliež bez sāpēm, aug, to neapzinoties, viņi neko nekāro, nekā nebaidās, neko nezina; un, ja viņi rīkojas tādā veidā, kas liek domāt par saprātu, tas ir tāpēc, ka Dievs, radīdams viņus ar mērķi saglabāties, veidojis viņu ķermeņus tādus, kas mehāniski un bez bailēm izvairās no visa, kas var tos apdraudēt.”¹¹³ Lai gan Malbrānša un Dekarta izpratne par dzīvnieka-mašīnas hipotēzi nav identiska, šie izteikumi gana precīzi raksturo Dekarta radikālās teorijas būtību.

Dekarts nav pirmais, kura tekstos var saskatīt dzīvnieka-mašīnas hipotēzes iezīmes. Dzīvnieku salīdzinājums ar mehānismiem parādās jau viduslaiku filosofu darbos. Piemēram, salīdzinājumu ar pulksteni, runājot par dzīvniekiem, izmantojis jau Akvīnas Toms (*Thomas Aquinas*) *Teoloģijas summā*.¹¹⁴ Īpaši jāpiemin spāņu ārsta Gomesa Pereiras (*Pereira*) 1554. gada darbs *Antoniana Margarita*, kurā viņš dzīvnieku uzvedību skaidro mehānistiski un noliedz, ka tiem piemīt sajūtas un citas kognitīvās spējas.¹¹⁵ Līdzība Dekarta teorijai bija pietiekama, lai Dekarta laikabiedru vidū izraisītu diskusiju par franču filosofa ideju oriģinalitāti.¹¹⁶ Pats Dekarts esot apgalvojis, ka Pereiras grāmatu nav lasījis, un šobrīd grūti spriest, vai un kāds ir bijis Pereiras iespaids uz Dekartu.¹¹⁷ Katrā ziņā ietekme uz mūsdienu diskusijām par dzīvnieku psihi un ētisko statusu Dekartam ir nesalīdzināmi lielāka nekā Pereiram.

Lai gan Dekarts dzīvniekus nosauc gan par mašīnām,¹¹⁸ gan automātiem,¹¹⁹ viņš savus uzskatus par dzīvniekiem nav raksturojis kā „doktrīnu” vai „hipotēzi” un nav arī

¹¹³ **Malebranche N.** *De la recherche de la vérité* // **MM. de Genoude et de Lourdoueix**, éd. *Oeuvres complètes de Malebranche: v. I.* Paris: Sapia, 1837. P. 245.

¹¹⁴ **Maehle A.-H.** *Cruelty and Kindness to Brute Creations: Stability and change in ethics of the man-animal relationship, 1660-1850* // **Manning A., Serpell J.** *Animals and Human Society: Changing perspectives.* London: Routledge, 1994. P. 86.

¹¹⁵ **Bandrés J., Llavona R.** “Minds and Machines in Renaissance Spain: Gómez Pereira’s Theory of Animal Behavior” // *Journal of the History of the Behavioral Sciences* Vol. 28, April 1992.

¹¹⁶ Turpat. Pp. 164-166.

¹¹⁷ **Gaukroger S.** P. 271. (Dekarts noliedz, ka lasījis Pereiras darbu vēstulē Mersenam, skat. AT ii 386.)

¹¹⁸ **Descartes R.** *Discours de la Methode.* // AT VI 55-56.

¹¹⁹ **Descartes R.** Letter to More, 5 February 1649 // **Descartes R.** *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. III. Correspondence.* Cambridge: Cambridge UP, 1991. P. 366 (AT V, 277).

lietojis terminu „*bête-machine*”. Tādi formulējumi kā „Dekarta ‘*bête-machine*’ doktrīna”¹²⁰ vai „Dekarta slavenā doktrīna par ‘dzīvnieku mašīnu’ (‘*bête-machine*’),”¹²¹ vai „kartēziešu ‘zvēra-mašīnas’ teorija”,¹²² vai „kartēziešu zvēra-mašīnas hipotēze”¹²³ ir vēlāk radušies apzīmējumi. Visticamāk, terminu „*bête-machine*” ieviesuši un padarījuši populāru Dekarta kritiķi. Piemēram, 1675. gadā Žans Lafontēns (*La Fontaine*) fabulā jeb drīzāk dzejolī “Uzruna Delasabljēras kundzei” raksta: „Viņi [kartēzieši – A.S.] apgalvo, ka zvērs ir mašīna” („*Ils disent donc / Que la bête est une machine*”).¹²⁴

Tāpat runa ir par Dekarta uzskatu noteiktu interpretāciju, kuras ietvaros viņam tiek piedēvēta vai nu pārlicība (doktrīna, teorija), vai izaicinoša, bet vēl pārbaudāma ideja (hipotēze) par to, ka dzīvnieki nav nekas vairāk kā dabiski veidojušies mehānismi. Mehānismi tādā ziņā, ka tiem nav dvēseles, nav apziņas stāvokļu, nav sāpju. Tie ir analogiski cilvēku radītajām mehāniskajām ierīcēm jeb mašīnām. Tā kā tie kustas bez acīmredzama ārēja cēloņa, tos var saukt par automātiem jeb paškustīgām mašīnām.

Džons Kotingems (*Cottingham*) rakstā „Dekarta attieksme pret dzīvniekiem” norāda, ka „tradiccionālā” „Dekarta doktrīnas” izpratne ir „neskaidra un nenoteikta”,¹²⁵ kas ir saprotami, ja apzināmies, ka runa ir nevis par paša Dekarta sistemātiski aprakstītu teoriju, bet viņa tekstu interpretāciju vai pat jebkuru priekšstatu, kurš kaut kādā ziņā atbilst apzīmējumam „‘*bête-machine*’ doktrīna”. Tāpēc Kotingems, lai kaut kā fiksētu šī apzīmējuma izplūdušo nozīmi, piedāvā savu versiju par tēzēm, kas zem tā slēpjas, proti: „1) Dzīvnieki ir mašīnas, 2) Dzīvnieki ir automāti, 3) Dzīvnieki nedomā, 4) Dzīvniekiem nav valodas, 5) Dzīvniekiem nav pašapziņas, 6) Dzīvniekiem nav apziņas, 7) Dzīvniekiem nav nekādu sajūtu (*feeling*).”¹²⁶ Pēc Kotingema domām, Dekarta tekstos var atrast apstiprinājumu, ka viņš piekritis pirmajām piecām no „Dekarta doktrīnas” tēzēm, bet tam, ka viņš atzinis pēdējās divas, nav drošu pierādījumu.¹²⁷

¹²⁰ Morris K. Bêtes-machines // Gaukroger S., Schuster J., Sutton J., eds. *Descartes' Natural Philosophy*. London: Routledge, 2000. P. 401.

¹²¹ Cottingham J. ‘A Brute to the Brutes?’: Descartes’ Treatment of Animals // *Philosophy* 53, 1978. P. 551.

¹²² Wolloch N. Christiaan Huygens’s Attitude toward Animals // *Journal of the History of Ideas*, Vol. 61, No. 3 (Jul., 2000). P. 417.

¹²³ Harrison P. Animal Souls, Metempsychosis, and Theodicy in Seventeenth-Century English Thought // *Journal of the History of Philosophy*, 31:4 October, 1993. P. 521.

¹²⁴ La Fontaine J. de. *Fables de La Fontaine*. Boston: Jaques Munroe, 1838. P. 240. Skat. arī Lafontēns Ž. *Lafontēna fabulas*. Tulk. E. Valters. Rīga: Liesma, 1985. 245. lpp.

¹²⁵ Cottingham J. A Brute to the Brutes? P. 551.

¹²⁶ Turpat.

¹²⁷ Turpat. P. 552.

Atbilstoši arī jautājums par „doktrīnas”, „teorijas” vai „hipotēzes” nosaukuma tulkojumu latviešu valodā nav principiāls, jo termins „*bête-machine*” nav kādas apzināti veidotas terminoloģiskas sistēmas sastāvdaļa. Šī darba ietvaros tas tiks tulkots kā „dzīvnieks-mašīna”.¹²⁸ „Dzīvnieks” un nevis „zvērs” (franču „*bête*”) tāpēc, ka dzīvnieku domāšanas un apziņas noliegums attiecināms ne tikai uz zīdītājiem.¹²⁹ „Mašīna” un nevis „mehānisms” vai „automāts” tāpēc, ka šāds noliegums ne vienmēr nozīmē, ka dzīvnieku uzvedība vai fizioloģija tiek skaidrotas kā procesi, kas aprakstāmi ar mehāniskās fizikas palīdzību.¹³⁰ Dekarta gadījumā ir būtiski noskaidrot, vai runa ir par doktrīnu vai hipotēzi, un nodaļas ietvaros pievērsīšos arī šim jautājumam, tomēr savā darbā galvenokārt došu priekšroku apzīmējumam „dzīvnieka-mašīnas hipotēze”, jo antropomorfizācijas kontekstā lielākoties runa ir par varbūtību, ka dzīvniekiem varētu nebūt mentālu īpašību vai vismaz noteiktu mentālu īpašību.

Šī darba ietvaros ar dzīvnieka-mašīnas hipotēzi pirmām kārtām tiks saprastas jau minētās septiņas tēzes par dzīvniekiem, kuras uzskaitījis Kotingems. Vienlaicīgi šīm tēzēm ir iespējams izvērsums, minot konkrētas mentālās īpašības, kas paredz tēzēs minēto dzīvnieku domāspējas, valodas, pašapziņas, apziņas vai izjūtu esamību. Piemēram, ja sāpes, intereses, atbildība, uzskati, intencionalitāte, sapratne, intelekts var būt tikai tādām būtnēm, kam ir Kotingema tēzēs minētās mentālās īpašības, dzīvnieka-mašīnas hipotēze nozīmē arī šo konkrēto mentālo īpašību apšaubīšanu. Piemēram, ja sāpes ir apzināta izjūta un būtnei, kurai nav apziņas, nevar sāpēt, dzīvnieka-mašīnas hipotēze nozīmē arī to, ka tiek apšaubīts, ka dzīvniekiem sāp, un dzīvnieku sāpju noliegums ir jau ietverts Kotingema uzskaitītajās septiņās tēzēs.

¹²⁸ Arī franču un angļu valodā tiek lietots gan termins „zvērs-mašīna”, gan „dzīvnieks-mašīna”, gan „dzīvnieks-automāts”.

¹²⁹ LLVV „zvēru” definē kā „savvaļas zīdītājdzīvnieku”. LLVV 8. sēj. 679. lpp.

¹³⁰ Dekarta *Pārrunas par metodi* Vilņa Zariņa tulkojumā vārds franču „*machine*” latviskots kā „mehānisms”. Sk. **Dekarts R.** *Pārruna*. 52. lpp. Dekarta *Meditāciju par pirmo filozofiju* Arņa Rītupa tulkojumā latīņu „*machina*” un franču „*machine*” latviskoti kā „ierīce”. Skat. **Dekarts R.** *Meditācijas par pirmo filozofiju*. Rīga: Liepnieks un Rītups, 2008. 60.-61. lpp. Vārds „mehānisms” uzsver konkrētā objekta funkcionēšanas veidu, vārda „ierīce” nozīme ietver norādi uz objekta funkcionalitāti, noderīgumu. Apzīmējums „dzīvnieks-mehānisms” precīzāk raksturotu Dekarta izpratni par dzīvniekiem, bet būtu mazāk piemērots, lai uzrādītu saistību starp Dekartu un 20. gs. diskusijām par dzīvnieku domāšanu un apziņu. Savukārt vārds „ierīce” vairāk piemērots, lai Dekarta darbu kontekstā raksturotu cilvēka ķermeni, jo cilvēka gadījumā pastāv nošķirums starp dvēseli un ķermeni, kuru dvēsele vismaz laiku pa laikam vada, bet „dzīvnieka-ierīces” gadījumā gribot negribot jāuzdod jautājums, kas ir tas, kas šo ierīci izmanto un kam tā domāta. Dekarts un, piemēram, Malbrānšs norāda, ka atsevišķi mehānismi ir noderīgi, lai dzīvnieks izdzīvotu (**Descartes R.** *To More* 5 February, 1649. P. 365, AT V 278, **Malebranche N.** *Turpat.*), tomēr to pašu nevar teikt par dzīvnieka ķermeni kopumā, jo dzīvnieks ir identisks ar savu ķermeni un tas, ka ir vajadzīgs ķermenis, lai ķermenis izdzīvotu, neizskaidro dzīvnieka kā ierīces jēgu.

Vēsturiski dzīvnieka-mašīnas hipotēzei ir bijusi ārkārtīgi liela loma diskusijās gan par dzīvnieku ētisko statusu, gan dzīvnieku antropomorfizāciju. Lai gan varam un vajag uzdot jautājumu, vai saistība ir nepieciešama un neizbēgama, vēsturiski diskusijas par dzīvnieka-mašīnas hipotēzi, dzīvnieku ētisko statusu un dzīvnieku antropomorfizāciju bijušas savstarpēji saistītas. Dzīvnieka-mašīnas hipotēze bieži tiek interpretēta kā tāda, kas izslēdz iespēju, ka dzīvniekam varētu būt kāds ētiski nozīmīgs statuss, jo tā noliedz tādu dzīvnieku mentālo īpašību esamību, kas nepieciešamas, lai būtnei šāds statuss būtu. Savukārt dzīvnieku ētiskā statusa atzīšana nozīmētu noteiktu, cilvēkam raksturīgu mentālu īpašību atzīšanu, un, ja dzīvnieka-mašīnas hipotēze izrādās patiesa, tas būtu pamats šādu īpašību piedēvēšanu uzskatīt par antropomorfizāciju. Dekarta uzskati tiek minēti kā vēsturiski būtisks faktors Rietumu kultūrā izplatītajā izpratnē par dzīvnieka ētisko statusu. Antropomorfizācijas analīzei, tai skaitā Dekarta novērtējumam, ētikas kontekstā pievērsīšos darba 4. nodaļā.

Antropomorfizācijai kā problēmai tiešā veidā biežāk pievēršas dzīvnieku uzvedības pētniecības teorētiķi.¹³¹ Šeit centrālie ir metodoloģiskie un epistemoloģiskie jautājumi par to, vai iespējams objektīvi pētīt dzīvnieku uzvedību un dzīvnieku mentālās īpašības. Savukārt dzīvnieku uzvedības interpretācijas metodoloģiskās problēmas ir saistītas ar ontoloģiskiem jautājumiem par dzīvnieku mentālo īpašību dabu, kurai pievēršas psihes filosofijas pārstāvji.¹³² Un atkal gan metodoloģisko, gan ontoloģisko jautājumu kontekstā Dekarts tiek minēts kā nozīmīgākais dzīvnieka-mašīnas hipotēzes aizstāvis un autors, kas ietekmējis diskusiju gan par dzīvnieku mentālajām īpašībām vispār, gan konkrēti par antropomorfizāciju.

Dekartu piesauc gan antropomorfizācijas kritiķi, gan aizstāvji. Džona Kenedija plaši apspriestais darbs *Jaunais antropomorfisms* iesākas ar to, ka Dekarta filosofija tiek pieteikta kā pavērsiena punkts cilvēku uzskatos par dzīvnieku, jo antropomorfizācijas vietā tiek piedāvāta ideja par to, ka dzīvnieks ir mašīna. Kenedijs apgalvo, ka 1960. gados „vairums dzīvnieku uzvedības pētnieku bija atsacījušies no tradicionālā antropomorfisma par labu Dekartam”.¹³³ Emanuela Senami Spada (*Spada*), kas aicina kritiski vērtēt mentālo īpašību piedēvēšanu dzīvniekiem, norāda, ka šādu īpašību piedēvēšanu par

¹³¹ Sk., piemēram, **Kennedy J. S.** *The New Anthropomorphism* un **Mitchell R. W.** et al, eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York: State University of New York Press, 1997.

¹³² Skat., piemēram, **Lurz R. W.**, ed. *The Philosophy of Animal Minds*. Cambridge: Cambridge UP, 2009.

¹³³ **Kennedy J. S.** P. 1.

nepārprotamu kļūdu var uzskatīt tikai tādā gadījumā, ja piekrītam Dekarta uzskatam, ka dzīvnieki nav „nekas vairāk kā mašīnas”.¹³⁴ Tāpat uz Dekartu atsaucas antropomorfizācijas aizstāvji. Eilīna Krista grāmatu *Dzīvnieku attēli: antropomorfisms un dzīvnieku psihe* noslēdz ar izvērstu pārskatu par Dekarta mehānistisko skatījumu uz dzīvniekiem un nosauc par „izšķirīgu” (*pivotal*) viņa ietekmi uz cilvēka un dzīvnieka nošķirumu, it īpaši antropomorfizācijas kontekstā daudz apspriesto nošķirumu starp (cilvēku) rīcību un (dzīvnieku) uzvedību.¹³⁵ Fišers rakstā „Antropomorfizācijas mīts” apgalvo, ka antropomorfisma jēdziens ir izprotams vienīgi cilvēka un dzīvnieka skaidra nošķiruma kontekstā un Dekarts, pēc viņa domām, ievieš stingru nošķirumu, kas paredz, ka vienīgi cilvēkam reāli piemīt mentālās īpašības un dzīvniekiem tādu nav nemaz.¹³⁶

2.2. Dzīvnieka-mašīnas hipotēzes interpretācijas problēma

Kotingema 1978. gadā publicētais raksts „Dekarta attieksme pret dzīvniekiem” izraisīja plašas diskusijas filosofijas vēsturnieku vidū un no jauna pievērsa uzmanību Dekarta uzskatiem par dzīvniekiem. Lielākoties tika uzdots jautājums, cik pamatota ir Dekarta tekstu tradicionālā interpretācija, kas viņam piedēvē dzīvnieka-mašīnas hipotēzi. Kotingems savā rakstā apšaubīja tradicionālo versiju par Dekartu kā dzīvnieka-mašīnas hipotēzes aizstāvi un dzīvnieku apziņas noliedzēju.

Pēc Gerija Steinera (*Steiner*) domām, šaubas par to, vai Dekartam var piedēvēt dzīvnieka-mašīnas hipotēzi, radušās, uzsverot vienu vai otru atsevišķu Dekarta izteikumu, neņemot vērā pārējos un viņa „filosofijas garu”.¹³⁷ Katrā ziņā grūtības Dekarta interpretētājiem pirmām kārtām sagādā tas, ka runa ir nevis par viena dzīvniekiem veltīta darba interpretāciju, bet daudzos tekstos (lielākoties vēstulēs) izkaisītu apgalvojumu skaidrošanu.

Te gan jāpiebilst, ka vienā nozīmē tomēr var teikt, ka Dekartam ir dzīvnieku tēmai veltīti darbi. Kā norāda Gerijs Hetfīlds (*Hatfield*),¹³⁸ Dekarts vēstulēs min savu traktātu

¹³⁴ Spada E. C. Amorphism, Mechanomorphism, and Anthropomorphism // Mitchell R. W. et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. P. 38.

¹³⁵ Crist E. P. 214.

¹³⁶ Fisher J. A. P. 5.

¹³⁷ Steiner G. *Anthropocentrism and Its Discontents*. Pittsburgh: Pittsburgh UP, 2005. P. 134.

¹³⁸ Hatfield G. Descartes' physiology and its relation to his psychology // Cottingham J., ed. *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge UP, 1992. P. 365.

„par dzīvnieku vispār”¹³⁹ un „traktātu par dzīvniekiem, pie kura viņš sācis strādāt pirms piecpadsmit gadiem”.¹⁴⁰ Kā atzīst Hetfilds, visticamāk, šis „traktāts par dzīvniekiem” ir 1662. gadā, pēc Dekarta nāves, izdotsais *Traktāts par cilvēku*.¹⁴¹ „Traktāts par cilvēku” var izrādīties „traktāts par dzīvnieku” tāpēc, ka šajā darbā Dekarts pievēršas lielākoties cilvēka un dzīvnieka anatomiskajai uzbūvei un fizioloģijai, kas Dekarta skatījumā cilvēkam un dzīvniekiem ir lielā mērā vienāda un skaidrojama mehānistiski. Tādā nozīmē arī 1648. gadā izdotsais *Traktāts par kaislībām* un 1664. gadā izdotsais *Cilvēka ķermeņa apraksts* ir darbi, kas rakstīti ne tikai par cilvēkiem, bet arī dzīvniekiem. Tomēr diskusijās par dzīvnieka-mašīnas hipotēzi visbiežāk pieminētie teksti ir *Pārrunas par metodi* 5. nodaļa, 1649. gada 5. februāra vēstule Henrijam Moram (*More*) un 1646. gada 23. novembra vēstule Ņūkāslas marķīzam (*Newcastle*). Šajos darbos Dekarts pievēršas jautājumiem par atšķirību starp cilvēku un dzīvnieku un piedāvā argumentus par labu tam, ka dzīvniekiem dvēseles nav. Arī citos Dekarta darbos un vēstulēs parādās atsevišķi izteikumi par dzīvniekiem.

Zeno Fendlers (*Vendler*) ir izteicies, ka dzīvnieka-mašīnas hipotēze ir Dekarta filosofijas „elements, kas, iespējams, visvairāk runā pretim veselajam saprātam”.¹⁴² Saskaņā ar tradicionālo skaidrojumu Dekarts apgalvoja, ka dzīvniekiem nav dvēseles, atbilstoši tie nav spējīgi domāt un just, jo domāšana un jušana ir spēja, ko nodrošina dvēsele. Dzīvnieki ir *tikai* mašīnas, *tikai* automāti.

Dekarta tekstos netrūkst apgalvojumu, kas runā par labu tradicionālajai interpretācijai. Atbilstoši šīs interpretācijas kritiķi lielākoties pievērš uzmanību divām lietām – pirmkārt, ko darīt ar izteikumiem, kas vismaz pirmajā mirklī, šķiet, nesaskan ar dzīvnieka-mašīnas hipotēzi, un, otrkārt, vai dzīvnieka-mašīnas hipotēze, kā tā tiek formulēta un saprasta mūsdienās, nav anahroniska, proti, vai mēs Dekarta tekstos minētos terminus „domāšana”, „apziņa”, „mašīna” saprotam tāpat, kā tos saprata Dekarts.

Vēl viens iemesls, kas liek uzmanīgi izturēties pret apgalvojumu, ka Dekarts ir aizstāvējis dzīvnieka-mašīnas hipotēzi, ir tas, ka Dekarta un viņa sekotāju uzskati dažkārt tiek jaukti. Piemēram, būtu pārsteidzīgi likt vienlīdzības zīmi starp Malbrānša teikto

¹³⁹ AT II 525-526

¹⁴⁰ AT IV 326.

¹⁴¹ Sk. arī 19. piezīmi no **Rodis-Lewis G.** *Limitations of the Mechanical Model in the Cartesian Conception of the Organism* // **Hooker M.** *Descartes: Critical and Interpretive Essays*. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1978. P. 167.

¹⁴² Cit. pēc **Malcolm N.** P. 454.

(„Viņi ēd bez patikas, kliež bez sāpēm”) un Dekarta uzskatiem, turklāt paša Malbrānša uzskatu interpretācija sagādā zināmas grūtības (noliegdams, ka dzīvnieki domā un jūt sāpes, Malbrānšs pieļauj, ka dzīvniekiem ir atsevišķas apzinātas sajūtas, turklāt galvenais viņa arguments par labu tam, ka dzīvniekiem nav spējas just sāpes, ir tas, ka citādi nebūtu iespējams teoloģiski izskaidrot dzīvnieku ciešanas – viņi ir nevainīgi, jo nav grēkā krituši¹⁴³).

Komentētāji atslēgu uz Dekarta filosofiskajiem uzskatiem meklējuši arī viņa biogrāfijā. Ar to saistīti vairāki pārpratumi. Viens no tiem, visticamāk, radies, pateicoties Nīkolasam Fontēnam (*Fontaine*) – tas ir stāsts par kartēzieti Antuānu Arno (*Arnauld*) un “viņa draugiem”, kuri esot situāti suni, jo tas esot tāpat kā skandināt zvanu – kad zvanu sit, tas skan.¹⁴⁴ Ir arī līdzīgs stāsts par Malbrānšu, kas esot iespēris sunim un uz paziņas sašutumu reaģējis ar paskaidrojumu, ka dzīvniekiem nav sajūtu.¹⁴⁵ Dažkārt analogiska uzvedība tiek piedēvēta Dekartam, bet tam nav nekāda pamatojuma, turklāt arī citu kartēziešu gadījumā grūti pārbaudīt, vai šie stāsti tiešām ir patiesi. Katrā ziņā gan 17. gadsimtā, gan vēlāk tie lielākoties tiek pieminēti kartēziešu kritikas kontekstā; tā, piemēram, Singers *Dzīvnieku atbrīvošanā* uz Fontēnu atsaucas, lai parādītu Dekarta teorijas konsekvences.¹⁴⁶ Vairāki autori atsaucas arī uz stāstu, ka Dekarts esot veicis savas sievas sunim vivisekciju,¹⁴⁷ bet stāsts ir nepatiess, lai gan pats Dekarts patiešām ir nodarbojies ar vivisekciju un līdzīgs gadījums ar sievas suni patiešām ir bijis, bet ļaundaris drīzāk ir 19. gs. franču ārsts Klods Bernārs (*Bernard*).¹⁴⁸ Kā piebilst Stīvens Gaukrogers (*Gaukroger*), Dekarts nekad nav bijis precējies.¹⁴⁹

Atsevišķi Dekarta biogrāfijas fakti vismaz pirmajā mirklī rada šaubas, vai viņš ideju par dzīvnieku-mašīnu varētu būt domājis nopietni. Pīters Harisons (*Harrison*) atgādina, ka viņam ir bijis suns, saukts par mesjē Grā, ar kuru viņš pastaigājies.¹⁵⁰ Dekarts turklāt bijis arī veģetārietis.¹⁵¹ Nevar teikt, ka pastāv pretruna starp to, ka cilvēks pastaigājies ar

¹⁴³ Jolley N. Malbranche on the Soul // Nadler S., ed. *Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge UP, 2000. P. 42.

¹⁴⁴ Fontaine N. *Memoires pour servir a l'histoire de Port-Royal. Tom 2*. Utrecht: 1736. P. 52-52.

¹⁴⁵ Maehle A.-H. Cruelty and Kindness to the “Brute Creation”: Stability and Change in the Ethics of the Man-Animal Relationship, 1600-1850 // Manning A., Serpell, J., eds. *Animals and Human Society: Changing perspectives*. London: Routledge, 1994. P. 87.

¹⁴⁶ Singer P. *Animal Liberation*. P. 201.

¹⁴⁷ Ryder R. *Animal Revolution*. Oxford: Blackwell, 1989. P. 56., mazliet atšķirīgu versiju atstāsta Stuart T. P. 134.

¹⁴⁸ Harrison P. Descartes on Animals // *Philosophical Quarterly*, Vol. 42, No. 167. P. 220.

¹⁴⁹ Gaukroger S. *Descartes: an intellectual biography*. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 3.

¹⁵⁰ Harrison P. Descartes on Animals. P. 220.

¹⁵¹ Stuart T. P. 135.

suni un uzskata to par mašīnu bez domām, vēlmēm vai jūtām, jo var pastaigāties arī ar iemīļoto rotaļlietu vai izvest ārā suni higiēnas apsvērumu dēļ. Tāpat veģetārisms ne vienmēr ir ētiski motivēts, un Dekarta interese par veģetārismu patiešām balstījās viņa pieņēmumā, ka veģetārā diēta var ievērojami paātrināt cilvēka mūžu, proti, nāk par labu mehānismam, kāds ir cilvēka ķermenī.¹⁵² Tomēr jāatzīst, ka šīs biogrāfiskās detaļas īsti neiekļaujas stāstā par Dekartu kā cilvēku, kurš noliedz fundamentālu atšķirību starp suni un pulksteni.

Vienlaicīgi, kā jau teikts, daudz kas liecina par labu interpretācijai, kas piedēvē Dekartam dzīvnieka-mašīnas hipotēzi. Pirmām kārtām Dekarts pats, rakstot par dzīvniekiem, lieto apzīmējumu „automāti jeb kustīgie mehānismi”.¹⁵³ Viņš arī izmanto kartēziešu un viņu kritiķu iecienīto analogiju ar pulksteni: „Taču viņiem [dzīvniekiem – A.S.] prāta nav nemaz, un tā ir daba, kas viņos rīkojas atbilstoši to orgānu izvietojumam; līdzīgā kārtā ir redzams, ka pulkstenis, kas salikts vienīgi no ritentiņiem un atsperēm, spēj skaitīt stundas un mērot laiku pareizāk nekā mēs ar visu gudrību.”¹⁵⁴ Dekarts vairākkārt atsauca uz cilvēka radītiem automātiem un norāda uz analogiju starp šādiem cilvēku radītiem mehānismiem un dzīvniekiem. Piemēram, ideju par dzīvnieka mehānistisko dabu Dekarts raksturo sekojoši: „Teiktais ne mazākā mērā neliksies dīvains tiem, kuri, zinādami, cik daudz spēj veikt dažādi cilvēku darināti automāti jeb kustīgie mehānismi, kaut gan tajos ir ļoti maz detaļu, salīdzinot ar lielo skaitu kaulu, muskuļu, nervu, artēriju, vēnu un citu daļu, kas ir ikviena dzīvnieka ķermenī, atzīs šo ķermeni par mehānismu [...]”.¹⁵⁵ Viņam bija zināmi, piemēram, inženiera Solomona Decausa (*de Caus*) hidrauliskie automāti,¹⁵⁶ pats Dekarts esot uzbūvējis dažus mehānismus, ieskaitot mehānisku virves deļotāju.¹⁵⁷ Ko nozīmē salīdzinājumi ar dažādiem mehānismiem un cik burtiski tie jāsaprot?

Skaidrs, ka analogija pati par sevi nenozīmē, ka dzīvnieki ir tieši tādi paši automāti vai automāti tieši tādā pašā nozīmē kā cilvēka radītie. Kā norāda Ženevjēva Rodisa-Luisa (*Rodis-Lewis*),¹⁵⁸ Dekarts atzīst, ka mēs vēl nevaram saprast dabas procesu

¹⁵² Turpat.

¹⁵³ Dekarts R. *Pārruna par metodi*. 52. lpp.

¹⁵⁴ Turpat. 54. lpp.

¹⁵⁵ Turpat. 52. lpp.

¹⁵⁶ Senior M. “When the Beasts Spoke”: Animal Speech and Classical Reason in Descartes and La Fontaine // Ham J., Senior M., eds. *Animal Acts: Configuring the Human in Western History*. London: Routledge, 1997. P. 62.

¹⁵⁷ Rodis-Lewis G. P. 157.

¹⁵⁸ Rodis-Lewis G. Pp. 152-153, 159.

cēloņsakarības pilnībā,¹⁵⁹ un analogijas ar mehānismiem vai mehāniskiem procesiem, teiksim, lingas sviestu akmeni¹⁶⁰ viņš izmanto arī kā paskaidrojošus un ilustratīvus piemērus, kas nav obligāti parādību būtības raksturojums.

Protams, Dekarts atzīst, ka reālie dzīvnieki spēj veikt „daudz apbrīnojamākas kustības nekā jebkurš no tiem [mehāniskajiem ķermeņiem – A.S.], ko izgudrojuši cilvēki”¹⁶¹, bet viņš to skaidro ar Dieva kā nepārspējama meistara prasmēm, nevis kļūdu sākotnējos pieņēmumos. Patiesībā šis apgalvojums drīzāk pastiprina tēzi, ka dzīvnieku gadījumā analogija ir domāta gana burtiski, jo sarežģīta mašīna tomēr vēl aizvien ir mašīna.

Bet ko nozīmē „tāds pats kā pulkstenis, tikai daudz sarežģītāks”? Mūsdienu izpratnes par dzīvnieku-mašīnu kontekstā svarīgs ir jautājums, vai analogija ar pulksteni Dekarta tekstos nozīmē, pirmkārt, ka dzīvnieki nedomā un, otrkārt, ka tiem nav apziņas tādā nozīmē, kā šos terminus lieto mūsdienu filosofijā vai ikdienas valodā? Tāpēc, pat ja mēs vienojamies, ka pulksteņiem nav ne domu, ne apziņas, tas vēl nenozīmē, ka būtnei, kura ir „tāds pats pulkstenis, tikai daudz sarežģītāks” šo īpašību nav. Piemēram, mūsdienu filozofs Daniels Denets (*Dennett*) rakstā „Īstenticīgie” izmanto termostata piemēru un apgalvo, ka principā, papildinot termostata funkcijas tādā veidā, ka tas kļūst par komplikētu ierīci, kas monitorē vidi un reaģē uz daudziem tās aspektiem, mēs varam nonākt situācijā, ka mums jāatzīst, ka termostatam ir uzskati.¹⁶² Vai Dekarts varētu apgalvot ko līdzīgu?

Pirmkārt, salīdzināšana ar tādiem mehānismiem kā pulkstenis Dekarta gadījumā noteikti nenozīmē obligāti vienādošanu ar mašīnu vai automātu, jo galu galā arī cilvēka ķermenis tiek salīdzināts ar pulksteni,¹⁶³ bet cilvēks viņam nav *tikai* mašīna. Cita lieta, ka varētu būt kādi iemesli, kuru dēļ mums jāatzīst, ka dzīvnieki *ir* mašīnas, un ir pamats apgalvot, ka, pēc Dekarta domām, dzīvnieki *ir* mašīnas. Centrālais arguments par labu šai tēzei ir tas, ka dzīvniekiem nav dvēseles. Atliek vienīgi noskaidrot, kā Dekarts to pamato un cik pārliecinošs ir viņa pamatojums. Otrkārt, Dekarta aprakstītās dabiski veidojušās mašīnas, kādi ir dzīvnieka un cilvēka ķermeņi, noteikti ir spējīgas uz ļoti daudz ko, tām

¹⁵⁹ Piemēram, Metode AT VI 45-46.

¹⁶⁰ AT XI 44.

¹⁶¹ Dekarts R. *Pārruna par metodi*. 52. lpp.

¹⁶² Dennett D. C. *True Believers* // Dennett D. C. *The Intentional Stance*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1987. Pp. 29-33.

¹⁶³ 4. Meditācija AT IX 67

ir ļoti plašs funkciju klāsts. Tās noteikti spēj daudz vairāk nekā pulkstenis, un tas, ka tās nekādā nozīmē nav spējīgas ne domāt, ne apzināties, nebūt nav pašsaprotami. Pastāv iespēja, ka Dekarta „sarežģītajai mašīnai” piemīt spējas, ko mēs šobrīd sauktu par domāšanas vai apziņas izpaušmi.

2.2.1. Dzīvnieku dvēsele

Vispirms pievērsīsimies jautājumam par to, kā Dekarts pamato, ka dzīvnieki ir tikai mašīnas. Dzīvnieku antropomorfizācijas problēmas kontekstā būtiskākais šī jautājuma aspekts ir saistīts ar tā saucamā „ekonomijas likuma”¹⁶⁴ jeb „Okama bārdasnaža” principa nozīmi Dekarta pamatojumā.¹⁶⁵ Šajā gadījumā ar „ekonomijas likumu” jāsaprot princips, ka no vairākām alternatīvām teorijām jāizvēlas tā, kas visvienkāršākā, ar vismazāko skaitu pieņēmumu jeb „visekonomiskāk” skaidro novērojumus un zināmos faktus.¹⁶⁶ Atbilstoši mēs varam uzdot jautājumu, vai Dekartam galvenais pamatojums tēzei, ka dzīvniekiem nav dvēseles, ir tāds, ka dzīvnieku uzvedību var izskaidrot, neatsaucoties uz dvēseli, un tāpēc dzīvnieka uzvedības mehānistiskais skaidrojums ir vienkāršāks un pieņemamāks par tādu, kas atsaucas uz to. Proti, vai Dekarta pamatojums balstās ekonomijas likumā?

Vispirms jāņem vērā, ka Dekartam, lai viņš varētu atzīt, ka dzīvniekiem ir dvēsele, ir vajadzīgs kāds pamatojums, jo dzīvnieku dvēseles esamība (vai neesamība) nav pašsaprotama. Tāpat argumentācija bija nepieciešama, jo Dekarta pārdomas par dzīvniekiem neradās tukšā vietā. Kā uzsver vairāki komentētāji, Dekarts savā dzīvnieku būtības analizē vēršas vismaz pret divām teorētiskām nostādnēm – aristotelisko tradīciju un Mišelu Monteņu (*Montaigne*).¹⁶⁷ Abas nostādnes viņš atzīst par nepietiekami pamatotām.

¹⁶⁴ Angliski “*parsimony*”, burtiski – taupīgums, skopums. Jēdzienu “ekonomijas likums”, runājot par “Morgana kanonu”, lieto Tatjana Zorenko grāmatā *Dzīvnieku uzvedība*. Viņa identificē “Morgana kanonu” ar “ekonomijas likumu”, bet es šo jēdzienu izmantoju, lai attiecinātu ne tikai uz dzīvnieku uzvedības interpretāciju (šajā kontekstā lietoju apzīmējumu “Morgana kanons”), bet uz faktu interpretāciju vispār. **Zorenko T.** *Dzīvnieku uzvedība*. Rīga: 2001. 11. lpp.

¹⁶⁵ “Ekonomijas likums” un „Okamas bārdasnaža” principi šajā darbā tiks lietoti kā sinonīmi, jo daudzi autori šos terminu izmanto kā sinonīmus, lai gan, protams, atšķiras vēsturiskais konteksts, un sinonīmija būs atkarīga arī no tā, kā katrs no terminiem tiek definēts, un ne vienam, ne otram terminam, kā tie tiek lietoti mūsdienu zinātniskajā un filosofiskajā literatūrā, nav vispārpieņemtas definīcijas.

¹⁶⁶ Sk. **Sober E.** Parsimony // **Sarkar S., Pfeifer J.**, eds. *The Philosophy of Science: Encyclopedia*. Vol. 1. London: Routledge, 2006. Pp. 531-537.

¹⁶⁷ **Morris K.** P. 402.

Aristoteļa skatījumā cilvēks ir dzīvnieks. Cilvēkiem un dzīvniekiem ir līdzīga anatomiska uzbūve, kuru viņš apraksta, piemēram, *Dzīvnieku vēsturē*. Šajā ziņā Dekartu un Aristoteli nevarētu pretstatīt. Tomēr Aristoteļa skatījumā dzīvniekiem ir dvēsele, vienīgi ir atšķirība starp cilvēka un dzīvnieka dvēseli. Saskaņā ar Aristoteļa teikto, augiem dvēsele funkcionē veģetatīvā līmenī, kas nodrošina augšanu, vairošanos, novecošanu; dzīvnieku dvēsele nodrošina kustīgumu, sajūtas jeb maņas; savukārt trešā dvēseles pakāpe ir prāts. Dzīvniekam ir pirmās divas dvēseles pakāpes, bet nav trešās, saprātīgās dvēseles.¹⁶⁸ Dekarts apšaubā to, ka ir pamats piedēvēt augiem un dzīvniekiem jebkādas dvēseles esamību.

Dekarts bija lasījis arī Monteņa eseju "Sabundas Raimonda apoloģija" (1580), kurā Monteņš noliedz, ka pastāv būtiska atšķirība starp dzīvnieku un cilvēku garīgajām spējām.¹⁶⁹ „Apoloģijas” autors pēc kārtas pievērsās spējai runāt, smieties, iztēloties, skaitīt un it kā tikai cilvēkam raksturīgajām īpašībām – taisnīgumam, viltībai, kareivīgumam, uzticībai, pateicībai – un nonāca pie secinājumiem, ka visas šīs spējas un īpašības piemīt arī dzīvniekiem, turklāt "gadās, ka divi cilvēki vairāk atšķiras viens no otra nekā cilvēks no dzīvnieka."¹⁷⁰ Monteņa „Apoloģija” ir neparasts un ietekmīgs teksts, tomēr tas jāskata saistībā ar plašāku diskusiju, kas Dekartam droši vien bija zināma. Pirmkārt, Monteņš atgriežas pie antīkajām debatēm par dzīvnieku prāta spējām un atsauca uz Plutarhu, Sekstu Empīriķi un, iespējams, Porfiriju,¹⁷¹ kuri dzīvniekiem piedēvēja daudz plašākas mentālās spējas, nekā to bija gatavs darīt Aristotelis. Otrkārt, Monteņa izpratni par dzīvniekiem var skatīt kā daļu pavērsiena rietumeiropiešu attieksmē pret dzīvniekiem, šo pavērsienu apraksta Kīts Tomass (*Thomas*).¹⁷² Tas ietver arī plašas debates par dzīvnieka dvēseles un saprāta esamību vai neesamību. Nav runa tikai par Monteņu un Dekartu. Pirms Monteņa dzīvnieku saprātīgumu aizstāv itāļu filosofs Hieronīms Rorārijs (*Rorarius*), vēlāk arī Monteņa sekotājs Pjērs Šarons (*Charron*) un

¹⁶⁸ **Sorabji R.** *Animal Minds and Human Morals*. Ithaca, New York: Cornell UP, 1993.

¹⁶⁹ Dekarts uz šo eseju atsauca, piemēram, vēstulē Nūkāsas marķīzam. Skat. **Descartes R.** Letter to [the Marquess of Newcastle], 23 November, 1646 // **Rosenthal D. M.** ed. *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford UP, 1991. P. 35, kā arī **de Fontenay E.** *Le silence des bêtes*. Paris: Fayard, 1998.. 543.

¹⁷⁰ **Montaigne M.** *Les Essais* (Ed. P. Villey et Saulnier, V.-L.) // *The Montaigne Project* <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.0:3:11.montaigne>. Skat. 01.07.2014. P. 466.

¹⁷¹ **Sorabji R.** P. 205.

¹⁷² **Thomas K.** *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England: 1500-1800*. London: Penguin Books, 1984.

nīderlandiešu domātājs Justs Lipsijs (*Lipsius*).¹⁷³ Piemēram, 1615. gadā Džons Prestons (*Preston*) un Metjūss Rens (*Wren*) karaļa Džeimsa I (*James*) klātbūtnē diskutē par jautājumu, vai suņi spēj vai nespēj domāt.¹⁷⁴ Jautājums, vai dzīvniekiem ir dvēsele un saprāts, nav problēma, ko aktualizē Dekarts, tā ir jau pastāvoša diskusija, kurai viņš piešķir jaunu filosofisku dimensiju.

Harisons norāda uz tādu kā viedokļu spektru, kas izveidojas 17. gadsimta debatēs par dzīvnieku dvēseli – vienā tās galā ir kartēzieši, kas noliedz dzīvnieku saprātīgas dvēseles pastāvēšanu, otrā – panpsihisma aizstāvji, kas uzskatīja, ka visa daba ir apdvēseļota.¹⁷⁵ Dominējošais viedoklis filosofu un teologu vidū, cik var saprast, bija aristotelisks tādā nozīmē, ka tika noliegts, ka dzīvniekiem ir racionāla un nemirstīga dvēsele, tomēr dzīvnieki netika uzskatīti arī gluži par bezjūtīgiem mehānismiem. Cita lieta, ka šāda trīsdaļīga klasifikācija neatpoguļo 16.–18. gadsimta debašu bagātību un viedokļu daudzveidību. Piemēram, viens no 17. gs. teologiem, Roberts Boils (*Boyle*), apgalvoja, ka pasaule pēc pastarās tiesas līdz ar dzīvniekiem tiks iznīcināta, jo pēc tās vairs cilvēkiem nebūs vajadzības.¹⁷⁶ Savukārt daļa tā laika puritāņu aizstāvēja ideju, ka dzīvniekiem ir dvēsele, un, piemēram, Ričards Overtons (*Overton*), levelers un viens no tiesību teorijas pamatlicējiem, uzskatīja, ka arī odi, blusas un krupji piedzīvos augšāmcelšanos.¹⁷⁷ Protestantu vidū populāras kļuva veģētārisma idejas, kas kristīgās atziņas apvienoja ar ideju par reinkarnāciju, par kuru liecības tika saskatītas Pitagora mācībā, hinduismā un Kabalas tekstos, lai gan jāpiebilst, ka par visiem trim 17. gs. intelektuāļiem, kas uz tām atsaucās veģētārisma sakarā, bija diezgan aptuvenus priekšstats.¹⁷⁸

Dekarts piemin, ka ir cilvēki, kas domā, ka dzīvniekiem ir dvēsele, tomēr viņš būtībā neanalizē citu filosofu piedāvātos argumentus par labu šai tēzei. Šāda nostādne atbilst Dekarta filosofijas kopējai metodoloģiskajai ievirzei un viņa rakstības stilam. Un lai gan Dekarts tieši nesaista¹⁷⁹ dzīvnieku būtības jautājumu ar šaubu „metodi”, ko viņš apraksta

¹⁷³ **Maehle A.-H.** Pp. 86-87. **Wolloch N.** Dead Animals and the Beast-Machine: seventeenth-century Netherlandish paintings of dead animals, as anti-Cartesian statements // *Art History*, Vol. 22, No. 5 (December 1999). P. 706.

¹⁷⁴ **Thomas K.** Pp. 124-125.

¹⁷⁵ **Harrison P.** Animal Souls, Metempsychosis, and Theodicy in Seventeenth-Century English Thought // *Journal of the History of Philosophy*, 31:4 October, 1993. P. 521.

¹⁷⁶ **Thomas K.** P. 18.

¹⁷⁷ Turpat. P. 139.

¹⁷⁸ **Stuart T.** *The Bloodless Revolution: A Cultural History of Vegetarianism from 1600 to Modern Times*. New York: W. W. Norton, 2006.

¹⁷⁹ 2. meditācijā, kad Dekarts uzdod jautājumu, kas ir „es”, viņš piemin iespēju, ka „es” varētu būt „cilvēks”, kas parasti tiek saprasts kā „racionāls dzīvnieks”, bet atmet šo variantu, jo „pēc tam būtu jājautā, kas tad ir „dzīvnieks” un kas ir „saprātīgs”, un tā no viena jautājuma es noslīdētu daudzos un

Pārrunā par metodi un „Pirmajā meditācijā”, dzīvnieku būtības analīze jāskata tieši drošo zināšanu problēmas kontekstā. Tas izskaidro, kāpēc Dekarts neuzskata, ka viņam ir jāpievēršas citu dotajiem argumentiem, bet drīzāk uzdod jautājumu, vai ir kas tāds, kas mums liek pieņemt vai noliegt to, ka dzīvniekiem ir dvēsele. Dekarta filosofijas pētnieku vidū nav vienprātības par to, kāda loma viņa filosofijā ir tā saucamajai „šaubu metodei”, piemēram, cik lielā mērā tā jāuztver kā pamats teju vai solipsistiskai pozīcijai, kas paredz, ka mēs nevaram būt droši ne par ko, kas nav mūsu domāšanas saturs vai apziņas stāvokļi, un cik lielā mērā tās mērķis ir nodemonstrēt, ka drošas zināšanas arī par ķermenisko pasauli ir iegūstamas ar prāta palīdzību, nevis sajūtām.¹⁸⁰ Tomēr jebkurā gadījumā dzīvnieku dvēseles esamība, visticamāk, paliek ārpus drošo zināšanu robežām vismaz tādā ziņā, ka ir iespējams apšaubīt, ka dzīvniekiem tāda ir.

Dekarts piedāvā vairākus argumentus par labu tam, ka dzīvniekiem dvēseles nav, un vismaz atsevišķi Dekarta izteikumi runā par labu interpretācijai, ka Dekarts balstās uz „ekonomijas likumu”. Darba *Traktāts par cilvēku* nobeigumā Dekarts uzskaita veselu virkni cilvēkam (un arī dzīvniekam) raksturīgu iezīmju un spēju (gaismas uztvere, atmiņa, kaislības u.c.) un saka: „Lai izskaidrotu tās [funkcijas – A.S.], nav nepieciešams tajā [mašīnā – A.S.] iedomāties nekādu veģetatīvo, sajūtošo vai kādu citu kustības vai dzīvības principu, vienīgi tā asinis un garus, kurus kustina siltums, kas nāk no sirdī pastāvīgi kvēlojošās uguns.”¹⁸¹ Dzīvniekiem ir noteiktas spējas, piemēram, spēja kustēties, izdvest skaņas, izvairīties no ienaidnieka. Bet šāda uzvedība un šo spēju esamība nav pietiekams pamats, lai dzīvniekiem piedēvētu dvēseli, jo visas šīs darbības vismaz principā ir iespējams izskaidrot tikai ar mehāniskās fizikas palīdzību. ”Tāpēc es rūpīgāk izpētīju, vai dzīvnieku kustības rodas no abiem šiem principiem [ķermeņa vai neķermeniskas dvēseles darbības – A.S.] vai tikai viena. Es ātri pārliecinājos, ka tās visas varētu rasties no ķermeniskā un mehāniskā principa, kopš tā laika es uzskatīju par drošu un noskaidroju, ka mēs nebūt nevaram pierādīt domājošas dvēseles klātbūtni dzīvniekos. Mani nepārsteidz suņu un lapsu vērība un viltība, un viss tas, ko dzīvnieki dara barības, dzimumtieksmes un baiļu dēļ; es apgalvoju, ka es varu viegli izskaidrot to izcelsmi no orgānu izkārtējuma.”¹⁸² Tātad mums ir divi dzīvnieka spēju skaidrojuma varianti, bet

grūtos; un man tagad nav tik daudz vaļas, lai es to gribētu notriekt ar tādiem smalkumiem”. **Dekarts R.** *Meditācijas par pirmo filozofiju*. 61. lpp. AT IX 20.

¹⁸⁰ **Patterson S.** How Cartesian was Descartes? // **Crane T., Patterson S.**, eds. *History of the Mind-Body Problem*. London: Routledge, 2000. Pp. 70-110.

¹⁸¹ **Descartes R.** *Traité de l'Homme*. AT XI, 202.

¹⁸² **Descartes R.** *Correspondance* P. 365. AT V, 276.

viens skaidrojums paredz gan procesu mehānisku aprakstu, gan atsaukšanos uz dvēseli, bet otrs iztiek vienīgi ar mehānisku procesu aprakstiem. Būtiski, ka abi divi principā var izskaidrot mums zināmās spējas. Dekarts dod priekšroku tam, kas neatsaucas uz dvēseles esamību. Tas izskatās pēc „ekonomijas likuma” jeb „Okama bārdasnaža” principa. Priekšroka tiek dota tai teorijai, kurai ir mazāk sākotnējo pieņēmumu un kura atbilstoši ir vienkāršāka.

Dekarts min arī divus pozitīvus argumentus par labu tam, ka dzīvnieki ir tikai mehānismi. Viņš apgalvo, ka dzīvniekiem nav būtisko spēju, kas vajadzīgas, lai tiem piedēvētu dvēseli. Dekarts nosauc divas īpašības, kas viņaprāt, ir pietiekams pamats („droši līdzekļi”), lai kādam piedēvētu dvēseli, proti, spēja izmantot valodu un prāta universālums („prāts ir universāls instruments, kas var kalpot jebkurā situācijā”).¹⁸³

Valodas kritērijam par labu tiek piedāvāti vairāki argumenti. Pirmkārt, visiem cilvēkiem ir valodas spējas, un pat tie, „kas dzimuši kurlī un mēmi, [...] mēdz paši izgudrot kādas zīmes, ar kuru palīdzību viņi var saprasties” ar citiem cilvēkiem.¹⁸⁴ Otrkārt, nav pamata uzskatīt, ka dzīvniekiem tāda būtu. Dekarta arguments ir tāds, ka, ja šāda spēja būtu, dzīvnieki būtu atraduši veidu, kā ar cilvēkiem sazināties. Tas nav noticis. Dekarts konstatē, ka „savas sugas visizcilākais pērtiķis vai papagailis nebūtu līdzvērtīgs šajā ziņā vismuļķīgākajam bērnam”.¹⁸⁵ Treškārt, Dekarts kā argumentu min to, ka „nevar iedomāties mehānismu, kas šos vārdus dažādi izkārtotu, lai ar jēgu atbildētu uz visu, kas būtu sacīts tā klātbūtnē, kā to spēj pat vismuļķīgākie cilvēki”.¹⁸⁶ Pirmajā mirklī izskatās, ka Dekarts ir aizsteidzies priekšā argumentam, proti, argumentē aplūveidīgi, jau pieņemot, ka dzīvnieki ir mehānismi un tāpēc nespēj runāt. Tomēr šis arguments ir drīzāk arguments par labu tam, ka cilvēks nevarētu būt mehānisms, tātad cilvēka gadījumā, pat ja pirmajā mirklī izsakām šaubas par to, vai aiz „cepurēm un mēteļiem”¹⁸⁷ slēpjas būtne ar dvēseli, man tomēr ir jāatzīst, ka tādai ir jābūt, jo mehāniskā fizika neizskaidro jēgpilnas runas spēju. Savā ziņā Dekarts šeit piesaka mākslīgā intelekta problēmu un pasaka priekšā Tjūringa testa pamatprincipus, kas tiks apspriesti vēlāk, 20. gadsimtā, – spēja adekvāti komunicēt daudzveidīgās situācijās šajā testā tiek uzskatīta par galveno saprāta klātbūtnes

¹⁸³ Dekarts R. *Pārruna par metodi*. 53. lpp.

¹⁸⁴ Turpat. 54. lpp. Ļoti līdzīgu argumentu izmanto arī Pereira. Sk. **Bandrés J., Llavona R.** P. 160.

¹⁸⁵ Turpat.

¹⁸⁶ Turpat. 53. lpp.

¹⁸⁷ Dekarts R. *Meditācijas par pirmo filozofiju*. Rīga: Liepnieks un Rītups, 2008. 77. lpp.

pazīmi. Viņš norāda uz būtisku problēmu, kas jāskaidro jebkuram mehānistiska psihes skaidrojuma aizstāvim, – kā darbojas mehānisms, kurš spēj runāt “ar jēgu”.

Prāta universāluma arguments tiek pamatots tādējādi, ka dzīvnieku spējas, kas, Dekarts atzīst, var pārspēt kādu konkrētu cilvēka spēju, ir saistītas ar kādu noteiktu funkciju, bet – un tas ir pieņēmums, ko Dekarts šeit nepamato, – prāts nav piesaistīts kādai noteiktai funkcijai. Šī doma ir neskaidra. Droši vien Dekarts šeit atsaucas uz to, ka konkrētas dzīvnieku sugas pārstāvis var, piemēram, būt ātrāks par cilvēku, labāk redzēt tumsā vai labāk orientējas telpā (tāpat kā pulkstenis „spēj skaitīt stundas un mērot laiku pareizāk nekā mēs ar visu gudrību”), bet cilvēks atrod veidus, kā pielāgoties situācijai un kompensēt vienas vai otras spējas vājumu vai trūkumu. Tomēr nevarētu teikt, ka dzīvnieks kā tāds nav universāls, teiksim, grūti iedomāties kādu dzīvnieku, kas darītu tikai „vienu lietu”. Protams, dzīvnieki nespēj iedzīt naglu sienā vai atrisināt matemātikas vienādojumu, bet tā varētu būt tieši cilvēkam piemītoša unikāla spēja, tāpat kā putnam ir unikāla spēja lidot. Intelektā esamība nenozīmē, ka tā īpašnieks var izdarīt jebko un pielāgoties jebkam.

Interesantāks ir Dekarta arguments, ka nebūtu iespējams uzbūvēt mehānismu, kas spētu darīt daudzas lietas, jo „šāda mehānisma orgāniem būtu nepieciešams specifisks izvietojums katram atsevišķam darbam”¹⁸⁸ un šāds mehānisms ar bezgalīgi daudziem orgāniem, kas atbilstu katrai jaunai situācijai, ar kuru cilvēks ikdienā sastopas, nav iespējams. Atkal jāsaprot, ka šo argumentu nevar uztvert kā skaidrojumu, kāpēc dzīvnieki ir tikai mehānismi, jo tāds arguments būtu apļveidīgs. Drīzāk ir runa par argumentu, kāpēc cilvēks nevarētu būt *tikai* mehānisms. Un atkal jāpiebilst, ka Dekarts norāda uz problēmu, kas 20. gs. diskusijās par mākslīgā intelekta iespējamību parādīsies kā „kombinatoras eksplozijas” problēma, kas rodas, ja mēģinām iedomāties programmu, kuras algoritmā jau iepriekš ir paredzētas visas situācijas, ar kurām mākslīgajam intelektam būtu jāstājas. ¹⁸⁹

Visticamāk, Dekarts ir kļūdījies, pieņemot, ka šādai universālai mašīnai ir noteikti jābūt veidotai no „orgāniem”, kas pilda tikai vienu specifisku funkciju, tomēr vēl aizvien nevienam nav izdevies radīt iekārtu, kas spētu risināt situācijas universāli, tā ka Dekarta prognoze pagaidām ir spēkā. Vienīgi Dekarts, šķiet, nepamana, ka šī pati problēma

¹⁸⁸ Dekarts R. *Pārruna par metodi*. 53. lpp.

¹⁸⁹ Morris K. *Bêtes-machines*. P. 411.

attiecas arī uz jau esošajiem dzīvniekiem un nevis tikai kādiem nākotnes automātiem. Situācijas, ar kurām saskaras dzīvnieki, ir ļoti atšķirīgas, kaut vai kaķis spēj noķert gan peli, gan zvirbuli, turklāt dažādās situācijās, un šādu dzīvnieku-mašīnu ir tikpat grūti iedomāties kā universālu mašīnu, kas simulē cilvēka uzvedību. Arī dzīvnieka-mašīnas gadījumā ir jāskaidro, kā tā atrisina kombinatorās eksplozijas problēmu. Tā ka Dekarta norāde uz iespēju radīt automātu, kas simulētu dzīvnieku uzvedību, ir tikai pieņēmums.

Pirmajā mirklī šķiet, ka valodas un prāta universāluma argumenti nebalstās „ekonomijas likumā”, jo Dekarts dzīvnieku dvēseles neesamību pamato ar to, ka tiem nav noteiktu spēju. Tomēr šos argumentus var interpretēt kā tādus, kas papildina un pastiprina „ekonomijas likumā” balstīto negatīvo argumentu, ka dzīvnieku gadījumā nav nepieciešams atsaukties uz dvēseli. Proti, tos var interpretēt nevis kā argumentus par labu tam, ka dzīvniekiem nav dvēseles, bet kā argumentus par labu tēzei, ka cilvēka spējas nav iespējams izskaidrot tikai kā mehāniska procesa rezultātu. Tas liecinātu, ka Dekarts izmanto „ekonomijas likumu”, izvērtējot gan to, vai ir pamats teikt, ka dzīvniekam ir dvēsele, gan to, vai ir pamats teikt, ka cilvēkam ir dvēsele. Cilvēka gadījumā mums nav alternatīvo teoriju, jo viena nespēj izskaidrot to, ko var otra, bet dzīvnieku gadījumā, pēc Dekarta domām, alternatīva ir.

No valodas un prāta universāluma argumenta neizriet, ka dzīvnieki patiešām ir mašīnas. Ja abus argumentus skata kā tiešu pamatojumu dzīvnieka dvēseles neesamībai, Dekartam ir nepieciešams atsaukties uz vēl vienu premisu, proti, ka *jebkura* dvēsele ir spējīga domāt universāli un domas izpaust valodiski. Tikai tādā gadījumā no tā, ka dzīvnieki nerunā vai viņu spējas ir saistītas ar specifiskām funkcijām, varētu secināt, ka dzīvniekiem dvēseles nav.

Katerīna Morisa (*Morris*) rakstā „*Bêtes-machines*” pārmet anglofonās filosofijas pārstāvjiem, ka tie dzīvnieku-mašīnu traktē kā empīrisku hipotēzi, ko var empīriski pārbaudīt, bet, kā apgalvo Morisa, Dekartam tā ir „metafiziska doktrīna”.¹⁹⁰ Viņa apgalvo, ka „Okama bārdasnaža” princips ir attiecināms vienīgi uz Dekarta argumentāciju par labu tam, ka dzīvnieku justspēja ir skaidrojama mehāniski, bet jautājumā par dzīvnieku domāšanu Dekarts to neizmanto un nevarētu izmantot.¹⁹¹ Proti, viņa jautājumu par dvēseli sadala divos jautājumos – vai dzīvniekiem ir „justspējīga

¹⁹⁰ Turpat. P. 401.

¹⁹¹ **Morris K.** P. 402.

dvēsele” un vai tiem ir „saprātīga dvēsele”.¹⁹² Tas nav gluži Dekarta, drīzāk Aristoteļa nošķīrums, tomēr Dekarts nošķir vairākus vārda „dvēsele” lietojumus, piemēram, „Otrajā meditācijā” viņš runā ne tikai par dvēseli kā saprātīgu substanci, bet arī ikdienā lietotu izpratni par dvēseli, kas nodrošina tādas spējas kā barošanās, kustēšanās, jušana, domāšana.¹⁹³ Tādā nozīmē izprastu dvēseli Dekarts ir gatavs piedēvēt dzīvniekiem, piemēram, 1649. gada 5. februāra vēstulē Moram viņš apraksta dzīvnieku kustību mehāniskos cēloņus un bilst, ka tos varētu nosaukt par „ķermenisko dvēseli” (*anima corporea*).¹⁹⁴ Morisa ievieš nošķīrumu, lai parādītu, ka „Okamas bārdasnaža” principu tikai daļēji var attiecināt uz Dekarta argumentiem pret dzīvnieku dvēseles esamību, proti, to var attiecināt vienīgi uz „ķermenisko dvēseli”, ko Dekarts par dvēseli dēvē tikai specifiskā kontekstā. Tas varētu sadalīt arī problēmu par iztrūkstošo premisu. „Ekonomijas likums” liek atmett iespēju, ka pastāv dvēsele, kas nodrošina, piemēram, dzīvības funkcijas, bet neizpaužas obligāti runā. Savukārt pozitīvie argumenti tādā gadījumā attiektos tikai uz dzīvnieku „saprātīgās dvēseles” neesamību, un vajadzētu vienīgi pamatot, ka visas „saprātīgās dvēseles” agrāk vai vēlāk izpaužas runā un spējā reaģēt atbilstoši konkrētajai situācijai. Ja dzīvnieki ne runā, ne spēj reaģēt uz situāciju, tiem nav „saprātīgās dvēseles”. Tas, vai cilvēkam, kurš spēj runāt, ir šāda dvēsele, būtu atsevišķs jautājums.

Morisa apgalvo, ka Dekarta teorijā tas, vai būtnei ir saprātīga dvēsele, ir jautājums par būtnes būtību, spējas ir saistītas ar būtību un ne vienmēr izpaužas uzvedībā (zīdainim ir racionāla dvēsele, bet tas nerunā).¹⁹⁵ Tam var piekrist. Bet jājautā, vai tas nozīmē, ka to, vai būtnei ir dvēsele, tāpēc nevar noskaidrot, interpretējot uzvedību? Nedaudz pārsteidzoši Morisa apgalvo – Dekarta teorija neizslēdz iespēju, ka Dievs var radīt mašīnu ar ļoti komplicētām funkcijām un darbību, ieskaitot spēju runāt, tāpēc „pat mašīnai, kas atbilst abiem Dekarta kritērijiem, *varētu nepiemist domāšanas spēja*”.¹⁹⁶ Ja tā ir, tad patiešām „ekonomijas likums” jeb „Okama bārdasnaža” princips nevarētu palīdzēt atrisināt to, kurai būtnei ir saprātīga dvēsele un kurai nav, vai, pareizāk sakot, Dekartam, ja viņš izmanto „ekonomijas likumu”, vajadzētu arī citu cilvēku (ne Dekarta) gadījumā atzīt, ka visu, ko viņi dara, varētu izskaidrot kā cilvēka-mašīnas izpaušmes. Ja Dekarts tā

¹⁹² Turpat. P. 402.

¹⁹³ **Dekarts R.** *Meditācijas*. 61, 63, 65. lpp. AT IX 20, 21.

¹⁹⁴ **Descartes R.** *Correspondance* P. 365. AT V, 276.

¹⁹⁵ Turpat. Pp. 407-408.

¹⁹⁶ Turpat. P. 408.

nedara, viņš vai nu ir nekonsekvents, vai neizmanto „ekonomijas likumu” jautājumā par citu cilvēku dvēseļu esamību.

Morisa, rakstot par Dieva spēju radīt runājošu mašīnu, nepiedāvā atsauces uz kādiem konkrētiem Dekarta izteikumiem, bet apgalvo, ka tas izriet no Dekarta teorētiskajām nostādnēm. Viņa pievērš uzmanību tam, ka Dekarts to, ka dzīvniekiem nav saprātīgas dvēseles, atzīst par „morāli drošu”.¹⁹⁷ Un tieši šī „morālā drošība” ļauj teikt, ka būtne, kas nerunā, nav domājoša un tai nav saprātīgas dvēseles. Autore norāda, ka „morālā drošība” ir tehnisks jēdziens, kas jānošķir no „absolūtās drošības”. To, ka dzīvniekiem nav dvēseles, nevar nosaukt par absolūti drošu patiesību, bet tā ir atziņa, kuras patiesumu „saprātīgs cilvēks neapšaubītu”, proti, tā ir „morāli droša”.¹⁹⁸ Tā kā tas, ka „morāli nav iespējams, ka mehānismam varētu būt pietiekami daudz dažādu orgānu, lai tas visās dzīves nejaušajās situācijās varētu rīkoties tā, kā mūsu prāts liek rīkoties mums,”¹⁹⁹ nenozīmē, ka šādi mehānismi nav iespējami, teiksim, ka Dievs tādus nevarētu radīt.

Tomēr nav skaidrs, kāpēc tas izslēgtu iespēju, ka Dekarts izmanto „ekonomijas likumu”, runājot par dzīvnieku, jo tā būtība nav kaut ko garantēt, bet palīdzēt izvēlēties starp dažādiem skaidrojumiem vai teorijām. Mēs varam atzīt kādu skaidrojumu par ticamāku, saprātīgāku vai praktiskāku, neapgalvojot, ka šis skaidrojums ir absolūti drošs. Tāpēc „ekonomijas likuma” lietojums varētu būt viens no veidiem, kā nonākt pie „morālas drošības”. Katrā ziņā vairāki autori, analizējot Dekarta uzskatus par metodoloģiskas dabas jautājumiem, uzskata, ka viņa tekstos var atrast apliecinājumu tam, ka Dekarts, vārdā nesaucot, atzīst „ekonomijas likumu” jeb „Okama bārdasnaža” principu kā labu līdzekli, lai izvēlētos starp vairākiem skaidrojumiem.²⁰⁰

Patiesībā pati Morisa min argumentu, kas ļautu Dekartam izmantot „ekonomijas likumu” ne tikai, lai nošķirtu ticamāku teoriju no mazāk ticamas, bet dotu pamatu apgalvojumam, ka tā teorija, kas atbilst „ekonomijas likumam”, ir patiesa. Proti, viņa, runājot par dzīvnieku apziņu, min, ka Dekarta gadījumā „Okama bārdasnaža” princips nav vis „heiristisks priekšraksts”, bet „likums, kas izriet no *Dieva* darbības vienkāršības”.²⁰¹ Morisa šeit atkal nedod atsauci, bet jāatzīst, ka šāds uzskats nebūtu

¹⁹⁷ Turpat. P. 409.

¹⁹⁸ Turpat. P. 409.

¹⁹⁹ **Dekarts R.** *Pārruna par metodi*. 53. lpp.

²⁰⁰ **Schmitt F. F.** Why Was Descartes a Foundationalist? // **Rorty A.**, ed. *Essays on Descartes' Meditations*. Berkeley: University of California Press, 1986. P. 497. **Flage B. A., Bonnen C. A.** *Descartes and Method: A Search for a Method in Meditations*. London: Routledge, 1999. Pp. 22-23.

²⁰¹ **Morris K.** P. 403.

pretrunā ar Dekarta filosofijas kopējo ievirzi. Tomēr Frederiks Šmits (*Schmitt*), uzdevis jautājumu, kāpēc Dekarts varētu būt atzinis “ekonomijas likumu” par patiesu, raksta: “Ir kārdinājums meklēt atbildi metafizikā, meklēt atbalstu uzskatam, ka pasaule īstenībā ir vienkārša un ka tāpēc “ekonomijas likumam” atbilstoša (*parsimonious*) hipotēze būs drīzāk patiesa nekā citas. Tomēr man nav zināmas nekādas liecības par labu tam, ka viņam ir šādi uzskati.”²⁰² Katrā ziņā, ja Dekarts būtu atzinis pasaules „vienkāršību”, tad tas, ka dzīvnieka uzvedību var izskaidrot, neatsaucoties uz dvēseli, Dekartam ne tikai ļautu apšaubīt, ka dzīvniekiem tāda ir, bet arī liktu izdarīt secinājumu, ka dzīvniekiem tādas nav. Dekartam atliktu vien pierādīt, ka pasaule patiešām ir “vienkārša”.

Iemesls, kāpēc Morisa kritizē mēģinājumus piedēvēt Dekartam „ekonomijas likuma” izmantojumu saprātīgas dvēseles esamības pamatojumā, šķiet, ir tas, ka viņa „Okama bārdasnaža” principu saista tieši ar empīrisku hipotēžu izvirzīšanu un atlasīšanu. Morisa apgalvo, ka Dekarta argumentāciju pret dzīvnieku saprātīgas dvēseles esamību nav balstīta empīrijā, bet ir metafiziska. Viņa apgalvo, ka Dekarts analizē nevis indivīdus, bet „sugas”, proti, būtības, kas var piemist daudziem indivīdiem.²⁰³ Tā kļūst skaidrs, kāpēc mazam bērnam, kurš nerunā, var piedēvēt saprātīgu dvēseli, jo mazam bērnam ir būtība, kas ietver spēju spriest un spriest valodiski.²⁰⁴ Bet dzīvniekam tāda nepiemīt. Tomēr tā arī netiek izskaidrots, kā vēl, izņemot uzvedības interpretāciju, Dekarts varētu nonākt pie secinājuma, ka dzīvniekiem šādas būtības nav.²⁰⁵ Piemēram, viņa, runājot par zīdaiņiem, norāda uz Dekarta teikto, ka viņiem „ir tāda pati daba kā pieaugušajiem”.²⁰⁶ Bet interesants ir pilnais citāts. Dekarts 1649. gada 15. aprīļa vēstulē Moram raksta: „Bērni ir cits gadījums nekā dzīvnieki: man nebūtu pamata mazam bērnam piedēvēt prātu, ja vien es neredzētu, ka viņiem ir tāda pati daba kā pieaugušajiem; bet dzīvnieki nekad neattīstās līdz tādai pakāpei, lai viņos var pamanīt drošas domāšanas pazīmes.”²⁰⁷ Proti, dzīvnieku gadījumā par viņu dabu var spriest pēc novērojamā – pēc tā, ko var pamanīt.

²⁰² **Schmitt F. F.** P. 497.

²⁰³ **Morris K.** P. 407.

²⁰⁴ **Morris K.** P. 408.

²⁰⁵ Morisas arguments ir interesants arī cilvēku būtības kontekstā, jo Dekarts savos darbos ļoti maz ko pasaka par to, kā mēs varam zināt, ka arī citiem cilvēkiem ir saprātīga dvēsele, un tāpēc iespējamais diezgan dažādas viņa pozīcijas interpretācijas, tai skaitā tādas, kas nebalstās analogijā starp manu un citu cilvēku uzvedību (Sk., piemēram, **Marion J.-L.** *Cartesian Questions: Method and Metaphysics*. Chicago: Chicago UP, 1999 vai **Matthews G. B.** *Descartes and the Problem of Other Minds // Rorty A.* *Essays on Descartes' Meditations* Berkeley: University of California Press, 1986. Pp. 141-152.), bet vismaz šajā tekstā Morisa savu interpretāciju neizvērš.

²⁰⁶ **Morris K.** P. 408.

²⁰⁷ **Descartes R.** Vol 3. P. 374. AT V, 345.

Protams, jautājums ir, ko mēs saucam par „empīrisku hipotēzi”? Skaidrs, ka Dekarts uzdod ontoloģisku jautājumu par dzīvnieka un cilvēka būtību. Un uzvedības interpretācija nav vienīgais arguments par labu tam, ka dzīvniekiem nav dvēseles. Vēstulē Ņūkāslas marķīzam Dekarts apgalvo – esot grūti noticēt, ka austerēm un sūkļiem varētu būt „nemirstīga dvēsele”, jo tie ir „pārāk nepilnīgi”,²⁰⁸ – īpašība „nepilnība” nav novērojama un neprasa „ekonomijas likumā” balstītu izskaidrojumu, turklāt arguments, šķiet, ir drīzāk teoloģisks – austerēm nav dvēseles nevis tāpēc, ka visu, ko tās dara, var izskaidrot mehānistiski, bet tāpēc, ka tām nav saprātīgi piedēvēt nemirstību. Tāpat valoda un prāta universālums kā kritērijs tam, vai būtnei ir saprātīga dvēsele, balstās novērojamas uzvedības izvērtējumā, tomēr tie vienlaicīgi arī atbilst sapratīgas dvēseles būtībai; piemēram, spēja izteikties valodiski ir ne tikai uzvedība, kas jāizskaidro, bet ir arī pati domāšana.

Tomēr Dekarts patiešām interpretē uzvedību un izmanto „ekonomijas likumu”. Viņu arī interesē dzīvnieku ķermeņa uzbūve, kas ir pētāma empīriski, un, ja būtu iespējams izprast to mehānismu detaļās, tas būtu vēl pārliecinošāks arguments par labu dzīvnieka-mašīnas hipotēzei. Vienīgais, ko grūti saskatīt Dekarta teiktajā par dzīvniekiem, ir mēģinājums izmantot „ekonomijas likumu” kā līdzekli dzīvnieku uzvedības prognozēšanai, proti, iztrūkst tā, kas teorētiķus, kuri pievērsīsies „ekonomijas likuma” nozīmei dzīvnieku uzvedības interpretācijā 20. gadsimtā, interesēs visvairāk.

Vai apgalvojums, ka dzīvniekiem nav dvēseles, ir jāuztver kā doktrīna vai hipotēze? Harisons Dekarta nostāju raksturo kā „piesardzīgi agnostisku”.²⁰⁹ Proti, pēc viņa domām, Dekarts mehānistisko dzīvnieka uzvedības izskaidrojumu uzskata par „visekonomiskāko” (*parsimonious*) un alternatīvo skaidrojumu, kas paredz dzīvnieku dvēseles esamību, – par nepierādītu, tomēr atzīst, ka jautājums nav pilnībā atrisināms.²¹⁰ Harisons uzsver tieši negatīvo Dekarta argumentācijas aspektu (dzīvnieku dvēseles esamības pierādījuma trūkumu) un to, ka Dekarts apzinās – arī dzīvnieku dvēseles esamības noliegums nav droši pierādāms. Viņš min daudzkārt citēto izteikumu no Dekarta 1646. gada 5. februāra vēstules Moram: „Lai gan, manuprāt, droši var teikt, ka mēs nevaram pierādīt, vai dzīvnieki jēlkādā veidā domā, es neuzskatu, ka tādējādi ir

²⁰⁸ AT IV, 576.

²⁰⁹ Harrison P. Descartes on Animals. P. 227.

²¹⁰ Turpat. P. 226.

pierādīts, ka viņi nedomā, jo cilvēka prāts nevar iesniegties viņiem sirdī.”²¹¹ Ja Harisonam taisnība, Dekartam drīzāk varētu piedēvēt dzīvnieka-mašīnas hipotēzi, nevis doktrīnu.

Tomēr, ja runājam par vēsturiskā Dekarta uzskatiem, ir pamats domāt, ka viņš tomēr atzina, ka dzīvniekiem dvēseles nav. Morisa tikko minētais fragments no vēstules Moram skatīts „absolūtās drošības” un „morālās drošības” nošķīruma kontekstā.²¹² Proti, fakts, ka Dekarts atzīst – nav iespējams pierādīt, ka dzīvnieki nedomā vai ka viņiem nav saprātīgas dvēseles, – nozīmē tikai to, ka šajā jautājumā nav iespējams nonākt pie absolūtās drošības. Tas neizslēdz to, ka pastāv „morālā drošība”, proti, ka, konstatējot, ka dzīvnieki nerunā un viņu iespējas reaģēt uz dažādām situācijām ir ierobežotas, jebkuram saprātīgam cilvēkam ir jāatzīst, ka dzīvniekiem dvēseles nav.

Gerijs Steiners domā, ka Harisons neņem vērā pārējo Dekarta vēstules tekstu, kurā viņš uzskatu par dzīvnieku dvēseļu esamību saista ar pieņēmumiem (*praeiudicio*), kas ir nekritiski un cilvēkiem saglabājušies kopš bērnības,²¹³ un norāda, ka ir vairāki argumenti, kuri „skaidri pārliecina (*planē persuadent*) par pretējo”.²¹⁴ Bet atkal, jāteic, šie izteikumi nav pretrunā ar interpretāciju, ka Dekarts dzīvnieku dvēseles neesamību gan uzskata par jebkuram saprātīgam cilvēkam pieņemamu, bet ne absolūti drošu un pierādītu atziņu, un tātad pieļauj šaubu iespējamību.

Manuprāt, izšķirīgais arguments par labu tam, ka Dekarts tomēr noliedza dzīvnieku dvēseles esamību, ir teoloģiski morālais konteksts, kādā viņš skata jautājumu par dzīvnieku dvēseli. Arī Morisa un Steiners teoloģiski morālos argumentus min kā būtiskus, lai saprastu Dekarta nostāju pret dzīvniekiem. Tomēr šiem argumentiem pievērsīšos nedaudz vēlāk. Vispirms gribu atgriezties pie otra jautājuma, kas nozīmīgs, lai saprastu, ko tieši Dekarts saprot ar analogiju starp dzīvniekiem un mehānismiem, un kas ir nozīmīgs promocijas darba kontekstā, proti, vai Dekarts noliedz, ka dzīvniekiem ir apziņas stāvokļi, piemēram, sāpes.

²¹¹ **Descartes R.** *Correspondence*, AT V, 276.

²¹² **Morris K.** P. 414.

²¹³ **Descartes R.** *Correspondence*. P. 365, AT V, 275-276.

²¹⁴ **Descartes R.** *Correspondence*. P. 366, AT V, 277.

2.2.2. Dzīvnieku apziņa

Dzīvnieks-mašīna ir būtne, kurai nav dvēseles. Savā teorijā Dekarts vēršas gan pret Aristoteļa sajūtošās dvēseles ideju, gan pret Monteņa apgalvojumu, ka dzīvnieki domā. Dvēsele jeb saprātīgā dvēsele ir tā, kas domā, un dzīvniekiem tādas nav. Vai tas nozīmē, ka dzīvniekiem nav arī apziņas stāvokļu?

Katerīna Morisa apgalvo, ka izpratne par Dekartu kā tādu, kas noliedz dzīvnieku apziņu, raksturīga anglofonajai filosofijai un radusies, lielā mērā pateicoties anahroniskai Dekarta tekstu interpretācijai, proti, pielīdzinot Dekarta izpratni par sajūtām mūsdienu izpratnei par apzinātiem mentāliem stāvokļiem.²¹⁵ Morisa, piemēram, norāda, ka Dekarta izmantoto terminu „*conscience*” nevar tulkot kā „apziņu”, jo tas drīzāk saistāms ar mūsdienu terminu „sirdsapziņa”: „*conscience*” ir „saprātīgas dvēseles spēja reflektēt par savām domām”,²¹⁶ kas savukārt nozīmē arī spēju izvērtēt savu rīcību, brīvo gribu un morālo atbildību.²¹⁷ Atbilstoši Dekarta apgalvojums, ka dzīvniekiem trūkst refleksijas spējas, nenozīmē, ka viņš noliedz jebkādas apziņas stāvokļus mūsdienu izpratnē.

Anglofonajā filosofijā termins „apziņa” (*consciousness*) tiek nošķirts no tādiem terminiem kā „psihe” (*mind*), „prāts” (*reason, mind*) vai „domāšana” (*thought, thinking, reasoning*). Tāpēc „apzināties” nenozīmē to pašu, ko „izprast”,²¹⁸ un „apziņa” nav gluži „realitātes atspoguļošana” vai „spēja pareizi uztvert īstenību”.²¹⁹ Cita lieta, ka raksturot to, kas tiek saprasts ar šo vārdu, ir problemātiski, jo apziņa šādā nozīmē, lai gan ir dota pieredzē, nav pretstatāma nekam no pieredzē dotā. Apziņa ir pretstatāma tikai apziņas neesamībai, kuru pašu par sevi pieredzē nepiedzīvojam. Tā var būt pretstatīta, piemēram, apziņas zudumam komas stāvoklī vai noteiktiem fizioloģiskiem procesiem smadzenēs, kurus neapzināmies, lai gan zinām, ka tie tur notiek. Būtībā visas apziņas definīcijas ir tautoloģiskas, un termins tiek definēts ar sinonīmu palīdzību.²²⁰ Apziņa tiek raksturota kā pieredzes „kvalitatīvais” aspekts, un šeit vispazīstamākais ir Tomasa Neigela (*Nagel*) formulējums, ka būtne, kurai ir apziņa, ir būtne, kurai ir dots, *kā tas ir (qualia)* – būt šai būtnei: „Fakts, ka dzīva būtne *vispār* kaut ko apzināti pārdzīvo, būtībā nozīmē, ka pastāv

²¹⁵ Morris K. P. 401.

²¹⁶ Morris K. Pp. 403-404.

²¹⁷ Morris K. P. 404.

²¹⁸ LLVV „apzināties” 1. sējums, 300. lpp.

²¹⁹ LLVV „apziņa” 1. sējums 300. lpp.

²²⁰ Block N. Consciousness // Guttenplan S., ed. *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1995. P. 210.

kas tāds kā: kā tas ir – *būt* šādai dzīvai būtnei.”²²¹ Piemēram, pastāv atšķirība starp automātiskajām durvīm un cilvēku. Automātiskās durvis kaut kādā ziņā „redz” – tās atveras, kad kāds tām tuvojas, bet tām nav apziņas, jo tām nav nekā, kas līdzinātos izjūtai, *kā tas ir* – redzēt vai uztvert, ka kāds tuvojas, bet cilvēka uztvere ietver to, ka ir kaut kas, *kā tas ir* – redzēt kādu tuvojamies. Redze ir tikai viens piemērs, „*kā tas ir*” attiecas gan uz maņās balstītām sajūtām, iekšējām izjūtām un arī intencionāliem stāvokļiem, kas ir apzināti. Ir kaut kas, *kā tas ir*, – priecāties, skumt, mēģināt atcerēties, cik ir pulkstenis, atpazīt paziņu uz ielas, gaidīt tramvaju, salt, būt izsalkušam, galu galā – just sāpes. Dzīvnieka-mašīnas hipotēzi ir iespējams pārformulēt kā šaubas par to, vai dzīvniekiem ir kaut kas, „*kā tas ir*” – būt, ir kaut kas, „*kā tas ir*” – redzēt, ir kaut kas, „*kā tas ir*” – just sāpes.

Bet vai šāds pārformulējums atbilstu Dekarta nošķīrumam starp būtnēm, kas ir mehānismi, un tām, kas nav? Mūsdienu anglofonās filosofijas gadījumā būtisks kritērijs nošķīrumam starp „mašīnām” un „nemašīnām” ir tas, vai būtnei ir apziņa. Tas noteikti nav vienīgais kritērijs, un, ja izrādītos, ka kādam robotam ir apziņa, uz jautājumu, vai tāpēc šis robots nav uzskatāms par mašīnu, būtu grūti atbildēt. Tomēr, ja būtu zināms, ka dzīvniekam, teiksim, kaķim, ir apziņas stāvokļi un tam ir kaut kas, „*kā tas ir*” – uztvert krāsu vai izjust sāpes, nebūtu pamata kaķi saukt par bioloģisku vai kādu citu mašīnu. Tas liek atgriezties pie jautājuma, vai Dekarta izpratne par dzīvnieku-mašīnu izslēdz iespēju, ka dzīvniekam, kas ir mehānisms, ir arī apziņas stāvokļi. Ja Dekarta teorija to pieļauj, viņa priekšstats par dzīvnieku neatbilstu dzīvnieka-mašīnas hipotēzei, kādu to ir aprakstījis, piemēram, Kotingems, un Dekarta vārda saistīšana ar šo mūsdienās formulēto hipotēzi būtu anahronisms.

Šādām aizdomām noteikti ir pamats. Viens, ka galvenais kritērijs, pēc kura Dekarts nošķir mašīnas no tām būtnēm, kas nav tikai mašīnas, ir dvēsele, nevis apziņa. Tas gan nenozīmē, ka Dekarts, runājot par dzīvnieka mehānisko dabu, vienmēr konsekventi izmanto dvēseles jēdzienu. Viņš piemin gana daudzas spējas, kuras mūsdienās tiktu pieskaitītas pie mentālajām īpašībām. Tomēr visos šajos gadījumos spēju analīze tiek saistīta ar jautājumu, vai mēs varam tās izskaidrot, neatsaucoties uz dvēseli, proti, mehānistiski.

²²¹ Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? // Rosenthal D. M. ed. *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford UP, 1991. P. 422. Tomasa Neigela raksts “Kā tas ir – būt sikspārnim” šeit un citur promocijas darbā citēts pēc Ievas Kolmanes nepublicēta tulkojuma manuskripta.

Kā jau minēts, Dekarts gan noliedz to, ka dzīvniekam piemīt saprātīga dvēsele, kas ir domāšana, proti, Dekarts noraida Monteņa teikto par dzīvnieku domāšanu, gan arī noliedz justspējīgas dvēseles esamību, proti, iestājas pret aristotelisko tradīciju. Pētnieki, kurus interesē Dekarta uzskati par dzīvniekiem, īpaši daudz diskutējuši par spēju just. Diskusiju lielā mērā aizsāka Kotingems, kad norādīja, ka argumenti par labu dzīvniekam kā mehānismam nenozīmē, ka Dekarts noliedz, ka dzīvniekiem būtu sajūtas.²²² Diskusijas nozīmi var labāk saprast, ja ņem vērā, ka justspēja mūsdienu anglofonajā filosofijā lielākoties tiek minēta kā apziņas stāvokļu piemērs. Turklāt tas nav vienkārši viens no daudziem, bet paradigmatisks piemērs, jo daudzi autori atzīst, ka var redukcjonistiski (kaut kādā ziņā „mehānistiski”, bet drīzāk fizikāli) izskaidrot daudzas funkcijas, ko veic dzīvs organisms, ieskaitot dzīvnieku, bet to nevar izdarīt ar sajūtām kā apziņas stāvokļiem. Piemēram, tas, *kā* tas ir – redzēt oranžu krāsu, nav izskaidrojams, aprakstot fizikālus un fizioloģiskus procesus, jo šis apraksts neietver īpašo krāsas uztveres kvalitatīvo aspektu, ko filosofi sauc par „apzinātu pārdzīvojumu”,²²³ „*qualia*”,²²⁴ „tīru sajūtu” (*raw feel*).²²⁵ Tātad, vai noliedzot, ka dzīvniekiem piemīt justspējīga dvēsele, Dekarts būtībā atzīst, ka dzīvniekiem nav apziņas, piemēram, ka dzīvniekiem nav nekā, „kā tas ir” – uztvert oranžas krāsas plankumu, izjust siltumu, sātu vai sāpes?

Problēmas rada tas, ka Dekarts šķietami saka pretējas lietas. No vienas puses, viņš justspēju saista ar domāšanu un dvēseli. Dvēseli kā „domājošu lietu” viņš raksturo kā tādu, „kas šaubās, saprot, apgalvo, noliedz, grib, negrib, arī iztēlojas un jūt [*sent*]”.²²⁶ Ja dzīvniekiem, pēc Dekarta domām, nav dvēseles, nav arī šo apziņas stāvokļu, tātad arī spējas sajūst. Tomēr Dekarts vairākkārt atzīst, ka dzīvniekiem ir daudz kas no tā, ko mēs šobrīd sauktu par apziņas stāvokļiem, tai skaitā spēja sajūst. Viņš raksta par dzīvnieku „kaislībām” – „dusmu, baiļu, bada impulsiem”.²²⁷ Dzīvnieki „redz” un „dzird” – „Kad

²²² Cottingham J. A Brute to the Brutes? P. 553.

²²³ Nagel T. P. 422.

²²⁴ Jēdziens *qualia* ir neskaidrs. Saskaņā ar Tima Kreina (*Crane*) teikto, pirmo reizi tehniskā nozīmē to lietojis Klarens Ervings Luiss grāmatā *Psihe un pasaules kārtība* (1929.). Tur viņš *qualia* sauc par pieredzē „dotā atpazīstamu kvalitatīvu raksturu”. Pirms viņa šo jēdzienu lieto arī Čārlzs Senderss Pīrss (*Peirce*), kurš rakstīja, ka „katrai dienai, katrai nedēļajai ir savdabīga *quale* [kvalitāte – A.S.], savdabīga *quale* piemīt manai apziņai kopumā”. Cit. pēc Crane T. The Origins of Qualia // Crane T., Patterson S., eds. *History of the Mind-Body Problem*. London: Routledge, 2000. Pp. 178-179.

²²⁵ Termins tiek lietots kā sinonīms *qualia*. Skat., piemēram, Shoemaker S. *Identity, Cause and Mind*. Oxford: Oxford UP, 2003. P. 309.

²²⁶ Descartes R. Meditācijas. 69. lpp.

²²⁷ Descartes R. Letter to More, 5 February, 1649 // Rosenthal D. M. ed. *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford UP, 1991. P. 37.

suns redz irbi, tam ir dabiska tieksme dzīties tai pakaļ; un kad tas dzird izšaujamo ieroci, troksnis dabiskā kārtā liek tam bēgt.”²²⁸

Tātad jušana tiek pieskaitīta gan pie ķermeniskām spējām, gan pie dvēseles kā domājošas lietas, kas nav ķermeniska. Būtībā visi komentētāji to interpretē kā nošķirumu starp sajūtām kā funkcionāliem procesiem un sajūtām, kuras ir apzinātas pašapziņas un refleksijas nozīmē. Pretrunas nav. Aita redz vilku un bēg, bet tā nereflektē par uztvērumu, viņas daba (mašīna) ir iekārtota tā, ka tā spēj uztvert vilku un reaģē uz šo uztvērumu bēgot: „Kad tie, kas, krītot no augstuma, pret zemi vispirms pavērš rokas, lai pasargātu galvu, viņi to, protams, dara bez saprāta padoma, bet tikai tāpēc, ka draudošais kritiena redzējums, kas aizsniedzas līdz smadzenēm, sūta dzīvības dvašu uz nerviem tādā veidā, ka ir nepieciešams, lai radītu šo kustību, pat prātam negribot, – tā, it kā mākslīgā ierīcē. Tā kā mēs to droši pieredzam paši sevī, kāpēc lai mēs tik daudz brīnītos, ka ‘gaismai, kas no vilka ķermeņa atspīd aitas acīs’, ir tas pats spēks, lai aitā izsauktu bēgšanas kustību?”²²⁹ Harisons skaidro, ka Dekarts vārdu „sajūtas” ir lietojis divās nozīmēs, un „cilvēka bailes vienmēr ir ‘novietotas dvēselē’, proti, apziņā. Bet dzīvnieku kaislība ‘bailes’ ir tikai mehānisks process, kas sagatavo ķermeni bēgšanai”.²³⁰ Kā norāda Morisa, arguments, ka dzīvnieku spēju uztvert apkārtējo pasauli un adekvāti uz to reaģēt var izskaidrot mehānistiski, ir pamats Aristoteļa sajūtošās dvēseles esamības noliegumam, un noliegums balstās „ekonomijas likumā” – dzīvnieku uzvedību var izskaidrot, uz dvēseli neatsaucoties.²³¹ Tomēr šādi nav iespējams izskaidrot cilvēka spēju reflektēt par savām sajūtām un darbībām, un dzīvniekiem šī spēja nepiemīt.

Teiktais vēl aizvien neatrisina sākotnējo jautājumu, vai Dekarts varētu piekrist, ka dzīvnieks apzinās sajūtas kādā pieticīgākā veidā, proti, ka dzīvniekam ir kaut kas, „kā tas ir”, – uztvert oranžu krāsu, lai gan dzīvnieks šo pieredzi nevar padarīt par refleksijas objektu un raksturot valodiski. Zināma daudznozīmība saglabājas. Piemēram, Dekarts redzi raksturo ļoti tuvu tam, kā to darīja Luiss vai Malbrānšs nodaļas sākumā minētajos citātos; Dekarts raksta: „Dzīvnieki neredz tā, kā mēs, kad apzināmies, ko redzam, bet tikai tā, kā mēs redzam, kamēr mūsu prāts ir aizklīdis kaut kur citur (*dum mente aliō*

²²⁸ **Descartes R.** *Les passion de l'ame* // **Descartes R.** *Oeuvres de Descartes. Vol. XI.* Paris: Leopold Cerf, 1909. P. 370.

²²⁹ **Descartes R.** *Meditācijas.* 381. lpp.

²³⁰ **Harrison P.** *Descartes on Animals.* P. 225.

²³¹ **Morris K.** Pp. 402-404.

avocatā).²³² Vai Dekarts ar to gribējis teikt, ka dzīvnieki uztver apkārtējo vidi bez jebkādas apziņas, teiksim, tā, kā to dara automātiskās durvis? Grūti pateikt. Katrā ziņā brīdī, kad esam aizdomājušies un neesam koncentrējuši uzmanību uz to, ko redzam, mums apziņa ir, un mēs kaut kādā līmenī apzināmies to, ko redzam, proti, ir atšķirība starp aizdomāšanos un šoka stāvokli vai komu.

Kotingems jau minētajā rakstā „Dekarta attieksme pret dzīvniekiem” aizstāv ideju, ka Dekarts pilnībā nenoliedz dzīvnieku apzinātas sajūtas. Harisons un Steiners savukārt apgalvo, ka Dekarta teiktais atbilst dzīvnieka-mašīnas hipotēzei, ieskaitot arī pieņēmumu, ka dzīvniekiem nav apziņas. Harisons raksta: „Dekarta teiktajā par dzīvnieku sajūtām nav nekā, kas prasītu apziņu (*conscious awareness*).”²³³

Atbilde atkal varētu būt tāda, ka jautājums ir anahronisks. Kā norāda Kotingems un Morisa, Dekarts vienkārši neuzdeva un nevarēja uzdot jautājumu, vai dzīvniekiem ir apziņa – kaut kas, kā tas ir (redzēt, dusmoties, just badu, domāt).²³⁴ Nevarēja, jo runa ir par mūsdienu filosofijas problēmu. Tam var piekrist, bet vai tas nozīmē, ka vārdu krājums, kādu lietoja Dekarta laikā un mūsdienu filosofijā, ir tik atšķirīgs? Vai tomēr nav iespējams atrast tādu jēdzienu, ko, raksturojot dzīvniekus, lieto Dekarts un kas prasītu atzīt apziņas stāvokļa un „kā tas ir” klātbūtni? Te nevar atsaukties uz redzi, dzirdi, bailēm, dūsmām, izsalkumu, jo tos visus var skaidrot funkcionāli, kā to dara Dekarts, atstājot jautājumu par „kā tas ir” neatbildētu. Manuprāt, cerīgākais šāda jēdziena pretendents ir sāpes.

Vai Dekarta izpratne par dzīvnieku paredz, ka dzīvnieks nejūt sāpes, kā tas ir postulēts mūsdienu dzīvnieka-mašīnas hipotēzes izpratnē? Pirmkārt, ir vērts pamanīt, ka jautājums ir ne tikai interesants paša Dekarta filosofijas kontekstā, bet svarīgs vēlākajās diskusijās par dzīvnieka ētisko statusu. Droši vien tas ir viens no iemesliem, kāpēc komentētāji, rakstot par Dekarta izpratni par jūtām, kā piemēru bieži izceļ sāpes, lai gan pats Dekarts par dzīvnieku sāpēm izteicies samērā reti.²³⁵

Otrkārt, sāpju jēdziens nav izņēmums tādā ziņā, ka tas neietver nepieciešami atsauci uz apziņu un to, kā tas ir – izjust sāpes. Sāpes var skaidrot funkcionāli vai reducējot uz

²³² **Descartes R.** *Correspondence*. Pp. 61-62. AT I, 413.

²³³ **Harrison P.** *Descartes on Animals*. P. 224.

²³⁴ **Cottingham J.** *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy*. Oxford: Oxford UP, 2008. P. 28. **Morris K.** P. 403.

²³⁵ Piemēram, **Cottingham J.** “A Brute to the Brutes?” P. 551, **Harrison P.** *Descartes on Animals*. P. 221. **Steiner G.** *Anthropocentrism and Its Discontents*. P. 133.

„sāpju uzvedību”, kā to darījuši 20. gadsimta analītiskā biheiviorisma un funkcionālisma pārstāvji. Teiksim, ja sāpes ir dzīvnieka (vai cilvēka) spēja atraut roku no uguns, pirms roka ir apdegusi, dzīvnieku sāpju izpratne Dekarta filosofijā ne ar ko neatšķiras no dzīvnieku baiļu izpratnes. Un Dekarta izteikumos par sāpēm ir atrodama tā pati daudznozīmība, kāda ir klātesoša izteikumos par citām sajūtām.

Dekarts sāpju sajūtu raksturo kā dvēseles un prāta izpausmi. Mums tikai šķiet, ka sāpes ir ķermenī, teiksim, kājā.²³⁶ Cīņas karstumā kareivis var nepamanīt, ka ir ievainots, un tikai tad, kad „sāk atslābt, viņš sajūt sāpes”.²³⁷ Atbilstoši: „Es neskaidroju sāpju sajūtu neatkarīgi no dvēseles, jo, manuprāt, sāpes eksistē tikai sapratnē (*l'entendement*). Es skaidroju visas ārējās kustības, kas mūsos ir saistītas (*accompagnet*) ar sāpēm; dzīvniekos notiek tikai šīs kustības, un nav sāpju vārda pilnā nozīmē.”²³⁸ Šie izteikumi drīzāk liecina, ka Dekarts noliedz, ka dzīvnieki varētu just sāpes.

Tomēr skaidrs, ka viņš sāpēm piešķir funkcionālu nozīmi un tās saista ar ķermeniskiem procesiem, tās „vienmēr rodas no tik spēcīgas darbības, ka tā traumē nervus”,²³⁹ tomēr to funkcija ir „brīdināt” (*avertie*) dvēseli par kaitējumu ķermenim.²⁴⁰ Protams, ir vērts pievērst uzmanību, ka Dekarts saka – sāpes „rodas no” un „brīdina par” kaut ko, nevis „ir” ķermeniski procesi. Tomēr šie piemēri neļauj pilnībā izslēgt iespēju, ka Dekarts atzīst – dzīvnieki kaut kādā mērā izjūt sāpes; neļauj jau minētā iemesla dēļ, „viņu, šķiet, vienkārši neuztrauc tas, ka tādi jēdzieni kā sāpes, dusmas utt., ko viņš attiecina uz dzīvniekiem, skaidri paredz zināmu apziņas (lai gan ne obligāti ‘pašapziņas’) pakāpi”.²⁴¹ Tas, pēc Kotingema domām, izskaidro „zināmu neskaidrību (*fuzziness*)” Dekarta uzskatos par apziņu un pašapziņu. Kā pierādījumu tam, ka sāpes, tai skaitā dzīvnieku sāpes, nevar tikt pieskaitītas tikai pie dvēseles īpašībām, Kotingems min vienu no problemātiskākajiem Dekarta izteikumiem par dvēseles un ķermeņa attiecībām cilvēkā – „Sestajā meditācijā” Dekarts raksta, ka „ar šīm sāpju, bada, slāpju un citām izjūtām daba māca arī to, ka es neesmu tikai klātesošs manam ķermenim, kā jūrnieks ir klātesošs kuģim” un sāpes cilvēkos „nav nekas cits kā kaut kādi izplūduši domāšanas veidi, kas rodas no prāta vienības vai it kā sajaukšanās ar ķermeni.”²⁴² Lai gan grūti iedomāties, ka

²³⁶ Descartes R. *La passion de l'ame*. AT XI, 353.

²³⁷ Descartes R. *Le monde*. AT XI, 6.

²³⁸ Descartes R. AT III, 85.

²³⁹ Descartes R. *La passion de l'ame*. AT XI, 399.

²⁴⁰ Turpat. 430.

²⁴¹ Cottingham J. “A Brute to the Brutes?” P. 558.

²⁴² Dekarts R. *Meditācijas*. 199., 201. lpp.

Dekarts arī dzīvnieku gadījumā atzītu, ka viņiem ir prāts, kas vienots ar ķermeni, grūti arī uz šo „izplūdušās domāšanas” jēdzienu attiecināt mūsdienu nošķirumu starp apziņu un mehānisku procesu, kuram nav nekā, „kā tas ir” – būt šim procesam. Var piekrist Harisonam, ka veids, kā Dekarts apraksta dzīvnieku, neprasa atzīt, ka Dekarts ir piedēvējis dzīvniekiem spēju just sāpes, bet jāpiekrīt arī Kotingemam, ka Dekarta aprakstītā dzīvnieka-mašīnas versija neizslēdz iespēju dzīvniekiem piedēvēt spēju just sāpes. Tas, ka dzīvnieks ir mašīna, nenozīmē obligāti, ka tam nav nekā, „kā tas ir” – just sāpes. Dekarta teiktais par dzīvnieku-mašīnu neparedz nepieciešamu saistību starp to, ka kaut kas ir mehānisms, un to, ka apziņas šai lietai vai būtnei nav.²⁴³

Tomēr, manuprāt, ir vairāki netieši argumenti par labu tam, ka Dekarts tomēr noliedza dzīvnieku spēju just sāpes, un tradicionālā interpretācija, kuru aizstāvēja, piemēram, Steiners, ir visnotaļ ticama.

Vispirms atgriezīsimies pie Morisas un Kotingemas teiktā par anahronisku Dekarta interpretāciju. Morisa apgalvo, ka Dekarts mūsdienu anglofonajā filosofijā ir pārprasts,²⁴⁴ jo mūsdienu izpratne par apziņu un „kā tas ir” tiek attiecināta uz Dekarta teoriju par sajūtām un *conscientia*. Dekarts patiešām ir teicis, ka dzīvnieku sajūtas ir mehāniski procesi un nekas vairāk, bet Dekarts ar to nedomā, ka dzīvniekam nav sāpju apziņas, jo „kā tas ir?” nav svarīgs 17. gadsimta izpratnē par „jušanu” un sajūtas tika saprastas kā „spēja reaģēt (*responsiveness*) uz stimuliem”.²⁴⁵

Kad Morisa pārmet anglofonajai filosofijai, ka Dekarts ir pārprasts, viņa piebilst, ka ne jau tikai anglofonajā filosofijā ir šādi pārpratumi. Arī Dekarta laikabiedri viņu ir pārpratuši, kad piedēvējuši viņam dzīvnieka-mašīnas hipotēzi. Vienīgi viņa laikabiedru gadījumā iemesli pārpratumam ir citi – Dekarta filosofija bija bīstama pastāvošajām teoloģijas un zinātnes doktrīnām, tāpēc „vēlme diskreditēt Dekarta filosofiju” radīja kļūdainas interpretācijas, savukārt tādi viņa sekotāji kā Malbrānšs, kuru uztrauca

²⁴³ Jautājums, protams, parādās Tomasa Hobsa (*Hobbes*) „Trešajos iebildumos”, kurš viņš norāda, ka Dekarts „Otrajā meditācijā” nav pierādījis, ka domāšana nevarētu izrādīties ķermeņa īpašība, uz ko Dekarts atbild, ka šo jautājumu viņš risina nevis „Otrajā”, bet „Sestajā meditācijā”. (**Descartes R.** *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. 2.* Cambridge: Cambridge UP, 1984. Pp. 122, 123. AT VII, 173, 175.) Bernards Viljamss (*Williams*) to interpretēja tādējādi, ka starp „Otro” un „Sesto meditāciju” Dekarts, pēc viņa domām, ir nonācis pie skaidrākas izpratnes par ķermeni un pierādījis Dieva eksistenci, kas nodrošina „skaidru un noteiktu” ideju patiesumu (**Williams B.** *Descartes: The Project of Pure Enquiry.* London: Penguin Books, 1978. Pp. 105-106.). Diemžēl Dekarta atbilde neviens skaidrību par šajā apakšnodalā apspriesto jautājumu, vai Dekarts dzīvnieka sajūtu gadījumā izslēdz tikai refleksijai vai jebkāda veida apziņas iespējamību.

²⁴⁴ **Morris K.** P. 401.

²⁴⁵ **Morris K.** P. 403.

teodicejas problēma, vēlējās Dekarta filosofijā saskatīt apliecinājumu tam, ka dzīvnieki nejūt sāpes.²⁴⁶ Tas tā varētu būt, izņemot vienu, – ja viņa laikabiedri, ieskaitot Malbrānšu, spēja interpretēt Dekartu kā dzīvnieka-mašīnas hipotēzes autoru un dzīvnieku sāpju noliedzēju, izpratne par sajūtām kā apzinātu stāvokli viņiem nevarēja būt sveša. Ja arī viņi, 17. gadsimta domātāji, uztvertu sajūtas un sāpes tikai kā spēju reaģēt uz stimuliem, kā viņi būtu varējuši kļūmīgi interpretēt Dekartu? Viņi varētu būt sašutuši par to, ka Dekarts noliedz dvēseles esamību, bet nevis par to, ka kartēzieši moka dzīvniekus (te gan arī jāpiebilst, ka, ja Dekarts noliegtu tikai to, ka dzīvniekiem ir dvēsele vai prāts, tā nebūtu ārkārtīgi oriģināla doma šim laikam, un nevarētu izraisīt īpašu pārsteigumu vai sašutumu). Un kāda jēga būtu uztraukties par nevainīgu dzīvnieku ciešanām, ja ar vārdu „sāpes” Malbrānšs būtu sapratis vienīgi „spēju reaģēt uz stimuliem”? Ja apgalvojums ir tāds, ka laikā starp Dekarta nāvi 1650. gadā un Malbrānša *Par patiesības meklējumiem* 1674. gadā radikāli mainījies izpratne par sajūtām un sāpēm, tas prasītu papildu pamatojumu.

Protams, jautājums, tieši kāds bija Dekarta laikabiedru skatījums uz dzīvnieku, ir diezgan sarežģīts, jo mūsdienu interpretācija par citu gadsimtu cilvēku priekšstatiem balstās uz ļoti fragmentārām, lielākoties rakstiskām liecībām un jebkurš vispārinājums var nonākt pretrunā ar kādu konkrētu piemēru. Skaidrs, ka 17. gs. liela daļa cilvēku Rietumeiropā uzskatīja, ka dzīvnieki jūt sāpes, daudz ko saprot, spēj domāt, lai gan ne tik skaidri kā cilvēks.²⁴⁷ Tāpat ir zināms, ka daudziem Dekarta laikabiedriem ideja par dzīvnieku kā mehānismu nešķita pārlicinoša, par to liecina daudzu intelektuāļu reakcija. Droši vien pazīstamākais piemērs ir kartēziešiem veltītā kritika, kuru Lafontēns pauž “Uzrunā Delasabljēras kundzei”. Viņš ironiski apraksta jauno teoriju:

“Šie teic, ka dzīvnieks – mašīna[...];

Tāds ir šis pulkstenis, kas iet,

Kaut noteikti, bet gan bez gribas, nodoma.

To atveriet un apskatiet:

Šie ritentiņi tam – šā gars un pasaule.

²⁴⁶ Morris K. 414-415.

²⁴⁷ Thomas K. *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England: 1500-1800*. London: Penguin Books, 1984.

Lūk, pirmais otro skar, tas te

Liek griezties trešajam, līdz beidzot sāk tas zvanīt.”²⁴⁸

Vēlāk dzejolī viņš min vairākus piemērus, kas, viņaprāt, pierāda dzīvnieku saprāta esamību, lai gan droši vien, pēc Dekarta domām, varētu kalpot par uzskatāmiem antropomorfizācijas piemēriem:

“Kad mežā rīko medības

Un medījumu bars tur bēg bez apstājas,

Par velti pūlas viltus gaitās

Tie pēdas jaukt un projām tikt.

Tad briedis vecākais, kas desmitradzis skaitās,

Ar varu jaunāko nu piespiež atpalikt,

Lai tāda ieguve tiek suņiem dzinējiem.

Kāds prāts, lai dzīvotu šo dzīvīti tik grūtu!

Simt smalku aprēķinu tiem.”²⁴⁹

Te gan jāatzīst, ka „Uzrunā” Lafontēns nepārmet kartēziešiem un Dekartam to, ka viņi ignorē tieši dzīvnieku sāpes, viņš drīzāk cenšas demonstrēt, ka dzīvnieki domā. Lafontēns piemin „ciešanas” (*douleur cruelle*),²⁵⁰ bet ne tā, lai palīdzētu atbildēt uz jautājumu, ko Dekarta laikabiedri ar šo vārdu saprata. Skaidrāks piemērs ir tā laika diskusija par vivisekciju.

17. gs. Rietumeiropas mediķu interese par vivisekciju atjaunojās, pateicoties Andreasa Vezālija (*Vesalius*) klasiskajam darbam *De humani corporis fabrica*. Tā pēdējā nodaļa bija veltīta šai tēmai, un vivisekcijas prakse tika uzskatīta par daļu no antīkās medicīnas apgūšanas procesa.²⁵¹ Gan Viljams Hārvijs (*Harvey*), asinsrites sistēmas atklājējs, gan Roberts Huks (*Hook*), kas viens no pirmajiem dzīvās dabas pētījumos izmantoja mikroskopu un uzrakstīja slaveno grāmatu *Mikropēdija*, veica būtiskus

²⁴⁸ Lafontēns Ž. 245. lpp.

²⁴⁹ Turpat. 246. lpp.

²⁵⁰ Turpat. 246. lpp.

²⁵¹ Harrison P. *Animals and the Experimental Philosophy* // Fudge E. *Renaissance Beasts: Of Animals, Humans, and Other Wonderful Creatures*. Urbana: University of Illinois Press, 2004. P. 194.

eksperimentus, tostakit vivisekcijā, tomēr šī pieredze uz viņiem atstāja visnotaļ negatīvu iespaidu un viņi no šādiem eksperimentiem turpmāk atteicās, jo uzskatīja to par dzīvnieku mocīšanu.²⁵² Nikolauss Steno (*Steno*), viens no pirmajiem fosiliju pētniekiem un izcils anatoms, kurš, piemēram, atspēkoja Dekarta ideju par čiekurveida dziedzeri kā vietu, kur notiek dvēseles un ķermeņa mijiedarbība, par kartēziešiem rakstīja: „Es gribētu, kaut viņi spētu man man dot tikpat ciešu pārlicību, kāda ir viņiem pašiem, par to, ka dzīvniekiem nav dvēseles!!”²⁵³

Galū galā ir vērts pievērst uzmanību daudzkārt citētajam fragmentam no Dekarta 1649. gada 5. februāra vēstules Moram, kurā Dekarts skaidro, ka viņa „uzskats pauž nevis cietsirdīgu (*crudelis*) attieksmi pret dzīvniekiem, bet iecietīgu pret cilvēkiem – vismaz tiem, kas nav aizrāvušies ar Pitagora māņticībām – jo tā atbrīvo viņus no aizdomām par noziegumu, kad viņi ēd vai nogalina dzīvniekus.”²⁵⁴ Vārda „cietsirdīgs” lietojums, manuprāt, apliecina, ka Dekarts apzinās – uzskats, ka dzīvnieki jūt sāpes, paredz ne tikai „spēju reaģēt uz stimuliem”, bet arī apzinātu sāpju sajūtu, ko 17. gadsimta cilvēki, visticamāk, pazina tikpat labi kā 21. gadsimtā. Un Dekarts noliedz, ka dzīvniekiem tāda ir.

Dzīvnieka-mašīnas hipotēze daudziem šķiet tik radikāla un pat šokējoša, ka viņiem ir grūti noticēt, ka Dekarts to ir aizstāvējis. Tomēr ir pamats apgalvot, ka Dekarta šo hipotēzi patiešām ir aizstāvējis un tā ietvēra gan dzīvnieku dvēseles, gan apziņas noliegumu. Un tāpat ir vismaz viens filozofs, kurš nopietni aizstāvējis ideju, ka dzīvniekiem nav apzinātu mentālu stāvokļu, tai skaitā sāpju.

2.2.3. Ētiskās konsekvences

1638. gada 15. februāra vēstulē Plempijam (*Plempius*) Dekarts apraksta, kā vienlaicīgi ar vēstules rakstīšanu viņš veic vivisekciju – atver dzīva truša krūškurvi, izņem ribas, iegriez aortā un vēro, kā, truša sirdij pukstot, brīžiem pa iegriezumu šļācas ārā asinis, brīžiem nekas nenotiek.²⁵⁵ Vai Dekarts vivisekciju uztvēra kā ētiski problemātisku? Konkrēti šī vēstule par to nelielina. Tomēr vēstulē Moram izteiktā frāze par atbrīvošanu „no aizdomām par noziegumu” liek domāt, ka viņš apzinājās, ka

²⁵² Turpat.

²⁵³ Harrison P. *Animals and the Experimental Philosophy*. P. 196.

²⁵⁴ Descartes R. *Correspondance*. P. 366. AT V, 279.

²⁵⁵ Descartes R. *Correspondance*. Pp. 81-82. AT I, 526-527.

dzīvnieku ētiskais statuss nav nepārprotami skaidrs, un diskusiju par to neuztvēra kā absurdu vai nenožīmīgu. Viņam vajadzēja par šo problēmu aizdomāties, kaut vai lasot tā paša Mora rakstīto 1648. gada 11. decembra vēstuli, kur Mors izsakās, ka nekas viņam nešķiet tik nepieņemams, kā *Pārrunā par metodi* paustie „slepkavnieciskie” uzskati par dzīvniekiem, kas „pārvērš viņus par marmora statujām un mašīnām”.²⁵⁶

Dzīvnieka-mašīnas hipotēzi Dekarts piedāvā kā atrisinājumu ētiskas dabas šaubām par to, vai dzīvniekus drīkst lietot pārtikā, nogalināt un droši vien arī dzīvus izmantot zinātniskiem pētījumiem. Cita lieta, ka Dekartam tikai daļēji var piedēvēt argumentācijas modeli, kurš raksturīgs mūsdienu diskusijām par dzīvnieku ētisko statusu: vispirms jānoskaidro ētiskā statusa kritēriji, tad jāizvērtē, vai konkrētais dzīvnieks tam atbilst, un visbeidzot var izdarīt secinājumus par tā ētisko statusu. Tad kā dzīvnieka-mašīnas hipotēze ir saistīta ar ētiskā statusa problēmu?

Dekarts noteikti uzdod jautājumu, kādi ir dzīvnieki, un atbilde ietekmē viņa uzskatus par to, ar ko dzīvnieki atšķiras no cilvēkiem un ko ar tiem drīkst darīt. Tā ka implicīti Dekarts noteikti izmanto kaut kādu kritēriju, kas nosaka, kā pret konkrēto būtni drīkst izturēties. Dekarts, pēc visa spriežot, noliedz, ka dzīvnieki jūt sāpes, bet grūtāk pateikt, vai viņam sāpes ir būtisks kritērijs, lai noteiktu dzīvnieku ētisko statusu. Dekarts runā par to, ka viņa teorija atbrīvo no „aizdomām par noziegumu”, bet nepaskaidro, kas dzīvnieku nogalināšanu padara par noziegumu. Nekas neliecina, ka, pēc Dekarta domām, dzīvnieku nogalināšana varētu izrādīties noziegums, ja atklātos, ka viņi jūt sāpes. Vismaz pārējo Dekarta izteikumu kontekstā citas versijas šķiet pārliecinošākas.

Vēstules daļā, kurā parādās izteikums par noziegumu, Dekarts pamatā komentē jautājumu par to, vai dzīvnieki domā.²⁵⁷ Varētu pieņemt, ka kritērijs ētiskajam statusam ir domāšana. Tomēr zīmīga ir arī atsaukšanās uz „Pitagora māņticībām”, ar kurām Dekarta laikā saprot dvēseles reinkarnācijas ideju (un veģetārismu). Tas savukārt liecina, ka kritērijs ētiskajam statusam varētu būt nevis kāda mentāla īpašība, bet gan dvēseles esamība vai neesamība. Tā kā Dekarts uzskata, ka ne cilvēkiem, ne dzīvniekiem nav ne veģetatīvās, ne sajūtošās dvēseles un dzīvniekiem nav arī saprātīgās dvēseles, saskaņā ar

²⁵⁶ **Cohen L. D.** Descartes and Henry More on the beast-machine – A translation of their correspondence pertaining to animal automatism // *Annals of Science*, 1: 1, P. 50. AT V, 243.

²⁵⁷ **Descartes R.** *Correspondance*. P. 366. AT V, 379.

abiem kritērijiem dzīvnieki nav pielīdzināmi cilvēkam un viņu nogalināšana ir pieļaujama.

Vai Dekartam būtiskāks kritērijs ir prāta vai dvēseles esamība? Protams, viena atbilde ir, ka Dekarta gadījumā šim jautājumam nav nozīmes, jo abi nav nošķirami. Vienlaicīgi jautājums uzrāda Dekarta pieejas specifiku. *Dvēseles kaislībās* viņš norāda uz refleksīvās apziņas un prāta lielo lomu cilvēka spējā kontrolēt savas kaislības, un tieši šī spēja ir pamatā tam, ko varētu saukt par Dekarta ētiku. Tomēr šīs ētikas ietvaros saprāts īsti neparādās kā kritērijs vai pamats cilvēka ētiskajam statusam, te diez vai var runāt par kādu agrīnu tiesību teorijas variantu vai pienākumiem, kas izrietētu no tā, ka otrai būtnei piemīt saprāts.²⁵⁸ Īstenībā Dekarta ētikā kā mācībā par kaislību saprātīgu kontroli ētiskā statusa problēma nevarētu būt ļoti nozīmīga, pat ja viņš šādu jēdzienu izmantotu. Tomēr šo jēdzienu, lai gan, protams, anahroniski, var attiecināt uz ētiskas dabas jautājumu, kā drīkst izturēties pret dzīvniekiem. Un šajā kontekstā dvēseles esamība ir tomēr būtiskāks kritērijs nekā saprāts. Piemēram, Katerīna Morisa izteikumu par „aizdomām par noziegumu” saista ar teoloģiskiem apsvērumiem par to, kādā gadījumā dzīvas būtnes nogalināšana ir vai nav grēks, proti, diez vai mēs Pastardienā tiksim tiesāti par austeru ēšanu.²⁵⁹ Dekarts nepārprotami kritizē un noraida ideju par dzīvnieku nemirstīgu dvēseli, viņu šis jautājums uztrauc.²⁶⁰ Un, lai gan dvēsele, par kuru runā Dekarts, ir saprātīga, izšķirīgais jautājums, vērtējot cilvēka rīcību, ir nevis tas, vai dzīvnieki ir saprātīgi, bet – vai tiem ir dvēsele. Dzīvnieka-mašīnas hipotēze, ja izrādās patiesa, atsvabina cilvēku no bailēm par grēku, kas tiek pastrādāts, nogalinot būtni ar dvēseli.

Dekartam un viņa laikabiedriem problēmas teoloģiskais konteksts noteikti ir svarīgs, turklāt ne tikai saistībā ar jautājumu par cilvēka atbildību, bet arī skaidrojot Dieva radītās pasaules kārtību. Daudzi Dekarta sekotāji un kritiķi viņa uzskatus par dzīvniekiem skaidroja kā teodicejas mēģinājumu.²⁶¹ Tādā ziņā dzīvnieka-mašīnas hipotēzes ētiskais aspekts Dekarta izpratnē būtiski atšķiras no tā, kā to interpretē dzīvnieku ētikas aizstāvji mūsdienās. Proti, viņiem dzīvnieku ētiskais statuss ir atkarīgs no tā, vai dzīvniekiem

²⁵⁸ Dekarts komentē attiecības ar citiem, kad viņš raksta par dāsnumu un pazemību, bet arī šīs attiecības tiek skatītas drīzāk rakstura izkopšanas kontekstā nevis, piemēram, ņemot vērā pienākumu pret citiem. (AT XI, 445-447.) Interesanti, ka starp kaislībām Dekarts nemin līdzjūtību.

²⁵⁹ Morris K. Pp. 413-414.

²⁶⁰ Sk., piemēram, Descartes R. *Correspondance*. P. 62. AT I, 415.

²⁶¹ Harrison P. Animal Souls, Metempsychosis, and Theodicy in Seventeenth-Century English Thought // *Journal of the History of Philosophy*, 31:4 October, 1993. Pp. 519-544

piemīt noteiktas mentālas īpašības, sākot ar spēju just sāpes, un Dekarta hipotēze tiek skaidrota kā šī statusa noliegums, kas balstīts apziņas noliegumā.

Manuprāt, šo atšķirību ir būtiski pamanīt, bet tās nozīmi nevajadzētu pārspīlēt. Filosofiskais ietvars, kādā Dekarts analizē to, kā cilvēki drīkst izturēties pret dzīvniekiem, ir cits nekā mūsdienu dzīvnieku aizstāvības filosofiem, tomēr tie pārklājas. Protams, Dekarts iekļaujas tajā tradīcijā, kura aizsākās antīkajā filosofijā un kurā jautājumi par dzīvnieku intelekta raksturu ir svarīgāki nekā jautājumi par dzīvnieku spēju just sāpes, savukārt mūsdienu ētiskajās diskusijās par fundamentālāku tiek uzskatīts otrais. Mūsdienu diskusijās par dzīvnieku ētisko statusu dzīvnieku dvēseles esamība praktiski netiek apspriesta. Savukārt Dekartam dzīvnieku sāpju esamība un nozīme noteikti nav uzmanības centrā.²⁶² Tomēr tas nenozīmē, ka Dekarts tām nepiešķir nekādu nozīmi ētikas kontekstā. Piemēram, dzīvnieku nogalināšanas vai teodicejas problēmu ir iespējams skatīt tikai kā jautājumu par nāves attaisnojāmību. Tomēr šķiet, ka Dekarts un viņa sekotāji šīs problēmas neskata *tikai* šādā kontekstā. Dekarts tomēr atsaucas uz cietsirdību, kas būtu jāatzīst, ja dzīvniekiem patiešām būtu dvēsele, un Malbrānšs noliedz dzīvnieka dvēseles esamību, jo citādi būtu jāatzīst, ka nevainīgiem dzīvniekiem sāp (*souffrent de la douleur*) un viņi ir nelaimīgi (*malheureuses*), no kā varētu secināt, ka Dievs ir netaisnīgs.²⁶³ Šķiet, ka Dekartam dzīvnieku sāpes kā ētiska problēma nevarētu būt pilnīgi sveša, bet tā netiek izvērsta, jo netiek nošķirta no Dekarta filosofijas ietvaros būtiskāka un plašāka jautājuma par dzīvnieka dvēseles esamību.

2.3. Dzīvnieka-mašīnas hipotēze un antropomorfizācijas problēma

Dekarts noliedz dzīvnieka dvēseles esamību un dzīvnieka spēju sajust sāpes, bet cik pārliecinošs ir viņa skatījums, un vai viņam izdodas savu hipotēzi pamatot? Droši vien izvērsta atbilde uz šiem jautājumiem nozīmētu interpretēt un vērtēt Dekarta filosofiju tās veselumā, kas nav šī promocijas darba uzdevums. Tāpēc dzīvnieka-mašīnas hipotēze šeit tiek skatīta tikai vienā aspektā – saistībā ar antropomorfizācijas problēmu.

²⁶² Piemēram, Žaks Deridā (*Derrida*) uzsver Džeremiju Bentemu kā autoru, kas atsakās no dominējošā diskursa, kur galvenais jautājums, kas tiek uzdots par dzīvniekiem, ir jautājums par viņu domāšanu, nevis sāpēm. **Derrida J.** *The Animal That Therefore I am*. New York: Fordham UP, 2008. P. 27.

²⁶³ **Malebranche N.** *Traité de la nature et de la grace*. Rotterdam: Reinier Leers, 1703. P. 361-365.

Dzīvnieku dvēseles un apziņas noliegumu Dekarts pamato, izmantojot „ekonomijas likumu” – visu, kas zināms par dzīvnieku, ir iespējams izskaidrot kā mehānisku procesu, tāpēc nav nepieciešams atsaukties uz papildu „vienībām” – sajūtošām vai saprātīgām dvēselēm. Šis argumentam ir viens ļoti nopietns trūkums.

Lai gan Dekarts apgalvoja, ka tiem, kas redzējuši mehāniskos automātus darbībā, nevajadzētu brīnīties par to, ka dzīvnieki varētu izrādīties analogiski šādiem automātiem, pārsteigumam tomēr ir pamats. Īstenībā ne Dekarta laikā, ne mūsdienās nevienam nav izdevies radīt automātu, kas varētu funkcionāli būt kaut cik pietuvināts tam, ko spēj reāls dzīvnieks. Vēl būtiskāk, ka ne Dekartam, ne kādam citam nav izdevies piedāvāt tik detalizētu dzīvnieka uzvedības mehānistisku skaidrojumu, lai varētu droši zināt, ka šādā skaidrojumā nav nepieciešams atsaukties uz nemehānistiskām vai, pareizāk sakot, nefizikālām īpašībām. Atbilstoši nevar apgalvot, ka visu, ko zinām par dzīvniekiem, var izskaidrot mehānistiski. Turklāt ir pamatotas aizdomas, ka šāds apraksts nekad netiks radīts. Nevis tāpēc, ka jau sākotnēji ir jāpieņem, ka dzīvniekiem ir apziņa vai dvēsele, bet kaut vai tāpēc, ka mehānisms, ko Dekarts grib aprakstīt, ir pārāk sarežģīts. Piemēram, ne cilvēka, ne dzīvnieka organisms nav noslēgta sistēma, un tā darbību būtiski ietekmē ārējie faktori, kas nozīmē, ka šādam aprakstam būtu jāņem vērā organisma mijiedarbība ar vidi, kas nozīmē ņemt vērā katra organisma atšķirīgo biogrāfiju, bet tas savukārt traucē nonākt pie vispārīgā likumsakarību aprakstiem, kas nepieciešami dzīvnieka-mašīnas darbības skaidrojumam. 20. gadsimta sešdesmitajos gados funkcionālisti un, pirmkārt, Hilerijs Patnems (*Putnam*) izvirzīja hipotēzi, ka noteikt, kāds fizikāls process konkrētā organismā atbild par konkrētu mentālu stāvokli vai procesu, būs neiespējami, tāpēc viņi ieteica risināt problēmu no otra gala – mēģināt modelēt to, pēc kādiem principiem darbojas organisms, kuram ir noteiktas funkcijas, piemēram, sāpes (kuru funkcionālisti apraksta pirmām kārtām kā funkciju). Patnems apgalvoja, ka nebūs iespējams atrast viena veida fizikālu procesu zīdītāju, rāpuļu un molusku smadzenēs.²⁶⁴ Toties varētu būt iespējams aprakstīt principus, kurus varētu saukt par programmu, pēc kādas darbojas šo dažādo dzīvnieku organismi, kad tie veic vienādas funkcijas, teiksim, izvairās no traumējošiem kairinājumiem. Vēlāk Patnems atzina, ka šī ideja bija tikpat „utopisks projekts” kā fizikālistu ideja, ka iespējams katram mentālam procesam konstatēt

²⁶⁴ **Putnam H.** The Nature of Mental States // **Rosenthal D. M.** ed. *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford UP, 1991. P. 201.

atbilstošu fizikālu procesu.²⁶⁵ Problēma ir ne tikai tā, ka šādai programmai vajadzētu būt neaptverami komplicētai, bet arī nav pamata uzskatīt, ka cilvēka psihei, kas darbojas pēc šīs programmas, pati programma ir principā pieejama un aprakstāma.²⁶⁶

Dekarts 1638. gada aprīļa vai maija vēstulē Renari (*Renari*) min domu eksperimentu, kurā cilvēks, kas pieradis pie dažādiem automātiem dzīvnieku veidolā, kas staigā, ēd, „k dzied, kad tiem iesit”, neuzvertu dzīvus dzīvniekus kā atšķirīgus no šiem automātiem, vismaz neatrastu iemeslu piedēvēt tiem sajūtas vai emocijas.²⁶⁷ Un varbūt tas tā ir, tomēr no domu eksperimenta neizriet, ka dzīvnieki ir automāti, jo nav zināms, vai šādus automātus, kam ir tikpat sarežģīta uzvedība kā dzīvniekiem, ir principā iespējams radīt. Ja dzīvnieki praktiski nav aprakstāmi kā mehānismi un nav iespējams izgatavot to nosacīti mehāniskus dubultniekus, tas mazina Dekarta teorijas ticamību. Uz to Dekartam norāda jau norāda Mors 1649. gada 5. marta vēstulē.²⁶⁸ Dekarts atbild, ka strādā pie teksta (*Dvēseles kaislībām*), kas parādīs, kā visas kustības, kas saistītas ar kaislībām, rodas no „ķermeņa mašīnas” (*corporis machinatione*).²⁶⁹ Tātad Dekarts apzinās problēmu, bet nevar teikt, ka viņam izdodas savu solījumu izpildīt.

„Ekonomijas likums” ir metodoloģiska pieeja. Tas pats par sevi nepasaka, kura no alternatīvajām teorijām katrā konkrētā gadījumā ir „ekonomiskākā”. Savukārt dzīvnieka-mašīnas hipotēze un priekšstati par dzīvnieku kā būtnei ar dvēseli un apziņu ir konkrētas alternatīvas, kā iespējams skaidrot dzīvnieka uzvedību vai mentālo īpašību dabu. Ja Dekartam nav izdevies pierādīt, ka mehānistiskais dzīvnieku apraksts pilnībā izskaidro dzīvnieku uzvedību, nevar teikt, ka “ekonomijas likums” liek pieņemt dzīvnieka-mašīnas hipotēzi kā vienkāršāku un pārliecinošāku alternatīvu ikdienišķajiem priekšstatiem un filosofiskajām teorijām, kas dzīvniekiem piedēvē apziņu. Protams, no tā, ka mehānistiskā hipotēze vēl nav pierādīta, neizriet, ka tā ir kļūdaina. Būtībā “ekonomijas likums” neļauj izvēlēties starp abām alternatīvām, ko piedāvā Dekarts, un tās būtu jāatzīst kā vienlīdz derīgas un nozīmīgas. Dekarts tā nedomā, un viņa apsvērumi saistīti ne tikai ar “ekonomijas likumu”. Šeit ir jāatgriežas pie antropomorfizācijas tēmas.

²⁶⁵ Putnam H. Putnam, Hilary // Guttenplan S. *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1994. P. 510.

²⁶⁶ Turpat. P. 512.

²⁶⁷ Descartes R. *Correspondence*. Pp. 99-100. AT II, 40-41.

²⁶⁸ Cohen L. D. P. 54. AT V, 310.

²⁶⁹ Cohen L. D. P. 55. AT V, 344.

Rakstot par dzīvniekiem, Dekarts, protams, neizmanto terminu „antropomorfizācija”, bet viņš vairākkārt kritizē dvēseles un mentālu stāvokļu pārsteidzīgu piedēvēšanu dzīvniekiem. Piemēram, apspriežot jautājumu, vai dzīvniekiem ir valoda, viņš raksta: „Nevajag jaukt vārdus ar dabiskajām kustībām, jo mehānismi šīs kustības var imitēt; ne arī domāt līdzīgi dažiem senajiem autoriem, ka dzīvnieki runā, kaut arī mēs nedzirdam viņu valodu”²⁷⁰ un „līdztekus to ļaužu maldiem, kuri noliedz dievu, kurus es domājos esam šajā darbā jau pietiekami atspēkojis, vājus prātus no pareizā, tikumu ceļa, visbiežāk noved iedomā, ka dzīvnieku dvēsele pēc savas dabas ir tāda pati kā mūsējā un ka tā tad mums pēc šīs dzīves nav par ko raizēties, ne arī uz ko cerēt; gluži tāpat kā mušām un skudrām.”²⁷¹

Tā tad, ja runa ir par dvēseli, uzskats, ka pastāv analogija starp cilvēku un dzīvnieku, nav pamatots, kas ir maigāks veids, kā raksturot norādi uz „vājajiem prātiem”. Tomēr tieši kādā ziņā ir kļūdījušies cilvēki, kas saskata šādu analogiju? Atbildēs uz „Piektajiem iebildumiem” Dekarts raksta: „Redzot, ka suns ir veidots no miesas, jūs varbūt domājat, ka viss, kas ir jūsos, pastāv arī sunī. Bet es nespēju sunī saskatīt nekādas liecības par prātu, un tāpēc uzskatu, ka sunī nav atrodams nekas tāds, kas atgādina to, ko es atpazīstu savā prātā.”²⁷² Vēl precīzāk Dekarts izsakās vēstulē Renari: „Mēs savu spriedumu balstām vienīgi uz līdzību starp kādu dzīvnieka ārēju darbību un mūsējo; bet tas nemaz nav pietiekams pamats, lai pierādītu, ka atbilstošās iekšējās darbības ir daudz maz līdzīgas.”²⁷³

Tā tad runa ir par analogijas slēdzienu. Cilvēks saskata līdzību starp cilvēku un dzīvnieku anatomisko uzbūvi, arī uzvedību, un izdara secinājumu, ka arī dzīvniekam ir līdzības mentālas īpašības. Analogijas slēdziens nav deduktīvs slēdziens, tā tad negarantē secinājuma patiesumu, un ja prasības “pietiekamam pamatam” ir samērā augstas, proti, ar to saprotam drošticamību, no cilvēku un dzīvnieku ārējās līdzības neizriet mentālo īpašību līdzība. Šis arguments pastiprina dzīvnieka-mašīnas hipotēzes ticamību, bet vai ar to pietiek, lai varētu to atzīt par patiesu? Kā negatīvs, skeptisks arguments tas ir pietiekami efektīvs. Tomēr, ja to izmanto kā pozitīvu pamatojumu tam, ka dzīvniekiem nav dvēseles, prāta vai apziņas, būtībā šāda argumentācija ietver *ad ignorantiam* kļūdu jeb atsaukšanos uz nezināšanu. Proti, no tā, ka nav iespējams pierādīt, ka dzīvniekiem ir mentāli stāvokļi, nevar izsecināt, ka viņiem tādu nav. Un ja alternatīvā teorija nevar

²⁷⁰ Dekarts R. *Pārruna par metodi*. 53. lpp.

²⁷¹ Turpat. 55. lpp.

²⁷² Descartes R. *Philosophical Writings*. Vol. 2. P. 248. AT VII, 359.

²⁷³ Descartes R. *Correspondence*. P. 100. AT II, 41.

izskaidrot to, ko mēs zinām par dzīvniekiem, nepietiek ar atsaukšanos uz analogijas slēdziena nedrošumu, lai mentālu īpašību piedēvēšanu dzīvniekiem noraidītu kā kļūdu, lai gan tā varētu būt antropomorfizācija tādā nozīmē, ka piedēvēšana nav pietiekami pamatota.

Zīmīgi, ka Dekartu īpaši neuztrauc līdzīgas grūtības, kas rodas, skaidrojot, kā varam zināt, kādi mentālie stāvokļi ir citiem cilvēkiem. Ja mentālo īpašību piedēvēšana citiem cilvēkiem balstās analogijā starp manu un citu cilvēku anatomiju un uzvedību, ir jāapšaubā arī tas, ka citiem cilvēkiem ir dvēsele un apziņa. Tas būs viens no centrālajiem pret antropomorfizācijas kritiku vērstajiem iebildumiem, ko izmantos mūsdienu dzīvnieku ētikas pārstāvji. Tomēr šķiet, ka Dekartam šāds iebildums vai nu neienāk prātā, vai nešķiet būtisks. Lai gan problēma, kā var zināt, ka pastāv citas psihs bez manējās, dažkārt tiek skaidrota kā Dekarta filosofijas konsekvence,²⁷⁴ pats Dekarts vismaz tiešā veidā tai nepievēršas.²⁷⁵ Kāpēc nepievēršas, tas ir komplicēts jautājums, kas atkal prasa plašāku Dekarta filosofijas interpretāciju, bet skaidrs, ka uzskatu par citu cilvēku psihs pastāvēšanu viņš nebalsta tikai analogijā. Cita starpā kā būtiska atšķirība starp cilvēku un dzīvnieku tiek minēta jēgpilnas runas spēja, kas nav izskaidrojama mehānistiski. Tomēr vienlaicīgi jāatzīst, ka antropomorfizācijas kritikas ietvaros ir jāskaidro, ar ko atšķiras cilvēku un dzīvnieku gadījums un kāpēc analogijas slēdziens, kas dzīvnieku gadījumā noved pie kļūdainiem uzskatiem, cilvēku gadījumā ir mazāk maldinošs vai mazāk nozīmīgs.

Dekarts norāda ne tikai uz analogijas slēdziena nepilnībām, bet arī uz antropomorfiskā un mehānistiskā skaidrojuma atšķirīgo izcelsmi. Vēstulē Moram viņš raksta: „Kad es mēģinu noskaidrot, kas šajā jautājumā [par dzīvnieku domāšanas spēju esamību – A.S.] ir ticamākā atbilde, es nevaru atrast nevienu citu argumentu, kā tikai to, ka, tā kā viņiem ir acis, ausis, mēle un citi sajūtu orgāni, kas līdzinās mūsējiem, šķiet ticami, ka viņiem ir arī tādas pašas sajūtas kā mūsējās; [...] Šis arguments, kas ir ļoti uzskatāms, ir pārņēmis visu cilvēku *prātus no mazotnes*. Bet ir arī citi argumenti, kas skaidri pārliecina par pretējo, un šie argumenti ir spēcīgāki un daudzskaitlīgāki, lai gan ne katram tikpat uzskatāmi.”²⁷⁶ Tāpat jau minētajā 1638. gada vēstulē Renari viņš raksta: „Lielākā daļa dzīvnieku darbību līdzinās mūsējām, un mūsu dzīves garumā tas dažkārt

²⁷⁴ Sk., piemēram, **Maslin K. T.** *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Polity, 2001. P. 211.

²⁷⁵ **Cottingham J.** *Cartesian Reflections*. P. 115.

²⁷⁶ **Descartes R.** Letter to More. P. 37.

mums devis iemeslu domāt, ka viņi darbojas saskaņā ar iekšēju principu, kāds ir mūsos. Mums visiem *pēc dabas* dziļi piemīt šāds uzskats. Lai kādi iemesli būtu to apšaubīt, ir grūti par to publiski izteikties bez tā, ka tiec pakļauts bērnu un pieticīgu prātu izsmieklam. Bet tie, kas vēlas atklāt patiesību, pirmām kārtām nedrīkst uzticēties uzskatiem, kas pārsteidzīgi iemantoti *bērnībā*.²⁷⁷ [Abos citātos mans kursīvs – A.S.]

Tāpat antropomorfiskais skatījums piemīt cilvēkam „pēc dabas”, par to liecina tas, ka tas raksturīgs jau bērniem. Antropomorfiskais skatījums ir naivs. Pat ja dzīvnieka-mašīnas hipotēze ir tikai hipotēze, proti, dzīvnieka mehānisma darbība nav zināma pilnībā, tas tomēr ir pētījumu un novērojumu kritiska izvērtējuma rezultāts, tāpēc uzskatāms par pārliecinošāku par naiviem un analogijā balstītiem priekšstatiem. Atkal jāsaka – ja interpretējam šo argumentu kā pozitīvu pamatojumu tam, ka dzīvniekiem nav mentālu īpašību, tas nav pārliecinošs. No uzskata izcelsmes un naivuma neizriet, ka tas ir kļūdains. Tomēr Dekarts pievērš uzmanību būtiskam problēmas aspektam – ja es uzdodu jautājumu, kāpēc es uzskatu, ka dzīvnieki domā, kaut ko vēlas, tiem sāp, ja es rūpīgi pārskatu savas pārliecības pamatus, vai tiešām tā ir noturīga pret jebkurām šaubām? Kas vēl to balsta bez ieraduma (arī valodiska ieraduma), analogijas un pašas pārliecības?

Tomēr jāņem vērā, ka Dekarts savu secinājumu par dzīvnieku nebalsta vienīgi uzvedības skaidrojuma analīzē. Dekarta uzskati uz dzīvnieku dvēseles esamību un dzīvnieku ētisko statusu ir jāvērtē arī teoloģiski filosofisku uzskatu kontekstā. Dekarts austeres un sūkļus atzina par pārāk nepilnīgiem, lai tiem piemistu dvēsele,²⁷⁸ un jau konstatējām, ka šis arguments nav attiecināms uz „ekonomijas likuma” lietojumu argumentācijā par dzīvnieku dvēseles neesamību. Arī Mors 1648. gada 11. decembra vēstulē Dekartam saka, ka viņš „skaidri redz”, kas motivē Dekarta uzskatus par dzīvnieka mehānistisko dabu – tas ir pamatojums cilvēku dvēseļu nemirstībai.²⁷⁹ Un jāpiekrīt Moram, ka bez šī aspekta Dekarta pāreja no šaubām par dzīvnieku mentālo īpašību pastāvēšanu uz to noliegumu (no hipotēzes uz doktrīnu) nav saprotama. Vienlaicīgi teoloģiskie apsvērumi, kas Dekartam liek apšaubīt dzīvnieka dvēseles esamību, viņa filosofijā nav eksplicēti un tāpēc nav viegli izvērtējami.

Vārdu sakot, Dekarta argumentācija par labu dzīvnieka-mašīnas hipotēzei ir nepilnīga, un nevar teikt, ka Dekartam izdevies pierādīt, ka dzīvnieki ir paškustīgi

²⁷⁷ **Descartes R.** *Correspondence*. P. 99. AT II, 39.

²⁷⁸ AT IV, 576.

²⁷⁹ **Cohen L. D.** P. 51. AT V, 244.

mehānismi. Bet tas nenozīmē, ka Dekarta teiktais būtu mazsvarīgs. Pirmkārt, Dekarta prasība pēc pamatojuma ir adekvāta, ja negribam pieņemt uzskatus par dzīvnieku līdzību cilvēkam vienkārši kā dogmu vai intuitīvu atklāsmi. Dzīvnieku mentālās īpašības ikdienišķā nozīmē nav tieši novērojamas vai pieredzamas. Tā vai citādi to piedēvēšana dzīvniekiem ir saistīta ar dzīvnieka anatomijas, fizioloģisko procesu un uzvedības skaidrošanu un interpretāciju. Tieši dzīvnieku uzvedības interpretācijas mēģinājumi ir radījuši bezgala daudz problemātisku dzīvnieku gara dzīves skaidrojumu. Dekarts vērsās pret Montēnu, kura pārdomas par dzīvniekiem noteikti nav reducējamas uz pastāstiem, kas palienēti no antīko domātāju darbiem, bet kura „Apoloģijā” tomēr netrūkst arī apbrīnojami naivu antropomorfizācijas piemēru. Cik dažādas cilvēka spējas mēs atpazīstam dzīvnieku darbībās, raksta Montēns un apgalvo, ka ziloņiem ir kaut kas reliģijai līdzīgs, jo viņi katru dienu noteiktā laikā slien gaisā snuķus, bet skudras no dažādiem skudru pūžņiem mēdz vest sarunas par izpirkuma maksu, kas viena pūžņa pārstāvjiem jāsaprot, ja tie grib atgūt nogalināto radnieku.²⁸⁰ Skaidrs, ka antropomorfizācija dzīvnieku uzvedības skaidrojumos parādās arī izsmalcinātākos un grūtāk pamanāmos veidos. Bet jebkurā gadījumā Dekarta ideja, ka dzīvnieki varētu būt paškustīgi mehānismi, ir mēģinājums atbrīvoties no antropomorfizēta skatījuma uz dzīvniekiem un veikt pamatīgu revīziju cilvēku priekšstatos par dabu, atmetot visus apgalvojumus, kuru patiesumu nav iespējams pamatot. Dzīvnieku psihiķes jautājums ir daļa no rigorozā pētījuma, kuram Dekarts pakļauj pārējās zināšanas. Lai gan Dekarta dzīvnieka-mašīnas hipotēzi nevar uzskatīt par pietiekami izstrādātu, gan Dekarta laikā, gan vēlāk bija cilvēki, kas viņa hipotēzi atzina par tālākas izpētes vērtu.

Dekarta teorija arī mūsdienās tiek uztverta nopietni gan dzīvnieku uzvedības pētniecības kontekstā, gan psihiķes filosofijā. Un nākamajā nodaļā centīšos parādīt, kā mūsdienu filosofijā tiek turpināta Dekarta aizsāktā diskusija par dzīvnieku kā mašīnu, lai gan, protams, te vairs nav runas par burtiski mehānistisku dzīvnieka funkcionēšanas un uzvedības skaidrojumu. Līdz ar to antropomorfizācija kā problēma netiek atcelta. Lielā mērā Dekarts piesaka antropomorfizācijas problēmu, kā tā tiks saprasta dzīvnieku uzvedības pētniecībā un psihiķes filosofijā līdz pat mūsdienām, lai gan, protams, mūsdienu diskusijās par antropomorfizāciju parādās jauni aspekti, kādu paša Dekarta darbos nav. Vienlaicīgi jautājums par to, kā pamatot mentālo īpašību piedēvēšanu dzīvniekiem, ir būtisks mūsdienu dzīvnieku aizstāvības ētikā, lai gan tā nozīme ir atkarīga no lomas, kāda

²⁸⁰ Montaigne M. P. 468.

dzīvnieku aizstāvības ētikā ierādīta mentālajām īpašībām, un tas tiks analizēts promocijas darba aiznākamajā jeb 4. nodaļā.

Otrkārt, Dekarta dzīvnieka-mašīnas teorijas interpretācijā uzsvars, manuprāt, jāliek nevis uz mēģinājumiem skaidrot, kādi dzīvnieki ir, bet uz epistemoloģisko aspektu, ko šajā gadījumā gribētos saukt arī par metodoloģisku. Dekarta dzīvnieka-mašīnas teorijas kritiķi vislielāko uzmanību pievērš Dekarta uzskatu atspēkošanai, proti, cenšas parādīt, ka dzīvnieki nevar būt tikai paškustīgi mehānismi vai ka nav pamata šādam apgalvojumam, savukārt tie, kas kritizē antropomorfizāciju, apgalvo, ka nav pamata dzīvniekus uzskatīt par kaut ko vairāk nekā atbilstoši noteiktām cēloņsakarībām funkcionējošiem organismiem un ka visu, ko dzīvnieks spēj darīt, var izskaidrot, nepiesaucot apziņas stāvokļus, piemēram, intenci, iztēli, pašapziņu, sāpes. Arī tie, kas antropomorfizāciju uzskata par produktīvu hipotēžu ģenerēšanas vai uzvedības prognozēšanas līdzekli, dzīvnieka-mašīnas teoriju pirmām kārtām uztver kā teoriju *par* dzīvnieku psihi, lai gan atsakās izteikt spriedumus par to, vai un kādi *patiešām* ir dzīvnieku mentālie stāvokļi. Nenoliedzot, ka tā ir, iespējams akcentēt arī to šīs teorijas aspektu, kas liek pievērst uzmanību veidam, *kā* mēs par dzīvniekiem domājam. Neatkarīgi no tā, kāda ir Dekarta nostāja jautājumā par dzīvnieku psihes esamību vai raksturu, jautājums, kā mēs zinām, ka dzīvnieki nav tikai mehānismi, ir būtisks. Tas ir jautājums par domāšanu. Tādā ziņā antropomorfizācijas problēmas analīze kļūst par rekursīvu domāšanas pašanalīzi, domāšanu par pašu domāšanu. Un arī šādā aspektā dzīvnieka-mašīnas hipotēze un antropomorfizācijas problēma var izrādīties noderīga, domājot par dzīvnieku aizstāvības ētiku.

3. nodaļa. Antropomorfizācijas problēma dzīvnieku uzvedības pētniecībā un psihs filosofijā

3. nodaļā pievērsos antropomorfizācijas problēmai dzīvnieku uzvedības pētniecības un psihs filosofijas kontekstā. Šajā nodaļā tiek aprakstīti biheivioristu un etologu mēģinājumi atbrīvoties no antropomorfizācijas dzīvnieku uzvedības zinātniskos aprakstos un iemesli, kāpēc antropomorfizācija tiek kritizēta. Dzīvnieku uzvedības izpētē mentālo īpašību piedēvēšana netiek noliegta, bet tiek attaisnota kā līdzeklis, ar kura palīdzību vieglāk izskaidrot un prognozēt dzīvnieku uzvedību. Arī psihs filosofijā dzīvnieku mentālo īpašību jautājums pirmām kārtām tiek risināts saistībā ar dzīvnieku uzvedības izskaidrošanas un paredzēšanas problēmu. Atbilstoši antropomorfizācija tiek skatīta kā situatīvā interpretatīvā antropomorfizācija, kas neietver mentālo īpašību noliegumu vispār. Tomēr mentālo īpašību piedēvēšanas kā praktiski noderīga prognozēšanas līdzekļa traktējums dzīvnieku uzvedības pētniecībā un psihs filosofijā neatrisina antropomorfizācijas problēmu un neliek atmet Dekarta dzīvnieka-mašīnas hipotēzi kā kļūdainu.

3.1. Antropomorfizācijas analīze dzīvnieku uzvedības pētniecībā

Antropomorfizācijas analīzi dzīvnieku uzvedības pētniecībā var nosacīti iedalīt vairākos vēsturiskos posmos. Pirmais ir saistāms ar 19. gs. beigu psihologa Konvija Loida Morgana (*Morgan*) vārdu. Viņš piedāvāja principu, pēc kura, viņaprāt, jāvadās pētniekam, skaidrojot dzīvnieku uzvedību. Šis princips, saukts par „Morgana kanonu”, balstījās „ekonomijas likumā” un 20. gs. daudzkārt interpretēts kā aizliegums dzīvniekiem piedēvēt mentālas īpašības. Par otru posmu varētu uzskatīt laiku no 20. gs. sākuma līdz septiņdesmitajiem gadiem, kad dzīvnieku uzvedības pētniecībā dominēja biheiviorisms un etoloģija – abu zinātnisko pieeju pārstāvji kritizēja antropomorfizāciju un vairījās lietot mentālos jēdzienus dzīvnieku uzvedības raksturojumos. Visbeidzot, diskusijas par antropomorfizāciju atsākās 20. gs. astoņdesmitajos un deviņdesmitajos gados, kad tādi pētnieki kā Džons S. Kenedijs un Klaivs Vinns kritizēja antropomorfizācijas izpausmes kognitīvajā etoloģijā.

3.1.1. Dzīvnieku uzvedības pētniecība un Morgana kanons

Zinātnes teorijas kontekstā antropomorfizācija kā problēma parādās līdz ar dzīvnieku uzvedības pētniecības kā specifiskas zinātņu nozares rašanos un dzīvnieku psihes empīriskas pētniecības aizsākumiem. Lai gan, kā vienmēr, precīzu sākumpunktu zinātniskai dzīvnieku mentālo īpašību pētniecībai ir grūti noteikt, runa ir par dabaszinātnieku diskusijām 19. gs. beigās. Būtībā jāmin divi galvenie faktori – Čārlza Darvina teorijas attīstība un pozitīvisma ietekme uz empīrisko zinātņu un filosofijas attīstību.

Darvins darbā *Par sugu izcelšanos* (1859) formulēja savas evolūcijas teorijas pamatpieņēmumus – dabiskās atlases teoriju un sugu izcelsmes teoriju. Viens no dzīvnieku evolūcijas principiem, ko darbā *Par sugu izcelšanos* aprakstīja Darvins, bija evolucionāra saistība starp dažādām sugām un sugu atšķirību pakāpeniskums, proti, katras sugas īpašības kā rezultāts nelielām izmaiņām citu sugu īpašībās. Darvina teorija paredzēja, ka arī mentālās īpašības, ja tās ir uzskatāmas par daļu no dabiskiem procesiem, attīstās pakāpeniski. Jau darbā *Par sugu izcelšanos* Darvins apgalvoja: „Tālākā nākotnē es redzu atvērtas iespējas daudz nopietnākiem pētījumiem. Psiholoģija tiks balstīta uz jauniem pamatiem, proti, uz pakāpenības kā katras mentālas varēšanas vai spējas iegūšanas nepieciešama nosacījuma.”²⁸¹ Vēlākajā pētījumā *Cilvēka izcelšanās un dzimumatlase* (1871) Darvins pasaka vēl skaidrāk: „...mentālo spēju ziņā nav fundamentālas atšķirības starp cilvēku un augstākajiem dzīvniekiem.”²⁸² Ar piemēru palīdzību viņš cenšas izvērsti pamatot šo tēzi un nonāk pie secinājuma, ka „atšķirība starp cilvēka un augstāko dzīvnieku psihi (*mind*), lai gan liela, tomēr ir kvantitatīva (*degree*), nevis kvalitatīva (*kind*).”²⁸³ Darbs *Emociju izpausmes cilvēkā un dzīvniekā* (1872) ir vēl izvērstāka šās atziņas demonstrācija.

Uz domu par atšķirību pakāpenību vēlāk atsauksies daudzi cilvēka un dzīvnieka analogijas aizstāvji, ieskaitot dzīvnieku aizstāvības ētikas pārstāvjus Singeru,²⁸⁴ Rīģenu,²⁸⁵ Francioni,²⁸⁶ Nusbaumu.²⁸⁷ Šī atziņa tiek izmantota kā pamatojums tam, kāpēc ir iespējams dzīvniekiem piedēvēt mentālās īpašības, kas ir cilvēkiem, jo cilvēku īpašības

²⁸¹ Darwin C. *The Origin of Species*. London: Penguin, 1996. P. 394.

²⁸² Darwin C. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex: Vol. 1*. Cambridge: Cambridge UP, 2009. P. 35.

²⁸³ Turpat. P. 186.

²⁸⁴ Singer P. *Animal Liberation*. Pp. 10-11.

²⁸⁵ Regan T. *The Case for Animal Rights* P. 18.

²⁸⁶ Francione G. Animals – Property or Persons // Sunstein C. R., Nussbaum M. C., eds. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford UP, 2004. P. 127.

²⁸⁷ Nussbaum M. P. 363.

nevarētu būt radušās tukšā vietā un pēkšņi, tā ka dzīvnieku gadījumā ir jābūt vismaz kādiem šo īpašību aizmetņiem. Diemžēl pakāpenības princips neatrisina dzīvnieku apziņas un antropomorfizācijas problēmu, pie kā vēl atgriezīšos. Šobrīd gribu uzsvērt to, ka Darvins noliedz dzīvnieka mašīnas hipotēzi, tomēr nepievērš pienācīgu uzmanību problēmai, kas ir būtiska Dekartam, proti, ja mentālās īpašības izprotam kā spējas jeb funkcijas, kas nodrošina noteiktu uzvedību, varbūt tās ir iespējams izskaidrot mehānistiski, neatsaucoties uz apziņu. Darvins plaši apraksta dzīvnieku intelektu un emocijas, norādot uz dzīvnieku uzvedību, ko var skaidrot kā intelekta vai emociju izpausmi, bet nepietiekami pievērš uzmanību iespējamām alternatīvām intelekta un emociju skaidrojumā. Līdz ar to nevar apgalvot, ka Darvina izpratne par dzīvnieku psiholoģiju automātiski ir pretrunā Dekarta dzīvnieka-mašīnas hipotēzei. Tas pats jāsaaka par pakāpenības principu. Lai gan Darvina skatījums uz psihi un mentālajām īpašībām ir būtiski atšķirīgs no Dekarta izpratnes par dvēseli un apziņu, kas būtnei vai nu piemīt vai nepiemīt, tomēr tas nav pretrunā un neizslēdz ne duālisma, ne dzīvnieka-mašīnas hipotēzes patiesumu.

Darvins bieži tiek saistīts ar mehānistisko skatījumu uz dabu.²⁸⁸ Tomēr te jābūt uzmanīgiem. Pirmkārt, runa vairs nav par cilvēku vai dzīvnieku izpratni mehāniskās fizikas kategorijās, kas bija Dekarta mehānistisko skaidrojumu ietvars. Dzīvnieku uzvedības pētnieku diskusijās mehānistiskums tiek saprasts plašāk, šeit dzīvnieku uzvedība tiek skaidrota ar cēloniskām likumsakarībām vai funkcionāliem mehānismiem, kas ir atklājami un pētāmi ar dabaszinātņu palīdzību. Otrkārt, apzīmējums „mehānistisks” šajā kontekstā tiek izmantots, lai pretstatītu dažādus priekšstatus par sugu izcelsmi – Darvina evolūcijas teorija ietver skaidrojumu, kas neparedz atsaukšanos uz kāda ārpus dabas pastāvoša spēka, plānotāja vai mērķtiecīga radītāja iejaukšanos, tāpēc evolucionārs skaidrojums dažkārt tiek dēvēts par mehānistisku jeb materiālistisku. Ja runa ir konkrēti par Darvinu, nevis darvinismu kopumā, šī interpretācija ir problemātiska, jo vismaz grāmatas *Par sugu izcelšanos* rakstīšanas laikā Darvins, šķiet, ir atbalstījis deistisku pasaules skatījumu un uzskatījis, ka Dievs *ir* radījis dabu, tās pamatprincipus un tad ļāvis pārējam notikt pašam no sevis. Viņa dēļ Frānsiss Čārlza Darvina biogrāfijā citē tēva piezīmes, kur tas izsaka šaubas, vai tik brīnumaina pasaule varētu būt radusies bez

²⁸⁸ Richards R. Darwin on Mind, Morals and Emotions // Hodge J., Radick G., eds. *The Cambridge Companion to Darwin*. Cambridge: Cambridge UP, 2003. P. 100.

„Sākotnējā Cēloņa”, kas ir „racionāls prāts” (*intelligent mind*).²⁸⁹ Bet vērts arī pamanīt, ka dzīvnieka-mašīnas hipotēze nav pretrunā idejai par iepriekš dotu plānu, tāpēc analogijas starp ķermeni un mehānismu gana bieži izmantoja dievišķā plāna aizstāvji. Piemēram, teologs un filozofs Viljams Peilijs (*Paley*) atsaucas uz analogiju starp aci un teleskopu.²⁹⁰ Tieši saistībā ar šo analogiju viņš darbā *Dabiskā teoloģija* (1802) izmanto slavenu argumentu par labu tam, ka daba ir veidota saskaņā ar plānu, – iedomāsimies, ka mēs atrodam uz zemes guļam kabatas pulksteni – nevarētu būt, ka tas tur vienmēr ir vienkārši bijis,²⁹¹ jābūt pulkstenmeistaram, kas to radījis,²⁹² atbilstoši arī tāds mehānisms kā acs nevar būt radies pats no sevis un bez radītāja.²⁹³

Darvinam nevar piedēvēt mehānistisku dabas skatījumu dzīvnieka-mašīnas hipotēzes nozīmē. Viņa sekotājs Tomass Henrijs Hakslijs (*Huxley*) rakstā „Par hipotēzi, ka dzīvnieki ir automāti, un tās vēsturi” (1874) komentējis daudzus Dekarta izteikumus un apgalvojis, ka laikmetīgā zinātne demonstrē ne tikai to, ka Dekarta uzskati par dzīvniekiem ir aizstāvami, bet „daudz labāk aizstāvami nekā viņa laikā”,²⁹⁴ viņš apraksta dažādus eksperimentus un novērojumus, kas liek domāt, ka gan cilvēki, gan dzīvnieki spēj atsevišķos gadījumos reaģēt uz apkārtējo vidi, nebūdami pie apziņas, kas savukārt liecina, ka tie *daļēji* ir atzīstami par automātiem jeb mašīnām.²⁹⁵ Darvins vēstulē Hakslijam par cilvēku un dzīvnieku pielīdzināšanu automātiem izsakās ironiski: „Es lūdzu Dievu, kaut pasaulē būtu vairāk tādu automātu kā tu.”²⁹⁶

Iespējams, viņš atbalstīja kādu vitālisma versiju, proti, ideju, ka dabā ir kāds dzīvības spēks, kas nav reducējams uz fizikāliem likumiem un spēkiem.²⁹⁷ Roberts Ričardss (*Richards*) atsaucas uz Darvina piezīmēm, kur viņš raksta, ka „ir viens dzīvais gars, klātesošs visur pasaulē” un „ir viens domājošs... princips, kas ir cieši saistīts ar viena

²⁸⁹ **Darwin C., Darwin F.**, ed. *Selected Letters on Evolution and Origin of Species. With an Autobiographical Chapter*. New York: Dover Publications, 1958. P. 66.

²⁹⁰ Analogiju starp aci un teleskopu pieminēs arī Darvins darbā *Par sugu izcelšanos*. **Darwin C.** *The Origin of Species*. P. 154.

²⁹¹ **Paley W.** *Natural Theology*. Boston: Gould and Lincoln, 1860. P. 5.

²⁹² Turpat. P. 6.

²⁹³ Turpat. P. 13.

²⁹⁴ **Huxley T. H.** On the Hypothesis that Animals Are Automata, and Its History // **Huxley T. H.** *Collected Essays. Vol. 1*. London: Macmillan, 1901. P. 219.

²⁹⁵ Hakslijs uzsver, ka viņš tikai daļēji piekrīt Dekartam. Hakslijs cilvēkus un dzīvniekus sauc par „automātiem ar apziņu” (*conscious automata*) un „mašīnām ar apziņu”, tomēr viņš atzīst, ka „kontinuitātes doktrīna” ir tik pārliciecināta, ka „vajadzīgi ļoti spēcīgi argumenti, lai pierādītu, ka tik sarežģīti fenomeni kā apziņas fenomeni, pirmo reizi parādās cilvēkā”. Proti, viņš saka, ka atšķirībā no Dekarta viņš piedēvē dzīvniekiem apziņu. **Huxley T. H.** On the Hypothesis. P. 236-238.

²⁹⁶ **Crist E.** P. 13.

²⁹⁷ **Ruse M.** The History of Evolutionary Thought // **Ruse M., Travis J.**, eds. *Evolution: The First Four Billion Years*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press, 2009. P. 30.

veida matēriju – smadzenēm”.²⁹⁸ Savukārt Eilīna Krista (*Crist*) kā liecību par Darvina skeptisko attieksmi pret dzīvnieka-mašīnas hipotēzi min Aleksandra Humbolta (*Humboldt*) teikto,²⁹⁹ ko Darvins citē darbā *Cilvēka izcelšanās*. Humbolts atstāsta kāda dienvidamerikāņu mūļu dzinēja vārdus par dzīvnieka saprātu un konstatē, ka tas, iespējams, ir labāks arguments pret „kustīgu mašīnu sistēmu” nekā „visi spekulatīvās filosofijas argumenti.”³⁰⁰

Jāpiekrīt Kristai, ka vispārlicinošākā liecība par Darvina attieksmi pret mehānistiskiem dzīvnieka skaidrojumiem tomēr ir veids, kādā viņš dzīvniekus raksturo.³⁰¹ Proti, viņš nevairās piedēvēt viņiem mentālas īpašības. Vēl vairāk – Krista, kas Darvina tekstus pēta, pievēršot uzmanību valodai un izmantojot diskursa analīzes metodes, apgalvo, ka Darvins pieder pie tiem pētniekiem, kas izmanto „dzīvespasaules valodu” (*the language of the lifeworld*), kurā dzīvnieki tiek raksturoti kā subjekti, kuru darbībām ir jēga, kas ir savas rīcības autori un savu vidi uztver kā jēgpilnu un kuru pieredzei raksturīga laiciska kontinuitāte.³⁰² Darvina dzīvnieki var mīlēt, baidīties, būt laimīgi vai nelaimīgi; viņš rakstīja, ka suns, kas pārāk bieži diedē ēdienu, jūt kaunu, paviāns, kuram lasa priekšā grāmatu, kļūst nikns, jo domā, ka par viņu smejas, u.tml.

Šī izesla dēļ vēlākie dzīvnieku uzvedības pētnieki un pētniecības metodoloģisko problēmu analizētāji pārmet Darvinam, ka viņš dzīvniekus antropomorfizē. Piemēram, Elizabete Knolla (*Knoll*) apgalvo, ka Darvina antropomorfiskie izteikumi par dzīvniekiem atspoguļo 19. gs. vidusšķiras priekšstatus.³⁰³ Bet Klaivs Vinns norāda, ka Darvina psiholoģija ir tikpat novecojusi kā viņa iedzimtības izpratne.³⁰⁴ Tomēr nav šaubu, ka Darvina teorija jaunā veidā un kontekstā atdzīvina diskusiju par dzīvnieka-mašīnas hipotēzi un līdz ar to arī antropomorfizācijas problēmu.

Diskusijas sākums saistās ar Džordža Romanesa (*Romanes*) un Konvija Loida Morgana (*Morgan*) vārdiem. Romanesa darbi bieži minēti kā tipiski dzīvnieku uzvedības antropomorfizācijas piemēri.³⁰⁵ Viņu var uzskatīt par tiešo Darvina mantinieku dzīvnieku

²⁹⁸ Cit. pēc **Richard R.** Darwin on Mind. Pp. 95-96.

²⁹⁹ **Crist E.** P. 13.

³⁰⁰ **Darwin C.** *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*.

³⁰¹ **Crist E.** Pp. 13-14.

³⁰² **Crist E.** Pp.29, 202.

³⁰³ **Knoll E.** Dogs, Darwinism, and English Sensibilities // **Mitchell R. W.** et al., eds.

Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals. New York, SUNY Press, 1997. Pp. 12 – 21.

³⁰⁴ **Wynne C. D. L.** 133.

³⁰⁵ Kā arhetipisku piemēru pētniekam, kas pieļauj antropomorfizāciju un piedēvē dzīvniekiem cilvēku mentālajām īpašībām analogiskas īpašības, Romanesu min daudzi. Piemēram, **Rollin B. E.** Pp. 33-34, **Spada E. C.** P. 41, **Wynne C. D. L.** P. 128, **Silverman P. S.** A Pragmatic Approach to the Inference of

psihes izpētes jomā, jo Darvins viņam atdeva savus pierakstus par dzīvnieku mentālo dzīvi un Romaness turpināja Darvina uzsāktos pētījumus un sarakstīja vairākus darbus par dzīvnieku psiholoģiju, no kuriem nozīmīgākie bija *Dzīvnieku intelekts* (1882.)³⁰⁶ un *Dzīvnieku mentālā evolūcija* (1883.).³⁰⁷ Romaness ar antropomorfizāciju asociējas vēlākās kritikas dēļ, bet, kā norāda Vinns, arī Darvina tekstos antropomorfizācijas netrūka.³⁰⁸ Tāpat kā par Darvinu, Knolla par Romanesu raksta ironiski: „Ja džentlmenis, lasot Romanesa grāmatu, konstatēja, ka viņš tajā ir saradots ar gorillu, viņš varēja mierināt sevi ar domu, ka pats gorilla zināmā mērā ir džentlmenisks radījums.”³⁰⁹

Nevajadzētu domāt, ka Romaness bija naivs dzīvnieku pētnieks. Pirmkārt, viņš apzinājās antropomorfizācijas problemātiskumu un centās pamatot, kāpēc, viņaprāt, ir iespējams runāt par dzīvnieku mentāliem stāvokļiem: „Mums ir pamats izsecināt konkrētus mentālus procesus no konkrētām ķermeniskām darbībām. [...] No tā izriet, ka mums jābūt konsekventiem un visur jāizmanto vieni un tie paši kritēriji. Piemēram, ja mēs novērojam, ka suns vai mērkaķis demonstrē acīmredzamas pieķeršanās, simpātiju, skaudības, dusmu utt. izpausmes, reti kurš būs tāds skeptiķis, ka apšaubīs, ka pilnīga analogija starp šīm un cilvēku izpausmēm ir pietiekams pierādījums, lai atzītu cilvēka mentālajiem stāvokļiem, ar kuriem saistītas šīs izpausmes, analogiskus mentālus stāvokļus.”³¹⁰ Viņš šajā gadījumā atsaucas uz to, kā cilvēki vismaz ikdienā spriež par dzīvnieka mentālajām īpašībām, un apelē pie tiem, kas nav reti sastopamie skeptiķi. Romanesa norāde ir būtiska, jo patiešām ir grūti izvairīties no dzīvnieku raksturošanas ar mentālo jēdzienu un analogiju palīdzību. Viens, ka visi, ieskaitot pašus dzīvnieku uzvedības pētniekus, antropomorfizē nevilšus, to neapzinoties.³¹¹ Bet vēl svarīgāk pamanīt, ka mēģinājums konsekventi atbrīvoties mentāliem jēdzieniem un analogijām, runājot par dzīvniekiem, ļoti ierobežotu un sarežģītu to, ko par dzīvniekiem var pateikt. Kaut kādā ziņā, kā norādīja Dekarts, domāt par dzīvniekiem kā analogiskiem cilvēkiem ir dabiski.

Otrkārt, viņš antropomorfizāciju skata kā pragmatisku līdzekli situācijā, kad cilvēka iespējas saprast dzīvnieku ir ierobežotas: „Kukaiņa un cilvēka mentālie stāvokļi varētu

Animal Mind // **Mitchell R. W.** et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. P. 171.

³⁰⁶ **Romanes G. J.** *Animal Intelligence*. London: Kegan Paul, 1882.

³⁰⁷ **Romanes G. J.** *Mental Evolution in Animals*. London: Kegan Paul, Trench & Co., 1883.

³⁰⁸ **Wynne C. D. L.** P. 128.

³⁰⁹ **Knoll E.** P. 20.

³¹⁰ **Romanes G. J.** *Animal Intelligence*. Pp. 8-9.

³¹¹ **Kennedy, J. S.** *The New Anthropomorphism*. Cambridge: Cambridge UP, 1992.

būt ārkārtīgi atšķirīgi, tomēr visticamāk, ka atbilstošākā izpratne, ko mēs varam par to patieso dabu izveidot, ir tā, ko mēs pieņemam, pielīdzinot (*assimilating*) kukaiņu mentālos stāvokļus tiem mentālajiem stāvokļiem, kuri vienīgie mums ir pazīstami tieši (*actually*).”³¹² Šī doma skan ļoti mūsdienīgi, lai gan, protams, Romaness te balstās pieņēmumā, ka ir kaut kas tāds kā dzīvnieku mentālie stāvokļi un dzīvnieki nav tikai mašīnas. Šis pieņēmums, kā norādīja jau Dekarts, prasa pamatojumu. Tomēr būtiski, ka Romaness analogiju starp cilvēkiem un dzīvniekiem raksturo kā saprātīgu pieeju situācijā, kad nav citu veidu, kā noskaidrot dzīvnieku mentālo īpašību esamību un raksturu. Lai gan analogija var aizvest pie kļūdaina rezultāta, konkrētajā situācijā tā ir atbilstošākā pieeja. Būtībā tāda būs arī vēlāko antropomorfizācijas aizstāvju nostāja dzīvnieku uzvedības pētniecībā.

Parasti Romanesa skatījums uz dzīvnieku psihi tiek pretstatīts 19. gs. beigu angļu psihologa Morgana pieejai dzīvnieku uzvedības analīzei. Vairāki autori norāda, ka pretstats ir pārspīlēts, jo, kā raksta Bernards Rollins (*Rollin*), Morgans nav centies noliegt, ka dzīvniekiem ir mentālas īpašības un apziņa,³¹³ un Vinns norāda, ka, pēc Morgana domām, pilnībā no analogijām ar cilvēka psihi izvairīties nav iespējams.³¹⁴ Tomēr Morgans savos darbos kritizē antropomorfizāciju un kritizē Romanesa pieeju dzīvnieku uzvedības interpretācijai.

Morgana piedāvātā dzīvnieku uzvedības analīze balstās „ekonomijas likumā”. Viņš vēsturē iegājis ar formulējumu, kas vairāk nekā pusgadsimtu bija atzīts normatīvs princips dzīvnieku pētniecībā un tiek dēvēts par „Morgana kanonu”. Tas skan tā: „Nekādā gadījumā mēs nedrīkstam darbību interpretēt kā augstākas psiholoģiskas spējas rezultātu, ja ir iespējams to izskaidrot kā rezultātu tādai spējai, kas stāv zemāk psiholoģiskajā skalā.”³¹⁵ „Morgana kanons” būtībā ir „ekonomijas likuma” speciālgadījums un konkretizācija, proti, „ekonomijas likums” tiek attiecināts tieši uz dzīvnieku uzvedību, un „ekonomijas” vai vienkāršības kritērijs ir konkrētās spējas novietojums psiholoģisko spēju hierarhiskajā skalā.

Piemērs „Morgana kanona” lietojumam ir Morgana kritiskā piezīme par to, kā Romaness definē instinktu, proti, kā apgalvo Morgans, Romaness to izprot kā „refleksīvu uzvedību, kuras būtisks elements ir apziņa”, bet Morgans, definējot instinktu, aicina

³¹² Romanes G. J. P. 10.

³¹³ Rollin B. E. *The Unheeded Cry*. P. 75.

³¹⁴ Wynne C. D. L. P. 129. Morgan C. L. *Animal Behaviour*. London: Edward Arnold, 1900. P. 48.

³¹⁵ Morgan C. L. *Introduction to Comparative Psychology*. London: Walter Scott Ltd., 1894. P. 53.

neatsaukties uz apziņu.³¹⁶ Zīmīgi gan, ka Morgans skaidri pasaka – tas nenozīmē, ka dzīvnieku jebkura darbība jāuzskata „neapzinātu automātismu” – definīcijā nevajag atsaukties uz apziņu, jo definīcijas uzdevums ir atšķirt dažāda veida novērojamu uzvedību un tai ir jāatbilst objektīvas zinātnes prasībām.³¹⁷

Lai gan „Morgana kanons” tiek interpretēts kā kartēziskā mehānicisma tradīcijas turpinātājs un iezīmē atjaunotas versijas par dzīvnieka-mašīnas hipotēzes nostiprināšanos 20. gs. zinātnē, ir vērts pamanīt, ka „Morgana kanons” neietver pieņēmumu, ka dzīvnieki būtu jāuztver kā mehānismi, kam nav apziņas. Runa ir par izvēli starp dažādiem *psiholoģisko* skaidrojumu līmeņiem. Kā norāda vairāki Morgana uzskatu komentētāji, „kanons” būtībā *paredz*, ka dzīvniekiem ir psiholoģiskās spējas.³¹⁸

Protams, ir nepieciešams uzdot jautājumu, ko Morgans saprot ar „psiholoģiskām spējām”, jo pastāv iespēja, ka Morgans ir kartēzietis vai protobiheiviorists, kas spējas sauc par „psiholoģiskām” tikai tāpēc, ka tās tradicionāli ir piedēvētas dvēselei, un nebūt neuzskata, ka, piemēram, atmiņa, orientēšanās spēja, izvairīšanās no noteiktiem kairinātājiem ir atšķirīga no fizikāliem vai mehāniskiem procesiem un paredz apziņu. Varbūt Morgana „psiholoģiskās spējas” nav nekas cits kā Dekarta aprakstītās dzīvnieku-mašīnu „kaislības”. 20. gs. biheiviorists Beress Skiners apgalvoja, ka Morgana mērķis bija „atbrīvot dzīvnieku uzvedības skaidrojumus no mentālām kategorijām”.³¹⁹

Tomēr atkal jāsaka, ka teksti šādu interpretāciju neapstiprina. Lai gan Morgans dzīvnieku spējas patiešām apraksta arī mehānistiski, viņš piedēvē dzīvniekiem apziņu (*consciousness*). Turklāt viņa izpratne par apziņu lielā mērā atbilst tam, ko mūsdienu filosofi definētu kā kvalitatīvu pieredzi vai „kā tas ir”. Apziņas tēmai Morgans pievēršas gan *Dzīvnieku uzvedībā* (1900), gan *Ievadā salīdzinošajā psiholoģijā* (1894), bet diez vai šī darba ietvaros ir nepieciešams izvērtēt visus viņa izpratnes aspektus. Tomēr līdzība ar mūsdienu psihes filosofijā un dzīvnieku uzvedības pētniecības teorijās izmantoto apziņas jēdzienu ir uzskatāma. Zīmīgi ir kaut vai tas, ka Morgans *Ievadā* norāda uz grūtībām, kas rodas, definējot apziņu, tāpēc viņš *pieņem*, ka viņa lasītājam ir „primāras”, nereducējamas „pieredzes” (tādas kā krāsu uztvere), „ka viņam ir apziņa un ka viņš zina, ko es domāju, kad saku, ka viņam ir apziņa”.³²⁰ Skaidrs, ka te nav runas par kādiem uzvedības modeļiem vai dispozīcijām. Tāpat darba *Dzīvnieku uzvedība* otrajā nodaļā „Apziņa” Morgans

³¹⁶ Morgan C. L. *Animal Behaviour*. Pp. 98-99.

³¹⁷ Morgan C. L. *Animal Behaviour*. P. 99.

³¹⁸ Allen C., Bekoff M. *Species of Mind*. P. 25. Rollin B. E. P. 75.

³¹⁹ Wynne C. D. P. 129.

³²⁰ Morgan C. L. *Introduction to Comparative Psychology*. P. 11.

norāda, ka tiešas zināšanas mums ir tikai par mūsu personisko apziņu un par pārējo cilvēku un dzīvnieku apziņas esamību mēs parasti spriežam pēc analogijas starp mūsu un citu cilvēku vai dzīvnieku uzvedību.³²¹ Turklāt ir apziņas stāvokļi, kas regulē rīcību (no tā, ka cālis knābā graudus, mēs nevaram pateikt, vai cālis šobrīd kaut ko apzinās vai darbojas kā „automāts bez apziņas” (*unconscious automaton*), bet, ja tas kādu barību noraida, tas liek domāt, ka apziņa ir klātesoša), tomēr, pēc Morgana domām, ir arī apziņas paveids, kas nekādā veidā neizpaužas darbībā, un šajā gadījumā „nav nekāda veida kā noteikt”, ka būtnei ir apziņa.³²² Šis izteikums liecina, ka Morganu nevar pielīdzināt biheivioristu mēģinājumam izteikumus par psihi reducēt uz uzvedības aprakstiem.

Tātad „Morgana kanons” nav iecerēts kā atbalsts dzīvnieka-mašīnas hipotēzei, bet drīzāk kā brīdinājums. Morgans atzīst, ka „mūsu psiholoģiskās interpretācijas ir neizbēgami antropomorfiskas. Vienīgais, ko varam mēģināt darīt, ir reducēt mūsu antropomorfiskos secinājumus uz visvienkāršākajām izpausmēm.”³²³ Piemēram, dzīvnieka uzvedības skaidrošanas procesā var palikt kāds nereducējams atlikums, kuru ir saprātīgi skaidrot antropomorfiski kā, piemēram, apziņas izpausmi. Tomēr tas, ka antropomorfizācija ir „neizbēgama”, nenozīmē, ka dzīvnieku uzvedības pētnieki neko nevar iesākt, lai mazinātu antropomorfizācijas kā kļūdainu vai nepamatotu pieņēmumu ietekmi uz uzvedības interpretācijām. Tāpat kā Dekarts, Morgans aicina kritiski pārdomāt dzīvnieku uzvedības interpretāciju, nebūt pārsteidzīgiem un izmantot „ekonomijas likumu”.

Visbeidzot jāpievērš uzmanība tam, ka „ekonomijas likums” Morgana tekstos netiek izmantots kā līdzeklis, lai nošķirtu būtnes ar mentālajām īpašībām no būtnēm, kam mentālo īpašību, toscait apziņas, nav. „Morgana kanons” tiek savdabīgi pakārtots evolūcijas teorijai, proti, kritērijs, pēc kura tiek noteiktas „augstākās” un „zemākās” psiholoģijas spējas, nav īpaši skaidri nosaukts, bet saprotams, ka tas saistīts ar sugu evolūcijas pakāpenību.³²⁴ Tā kā sugu izcelsme ir sazarots process, pēc Morgana domām, nav pamata uzskatīt, ka dzīvniekiem piemīt tās pašas mentālās īpašības, kas cilvēkam, tikai mazākā mērā, vai arī, ka tās visiem piemīt vienādā mērā, bet dzīvnieku gadījumā iztrūkst dažu „augstāko” īpašību – evolucionārā attīstība ir komplicēta, tāpēc, pat

³²¹ **Morgan C. L.** *Animal Behaviour*. P. 42.

³²² Turpat. P. 43.

³²³ **Morgan C. L.** *Animal Behaviour*. P. 48.

³²⁴ Turpat. Pp. 58-59.

pieņemot attīstības pakāpenību, nav iespējams vienas sugas īpašības ekstrapolēt uz citām. Līdz ar to, skaidrojot uzvedību, jābūt piesardzīgam.

3.1.2. Mentālo jēdzienu nozīme un antropomorfizācija

Grūti pateikt, vai Morgana kanons pats par sevi spētu ietekmēt tālāko dzīvnieku psihes pētniecības attīstību 20. gadsimtā. Katrā ziņā tajā paustais princips saskanēja ar zinātnes izpratni, kas 19. gs. beigās un 20. gs. sākumā kļuva par dominējošo zinātnes teoriju – neopozitīvismu. Neopozitīvistu prasība pēc zinātnisku izteikumu empīriskas pārbaudāmības ietekmēja arī mentālo procesu pētniecību. Psiholoģijā neopozitīvistu nostādnes izpaudās kā biheiviorisms, kas par būtiskāko zinātniski pētāmo psiholoģijas objektu pasludināja uzvedību, jo tā bija novērojama un tādējādi atbilstoša jaunajiem zinātnes ideāliem.

Tādi biheivioristi kā Džons Votsons (*Watson*) un Beress Skiners aicināja atteikties no mentālajiem jēdzieniem dzīvnieku uzvedības skaidrojumos. Apziņa tika atzīta par neskaidru un nezinātnisku jēdzienu.³²⁵ Viņi būtībā bija arī pirmie dzīvnieku pētnieki, kas konsekventi atteicās runāt par psihi – Votsons 1913. gadā rakstīja: „Šķiet, psiholoģijai ir pienācis laiks atbrīvoties no jebkādam atsaucēm uz apziņu, tai vairs nevajag sevi mānīt ar domu, ka tās novērojumu objekti ir mentāli stāvokļi.”³²⁶ Viņš aicināja neatgriezties pie tādu terminu kā „apziņa”, „mentāli stāvokļi”, „psihe” (*mind*) lietojuma psiholoģijā.³²⁷ Vēlmi interpretēt dzīvnieku uzvedību kā apziņas izpausmi Votsons skaidroja kā antropomorfizāciju.³²⁸

Arī Skiners, kas rakstīja vairākas desmitgades vēlāk, noliedza „iekšēju” mentālu procesu esamību un pat cilvēka gadījumā izteikumus par mentālām parādībām nievājoši pielīdzināja stāstiem par „iekšējo cilvēku”, „homunkuliem”.³²⁹ Darbā *Viņpus brīvības un cieņas* (1971) viņš rakstīja par cilvēku: „Aina, kas atklājas zinātniskās analīzes rezultātā, ir nevis ķermenis ar tajā mītošu personu, bet ķermenis, kas ir persona tādā nozīmē, ka tas izpaužas sarežģītā uzvedības repertuārā.”³³⁰ Uz dzīvniekiem biheivioristiskā redukcija attiecās vēl lielākā mērā vai, pareizāk sakot, atšķirība starp dzīvniekiem un cilvēkiem

³²⁵ **Watson J. B.** What is Behaviorism? // **Watson J. B.** *Behaviorism*. Tucson, Arizona: West Press, 2008. P. 5.

³²⁶ **Watson J. B.** Psychology as the Behaviorist Views It // *Psychological Review*, Vol. 101, No. 2, 1994. P. 249.

³²⁷ Turpat. P. 250.

³²⁸ Turpat. P. 248.

³²⁹ **Skinner B. F.** *Beyond Freedom and Dignity*. Indianapolis, Indiana: Hackett, 1971. Pp. 14, 200.

³³⁰ **Skinner B. F.** Pp. 199-200.

biheiviorismā nebija fundamentāli būtiska. Kā norāda viens no komentētājiem: „Atteikšanās antropomorfizēt cilvēku bija biheiviorisma sākums.”³³¹ „Morgana kanons” biheiviorismā tika attiecināts arī uz cilvēkiem.

Dzīvnieku psihi pētniecībā, pēc daudzu pētnieku domām, Morgana kanona un biheiviorisma dubultā ietekme bija dramatiska, būtībā dzīvnieku mentālo procesu esamība tika apšaubīta un to izpēte tika atzīta par nezinātnisku. Dzīvnieku psihi vai apziņas pētniecību nomaina dzīvnieku uzvedības pētniecība. Skinneru neinteresēja anatomiskais mehānisms un fizioloģiskie procesi, kas nosaka dzīvnieka un cilvēka uzvedību, tomēr Votsona biheiviorisma variants būtībā paredzēja atgriešanos pie dzīvnieka-mašīnas hipotēzes. Jebkāda mentālu īpašību piedēvēšana dzīvniekiem tika pasludināta par antropomorfizāciju. Dzīvnieku pētniecībā mentālie jēdzieni 20. gadsimtā lielākoties kļuva par *tabu*³³², un gadsimta vidū, kad tā saucamie neobiheivioristi pieļāva atsaušanos uz organismam iekšējiem un nenovērojamiem procesiem, viņi uzsvēra, ka tādi termini kā, piemēram, „slāpes” vai „paradums” jāuztver kā praktisks līdzeklis, garāku aprakstu īss apzīmējums, nevis reāli pastāvošu procesu nosaukumi.³³³

20. gs. 30. gados Vācijā attīstījās zinātņu nozare un specifiska pieeja dzīvnieku uzvedības pētniecībai – etoloģija, kas daudz lielākā mērā nekā biheivioristi pievērsa uzmanību iedzimtiem uzvedības mehānismiem. Lai gan etologu pieeja dzīvnieku pētniecībā ievērojami atšķīrās no biheivioristu eksperimentiem un uzmanības centrā bija nevis jaunu prasmju apgūšanas process, bet pirmām kārtām iedzimtība, arī šeit mentālu stāvokļu piedēvēšana dzīvniekiem tika uzskatīta par nopietnā zinātniskā pētījumā nepieļaujamu (lai gan ne vienmēr pašu teksti atbilda šīm prasībām³³⁴). Iznākumā etologi izstrādāju tehnisku terminu krājumu, kam cita starpā vajadzēja palīdzēt izvairīties no antropomorfizācijas. Kā norāda Eilīna Krista, dzīvnieki etologu tekstos atklājās kā pasīvas, dažādu spēku mijiedarbībai totāli pakļautas būtnes. Šādu aprakstu rezultāts bija mehanomorfisms, proti, dzīvnieku pielīdzināšana mehānismiem. Pēc Kristas domām, mehānicistiskā valoda bija nejaušs blakusprodukts vēlmei aprakstīt dzīvnieku uzvedību objektīvi un cēloniski.³³⁵ Un skaidrs, ka etologi neuzskatīja dzīvniekus par mehānismiem

³³¹ Reynolds W. M., Miller G. E. *Educational Psychology*. Hoboken, New Jersey: Wiley, 2003. P. 120.

³³² Donalds Grifins pat lietoja apzīmējumu „biheivioristiskais tabu”. Griffin D. *Animal Thinking*. Cambridge, Massachusetts: Harvard UP, 1984. P. 20.

³³³ Allen C., Bekoff M. *Species of Mind*. P. 28.

³³⁴ Turpat. 30. lpp.

³³⁵ Crist E. Pp. 202-204.

Dekarta nozīmē, tomēr viņi dzīvnieku uzvedību centās aprakstīt kā iedzimtu un pastāvīgu bioloģisku procesu rezultātu.

Dzīvnieku psihe kā zinātniski nozīmīgs pētniecības objekts atgriezās kognitīvajā etoloģijā 20. gadsimta beigās. Vairāki autori kā pavērsiena punktu min Donalda Grifina (*Griffin*) grāmatu *Dzīvnieku apziņas jautājums* (1976).³³⁶ Bet nozīme ir arī kognitīvās psiholoģijas attīstībai 20. gadsimta vidū, kas psihi analizēja kā funkcionālu sistēmu. Pamazām dzīvnieku pētniecībā atgriezās tādi jēdzieni kā „dzīvnieku psihe”, „intelekts”, „apziņa”. Grifina centieni zinātnē rehabilitēt dzīvnieku mentālo īpašību tēmu atdzīvināja arī diskusijas par antropomorfizāciju. Viens no pazīstamākajiem antropomorfizācijas kritiķiem mūsdienu zinātnieku vidū ir Džons Kenedijs, kura grāmata *Jaunais antropomorfisms* (1992) izraisīja plašu reakciju gan antropomorfizācijas aizstāvju, gan pretinieku vidū. Lai gan Kenedijs kritizē biheiviorisma radikālākās izpausmes un klasiskās etoloģijas vienkāršoto skatījumu uz dzīvnieku uzvedības cēloniskajiem mehānismiem, viņa izteiktie iebildumi pamatā balstās tieši šo teoriju nostādnēs.

Ir vairāki iemesli, kāpēc biheiviorisma un etoloģijas pieeju pārstāvji kritizē mentālo īpašību piedēvēšanu dzīvniekiem. Droši vien attieksmes pamatā ir biheiviorisma un etoloģijas saistība ar empīrisko tradīciju zinātnē un filosofijā. Biheivioristi vērsās pret priekšstatu par mentālajām īpašībām kā „iekšējām” un vienīgi introspekcijā novērojamām. Šādi izprastas mentālās īpašības pēc definīcijas nebija empīriski novērojamas, un citu cilvēku vai dzīvnieku gadījumā nebija dotas „tieši”.³³⁷ Tā kā biheivioristu mērķis bija pietuvināt psiholoģiju dabaszinātnēm vai pat padarīt to par „absolūti objektīvu, eksperimentos balstītu dabaszinātņu nozari”,³³⁸ introspekcija kā metode tika atmesta, jo tā neatbilda dabaszinātnēm raksturīgajai objektivitātes izpratnei. Empīriskuma un objektivitātes prasībām atbilstoša bija uzvedības pētniecība, kam pievērsās gan biheivioristi, gan etologi. Nozīme bija arī „ekonomijas likumam” un „Morgana kanonam”, jo biheiviorisma pieņēmums bija, ka dzīvnieku un arī cilvēku uzvedību lielākoties patiešām varēs izskaidrot, neatsaucoties uz mentālajām īpašībām.

„Radikālais biheiviorisms”, kas parasti tiek saistīts ar Votsona un Skinera vārdu,³³⁹ aicināja vispār atteikties no mentālo īpašību pieminēšanas uzvedības skaidrojumos, tomēr

³³⁶ Sk., piemēram, **Allen C., Bekoff M.** *Species of Mind*. P. 21. **Gould J. L., Gould C. G.** *The Animal Mind*. P. 3. **Burghardt G. M.** Amending Tinbergen: A Fifth Aim for Ethology // **Mitchell R. W.** et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. Pp. 258-260.

³³⁷ Sk., piemēram, **Kennedy J.** P. 1.

³³⁸ **Watson J. B.** Psychology as the Behaviorist Views It. P. 248.

³³⁹ **Kennedy J.** P. 2.

tā nav vienīgā iespējamā konsekventā nostādne biheiviorisma vai etoloģijas ietvaros. Te iespējamās vismaz vēl divas stratēģijas. Pirmā ir definēt mentālos jēdzienus ar uzvedības aprakstu palīdzību, otrā – mentālos jēdzienus skaidrot kā tehniskus jēdzienus ar noteiktu lomu empīriski pamatotās teorijās.

Pirmā stratēģija paredz to, ka tiek atmesta ideja par „iekšējām” mentālām īpašībām, bet netiek atmesti mentālie jēdzieni. Protams, šādā gadījumā mentālie jēdzieni ir jādefinē atšķirīgi no tām psiholoģijas un filosofijas teorijām, no kurām biheivioristi norobežojās, piemēram, kartēziskā duālisma. Proti, „sāpes”, „vēlmes”, „domas” jādefinē kā noteiktas uzvedības apzīmējumi. Pazīstamākais no autoriem, kas mēģināja definēt mentālos jēdzienus, neatsaucoties uz „iekšējiem” procesiem, ir Gilberts Rails – darbā *Psihes jēdziens* (1949). Viņa vārds parasti tiek saistīts arī ar analītiskā biheiviorisma novirzienu filosofijā. Pie analītiskā biheiviorisma tiek pieskaitīti tie filosofi, kas pievērsās nevis uzvedības, bet valodas pētniecībai, proti, analizēja mentālo jēdzienus nozīmi. Ja izdotos visus³⁴⁰ mentālos jēdzienus definēt kā uzvedības aprakstus, pazustu gan jautājums par to, kā var zināt, vai dzīvniekiem ir mentālās īpašības, gan Dekarta jautājums par cilvēku un dzīvnieku dvēseli, gan lielā mērā arī antropomorfizācijas problēma. Ja ar vārdu „sāpes” saprot noteikta veida uzvedības aprakstu un dzīvnieka uzvedība atbilst šim aprakstam, var droši teikt, ka šim dzīvniekam sāp, jo sāpes nav nekas cits kā šāda uzvedība. Dzīvnieku antropomorfizācija varētu izpausties tikai neprecīzā dzīvnieku uzvedības aprakstā. Ja šāds mentālo jēdzienus tulkojums būtu iespējams, tas tāpat droši vien paredzētu konkrētu un pastāvīgu uzvedības modeļu identificēšanu, tā ka principā ir iespējams, ka cilvēku uzvedības modeļi kļūdaini tiek attiecināti uz dzīvniekiem, kad to uzvedība netiek pietiekami precīzi novērota. Šādu kļūdu varētu saukt par antropomorfizāciju.

Lai gan reti kurš dzīvnieku uzvedības pētniecībā aizstāv šādu mentālo jēdzienus konsekventu pārtulkošanu uzvedības aprakstos,³⁴¹ būtībā ideja ir bijusi ļoti ietekmīga, gan komplektā ar otro stratēģiju. Te gan uzreiz jāpiemin, ka analītiskā biheiviorisma

³⁴⁰ Būtībā runa nav par visiem jēdzieniem, jo daļa mentālo jēdzienus varētu izrādīties bez satura un tāpēc bez problēmām atmetami, tādējādi tie nevarētu sagādāt arī grūtības dzīvnieku īpašību izpētē un raksturošanā.

³⁴¹ Piemēram, Hjū Lēmans apgalvo, ka izteikumi par dzīvnieku mentālajām īpašībām var tikt uzskatīti par novērojumu aprakstiem (*observational reports*) un kritizē uzskatu par mentālajām īpašībām kā „iekšējām” un nenovērojamām. **Lehman H.** Anthropomorphism and Scientific Evidence for Animal Mental States // **Mitchell R. W.** et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. Pp. 104-115.

mēģinājumi reducēt mentālos jēdzienus uz uzvedības aprakstiem ir plaši kritizēti, un, visticamāk, šāda redukcija nav iespējama. Mūsu problēmas kontekstā ir vērts īpaši izcelt Pītera Tomasa Gīča (*Geach*) pazīstamo iebildumu, ka nav iespējams atrast noteiktai mentālai īpašībai (Gīčs runā konkrēti par uzskatiem) atbilstošu uzvedību. Piemēram, uzskatam, ka drīz līs, var atbilst dažādas uzvedības veidi atkarībā no tā, kādas ir cilvēka vēlmes.³⁴² Par uzskatu „tūlīt līs” var liecināt tas, ka cilvēks paņem lietussargu, bet, ja cilvēks vēlas izlīt, piemēram, lai saaukstētos vai, atsaucoties uz Gīča doto piemēru, lai paustu grēku nožēlu, viņa uzskatam „tūlīt līs” būs atbilstoša pavisam cita uzvedība. Tas nozīmē, ka nav iespējams definēt mentālos jēdzienus ar uzvedības aprakstu palīdzību, neatsaucoties uz kādu mentālo jēdzienu vai pat introspekciju. Nav iespējams identificēt pilnīgi atšķirīgas uzvedības formas (viens cilvēks paņem lietussargu, bet otrs, teiksim, novelk kurpes un nostājas klajā vietā) kā izteikuma par mentālu īpašību („viņš uzskata, ka tūlīt līs,”) tulkojumu uzvedības aprakstos, ja vien nav jau iepriekš zināms, ka abas uzvedības formas attiecas uz šādu uzskatu. Bet kā var zināt, ka konkrētajam cilvēkam ir šāds uzskats? Protams, ja mēs zinām cilvēka vēlmi izlīt, pēc uzvedības varētu secināt, ka viņš šobrīd uzskata – tūlīt līs. Bet tad jautājums par uzskatu pārceļas uz jautājumu par vēlmi – kā mēs varam zināt, ka cilvēkam ir šāda vēlme? Pēc Gīča domām, uzskatu raksturo verbāla uzvedība, kad cilvēks pasaka: „Es vēlos salīt, ” un, pēc viņa domām, šādas uzvedības pamatā ir mentāls spriedums (*act of judgement*).³⁴³ Tomēr kā ir dzīvnieku gadījumā, kad šāda verbāla uzvedība nav iespējama? Viena no iespējamām atbildēm ir – dzīvnieku gadījumā mēs izmantojam analogijas slēdzienu un no līdzībām cilvēku un dzīvnieku uzvedībā izsecinām, kādas ir dzīvnieku mentālās īpašības, piemēram, vēlmes. Līdz ar to esam atgriezušies atpakaļ pie antropomorfizācijas problēmas.³⁴⁴

Pirms pievērsos analogijas slēdzienam, nepieciešams raksturot otro stratēģiju, kā prasības pēc empīriskuma un objektivitātes biheiviorismā un etoloģijā apvienot ar

³⁴² **Geach P. T.** *Mental Acts: Their Content and their Objects*. London: Routledge and Kegan Paul, 1971. P. 8.

³⁴³ Turpat. Pp. 8-9.

³⁴⁴ Gīča kritika uzrāda grūtības, kādas sastopam, kad vēlamies mentālos jēdzienus definēt ar uzvedības aprakstu palīdzību. Tomēr skaidrs, ka ar šo argumentu nepietiek, lai atrisinātu to problēmu, kas analītiskajiem biheivioristiem un ikdienas valodas filosofiem lika pievērsties jautājumam par mentālo jēdzienu saistību ar uzvedību, proti, jautājums par mentālo jēdzienu nozīmi. Kā norādījis jau Ludvigs Vitgenšteins (*Wittgenstein*), mentālie jēdzieni nevar apzīmēt privāti pieredzētus, „iekšējus” mentālus procesus. Piemēram, ja katrs ar vārdu „sāpes” saprot savu personisko pieredzi, kā gan iespējams noteikt, ka ar šo vārdu visi apzīmē vienu un to pašu? **Vitgenšteins L.** *Filosofiskie pētījumi*. Rīga: Minerva, 1997. §293. 104. lpp. Lai gan jautājums ir pārāk plašs, lai to būtu iespējams izvērsti analizēt šī darba ietvaros, atsevišķiem aspektiem pievērsīšos vēlāk saistībā ar tautas psiholoģiju.

mentālo jēdzienu lietojumu. Proti, runa ir par mentālajiem jēdzieniem kā tehniskiem jēdzieniem. Ja mentālās īpašības nav „tieši novērojamas”, tas nenozīmē, ka zinātniskā teorijā uz tām nav iespējams atsaukties. Galu galā dabaszinātnes regulāri atsauca uz parādībām, kas nav „tieši novērojamas”, piemēram, gravitācijas spēks vai melnie caurumi.³⁴⁵ Tādā pašā veidā ir iespējams atsaukties uz mentālām īpašībām, vienlaicīgi atzīstot, ka tās nav tieši novērojamas, lai gan ir novērojamas parādības, kuras tiek skaidrotas kā mentālo īpašību izpausmes. Šādiem mentāliem skaidrojumiem ir jāatbilst zinātniskas teorijas prasībām, piemēram, „ekonomijas likumam”, un jāspēj piedāvāt pārbaudāmas prognozes. Īpatnēji ir tas, ka šādi izprastu mentālu jēdzienu gadījumā otršķirīgs kļūst jautājums par to, vai dzīvniekiem konkrētās mentālās īpašības patiešām piemīt vai nepiemīt, galvenais, ka konkrētajā empīriskajā teorijā ir jēga uz šādām īpašībām atsaukties.

Dzīvnieku uzvedības pētniecībā šādi izprasti mentālie jēdzieni tiek izmantoti samērā plaši. Atsaukšanās uz mentālām īpašībām īpaši raksturīga kognitīvajai etoloģijai un neobiheiviorismam. Būtībā gan vienā, gan otrā gadījumā būtiska atšķirība no klasiskā biheiviorisma un klasiskās etoloģijas ir tāda, ka šo pētniecības virzienu pārstāvji atsauca uz nenovērojamiem, tai skaitā mentāliem procesiem.³⁴⁶ Te gan jāpiebilst, ka ne vienmēr iespējams nošķirt mentālus jēdzienus kā īsus noteiktas uzvedības apzīmējumus un kā papildu teorētiskas vienības, ar kuru palīdzību uzvedība tiek skaidrota. Proti, ne vienmēr ir iespējams nošķirt pirmo un otro stratēģiju. Piemēram, ar „bailēm”, „atpazīšanu”, „pierašanu” ir iespējams apzīmēt gan noteiktu uzvedību („bailu grimases”, izmaiņas uzvedībā), gan kādu funkcionālu nosacījumu, kas konkrētajam dzīvniekam liek uzvesties noteiktā veidā vai uzvedību mainīt. Abas stratēģijas vieno tas, ka mentālie jēdzieni šeit tiek izmantoti „tikai metaforiski”,³⁴⁷ proti, kā uzvedības vai funkcionālu un fizioloģisku procesu apzīmējumi. „Pierašana ir uzvedības reakcijas novājināšanās atkārtotu stimulu demonstrāciju rezultātā.”³⁴⁸ „Motivācija ir iekšējās gatavības stāvoklis kādai darbībai vai rīcībai. Tā ir dažādu faktoru grupa, kas nosaka uzvedību.”³⁴⁹ Jēdzieni, kas parasti tiek saprasti kā mentālu procesu apzīmējumi, šeit iegūst jaunu, tehnisku, teorijas ietvaros saprotamu nozīmi. „Motivācija” etoloģijā nav ikdienas valodas „motivācija”, ar kuru

³⁴⁵ **Rollin B. E.** Anecdote, Anthropomorphism, and Animal Behavior // **Mitchell R. W.** et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. P. 127.

³⁴⁶ **Kennedy J. P.** 6. **Allen C., Bekoff M.** Pp. 28, 32.

³⁴⁷ **Kennedy J.** Pp. 14, 91.

³⁴⁸ **Zorenko T.** 140. lpp.

³⁴⁹ Turpat. 82. lpp.

apzīmējam, piemēram, apzinātu un noturīgu vēlmi darīt kādu darbu (ja vien arī vēlmi nedefinējam kā uzvedības mehānismu u.tml.). Tāpēc nevar teikt, ka dzīvnieki etoloģijā tiek antropomorfizēti, jo viņiem netiek piedēvēta motivācija tādā pašā nozīmē, kā šo vārdu lietojam, runājot par cilvēkiem. Tāpēc Kenedijs šādu mentālu jēdzienu izmantojumu sauc par „viltus antropomorfizāciju” (*mock anthropomorphism*).³⁵⁰

Tomēr Kenedijs ir arī tas, kurš visizvērstāk kritizē mentālu jēdzienu izmantojumu dzīvnieku pētniecībā, tai skaitā neobiheiviorismā un kognitīvajā etoloģijā. Viņš zinātniekiem pārmet „neapzinātu (*unwitting*) antropomorfizāciju”³⁵¹. Pēc viņa domām, mentālo jēdzienu izmantojums noved pie antropomorfizācijas, jo, lai gan zinātnieki apgalvo, ka mentālie jēdzieni viņu tekstos ir tikai metaforas vai īss veids, kā apzīmēt sarežģītu procesu, tomēr ne vienmēr tiek precīzi izskaidrots, tieši kas ar šiem jēdzieniem tiek saprasts,³⁵² un ne vienmēr viņi pamana, kā mentālie jēdzieni ietekmē dzīvnieku uzvedības interpretācijas. Piemēram, par motivācijas un izziņas (*cognition*) jēdzieniem viņš raksta, ka, lai gan etologi tos definē kā apzīmējumu fizioloģiskiem procesiem, „praksē abu terminu rašanās psiholoģijas ietvaros var novest pie tā, ka motivācija un izziņa tiek skatītas kā tikai augstākajiem cēloniskās hierarhijas līmeņiem piederošas parādības un nevis kā fizioloģiski procesi”.³⁵³

Galū galā runa ir par zināmu dilemmu. No vienas puses, pēc Kenedija domām, zinātnieki izmanto mentālos jēdzienus un antropomorfiskus raksturojumus tāpēc, ka tie ir pietuvināti ikdienas valodai un tāpēc palīdz izklāstīt domu un padara zinātnieku tekstus vieglāk saprotamus.³⁵⁴ No otras puses, nekad nav iespējams pilnībā atbrīvoties no tiem mentālo jēdzienu nozīmes aspektiem, kas tiem ir ikdienas valodā,³⁵⁵ un tas ietekmē uzvedības interpretācijas. Mentālie jēdzieni ir „saistoši tieši tāpēc, ka tie ir antropomorfiski”.³⁵⁶

Kenedijs neuzskata, ka dzīvniekiem noteikti nav mentālo īpašību, un tāpat viņš neuzskata, ka ir iespējams pilnībā atbrīvoties no antropomorfizācijas. Pēc viņa domām, tā varētu būt pat iedzimta.³⁵⁷ Tomēr antropomorfizāciju viņš uztver kā kaut ko tādu, no

³⁵⁰ Kennedy J. Pp. 9, 93.

³⁵¹ Turpat. P. 6.

³⁵² Turpat. P. 162.

³⁵³ Turpat. P. 82.

³⁵⁴ Turpat. Pp. 14, 24.

³⁵⁵ Turpat. Pp. 25-26.

³⁵⁶ Turpat. P. 158.

³⁵⁷ Turpat. P. 167.

kā jāmēģina izvairīties, un pārmet dzīvnieku pētniekiem, ka biheivioristu un etologu prasība pēc pētījumu empīriskuma un objektivitātes netiek pietiekami rūpīgi ievērota. Tāpēc viņš aicina precīzāk definēt mentālos jēdzienus, kā tie parādās dzīvnieku pētniecības teorijās,³⁵⁸ un aicina domāt par jaunu, neobiheivioristu teorijām atbilstošāku terminoloģiju.³⁵⁹ Turklāt tas nenozīmē gluži atgriešanos pie dzīvnieka-mašīnas hipotēzes, jo mēģinājumus dzīvnieku uzvedību izskaidrot ar dažiem vienkāršiem fizioloģiskiem vai funkcionāliem mehānismiem nevar būt veiksmīgs. Viņš pat apgalvo, ka šāds redukcionisms tikai papildina antropomorfizāciju, jo, „tā kā tas nevar izskaidrot jaunas, augstāka līmeņa (*emergent*) īpašības, tas paver ceļu pusemistiskiem skaidrojumiem”.³⁶⁰ Cita lieta, ka dzīvnieka-mašīnas hipotēze ir prātā paturama, jo atsaukšanās uz mentālām īpašībām, kas nav reducējamas uz empīriski novērojamām parādībām, Kenedija skatījumā ir problemātiska. Būtiski ir arī pievērst uzmanību tam, ka atsaukšanās uz mentālajām īpašībām un mentālo jēdzienu izmantošana ir attaisnojama vienīgi tādā gadījumā, ja tie palīdz izskaidrot uzvedību.

3.1.3. Analogijas slēdziens un antropomorfizācija

Tas, ka atsaukšanās uz mentālām īpašībām varētu izrādīties neatbilstoša biheivioristu un etologu prasībai pēc empīriskuma un objektivitātes zinātnē, ir tikai viens iemesls, kāpēc šajā tradīcijā mentālo īpašību piedēvēšana dzīvniekiem tiek saistīta ar antropomorfizāciju. Kad Kenedijs pārmet dzīvnieku uzvedības pētniekiem, ka tie nepietiekami skaidri definē mentālos jēdzienus, viņu uztrauc tas, ka mentālo jēdzienu izmantojums veicina tādas uzvedības interpretācijas, kas varētu izrādīties kļūdainas. Šeit atkal runa būtībā ir par „ekonomijas likumu”. Biheiviorisms un etoloģija izrādījās tik būtiskas pieejas dzīvnieku pētniecībā tāpēc, ka tās spēja atklāt par dzīvnieku uzvedību daudz ko tādu, kas līdz tam netika pamanīts, un to šīs zinātniskās pieejas spēja izdarīt tāpēc, ka atteicās no psiholoģiskiem pieņēmumiem par dzīvnieku mentālajām īpašībām.³⁶¹ Nav garantijas, ka vispārpieņemtie uzskati par dzīvnieku mentālajām īpašībām izrādīsies patiesi.³⁶² Tāpēc, pirms atsaukamies uz mentālajām īpašībām, nepieciešams uzdot jautājumu – vai to pašu darbību nav iespējams izskaidrot citādi?³⁶³

³⁵⁸ Turpat. P. 164.

³⁵⁹ Turpat. P. 165.

³⁶⁰ Turpat. P. 8.

³⁶¹ Turpat. P. 157.

³⁶² Turpat. P. 120.

³⁶³ Turpat. P. 121.

Un, ja sākam ar pieņēmumu par mentālajām īpašībām, citi varianti daudzkārt netiek izskatīti,³⁶⁴ bet bieži vien izrādās, ka tādi ir iespējami.

Kenedijs un citi antropomorfizācijas kritiķi min daudzus piemērus, kad dzīvnieku uzvedību var skaidrot ar vairāku alternatīvu interpretāciju palīdzību. Kenedijs lielu uzmanību pievērš „teleoloģiskiem skaidrojumiem”, proti, runa ir par to, ka dzīvnieka uzvedība tiek skaidrota kā mērķtiecīga, kas šajā gadījumā nozīmē arī kaut kāda veida apziņu par darbības mērķi. Piemēram, putna spēju uzbūvēt ligzdu tiek skaidrota tādējādi, ka putns apzinās kādu ligzdas „plānu” un rīkojas saskaņā ar to, ko ir iecerējis uzbūvēt, tai skaitā izlabojot kļūdas, kad reālā ligzda ar ideālo plānu nesakrīt. Kenedijs norāda, ka to pašu procesu var skaidrot kā stereotipisku darbību atkārtošanu, kas neparedz kādu iedomātu plānu.³⁶⁵ Atbilstoši „Morgana kanonam”, ja nākas izvēlēties starp interpretāciju, kas atsaucas uz plānu, un tādu, kas procesu skaidro kā vienkāršu, stereotipisku darbību atkārtošanu, priekšroka ir jādod „vienkāršākajam”, proti, otram, un plāna piedēvēšana ir antropomorfizācija. Savukārt Klaivs Vinns pievēršas suņu uzvedībai, kad tie it kā nav nosargājuši māju no zagļiem, – suņu īpašnieki mēdz stāstīt, ka šādās reizēs suņi nolaiž galvu, pieplok pie zemes un citādi izrāda „nožēlu”. Vinns apcer, ka šo uzvedību iespējams skaidrot arī citādi, vismaz ir eksperimentāli jāpārbauda, vai šajā gadījumā nav runas par kādu „Pavlova nosacījuma refleksu”, kad suns noteiktā veidā reaģē uz situāciju tāpēc, ka viņam iepriekšējās pieredzes rezultātā izveidojusies asociācija starp noteiktu situāciju un gaidāmo sodu (pētījumi liecina, ka situācijās, kad saimnieki nezina, vai suns ir kaut ko „izdarījis” vai ne, viņi bieži kļūdās, interpretējot suņa izteiksmi, un piedēvē tam „vainīgu izskatu”³⁶⁶). Skaidrojums, kas neatsaucas uz „nožēlu” vai „vainu”, ir „atbilstošāks ‘ekonomijas likumam’ (*more parsimonious*), jo tas neprasa jaunu principu postulēšanu – tas balstās uz jau citos pētījumos labi pārbaudītiem principiem”, turklāt tas palīdz formulēt pārbaudāmas hipotēzes, kamēr jēdziens „nožēla”, pēc Vinna domām, nav informatīvi saturīgs.³⁶⁷

Antropomorfizācijas kritiķi uzskata, ka iemesls tam, kāpēc priekšroka bieži vien tiek dota skaidrojumiem ar mentālo jēdzienu palīdzību, ir pārsteidzīga dzīvnieku uzvedības interpretācija caur analogiju. Runa pirmām kārtām ir par analogiju starp cilvēku un

³⁶⁴ Turpat. P. 158.

³⁶⁵ Turpat. P. 36.

³⁶⁶ **Horowitz A.** Disambiguating the “guilty look”: Salient prompts to a familiar dog behaviour // *Behavioural Processes* 81 (2009) Pp. 447-452.

³⁶⁷ **Wynne C.** P. 133.

dzīvnieku (kaut gan pārsteidzīgas analogijas var būt arī, piemēram, dzīvnieku un pulksteņu gadījumā). Turklāt analogija lielākoties tiek saprasta kā pārsteidzīgs analogijas slēdziens.³⁶⁸

Analogijas slēdziens dzīvnieku uzvedības pētniecības kontekstā izpaužas tādējādi, ka tiek saskatīta līdzība starp cilvēku un kādu dzīvnieku uzvedību, teiksim, mēs pamanām noteiktu grimasi – smaidu, tālāk konstatējam, ka zinām par vienu no analogijā minētajām pusēm kaut ko tādu, ko nezinām par otru, piemēram, cilvēki parasti smaida, kad ir priecīgi. Rezultātā tiek izdarīts secinājums, ka arī dzīvnieks, kura seju rotā kaut kas smaidam līdzīgs, jūt kaut ko priekam līdzīgu. Slēdziens nav nepareizs, analogijas slēdziens ir leģitīms slēdziens, tomēr analogijas spēks ir atkarīgs no tā, cik būtiska ir kopīgā īpašība, uz kuras balstās analogija, bet nav formāla veida, kā noteikt būtiskuma pakāpi. Un, protams, analogijas slēdziens nav deduktīvs, kas nozīmē, ka tas negarantē secinājuma patiesumu, un, pat ja premisas ir patiesas un secinājums izdarīts atbilstoši analogijas slēdziena formālajām prasībām, tas nenozīmē, ka secinājumam jābūt patiesam. Tas savukārt nozīmē, ka nav drošticami, ka, piemēram, dzīvnieks, kurš smaida, ir priecīgs. Analogija dod zināmu ticamību šādai interpretācijai, bet negarantē tās patiesumu.

Ja antropomorfizāciju mēģinām skaidrot kā deduktīvu slēdzienu, nākas konstatēt, ka tā balstās nepareizā, proti, formāli kļūdainā slēdzienā. Piemēram, Henks Deiviss to aprakstījis šādi: „Ja es domāju, es kasu galvu; es kasu galvu; tā tad es domāju,”³⁶⁹ un secinājums šajā gadījumā acīmredzami neizriet. Tādā pašā veidā no tā, ka šimpanze kasa galvu (vai veic kādas citas darbības), nevar secināt, ka šimpanze domā, pat ja es, kad domāju, kasu galvu. Būtībā visi mēģinājumi atvasināt mentālus stāvokļus no uzvedības balstās vienā vai otrā slēdzienā, un nevienā gadījumā nevar runāt par pietiekamu pamatu, lai atzītu, ka dzīvniekiem mentālie stāvokļi patiešām ir. Deiviss kritizē Grifinu un apgalvo, ka ceļš, kādā Grifins nonāk pie saviem secinājumiem par dzīvnieku psihi, īpaši neatšķiras no tikko aprakstītā.

Deiviss citē Grifinu: „Dzīvnieki izdara tik daudzus jēdzīgus (*sensible*) lēmumus par to, kā rīkoties, ... ka ir saprātīgi secināt par noteiktas pakāpes apzinātas domāšanas klātesamību.”³⁷⁰ Kā apgalvo Deiviss, Grifina premisām nav nekādas vainas, bet no tām

³⁶⁸ Piemēram, Votsons priekšstatus par dzīvniekiem kā būtnēm ar apziņu saista ar analogijas slēdzienu un atbilstoši arī antropomorfizāciju. **Watson J. B.** Psychology as the Behaviorist Views It. P. 248.

³⁶⁹ **Davis H.** Animal Cognition Versus Animal Thinking: the Anthropomorphic Error // **Mitchell R. W.** et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. P. 337.

³⁷⁰ Cit. pēc **Davis H.** Animal Cognition Versus Animal Thinking. P. 338.

neizriet secinājums. „Problēma slēpjas tajā, ka tiek pieņemts – apzināta doma ir vienīgais saprātīgas (*sensible*) uzvedības avots,”³⁷¹ bet tas nav obligāti. Te gan jāņem vērā, ka „saprātīgs” šeit tiek lietots specifiskā nozīmē, runa ir drīzāk par uzvedības rezultātu – uzvedība ir tāda, kas atbilst situācijai, dod labu rezultātu, cilvēka gadījumā to droši vien sauktu par racionālu. Piemēram, pele bēg no kaķa un ieskrien alā, kur kaķis tai netiek klāt. Protams, šāda darbība varētu izrādīties noteiktu mentālu stāvokļu rezultāts, piemēram, pele *nevēlējas*, lai kaķis to noķer, tā *izvērtēja* aizbēgšanas iespējas, *pamanīja* alu, *atzina* to par labu esam un rīkojās atbilstoši – ieskrēja alā. Savā ziņā Deiviss to pat nenoliedz, viņš līdzīgi Morganam, Kenedijam vai pat Dekartam uzsvāru liek uz domu, ka mēs nevaram zināt, vai dzīvniekiem ir mentālās īpašības, nevis ka to nav. Tomēr secinājums, ka šāda „saprātīga” darbība ir apzinātu vēlmju, domu, izvēļu rezultāts, pēc Deivisa un citu antropomorfizācijas kritiķu domām, ir pārsteidzīga. Pirmkārt, premisas (vienalga, vai analogijas slēdzienā vai iepriekš aprakstītajā deduktīvajā slēdzienā) negarantē secinājuma patiesumu un tātad neizslēdz citus uzvedības skaidrojumu iespēju. Tomēr, ja nebūtu alternatīvu skaidrojumu, nekas cits neatliktu, kā palikt pie nedrošās analogijas. Bet, lai tā darītu, vispirms ir jāpārlicinās, vai alternatīvu patiešām nav, un otrs iemesls, kāpēc šādu analogisku slēdzienu ir iespējams saukt par pārsteidzīgu, ir tas, ka empīriski pētījumi par dzīvniekiem liecina, ka uzvedība, kas pirmajā acu uzmetienā šķiet saprātīga, gana bieži izrādās automātiska vai tikai šķietami līdzīga cilvēku uzvedībai, proti, rūpīgā izpētē alternatīva atklājas. Pazīstams piemērs ir diskusija par dzīvnieku spēju uztvert uz viņu vērstu skatienu. Tā viens no Daniela Povinelli (*Povinelli*) un Timotija Edija (*Eddy*) eksperimentiem uzrādīja, ka šimpanzes, kas ir trenēti „lūgt” no cilvēkiem barību, vienādi izturējās gadījumā, kad cilvēkam, no kura viņi „lūdz” barību, bija aizsietas acis vai aizsietā mute.³⁷² Atbilstoši rodas šaubas par to, vai konkrētais dzīvnieks uztver cilvēku kā tādu, kas skatās, kas savukārt paredz skatupunkta vai pat apziņas piedēvēšanu un ir būtiska daļa no komunikācijas, ko mēs dēvējam par “lūgšanu”. Ar šo eksperimentu vien nepietiek, lai konstatētu, ka šimpanzes neuztver citas būtnes skatienu, bet tas parāda, ka šimpanzes uzvedība, kas pirmajā mirklī šķiet analogiska cilvēka rīcībai līdzīgā situācijā, varētu izrādīties atšķirīgu cēloņu izraisīta.

Analogijas slēdziena gadījumā papildu grūtības sagādā atsaukšanās uz „līdzību”.³⁷³ Cilvēku un dzīvnieku gadījumā patiešām var runāt par līdzību, un daudzi autori, kas

³⁷¹ Turpat.

³⁷² Tomasello M., Call J. *Primate Cognition*. New York: Oxford UP, 1997. Pp. 314-315.

³⁷³ Lehman H. P. 114.

aizstāv mentālo īpašību piedēvēšanu dzīvniekiem, uz to atsaucas. Dzīvnieki ir anatomiski līdzīgi cilvēkam, dzīvnieki tāpat kā cilvēki aug, ēd, vairojas, noveco, dzīvnieki reaģē uz situācijām, kurās atrodas, turklāt reakcijās arī var saskatīt ne vienu vien līdzību. Tomēr nevar teikt, ka dzīvnieku līdzība ar cilvēku ir pašsaprotama. *Kaut kāda* līdzība pastāv starp jebko. Kultūras vēsturē netrūkst piemēru, kad apziņa un dvēsele tiek piedēvēta arī augiem un nedzīvjiem priekšmetiem. Tas, protams, nenozīmē, ka šī piedēvēšana vienmēr balstās analogijā, bet principā var atrast arī līdzību starp augu un cilvēku (dzīvi) vai akmeni un cilvēku (aizņem noteiktu vietu telpā). Te mēs sastopamies ar problēmu, ka vienmēr ir iespējams atrast pazīmes, kas ļauj mums no visām pārējām būtņēm nodalīt tās būtnes, kuras mēs vēlamies nodalīt. Kāpēc izvēlēties tieši uzvedības vai fizioloģisko līdzību kā pazīmi, kas ir nozīmīga vai pietiekama analogijai un mentālo īpašību piedēvēšanai?

Protams, anatomiskā, fizioloģiskā un uzvedības līdzība nav nejauši izvēlētas kā pamats, lai izdarītu analogijas slēdzienu. Tas, ka viena vai otra līdzība ļauj izdarīt secinājumus par dzīvnieku mentālajām īpašībām, balstās pieņēmumā par mentālo īpašību saistību ar fizioloģiskajiem procesiem ķermenī un uzvedību. Bet arī šis pieņēmums ir problemātisks un aizved pie ontoloģiskajām diskusijām psihes filosofijā.

Pieņēmums par mentālo īpašību saistību ar anatomisko uzbūvi un fizioloģiskajiem procesiem balstās vai nu pieņēmumā par mentālo īpašību identitāti ar fizikāliem procesiem, kas notiek cilvēka un dzīvnieka ķermenī, vai arī pieņēmumā par cēlonisko saistību starp mentālajiem un fizikālajiem procesiem. Ja uzskatām, ka mentālās īpašības ir atšķirīgas no fizikālajiem procesiem ķermenī un nav ar tiem cēloniski saistītas, tad grūti saprast, kāpēc anatomiskā vai fizioloģiskā līdzība varētu kaut kā noderēt, lai izdarītu secinājumus par mentālo īpašību līdzību. Ja uzskatām, ka mentālās īpašības ir identiskas ar fizikāliem procesiem, piemēram, mums izdodas parādīt, ka mentālās īpašības ir reducējamās uz fizikālām, tad analogija starp cilvēku un dzīvnieku kļūst empīriski pārbaudāma un antropomorfizācijas problēma ir tikai jautājums par cilvēku un dzīvnieku uzbūves un fizioloģisko procesu izpēti precizitāti. Tomēr problēma ir tā, ka psihes filosofijā mentālo un fizikālo īpašību identitātes vai atšķirības jautājums nav uzskatāms par atrisinātu, lai gan tā ir viena no centrālajām un visplašāk apspriestajām problēmām psihes filosofijā. Ir pat filosofi, kas uzskata, ka šo problēmu principā nav iespējams

atrisināt.³⁷⁴ Atbilstoši anatomiskās un fizioloģiskās līdzībās balstīti secinājumi par mentālajām īpašībām nav uzskatāmi par drošiem.

Ja uzskatām, ka mentālās īpašības vismaz kaut kādā ziņā ir atšķirīgas no fizikālajām, piemēram, tās atšķiras veidā, kā varam tās pieredzēt, tad jāpievēršas jautājumam par mentālo un fizikālo īpašību cēlonisko saistību. Analogijas slēdzienam, kurš balstās uz cilvēku un dzīvnieku anatomisko un fizioloģisko līdzību, pirmām kārtām nozīmīgi ir tas, vai fizikālie procesi nosaka mentālos, jo tādējādi fizikālo procesu līdzība varētu būt samērā drošs (bet ne deduktīvi drošs) pamats, lai izdarītu secinājumus par mentālajiem. Turklāt analogija darbotos arī gadījumā, ja atzīstam, ka pastāv tikai „vienvirziena” cēlonību jeb mentālās īpašības ir epifenomenālas – tās nosaka fizikālie procesi, bet pašas mentālās īpašības fizikālos procesus neietekmē.³⁷⁵ Hipotēze par šādu cēlonisku saistību nav bez pamata un praktiski tiek izmantota gan ikdienā, gan zinātnē, piemēram, medicīnā. Alkohola lietošana var izraisīt jautrību vai galvassāpes, abas ir mentālas īpašības. Savukārt aptiekā var nopirkt dažādas ķīmiskas vielas, kas galvassāpes samazina. Diemžēl nav skaidrības par to, tieši kāda ir cēloniskā saistība, proti, kas fizikālajos procesos ir tāds, kas ļauj rasties mentālajām īpašībām (ja tās izprotam kā atšķirīgas no fizikālajām). Un atkal ir autori, kas uzskata, ka psihofizikālos cēloniskos likumus principā nav iespējams atklāt.³⁷⁶ It īpaši tas attiecināms apziņu Neigela izpratnē, proti, jautājumu, kā no fizikālajiem procesiem var rasties subjektīva izjūta: „kā tas ir” – redzēt, just sāpes, vēlēties. Piemēram, var aprakstīt fizioloģisko procesu, kura rezultātā noteikti kairinājumi (dūriens pirkstā), izraisa ķīmiskas reakcijas organismā, ieskaitot nervu impulsus, asinsplūsmas izmaiņas, reakciju muskuļos, tomēr tas neizskaidro, kā rodas sāpju kvalitatīva sajūta. Līdzīgi pagaidām nav izdevies saprast, kā procesi smadzenēs, kas ir saistīti ar intelektuālo darbību vai atmiņu (un šos procesus pat iespējams lokalizēt) rada uzskatu, domu un atmiņu intencionālo aspektu. Proti, kā fizioloģisks vai funkcionāls process smadzenēs var „būt par”, teiksim, notikumiem nākotnē, fantāzijas tēliem, matemātiskiem objektiem vai pagātnes notikumiem. Lai gan šie cēloniskie procesi nav izprotami, pastāv iespēja, ka konkrētā dzīvnieka smadzenēs, kas līdzinās cilvēka smadzenēm, tie tomēr izraisa tādas mentālas īpašības kā sāpes vai intencionalitāte. Tāda

³⁷⁴ Sk. **McGinn C.** Can We Solve the Mind-Body Problem? // *Mind*, Vol. xcvi, No. 391, July 1989; **Nagel T.** What Is It Like to Be a Bat? // **Rosenthal D. M.** ed. *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford UP, 1991.

³⁷⁵ **Guttenplan S.**, ed. *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1994. P. 277.

³⁷⁶ **Davidson D.** Mental Events // **Rosenthal D. M.** ed. *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford UP, 1991. P. 248.

iespēja pastāv, jo mēs nezinām, vai tās fizikālās īpašības, kuras mēs salīdzinām, ir tās, kuras atbild par šo mentālo īpašību rašanos.

Savā ziņā vienkāršāks gadījums ir pieņēmums par mentālo īpašību saistību ar uzvedību. Runa ir par uzskatu, ka mentālās īpašības cēloniski ietekmē uzvedību. Piemēram, Grifins apgalvo, ka viens no iemesliem, kas mums liek domāt, ka dzīvniekiem ir apziņa, ir tas, ka dzīvnieki spēj pielāgoties ļoti dažādām, unikālām situācijām.³⁷⁷ Šis arguments labi darbojas kā iebildums pret mēģinājumiem reducēt dzīvnieku uzvedību uz dažu vienkāršu instinktu izpausmi. Tomēr Grifina apgalvojums balstās pieņēmumā, ka komplicēta un jaunām situācijām atbilstoša uzvedība ir iespējama tikai tad, ja ir noteiktas mentālas īpašības. Bet šis pieņēmums ir problemātisks. Pat ja neizmantojam Dekarta argumentu par Dieva kā dzīvnieku-mašīnu radītāja neierobežotajām iespējām, varam pievērst uzmanību tam, ka Grifina arguments darbojas tikai tik ilgi, kamēr konkrētajai komplicētajai uzvedībai nav atrasts alternatīvais izskaidrojums. Pieņemt, ka tāds nav iespējams, nav pamata. Un antropomorfizācijas kritiķu nostādne ir tieši tā, ka vienīgais iemesls, kāpēc dzīvnieku pētnieki izvēlas uzvedību skaidrot ar mentālo jēdzienu palīdzību, ir antropomorfiskie pieņēmumi. Tas, ka šobrīd komplicētu uzvedību nevar izskaidrot fizioloģiski vai funkcionāli, nenozīmē, ka tas nekad nebūs iespējams un ka jāatzīst dzīvnieku mentālo īpašību esamība.

Līdzīgas grūtības rodas arī darvinistiskā argumenta gadījumā, proti, ka evolūcijas teorija paredz mentālu īpašību pakāpenisku attīstību. Dzīvniekiem var piedēvēt apziņu un citas mentālās īpašības, jo citādi nav saprotama šo īpašību klātbūtne cilvēkā. Pirmkārt, pieņēmums par mentālo īpašību pakāpenību balstās induktīvā vispārinājumā par cilvēka īpašību evolūciju – no relatīvās pakāpenības dzīvnieku anatomisko un fizioloģisko īpašību, kā arī uzvedības evolūcijā, ir izdarīts secinājums, ka pakāpenībai jāizpaužas arī citu, piemēram, mentālo īpašību gadījumā. Un skaidrs, ka secinājums neizriet nepieciešami. Otrkārt, šāds secinājums būtu pārlicinošāks, ja varētu atsaukties uz to, ka mentālās īpašības ir cēloniski saistītas vai identiskas ar citām īpašībām, piemēram, anatomisko uzbūvi vai uzvedību, bet šī saistība vismaz pašreiz nav saprasta un pierādīta. Turklāt tajos aspektos, kuros cēloniskas saistības uzrādās, runa vienmēr ir par cilvēka mentālajām īpašībām, kas nozīmē, ka secinājums par visu dzīvnieku mentālajām īpašībām tiek balstīts uz viena gadījuma analīzi, kas atkal mazina izdarītā secinājuma

³⁷⁷ Griffin D. *Animal Minds*. P. 12.

drošību. Treškārt, secinājumi par dzīvnieku mentālajām īpašībām nav pārbaudāmi, ja vien tās nav identificējamās ar fizikālām īpašībām vai uzvedību. Tas īpaši sakāms par apziņu, par kuras ontoloģisko statusu un funkcijām filosofu un zinātnieku vidū nav vienprātības.

Kārtējo reizi jāuzsver: viss iepriekš teiktais nepierāda, ka dzīvniekiem mentālo īpašību vai apziņas nav. Minētie argumenti uzrāda tikai to, ka cilvēka mentālajām īpašībām analogisku mentālo īpašību piedēvēšana dzīvniekiem nav pietiekami droši pamatota. Tāpēc šādu īpašību piedēvēšanu dzīvniekiem var atzīt par antropomorfizāciju.

3.2. Antropomorfizācija kā prognozēšanas līdzeklis

Neobiheiviorisma un kognitīvās etoloģijas ietvaros mainījās attieksme pret mentālajiem jēdzieniem, tie tika atzīti par izmantojamiem un nozīmīgiem dzīvnieku uzvedības zinātniskos skaidrojumos. Vienlaicīgi var konstatēt, ka mūsdienās dzīvnieku uzvedības pētnieku vidū ir mainījusies arī attieksme pret analogijām starp cilvēku un dzīvnieku, kā arī antropomorfizāciju. Tās ne vienmēr tiek atzītas par kļūdu, bet drīzāk par noderīgu līdzekli pētniecībā.

Vai tas nozīmē, ka tiek noliegta iespēja kļūdīties un piedēvēt dzīvniekiem īpašības, kas tiem nepiemīt? Ne gluži. Cilvēku mentālo īpašību piedēvēšana dzīvniekiem drīzāk tiek atzīta par praktiski noderīgu veidu, kā vai nu prognozēt dzīvnieku uzvedību, vai izstrādāt šādus prognozēšanas līdzekļus. Pat ja nav drošības par to, vai dzīvniekiem šādas mentālās īpašības piemīt, ir vērts uz tām atsaukties dzīvnieku uzvedības skaidrojumos, ja šādi skaidrojumi ir produktīvi un citu alternatīvu nav.

Turklāt, pat ja alternatīvas principā pastāv, biheivioristiskie, fizioloģiskie vai funkcionālie apraksti kā alternatīvas var izrādīties nelietderīgi. Te mēs saskaramies ar problēmu ekonomijas likuma izpratnē. Piemēram, kā norāda Vinns, apraksts, kas aizvieto „nožēlas” piedēvēšanu sunim ar kādu izvērstāku suņa apgūtās vai iedzimtās uzvedības aprakstu, ir drīzāk sarežģītāks, nevis vienkāršāks par antropomorfisko interpretāciju.³⁷⁸ Vinns gan norāda, ka tomēr tas ir atbilstošāks „ekonomijas likumam”. Viss ir atkarīgs no tā, ko saprot ar skaidrojuma „ekonomiju” vai „vienkāršību”. Ja kritērijs ir konkrētās spējas novietojums sugu evolūcijas vēsturē, kā tas ir Morganam, vai substanču skaits, kā fizikālistu un duālistu diskusijās, biheivioristisks vai pat mehānistisks dzīvnieku apraksts

³⁷⁸ Wynne C. P. 133.

ir uzskatāmu par atbilstošāku „ekonomijas likumam”. Tomēr, ja kritērijs ir spēja cēloniski izskaidrot dzīvnieku un atbilstoši arī prognozēt uzvedību, biheivioristiskais, etoloģiskais vai mehānistiskais skaidrojums var izrādīties tik sarežģīts, ka nav praktiski pielietojams,³⁷⁹ savukārt antropomorfizācija, pat ja nedod precīzu prognozi, var izrādīties vienkāršs un ērts prognozēšanas līdzeklis ar nosacījumu, ka vismaz daļā gadījumu šāda prognoze piepildās un labākas alternatīvas nav.³⁸⁰

Droši vien pazīstamākais antropomorfizācijas aizstāvis dzīvnieku pētniecībā mūsdienās ir Gordons Burgharts (*Burghardt*). Arī viņš domā, ka jebkādas analogijas starp cilvēku un dzīvnieku ir pieļaujamas, un iestājas pret „naivu antropomorfismu”. Tai skaitā viņš kritizē arī Grifina teorijas antropomorfiskos aspektus,³⁸¹ aicinot „privātās pieredzes” pētniecību atzīt par vienu no etoloģijas pamatmērķiem.³⁸² Savu pieeju viņš dēvē par „kritisko antropomorfizāciju” un uzskata to par „lēģitīmu un varbūt pat īpaši radošu veidu, kā nodarboties ar zinātņi, ja vien tā tiek izmantota, lai attīstītu hipotēzes, ko ir iespējams rigorozi pārbaudīt”.³⁸³

Iemesls, kāpēc cilvēki piedēvē dzīvniekiem tādas mentālas īpašības kā uzskati vai vēlmes, ir ne tikai kāds „dabisks” pasaules uztveres veids, no kura nevar izvairīties, bet nepieciešamība dzīvnieku uzvedību saprast. Principā varbūt ir iespējams uzvedības pētījumu uzsākt bez sākotnējiem pieņēmumiem un mēģināt saskatīt konkrētā dzīvnieka uzvedībā kādus pastāvīgus modeļus un likumsakarības. Tomēr savu mentālo īpašību projekcija uz dzīvniekiem, pakāpeniski labojot sākotnējos antropomorfiskos pieņēmumus, kad tie neatbilst novērotajai uzvedībai, var izrādīties īsāks ceļš uz uzvedības modeļu un likumsakarību atklāšanu – protams, ja šādi pieņēmumi vismaz daļēji palīdz uzvedību prognozēt vai pamanīt tajā zināmas sakarības. Burghards un Jēzus Rivass (*Rivas*) mentālo īpašību piedēvēšanu min arī kā līdzekli pret to, ko viņi sauca par

³⁷⁹ Martins Moynihan (*Moynihan*), piemēram, apgalvo, ka tādi uzvedības modeļi kā mātišu uzmanības piesaistīšana var būt tik sarežģīti un ilgi, ka tos ir grūti gan novērot, gan kvantificēt. **Moynihan M. H.** Self-awareness, with Specific References to Coleoid Cephalopods // **Mitchell, R. W.** et al, eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York: State University of New York Press, 1997. Pp. 213-214.

³⁸⁰ **Fitzpatrick S.** The primate mindreading controversy: a case study in simplicity and methodology in animal psychology // **Lurz R. W.**, ed. *The Philosophy of Animal Minds*. Cambridge: Cambridge UP, 2009. Pp.263-264. Skat. arī **Griffin D.** Anthropomorphism // *BioScience* Vol. 27 No. 7 (1977). P. 446.

³⁸¹ **Burghardt G. M.** Critical Anthropomorphism, Uncritical Anthropocentrism, and Naive Nominalism // *Comparative Cognition and Behavior Reviews* Vol. 2. P. 137.

³⁸² **Burghardt G. M.** Amending Tinbergen. Pp. 256-259.

³⁸³ **Rivas J., Burghardt G. M.** Crotalotomorphism: A Metaphor for Understanding Anthropomorphism by Omission // **Bekoff M., Allen C., Burghardt G. M.**, eds. *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2002. P. 10.

„negatīvo antropomorfizāciju” (*anthropomorphism by omission*).³⁸⁴ Viņi min vairākus piemērus, kur pētnieki dzīvniekiem piedēvē trūcīgu mentālo īpašību klāstu, jo atsakās piedēvēt dzīvniekiem tās cilvēka mentālās īpašības, kādas, viņuprāt, dzīvniekiem nevar piemist. Problēma slēpjas tur, ka šie pētnieki neuzdod jautājumu, vai dzīvniekiem nevarētu būt kādu citu mentālo īpašību, kādu cilvēkiem nav. Ja viņiem ir savas specifiskās mentālās īpašības, nav pamata viņus uzskatīt par mentālo īpašību ziņā apdalītiem. Secinājums par mentālo nabadzību ir sava veida antropomorfizācijas rezultāts. Tomēr skaidrs, ka mēģinājumi „iejusties dzīvnieka situācijā”,³⁸⁵ uz ko aicina Burghards un Rivass, arī var izrādīties antropomorfizācija.

Pols Silvermans (*Silverman*) norāda, ka jābūt atšķirībai starp to, kā antropomorfiski pieņēmumi par dzīvnieku mentālajām īpašībām tiek izmantoti ikdienā un kāda ir to vieta zinātniskās teorijās. Pirmajā gadījumā, viņuprāt, bieži vien nav iespējams izvairīties no antropomorfizācijas, jo tā palīdz dzīvnieku uzvedību interpretēt veidā, kas ļauj dzīvniekus vairāk vai mazāk prognozēt. Viņš raksta, ka dzīvnieku uzraugam „ekonomiskākā” interpretācija ir tā, kura ir „ātra un kopumā palīdz ar dzīvnieku tikt galā”.³⁸⁶ Tomēr zinātnes teoriju izstrādē, viņuprāt, pētniekiem jābūt „konservatīvākiem” un maksimāli jācenšas izvairīties no antropomorfizējošiem pieņēmumiem. Arī zinātnieki pētījumu sāk ar pieņēmumiem – hipotēzēm, bet šeit izšķirīgais faktors ir hipotēžu pārbaude.³⁸⁷

Vārdu sakot, daudzi dzīvnieku uzvedības pētnieki, it sevišķi tā saucamās kognitīvās etoloģijas pārstāvji, par zinātnisku atzīst gan mentālo īpašību vispār piedēvēšanu dzīvniekiem, gan tieši cilvēku mentālo īpašību piedēvēšanu, gan mēģinājumus iedomāties sevi dzīvnieka vietā. Tomēr šeit ir runa nevis par dogmatisku pieņēmumu, ka dzīvniekiem konkrētās mentālās īpašības piemīt, bet gan par metodi, ar kuras palīdzību aprakstīt un prognozēt dzīvnieku uzvedību, jautājumu par dzīvnieku mentālo īpašību patieso dabu atstājot neatrisinātu.

Jāņem vērā, ka šādai pieejai ir atšķirīgas konsekvences dažādu mentālo īpašību gadījumā. Dzīvnieku uzvedību prognozēšanā nozīme varētu būt dažādām mentālām īpašībām. Piemēram, pastāv iespēja, ka dzīvnieka uzvedību ir iespējams precīzāk paredzēt, ja atzīstam, ka dzīvnieks *uztver* un *analizē* apkārtējo vidi, to kaut kā iekšēji

³⁸⁴ Rivas J., Burghardt G. M. P. 10.

³⁸⁵ Turpat. P. 11.

³⁸⁶ Silverman P. S. A Pragmatic Approach to the Inference of Animal Mind // Mitchell R. W. et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. Pp. 179-180.

³⁸⁷ Turpat. P. 181.

reprezentē, ka tam ir *uzskati* kaut vai, piemēram, par to pašu vidi, noteiktas *vēlmes* un *intences*, kas tam liek izdarīt to vai citu *izvēli*. Iespējams pat runāt par to, ka noteikta uzvedība (piemēram, sevis atpazīšana spogulī) paredz kaut kāda veida *pašapziņu*. Tomēr visus šos jēdzienus ir iespējams pārtulkot uzvedības vai funkcionālos aprakstos. Piemēram, Burgharts raksta par nepieciešamību iztēloties dzīvnieku „privāto pieredzi”.³⁸⁸ Tomēr viņa piemēri par čūsku krāsu uztveri, bišu komunikāciju vai kaķu sajūtu pieredzes bagātību³⁸⁹ neizslēdz iespēju, ka visas šīs spējas ir skaidrojamas fizioloģiski vai funkcionāli, lai gan nepārprotami uzrāda, ka dzīvnieku mijiedarbība ar vidi ir ārkārtīgi sarežģīta.

Daudz grūtāk saprast, kāda nozīme prognozēšanā varētu būt apziņas un „kā tas ir” pieredzes piedēvēšanai. Kā jau minēju, Grifins uzskata, ka apziņa un Neigela formulētā „kā tas ir” pieredze, ir nepieciešama, lai izskaidrotu dzīvnieku komplicētu uzvedību, tai skaitā arī komunikāciju.³⁹⁰ Tomēr, kā norādījuši vairāki Grifina kritiķi, nav skaidrs, kādu prognozēšanai nozīmīgu papildus faktoru iegūstam, ja apgalvojam, ka dzīvnieks ne tikai uztver apkārtējo vidi, bet šai uztverei ir papildu „kā tas ir” aspekts; ne tikai reaģē uz traumējošiem kairinājumiem, bet apzinās sāpes, ne tikai funkcionāli atšķir ēdamu no neēdamas lietas vai „svešo” no „saimnieka”, bet arī apzināti domā par tiem.³⁹¹ Savā ziņā tas ir pārsteidzoši, ka sarežģīti kognitīvi procesi, kuru darbība šobrīd vēl nav izprotama, tomēr ir mazāk problemātiska prognozējošo teoriju ietvaros nekā tāda „vienkārša” mentālā īpašība kā sāpju sajūta, kuras korelējošie fizioloģiskie procesi ir samērā skaidri.³⁹² Droši vien fundamentālais iemesls šai neskaidrībai ir tas, ka dabaszinātņu ietvaros pagaidām nav izdevies izskaidrot apziņas funkcijas. Rezultātā prognozējošo teoriju ietvaros dzīvniekiem ir iespējams piedēvēt dažādas mentālās īpašības, bet nav pamata tiem piedēvēt tieši subjektīvo, „fenomenālo” apziņu – „kā tas ir” pieredzi.

3.3. Antropomorfizācija un „tautas psiholoģija”

Arī mūsdienu psihes filosofija pievēršas antropomorfizācijas problēmai, lai gan ne vienmēr sauc to vārdā. Antropomorfizācijai psihes filosofijā ir nozīme saistībā ar

³⁸⁸ Burghardt G. M. Amending Tinbergen. P. 257.

³⁸⁹ Rivas J., Burghardt G. M. Pp. 12-14.

³⁹⁰ Griffin D. R. *Animal Minds*. P. 13.

³⁹¹ Skat., piemēram, Allen C., Bekoff M. *Animal Consciousness* // Velmans M., Schneider S., eds. *The Blackwell Companion to Consciousness*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. P. 67.

³⁹² Guttenplan S., ed. *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1994. Pp. 452-459.

jautājumiem par dzīvnieku mentālo īpašību esamību un dabu. Psihes filosofija ietver vairākus un lielā mērā atšķirīgus problēmu lokus, proti, tajā pārklājas epistemoloģijas, zinātnes metodoloģijas, ontoloģijas, valodas filosofijas problemātika. Atbilstoši arī jautājumu loks, kas skar dzīvniekus, ir visai plašs: vai dzīvnieku psihe ir izzināma, vai dzīvniekiem ir mentālas reprezentācijas un uzskati, kāds varētu būt dzīvnieku uzskatu raksturs, vai dzīvniekiem ir valoda, vai viņiem ir „domu valoda”, vai dzīvniekiem ir apziņa, vai dzīvnieki izjūt sāpes, vai dzīvnieki apzinās sevi, vai dzīvnieki spēj uztvert citus kā būtnes ar mentālām īpašībām un daudzi citi. Būtībā dzīvnieku psihs pētniecība ir kļuvusi par psihs filosofija patstāvīgu nozari.³⁹³

Roberts Lurcs norāda, ka diskusijās par dzīvnieku domāšanu dominē trīs argumentācijas stratēģijas – intencionālo sistēmu pieeja, veselā saprāta funkcionālisma pieeja un zinātniskā pieeja.³⁹⁴ Jāsaka, šo pieeju iedalījumu var attiecināt ne tikai uz jautājumu par dzīvnieku domāšanu, bet dzīvnieku mentālo īpašību skaidrojumu vispār. Promocijas darba ietvaros nav iespējams detalizēti analizēt dzīvnieku psihs filosofiju kopumā, tāpēc pievērsīšos tikai atsevišķiem jautājumiem, kas saistās ar antropomorfizācijas problēmu.

Jāņem arī vērā, ka diskusijas psihs filosofijā lielā mērā atkārtu daudzus no jautājumiem, kam filosofi un dzīvnieku uzvedības pētniecības teorētiķi pievērsušies diskusijās par mentālo jēdzienu un īpašību lomu dzīvnieku uzvedības skaidrojumos. Un trešā no Lurca norādītajām pieejām ir jau aprakstītais Grifina un viņa kolēģu uzskats, ka mentālo īpašību attiecināšana uz dzīvniekiem ir produktīvs veids, kā skaidrot dzīvnieku uzvedību. Tāpat jāpiemin, ka dzīvnieku uzvedības skaidrojumi biheivioristu un etologu pieejās ietver ontoloģiskus pieņēmumus par mentālo stāvokļu dabu. Piemēram, Džons Kenedijs runā par „dzīvnieku uzvedības materiālistisku koncepciju”,³⁹⁵ bet Burgharts uzskata par nepieciešamu uzsvērt, ka mentālu jēdzienu izmantošana nenozīmē „mentālismu”, kas paredz nemateriālu cēloņu ietekmi uz dzīvnieku uzvedību.³⁹⁶ Šeit viņš atbild uz antropomorfizācijas kritiķu pārmetumu, ka, izmantojot mentālos jēdzienus, kurus ir neiespējami vai vismaz problemātiski reducēt uz fizikas jēdzieniem, netieši tiek pieļauts duālistisks skatījums uz cilvēku vai dzīvnieku. Turklāt kļūdainas (antropomorfiskas) dzīvnieku uzvedības interpretācijas varētu nozīmēt neveiksmes

³⁹³ Lurz R. W. P. 1.

³⁹⁴ Turpat. P. 5.

³⁹⁵ Kennedy J. P. 1.

³⁹⁶ Burghardt G. M. Critical Anthropomorphism. P. 138.

plašāku likumsakarību meklējumos, tai skaitā tādu reduktīvu teoriju meklējumos, kas varētu apvienot uzvedības skaidrojumus ar neurofizioloģiskos procesus aprakstiem.³⁹⁷ Atbilstoši, ja likumsakarības ir kļūdainas, nav arī iespējama precīza prognoze.

Diskusijās par dzīvnieku mentālajām īpašībām psihes filosofijā vienmēr nozīmīga loma ir ierādīta jautājumam par mentālo jēdzienu nozīmi. Arī šeit atskaites punkts ir biheivioristu mēģinājums definēt mentālos jēdzienus kā apzīmējumus garākiem uzvedības aprakstiem. Vienīgi psihes filosofijas gadījumā svarīgāka loma ir analītisko biheivioristu argumentam, ka mentālie jēdzieni nevar apzīmēt subjektīvu, „iekšēju”, tikai vienam cilvēkam pieejamu pieredzi, jo tādā gadījumā nebūtu iespējams vienoties par šo jēdzienu nozīmi. Dažādās psihes filosofijas teorijas piedāvā mentālo jēdzienu skaidrojumus, kas atšķiras gan no biheivioristu, gan biheivioristu kritizētās psiholoģijas izpratnes par mentālo jēdzienu nozīmi.

Šīs diskusijas kontekstā parādās funkcionālistu un intencionālās stratēģijas pieejas. Pirmajā gadījumā runa ir par mentāliem jēdzieniem kā līdzekli, lai aprakstītu noteiktas funkcijas, ko veic ķermenis vai smadzenes. Skaidrojuma pamatā ir Hilarija Patnema (*Putnam*) 20. gs. sešdesmito gadu teoriju par mentāliem stāvokļiem kā funkcionāliem stāvokļiem, proti, sāpes ir kaut kas, kas nodrošina to, ka, teiksim, roka tiek atrauta no karstas krāsns, ja krāsns temperatūra var cilvēka ķermenim izrādīties traumējoša, Patnems arī norādīja, ka šāda veida mentālo īpašību skaidrojums atļauj vienas un tās pašas mentālās īpašības piedēvēt gan cilvēkiem, gan dzīvniekiem.³⁹⁸ Dzīvnieku psihes filosofijā vairāki autori ir aizstāvējuši kādu no funkcionālisma versijām, es pievērsīšos vienīgi Stīvena Stiča (*Stich*) rakstam *Vai dzīvniekiem ir uzskati?* (1979), lai ilustrētu veidu, kā funkcionālisms raksturo mentālo īpašību piedēvēšanu dzīvniekiem.³⁹⁹

Stičs savā rakstā pievērs uzmanību problēmai jeb, kā viņš to sauc, dilemmai⁴⁰⁰ – no vienas puses, ir pašsaprotami dzīvniekiem piedēvēt uzskatus un vēlmes, no otras puses, ja vēlamies raksturot dzīvnieku uzskatu un vēlmju saturu, acumirkli saskaramies ar problēmām un šaubām, vai dzīvniekiem šīs mentālās īpašības iespējams piedēvēt. Dzīvniekiem uzskati un vēlmes tiek piedēvētas, lai prognozētu viņu uzvedību. Viņš to

³⁹⁷ Kennedy J. Pp. 124-126.

³⁹⁸ Putnam H. The Nature of Mental States // Rosenthal D. M., ed. *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford UP, 1991. Pp. 197-203.

³⁹⁹ Stich S. P. Do Animals Have Beliefs? // *Australasian Journal of Philosophy*. Vol. 57, No. 1 (1979). Pp. 15-28.

⁴⁰⁰ Turpat. P. 19.

sauc par veselā saprāta teoriju, jo šis prognozēšanas paņēmiens tiek plaši izmantots, un funkcionālu teoriju, jo mentālie stāvokļi šeit tiek „raksturoti vienīgi savstarpējā saistībā, saistībā ar uztveri (un citiem vides stimuliem) un uzvedību.”⁴⁰¹ Šī teorija ir praktiski noderīga, un tāpēc ir pamats dzīvniekiem uzskatus un vēlmes piedēvēt. Savukārt šaubas par to, vai dzīvniekiem ir šādi mentālie stāvokļi, rodas tāpēc, ka, pieņemot, ka dzīvniekiem nav valodas, nav skaidrs, kādi tieši uzskati varētu būt, piemēram, sunim Fido, kurš mēģina atrakt pagalmā apraktu kaulu. Veselā saprāta teorija liek pieņemt, ka suns domā, ka kauls ir aprakts, vēlas šo kaulu un tāpēc rok. Bet kā sunim var būt doma par kaulu, ja tam nav valodiska kaula koncepta?

Šeit Stičs izmanto Donaldā Deividsona (*Davidson*) rakstu „Domas un runa” (1975), kurā Deividsons kritizēja Normana Malkoma (*Malcolm*) teoriju par dzīvnieku uzskatiem. Malkoms, kas savukārt kritizēja Dekarta uzskatus par dzīvnieku, rakstīja, ka sunim, visticamāk, nav valodiski formulētu domu, bet tas nenozīmē, ka nav iespējams par suni teikt, ka tas domā. Malkolms nošķīra domāšanu no tā, ka kādam ir doma (*to have a thought*).⁴⁰² Dzīvnieki var domāt, suns var domāt, ka kaķis ir uzskrējis kokā, bet tas nenozīmē, ka suns domā: „Kaķis ir uzskrējis kokā.” Lai gan cilvēki mēdz dzīvniekiem šādas valodiski formulētas domas piedēvēt (mēdz antropomorfizēt), tas nav pareizi, turklāt viņi balstās pieņēmumā, ka domas ir „identiskas to lingvistiskajai izpaušanai”.⁴⁰³ Tomēr Deividsons pievērta uzmanību tam, ka šis nošķīrums neatrisina problēmu par to, ko tad īsti suns domā. Vai var teikt, ka suns domā, ka kaķis ir uzskrējis kokā, ja sunim, visticamāk, nav ne kaķa, ne koka, ne skriešanas jēdziena. Viens no centrālajiem Deividsona argumentiem, kuru viņš izstrādā vairākos rakstos un ar kura palīdzību viņš vēršas pret ideju par dzīvnieku uzskatiem, ir tas, ka visi jēdzieni ir savstarpēji saistīti jēdzieniskā tīklojumā, atbilstoši arī dažādi uzskati ir saistīti uzskatu tīklojumā.⁴⁰⁴ Piemēram, uzskats par kaķi paredz uzskatu par dzīvnieku, zīdītāju, suni, peli utt. Ja šo pārējo jēdzienu nav, nevar teikt, ka būtnei ir kaķa jēdziens, jo tas paredz nošķīrumus –

⁴⁰¹ Turpat. P. 15.

⁴⁰² **Malcolm N.** Thoughtless Brutes // **Rosenthal D. M.** ed. *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford UP, 1991. Pp. 457-458.

⁴⁰³ Turpat. 460. Šajā argumentā var redzēt, ka Malkoma skatījums ir radniecīgs Raila iebildumiem Dekartam. Lieki piebilst, ka pastāv arī vēsturiska saistība, jo Malkolms bija Vītgenšteina students un uzskatāms arī par ikdienas valodas filosofijas pārstāvi.

⁴⁰⁴ **Davidson D.** Thought and Talk // **Guttenplan S.**, ed. *Mind and Language: Wolfson College Lectures 1973*. Oxford: Clarendon Press, 1975. P. 9.

kaķis ir dzīvnieks, bet nav koks utt. Tātad arī šāda, it kā nevalodiska domu piedēvēšana dzīvniekam ir antropomorfiska.

Davidsona vērtēšanās pret uzskatu piedēvēšanu dzīvniekiem ir plaši apspriesta, un ietver diskusiju par jēdzienu un uzskatu izpratni kopumā. Šajā gadījumā gribēju pievērst uzmanību tikai tam, ka Deividsons galu galā nenoliedz dzīvnieku mentālo īpašību vai pat uzskatu esamību,⁴⁰⁵ lai gan tieši tā viņš bieži vien tiek interpretēts.⁴⁰⁶ Viņš vērtē pirmām kārtām pret uzskatu, ka dzīvniekiem var piedēvēt *tieši tādus pašus* uzskatus un jēdzienus kā cilvēkiem.⁴⁰⁷

Tāpēc var piekrist Stiča risinājumam, ka dzīvnieku gadījumā drīzāk jārunā par „uzskatiem līdzīgiem” (*belief-like*) mentāliem stāvokļiem⁴⁰⁸ un ka „veselā saprāta” funkcionālā teorija galu galā jautājumu par uzskatu saturu apiet. Pretruna saglabājas, bet, ja pretrunu atrisinām tā, ka atsakāmies no dzīvnieku uzvedības skaidrojumiem ar uzskatu un vēlmju palīdzību, zaudējam noderīgu stratēģiju, kā šo uzvedību prognozēt.⁴⁰⁹

Vērts arī ievērot, ka mentālo jēdzienu izpratne Stiča interpretācijā lielā mērā zaudē piesaisti konkrētai uzvedībai un pat zinātniskiem skaidrojumiem. Tā ir „veselā saprāta” pieejas sastāvdaļa. Psihes filosofijā „veselā saprāta” skatījumu uz psihi dēvē par “tautas psiholoģiju”. Ar šo jēdzienu apzīmē noteiktu vārdu krājumu un uzvedības skaidrošanas shēmas, ar kuru palīdzību cilvēki ikdienā mēģina prognozēt līdzcilvēku un dzīvnieku uzvedību. Pazīstamākais filosofs, kas tautas psiholoģijai pievērsies dzīvnieku mentālo īpašību problēmas kontekstā, ir Daniels Denets.

Pēc Deneta domām, ja mums trūkst veiksmīgāka paņēmiena, kā skaidrot dabā vai cilvēka darinājumos notiekošo, mēs bieži vien nedzīviem priekšmetiem vai dabas procesiem vienkārši piedēvējam domas, vēlmes vai racionalitāti. Viņš aprakstījis dažādas metodes, kādas cilvēki izmanto, lai paredzētu dažādu "sistēmu" darbību.⁴¹⁰ Ar fizikālās stratēģijas jeb skatījuma (*stance*) palīdzību es varu prognozēt, piemēram, to, ar kādu ātrumu jālido raķetei, lai tā nenokrītu dažus kilometrus no starta laukuma. Funkcionālā stratēģija (*design stance*) var palīdzēt prognozēt, piemēram, vai ledusskapis sasildīs vai

⁴⁰⁵ Davidson D. Rational Animals // *Dialectica* Vol. 36, No. 4 (1982). Pp. 320-327.

⁴⁰⁶ Lurz R. P. 7.

⁴⁰⁷ Davidson D. Rational Animals. P. 320.

⁴⁰⁸ Stich S. P. 27.

⁴⁰⁹ Turpat.

⁴¹⁰ Skat., piemēram, viņa rakstu "Intencionālās sistēmas" - Dennett D. C. *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. London: Penguin, 1997.

atdzesēs tajā ieliktos produktus, jo es zinu mērķi, kam šī iekārta ir izgatavota. Bet ar intencionālās metodes palīdzību es prognozēju, teiksim, suņa rīcību, kad tas ierauga kaķi, jo es pieņemu, ka suns redz kaķi un vēlas to noķert. Protams, ne vienmēr šīs metodes izrādās noderīgas, tomēr svarīgāk, ka atšķirību starp metodēm nosaka pragmatiski apsvērumi un nevis objekti, kuru uzvedību šīs metodes palīdz noskaidrot. Metode ir laba, ja tā izrādās efektīva, piemēram, es varu paredzēt mana pulksteņa darbību, izmantojot gan fizikālo, gan funkcionālo metodi, tomēr, ja vien mans pulkstenis nav sabojājies, funkcionālā metode ir vienkāršāka un tādēļ parocīgāka – mani neinteresē, kā tiek nodrošināts tas, ka mana pulksteņa radītāji griežas noteiktā ātrumā, es varētu noskaidrot, kur atradīsies radītāji pēc divdesmit minūtēm, izpētot pulksteņa mehānismu, bet parasti es radītāju atrašanās vietu varu prognozēt, pieņemot, ka tie kustas atbilstoši ciparnīcai. Tāpat ir iespējams, ka suņa uzvedību var prognozēt, izpētot ķīmiskos un mehāniskos procesus suņa ķermenī, bet daudz vienkāršāk ir pieņemt, ka suns ir racionāla būtne ar noteiktām vēlmēm un rīkosies tā, lai šīs vēlmes pēc iespējas ātrāk un efektīvāk apmierinātu. Jautājums, vai sunim patiešām ir konkrētie uzskati un vēlmes un vai suņi ir racionāli, ir interesants, bet grūti atbildams, toties noskaidrot, vai mana prognozēšanas metode ir efektīva, var diezgan viegli. Katrā ziņā tas, ka vismaz lielā daļā gadījumu manas prognozes izrādās pareizas, nenozīmē, ka sunim piemīt vēlmes, tāpat kā tas, ka es varu prognozēt procesus kāpostā, izmantojot funkcionālo metodi, nenozīmē, ka kāposts ir radīts ar noteiktu funkciju padomā.

Šī promocijas darba kontekstā ir būtiski vairāki Denets intencionālās stratēģijas teorijas aspekti. Tātad Denetam atbilde uz jautājumu: „Kurām būtnēm *patiešām* ir uzskati, vēlmes, emocijas?” būtu: „Šis ir nepareizi uzdots jautājums.” Uzskati, vēlmes un emocijas tiek piedēvētas, tā ka, piemēram, kaķim *nav* domu, vēlmju, emociju tādā nozīmē kā kādas mentālas vienības prātā. Tomēr nav arī tā, ka šī piedēvēšana ir patvaļīga un ir vienkārši kļūda. Tāpēc Denets sevi nevēlas saukt ne par reālistu, ne par interpretatīvistu. Viņš apgalvo, ka mēģina apvienot abus šos skatījumus. Saistošais elements ir tas, ko varētu tulkot kā „reālie modeļi” (*real patterns*). Denets raksta: „Mūsu iztēlotie marsieši [superfizikāli – A.S.] varbūt spētu paredzēt cilvēces nākotni, izmantodami Laplasa metodes, taču ja viņi nespētu uzlūkot mūs kā intencionālas sistēmas, *atstātu neievērotu kaut ko caurcaurēm objektīvu* – cilvēku izturēšanās *modeļus*, kas aprakstāmi tikai un

vienīgi caur intencionālās nostājas prizmu, ir vispārināmi un prognozējami.”⁴¹¹ Tātad intencionālā stratēģija vienlaicīgi piedēvē prognozējamajam objektam un apraksta to. Tādējādi dzīvnieku antropomorfizācija (un Denetam uzskatu piedēvēšana ne tikai dzīvniekam, bet arī cilvēkam ir problemātiska) šajā kontekstā nav uzskatu kļūdaina piedēvēšanu tiem, kam tādu nav, bet prognozēšanas stratēģija, kas ir adekvāta, kamēr darbojas.

Doma, ka mēs nonākam pie priekšstata par dzīvnieku mentālajām īpašībām ar projekcijas palīdzību, piedāvā arī citu skatījumu uz problēmu par to, kā nosakām, uz kurām būtnēm attiecināt analogijas slēdzienu un kuru īpašību līdzība ir analogijai svarīga. Šī problēma pazūd, jo stratēģija nebalstās analogijā. Stratēģija vienkārši tiek izmēģināta uz visu. Neatrisināts jautājums paliek par šīs stratēģijas izcelsmi, vienlaicīgi tas ir arī jautājums par tautas psiholoģijas izcelsmi. Pārliecinošas atbildes uz šo jautājumu pagaidām nav ne Denetam, ne citiem tautas psiholoģijas aizstāvjiem. Protī, nav iespējams intencionālo stratēģiju vai tautas psiholoģiju skaidrot kā introspekcijas rezultātu, jo arī cilvēka paša izpratne par viņa mentālajām īpašībām tiek skaidrota ar intencionālās stratēģijas un “tautas psiholoģijas” palīdzību. Alternatīvie skaidrojumi atsaucas vai nu uz jau iedzimtu apkārtējās pasaules skaidrošanas veidu, vai kultūrā nejauši izveidojušos vārdu krājumu, kas atšķirībā no, iespējams, daudziem citiem tādiem nejauši vārdu krājumiem un uzvedības skaidrošanas paņēmieniem, vienkārši izrādījies praktiski efektīvs.

Gan funkcionālistu, gan Deneta skatījums uz dzīvnieku mentālajām īpašībām lielā mērā tomēr atzīstams par reduktīvu. Lai gan viņi neatsakās no mentālo jēdzienu lietojuma, tomēr dzīvnieku mentālās īpašības skaidro instrumentāli, pakārto uzvedības prognozēšanas vajadzībām, atstājot jautājumu par šo īpašību ontoloģisko statusu neatrisinātu. Tas, protams, nav vienīgais iespējamais dzīvnieku mentālo īpašību skaidrojums.

Kā pazīstamu nereduktīvas pieejas piemēru var minēt Tomasa Neigela izpratni par dzīvnieku mentālajām īpašībām viņa rakstā „Kā tas ir – būt sīkspārnim?” Diemžēl viņš vēl mazākā mērā var piedāvāt antropomorfizācijas problēmas risinājumu. Pirmkārt, Neigels nemēģina pierādīt, ka dzīvniekiem piemīt tādas mentālās īpašības kā apziņa jeb

⁴¹¹ **Dennett D. C.** True Believers // **Dennett D. C.** *The Intentional Stance*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1987. Pp. 25. I. Kolmanes tulkojums.

„kā tas ir” pieredze. Viņš vienkārši postulē to esamību: „Apziņa ir plaši izplatīta parādība. Tā sastopama daudzos dzīvnieku pasaules līmeņos [...]. Tā bez šaubām izpaužas bezgalīgi dažādos veidos, ko mēs pat nevaram iztēloties[...]”.⁴¹² Skaidrs, ka ar šādu apgalvojumu ir par maz, lai noraidītu, piemēram, Dekarta dzīvnieka-mašīnas hipotēzi, tomēr varam pieņemt, ka kategoriskam dzīvnieku mentālo īpašību noliegumam nav pietiekama pamatojuma. Tomēr arī interpretatīvās antropomorfizācijas gadījumā Neigels nespēj piedāvāt risinājumu antropomorfizācijas problēmai. Pēc viņa domām, ir tādas mentālas īpašības, kas principā ir pieejamas tikai tiem, kas var tās pieredzēt. Neigela piemērs ir sikspārnis, kura apziņas stāvokļus jeb to, kā tas ir – būt sikspārnim –, mēs saprast nevaram. Dzīvnieku pieredze mums nav pieejama, jo mūsu pašu pieredzei ir robežas. „Nelīdzēs, ja mēģināsim iztēloties kādu, kuram pie rokām piestiprināta lidplēve, kas ļauj lidināties mijkrēslī un rītausmā un ar muti ķert kukaiņus; kādu, kurš redz ļoti vāji un apkārtējo pasauli uztver caur atstarotu augstfrekvences skaņu signālu sistēmu; kādu, kurš dienu pavada, kaut kur bēniņos karādamies augšpēdus. Ciktāl es to spēju iztēloties (un necik daudz tas nav), es gūstu nojausmu tikai par to, kā būtu, ja *es* izturētos tā, kā izturas sikspārnis. Bet jautājums ir pavisam cits. Es gribu zināt, kā tas ir *pašam sikspārnim* – būt sikspārnim.”⁴¹³ Citas pieredzes nepieejamība Neigela rakstā paliek neatrisināta. Ne visi piekrīt, ka, piemēram, to pašu sikspārņu mentālās īpašības, kas saistītas ar ehelokāciju, mums nav absolūti pieejamas,⁴¹⁴ tomēr precīzāki šo dzīvnieku uztveres skaidrojumi ir iespējami funkcionāla apraksta, nevis subjektīvās pieredzes raksturojuma līmenī.

Kopumā jāsecina, ka antropomorfizācijas problēma dzīvnieku uzvedības pētniecībā un psihes filosofijā tiek risināta tādā veidā, ka dzīvnieku mentālo stāvokļu piedēvēšanas pamatotība tiek izvērtēta pēc tā, cik tā ir noderīga dzīvnieku uzvedības prognozē. Arī paši mentālie stāvokļi lielākoties tiek izprasti kā tas, kā esamība mums ir jāpieņem, lai prognozi varētu veikt. Mentālo stāvokļu esamība netiek noliegta, bet jautājums, vai dzīvniekiem *patiešām* ir mentālas īpašības, tiek izprasts kā tehnisks jautājums par konkrētās teorijas konceptuālo aparātu, tā koherenci. Jautājums ir – vai ētiskajām teorijām, kas atsaucas uz dzīvnieku mentālajām īpašībām, pietiek ar šādu mentālu īpašību instrumentālu izpratni?

⁴¹² Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? // Rosenthal D. M. ed. *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford UP, 1991. P. 422. I. Kolmanes tulkojums.

⁴¹³ Turpat. P. 423. I. Kolmanes tulkojums.

⁴¹⁴ Akins K. What is it Like to be Boring and Myopic? // Dahlbom B., ed. *Dennett and his Critics*. Oxford: Blackwell, 1995. Pp. 124-160.

4. Antropomorfizācijas nozīmē dzīvnieku aizstāvības ētikā

Šajā nodaļā tiek demonstrēts, kādas konsekvences antropomorfizācijas problēmai ir dzīvnieku aizstāvības ētikas kontekstā. Dzīvnieku aizstāvības ētika tiek definēta nevis kā jebkurš ētisks skatījums uz dzīvniekiem, bet kā noteikta teorētiska tradīcija ar konkrētiem metodoloģiskiem un filosofiskiem pieņēmumiem. Lai gan šajā nodaļā pievērsos dzīvnieku aizstāvības ētikas dažādu pārstāvju uzskatiem, īpaša uzmanība tiek veltīta Pītera Singera, Toma Rīgena un Martas Nusbaumas teorijām.

Dzīvnieku aizstāvības teorijās īpaša loma ir dzīvnieku ētiskā statusa jēdzienam. Šī jēdziena analīze uzrāda, ka tas paredz atsaukšanos uz dzīvnieku īpašībām. Starp īpašībām, kurām tiek ierādīta būtiska loma ētiskā statusa izpratnē, ir mentālās īpašības. Tas savukārt nozīmē, ka antropomorfizācijas problēma ir būtiska dzīvnieku aizstāvības ētikai.

Ja dzīvnieku antropomorfizācijas problēma nav atrisināma, problemātisks kļūst arī dzīvnieku ētiskais statuss. Turklāt praktiskais antropomorfizācijas problēmas risinājums ētikas kontekstā funkcionē citādi nekā dzīvnieku uzvedības pētniecībā un psihes filosofijā. Lai gan Singera, Rīgena un Nusbaumas ētiskās teorijas nav fundamentiskas, antropomorfizācijas problēma ietekmē secinājumus, ko no tām varam izdarīt par dzīvnieku ētisko statusu. Dzīvnieku aizstāvības teorijas nevar pamatot universālu pienākumu pret dzīvniekiem, tās ir drīzāk jāuztver kā mēģinājums ietekmēt politisko konsensu par dzīvnieku ētisko statusu.

4.1 Dzīvnieku aizstāvības ētikas specifika

Ētikā dzīvnieku tēmai ir sena vēsture un daudzveidīgs teorētiskais konteksts. Šī darba ietvaros tiks analizēta vienīgi dzīvnieku ētiskā statusa izpratne mūsdienu dzīvnieku aizstāvības ētikā. Dzīvnieku aizstāvības ētika 20. gadsimta beigās izveidojas par relatīvi patstāvīgu filosofijas nozari ar pētnieku kopienu, tematisko lauku un paradigmātisku tekstu krājumu. Būtiski ir pamanīt, ka tai ir noteikti filosofiski pieņēmumi, kas dzīvnieku aizstāvības ētiku neļauj identificēt ar jebkuru filosofisku refleksiju par cilvēku un dzīvnieku attiecību ētiskajiem aspektiem.

Dzīvnieku aizstāvības ētika ir filosofijas nozare, kuras robežas nav skaidri noteiktas un tāpēc ir grūti raksturojamas. Formulējums “dzīvnieku aizstāvības ētika” ir angļu

“*animal ethics*” latviskojums.⁴¹⁵ Angļu valodā apzīmējums “dzīvnieku ētika” ir ieviests samērā nesen, lai aizvietotu tādus terminus kā “dzīvnieku atbrīvošana” un “dzīvnieku tiesības”. “Dzīvnieku atbrīvošana” bija Pītera Singera 1973. gada raksta un divus gadus vēlāk izdotās grāmatas nosaukums. Tas kļuva par apzīmējumu gan sociālai kustībai, gan filosofiskai diskusijai, gan paša Singera filosofiskajai teorijai – visas trīs pievērsās jautājumiem par to, vai dzīvnieku lietošana pārtikā, industriālā lauksaimniecība, dzīvnieku izmantošana eksperimentos, medības un citas sociālās prakses, kas skar dzīvniekus, ir ētiski attaisnojamas. Arī terminu “dzīvnieku tiesības” apmēram tajā pašā laikā sāka izmantot, lai apzīmētu gan noteiktu teorētisku nostādni (dzīvnieku tiesību teoriju), gan vispārīgu filosofisko un publisko diskusiju par to, kā pret dzīvniekiem ir jāizturas. Abi termini vēl aizvien tiek izmantoti arī to plašākajā nozīmē, tomēr tieši tādēļ, ka apzīmējums “dzīvnieku atbrīvošana” saglabā saistību ar Singera filosofisko pozīciju (utilitārismu) un “dzīvnieku tiesības” var apzīmēt ētisku un politisku nostādni, kas paredz burtiski dzīvnieku tiesību atzīšanu, daudzi autori to vietā sāka lietot neitrālāku terminu “dzīvnieku ētika”.⁴¹⁶

Tomēr “dzīvnieku ētiku” jeb “dzīvnieku aizstāvības ētiku” nevar identificēt ar jebkurām ētiskās dabas pārdomām par dzīvniekiem, un tās specifiku var labāk saprast, ja ņem vērā vēsturisko saistību ar “dzīvnieku atbrīvošanu” un “dzīvnieku tiesībām”. Pirmkārt, dzīvnieku aizstāvības ētikā dominē angļiski rakstošie autori un tās ētiskās teorijas, kas ir atzītas par nozīmīgām anglofonajā filosofiskajā vidē. Teiktais attiecas arī uz dzīvnieku aizstāvības ētiku, kā tā ir aprobēta ārpus ASV vai Lielbritānijas robežām, piemēram, vācu un franču filosofijā.⁴¹⁷ Savukārt tie autori, kas par dzīvniekiem uzdod būtībā ētiskās dabas jautājumus, bet vairāk ir saistīti ar tā saucamo kontinentālo tradīciju,

⁴¹⁵ Burtisks tulkojums būtu “dzīvnieku ētika”, bet šim formulējumam piemīt divdomība, no kuras esmu centies izvairīties, burtisko tulkojumu papildinot ar vārdu “aizstāvība”, lai gan jāatzīst, ka arī angļu valodā “*animal ethics*” ir daudznozīmīgi saprotams. “Aizstāvība”, nevis “aizsardzība” tāpēc, ka “dzīvnieku aizsardzība” ir apzīmējums, kas jau tiek izmantots citā – ekoloģijas kontekstā.

⁴¹⁶ **Beauchamp T.L.** Introduction // **Beauchamp T.L., Frey, R.G.**, eds. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford UP, 2011. P. 4.

⁴¹⁷ Arī vācu valodā (*die Tierrechte*) un franču valodā (*les droits de l'animal*) “dzīvnieku tiesības” var apzīmēt dzīvnieku aizstāvības ētiku kopumā. Bet abās tiek lietots arī apzīmējums “dzīvnieku aizstāvības ētika” (*die Tierethik, l'éthique animale*). Ja paskatāmies šīm tēmām veltītās grāmatas, angļiski rakstošo autoru ietekme ir acīmredzama. Zīmīgs piemērs, manuprāt, ir Frīderikes Šmices sastādītā dzīvnieku ētikas “pamattekstu” antoloģija, kurā kā pirmie iekļauti Singera un Rīgena teksti un arī kopumā dominē angļiski rakstošo autoru darbi (Frensione, Nusbauma, Karūterss, Korsgārda, Daimonda) (**Schmitz F.**, Hrsg. *Tierethik: Grundlagentexte*. Berlin: Suhrkamp, 2014). Līdzīgi dzīvnieku filosofijas “atslēgas tekstu” antoloģijā sadaļā “Dzīvnieku aizstāvības ētika” ir tikai Singera, Rīgena, Frensiones un Nusbaumas teksti (**Afeissa H.-S., Jeangène Vilmer, J.-B.**, dir. *Philosophie animale: Différence, responsabilité et communauté (textes clés de philosophie animale)*. Paris: Vrin, 2010).

neizmanto apzīmējumu “dzīvnieku ētika” un parasti netiek analizēti tai veltītajos rakstos un grāmatās.⁴¹⁸

Tas gan nenozīmē, ka dzīvnieku aizstāvības ētika tiek definēta, pretstatot anglofono un kontinentālo filosofiju, šeit ir runa drīzāk par to, kā tā tiek praktizēta 20. gadsimta beigās un 21. gadsimta pirmajā desmitgadē. Ar laiku dzīvnieku aizstāvības ētikas teorētiskie ietvari varētu mainīties. Par to liecina, piemēram, tā saucamā posthumānisma filosofija, kuras pārstāvji atsaucas gan uz anglofono, gan kontinentālo filosofisko tradīciju un kur dzīvnieku tēmai ir ierādīta ļoti nozīmīga loma. Lai gan posthumānistu diskusijas pamatā ir jautājumi, kas saistīti ar cilvēka identitāti, proti, viņi apšaubā dažādus rietumu kultūrai un filosofijai raksturīgus pieņēmumus par cilvēku, tai skaitā par cilvēka un dzīvnieka nošķirumu, šīm ontoloģiskajām šaubām ir ētiskas konsekvences. Tāpēc cilvēka-dzīvnieka nošķiruma un antropocentrisma kritika posthumānistu darbos ietver arī refleksiju par cilvēku izturēšanos, attieksmi, komunikāciju un “kopā būšanu” ar dzīvniekiem. Posthumānisma filosofija paredz posthumānisma ētiku, lai gan ne visi autori izmanto terminu “ētika”, droši vien tā filosofiskās bagāžas dēļ.⁴¹⁹ Vēl vairāk – apzīmējums “dzīvnieku ētika” šī virziena filosofu darbos dažkārt tiek izmantots, lai iezīmētu tādu pieeju cilvēku un dzīvnieku attiecībām, no kuras šie autori vēlas norobežoties.⁴²⁰

Otrs iemesls, kāpēc dzīvnieku aizstāvības ētika ir jāsaista ar dzīvnieku atbrīvošanas un dzīvnieku tiesību tradīciju, ir tāds, ka tās ietvarus vēl aizvien iezīmē atšķirība no vides ētikas. Lai gan abas – gan dzīvnieku aizstāvības, gan vides ētika – pievēršas dzīvniekiem ētikas kontekstā un to nostādnes ārpus profesionālajām diskusijām nereti tiek jauktas vai vienādotas, šo ētikas novirzienu pieņēmumi un vēsture būtiski atšķiras. Galvenais pieņēmums, kas atšķir vienu no otras, ir tas, ka dzīvnieku aizstāvības ētiku interesē

⁴¹⁸ Ilustratīvs piemērs varētu būt Toma Bīčema (*Beauchamp*) un Reimonda Feija sastādītā autoritatīvā *Oksfordas ceļveža dzīvnieku ētikā* salīdzinājums ar Pītera Atertona (*Atterton*) un Metjū Kalarko (*Calarco*) izveidoto antoloģiju *Dzīvnieku filosofija: ētika un identitāte*, kurā apkopoti Martina Heidegera (*Heidegger*), Emanuēla Levina (*Levinas*), Žaka Deridā (*Derrida*) un citu kontinentālās tradīcijas autoru teksti, kas ir ietekmējuši arī diskusijas ētikā. Lielākā daļa no antoloģijā minētajiem autoriem *Oksfordas ceļvedī* nav pieminēti vispār, bet tie, kas ir, parādās grāmatas pēdējā nodaļā, kas veltīta daiļliteratūras ietekmei uz dzīvnieku aizstāvības ētiku. Skat. **Beauchamp T.L., Frey, R.G.**, eds. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford UP, 2011 un **Atterton P., Calarco M.**, eds. *Animal Philosophy: ethics and identity*. London: Bloomsbery Academic, 2004.

⁴¹⁹ Šeit varu minēt tikai dažus reprezentatīvus darbus, kuros var iepazīties ar posthumānistu skatījumu uz cilvēku un dzīvnieku attiecībām un to ētiskajiem aspektiem: **Wolfe, C.** *What Is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010, **Braidotti R.** *The Posthuman*. Cambridge: Polity, 2013, **Haraway D.J.** *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

⁴²⁰ Skat., piemēram, **Castricano J.**, ed. *Animal Subjects: An Ethical Reader in a Posthuman World*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier UP, 2008. Pp. 8, 146.

individuāls dzīvnieks, bet vides ētika dzīvniekus skata pirmām kārtām kā lielāka veseluma, piemēram, ekosistēmas sastāvdaļu, un to ētiskā nozīme tiek saprasta plašākā dabiskās vides vērtības un aizsardzības kontekstā. Dzīvnieku aizstāvības ētikas saknes meklējamas debatēs par veģetārismu, kas aizsākušās jau sengrieķu filosofijā, un 19. gadsimta otrās puses diskusijās par mājlopu un mīļdzīvnieku aizsardzību Lielbritānijā. Savukārt modernās vides ētikas aizmetņi veidojas 18. gadsimta romantisma kontekstā,⁴²¹ un to būtiski ietekmē ekoloģiskās domas attīstība 19. gs. vācu bioloģijā, no kuras tiek aizgūta izpratne par vidi kā sava veida kopienu, kurā ietilpst arī cilvēks.⁴²² Vides ētikā mazāka loma tiek ierādīta individuālu dzīvnieku aizstāvībai un jautājumiem par veģetārismu, dzīvnieku izmantošanu lauksaimniecībā un zinātnē, lielāka – dzīvnieku sugu un to daudzveidības saglabāšanai, konkrētu ekosistēmu saglabāšanai, kuru daļa, protams, ir arī dzīvnieki. Ne vienmēr sugu daudzveidības vai ekosistēmas saglabāšana nozīmē katra individuālā dzīvnieka interešu un dzīvības aizsardzību, piemēram, vides ētika principā neizslēdz, ka ir iespējams nogalināt dažus plaši izplatītus dzīvniekus, lai saglabātu retu augu sugu. Savukārt, piemēram, Singera teorijā par vērā ņemamām tiek uzskatītas katra konkrēta dzīvnieka (bet ne auga) intereses, un arī dzīvnieku tiesību teorijās par aizstāvamām tiek atzīti individuālie dzīvnieki, nevis sugas vai ekosistēmas. Šī nostādne ir nostiprinājusies visā dzīvnieku aizstāvības ētikā. Savdabīga, lai gan ne obligāta šīs ētikas iezīme ir tāda, ka te lielāka uzmanība tiek pievērsta dzīvniekiem, kas dzīvo nevis savvaļā, bet līdzās cilvēkiem (mājdzīvniekiem, mīļdzīvniekiem un dzīvniekiem laboratorijās, zooloģiskajos dārzos vai cirkā).⁴²³

Iznākumā dzīvnieku aizstāvības un vides ētikas pārstāvju skatījums uz to, ko nozīme ētiska attieksme pret dzīvniekiem, atsevišķos jautājumos mēdz būt krietni atšķirīgs vai pat pretējs. Viens no pirmajiem šo atšķirību aprakstīja Bērds Kelikots (*Callicott*) 1980. gada rakstā “Dzīvnieku atbrīvošana: attiecību trīsstūris”.⁴²⁴ Viņa aizsāktā diskusija vēl aizvien turpinās. Gana daudzi autori ir mēģinājuši šos divus ētikas novirzienus satuvināt, arī pats Kelikots vēlāk savu tēzi ir mīkstinājis un centies atrast teoriju, kas varētu ietvert abas nostādnes (viņaprāt, šādam nolūkam varētu kalpot Mērijas Midžlijas jaukto kopienu

⁴²¹ **Coates P.** *Nature: Western Attitudes Since Ancient Times*. Cambridge: Polity Press, 1998. Pp. 125-144.

⁴²² **Nyhart L.K.** *Modern Nature: the Rise of the Biological Perspective in Germany*. Chicago: Chicago UP, 2009.

⁴²³ **Callicott J.B.** *Animal Liberation: A Triangular Affair // Environmental Ethics* Vol. 2, 1980. P. 315.

⁴²⁴ **Callicott J.B.** *Animal Liberation: A Triangular Affair*.

koncepts un Oldo Leopolda holistiskā pieeja, ko Kelikots cenšas attīstīt).⁴²⁵ Var uzdot jautājumu, kāpēc abas pieejas vispār būtu jātuvina? Visticamāk, iemesli ir drīzāk politiski, nevis filosofiski. Ja pievēršam uzmanību tikai tam, kas vieno dzīvnieku aizstāvības un vides ētiku, atšķirības secinājumos patiešām varētu pārsteigt – abu pieeju pārstāvji parasti iestājas par iejūtīgāku attieksmi pret dzīvniekiem, kritizē antropocentrismu, aizstāv ētiskas teorijas, kurās dzīvnieki tiek ņemti vērā. Tādā ziņā abas ir “vienā pusē”⁴²⁶ un tām ir “kopīgs ienaidnieks”.⁴²⁷ Tomēr tām ir arī būtiskas atšķirības pieņēmumos, tāpēc mulsumam par to kā līdzīgo nostādņu nesavietojamību nav pamata. Tā kā abu ētikas novirzienu gadījumā ir runa par jēdzienu un pieņēmumu kopumu, kas pieļauj konceptualizācijas un interpretāciju dažādību, nav izslēgta iespēja, ka ar laiku nošķirums starp abām pieejām zaudēs nozīmi, lai gan grūti iedomāties, ka tam par iemeslu varētu kļūt kādas apvienojošas un koherentas filosofiskas superteorijas rašanās. Katrā ziņā šobrīd dzīvnieku aizstāvības ētikas pārstāvji, kas apgalvo, ka viņu nostādnes nav pretrunā ar vides ētiku, individuāla dzīvnieka interešu upurēšanu kāda lielāka veseluma vārdā attaisno lielākoties utilitāri, norādot, ka ir situācijas, kad, neupurējot konkrēto dzīvnieku intereses, mēs varam nodarīt kaitējumu daudz lielākam dzīvnieku skaitam; tomēr viņi noraida vides ētikai raksturīgo atziņu, ka dažkārt augu vai nedzīvu dabas fenomenu vērtība pati par sevi ir liekama augstāk par dzīvnieku interesēm.⁴²⁸ Tāpēc jāatzīst, ka vismaz pagaidām dzīvnieku aizstāvības ētikas kā ētikas novirziena robežas iezīmē arī atšķirība no vides ētikas.

⁴²⁵ **Callicott J.B.** “Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again” // *Between the Species* 4, 1988. Pp. 163-169. Skat. arī **Callicott J.B.** “‘Back Together Again’ Again” // *Environmental Values* 7, 1998. Pp. 461-475.

⁴²⁶ **Jamieson D.** “Animal Liberation is An Environmental Ethics” // *Morality's Progress: Essays on Humans, Other Animals, and the Rest of Nature*. Oxford: Clarendon Press, 2003. P. 212.

⁴²⁷ **Callicott J.B.** “Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again”. P. 163.

⁴²⁸ Sk. **Varner G.** “Environmental Ethics, Hunting, and the Place of Animals” // **Beauchamp T.L., Frey, R.G.**, eds. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford UP, 2011. Pp. 855 – 876. **Varner, G.** “Can Animal Rights Activists be Environmentalists?” // **Armstrong S.J., Botzler R.G.**, eds. *The Animal Ethics Reader*. London: Routledge, 2003. Pp. 410 – 421. **Sapontzis S. F.** *Morals, Reason, and Animals*. Philadelphia: Temple UP, 1987 (īpaši sk. 13. un 14. nodaļu). **Jamieson D.** “Animal Liberation is An Environmental Ethics”. Toms Rīgens nepieņem vides ētikas holismu, tomēr apgalvo, ka tiesību teorija saskan ar būtiskiem vides ētikas mērķiem. Viņš neizslēdz iespēju, ka ir jēgpilni runāt arī par augu vai objektu tiesībām, bet noraida principu, ka indivīds tiek ziedots veseluma vai kopības vārdā. Tomēr viņa teorija ietver arī utilitāristiskus aspektus, kuriem varētu būt nozīme, piemēram, reizēs, kad jāizvēlas starp konkrētu dzīvnieku interesēm un ekosistēmas ilgtspēju vai kādas sugas izdzīvošanu. Diemžēl Rīgens nepietiekami izvērsti skaidro, kas izriet no viņa teorijas attiecībā uz šādām situācijām, un tāpēc Rīgena novietojumu diskutējās par dzīvnieku aizstāvības un vides ētikas aizstāvību būtu īpaši jāanalizē, kas nav šī darba uzdevums. Skat. **Regan T.** *The Case for Animal Rights*, it īpaši 9. nodaļu, kā arī **Regan T.** “The Nature and Possibility of an Environmental Ethic” // *Environmental Ethics* Vol. 3, No. 1, 1981. Pp. 19-34.

Visbeidzot, lai raksturotu dzīvnieku aizstāvības ētikas specifiku, jāpiemin, ka tā tiek uzskatīta par vienu no praktiskās jeb lietišķās ētikas atzariem.⁴²⁹ Apzīmējumu „praktisks” šeit nevajadzētu pārprast. Daļēji praktisko ētiku patiešām var uzskatīt par ētisko teoriju praktiskā lietojuma analīzi, tomēr attiecības starp “praksi” un “teoriju” nav mehāniskas. Jebkura ētiska teorija tā vai citādi ir attiecināma uz praksi, proti, uz jautājumiem, kā konkrētā situācijā rīkoties.⁴³⁰ Tādēļ vien nebūtu jāievieš īpašs nošķirums „praktiskā ētika”. Visvieglāk pamanāmā praktiskās ētikas iezīme ir tā, ka atšķirībā no ētikas teorijām tā tiek klasificēta nevis pēc ētiskajām vērtībām, nostādnēm vai principiem, kā tas ir ētisko teoriju gadījumā (utilitārisms, tiesību teorija, tikumu ētika utt.), bet pēc pētījumu un diskusiju tematiskajiem laukiem (dzīvnieku aizstāvības ētika, vides ētika, medicīnas ētika, uzņēmējdarbības ētika u.c.). Svarīgi ievērot, ka tematisko lauku klasifikācija un robežas netiek noteiktas vienīgi teorētiski un analītiski – šeit būtiska loma ir arī sociālajam kontekstam.⁴³¹ Dzīvnieku aizstāvības ētika ir tādā ziņā raksturīgs praktiskās ētikas piemērs. Lai gan ir iespējama, piemēram, augu aizstāvības ētika kā atsevišķa pētniecības nozare, tāda nav izveidojusies. Protams, grūti izskaidrot, kāpēc kaut kas nav noticis, tomēr, visticamāk, iemesls ir konkrētā laika sabiedrības atzītās preferences un aktualizētās problēmas, nevis kādi īpaši teorētiski iemesli, kuru dēļ dzīvnieki ir jāatzīst par filosofiski nozīmīgākiem nekā augi.

Dzīvnieku aizstāvības ētika aptver visai dažādas ar ētiku saistītas problēmas, kas tā vai citādi attiecas uz dzīvniekiem. Runa noteikti ir par daudz plašāku filosofisko problēmu loku nekā teorijas lietojums konkrētā situācijā. Dzīvnieku aizstāvības ētikā tiek aplūkotas metaētiskas problēmas (piemēram, kas ir ētiskais statuss, kuras būtnes ir morāles subjekti), izvērtētas esošo ētikas teoriju konsekvences (piemēram, Džona Rolsa (*Rawls*) taisnīguma teoriju kritika Toma Rīgena, Martas Nusbaumas un Koras Daimondas darbos), izstrādātas jaunas sistemātiskas dzīvnieku aizstāvības teorijas (Rīgena,

⁴²⁹ **McMahan J.** *Animals* // **Frey R. G., Wellman, C.H.**, eds. *A Companion to Applied Ethics*. Oxford: Blackwell, 2003. Pp. 525-536. Skat., piemēram, arī Singera rediģēto *Ētikas ceļvedi*, kurā dzīvnieku aizstāvības ētika aplūkota ētikas teoriju pielietojumu sadaļā (**Gruen L.** *Animals* // **Singer P.**, ed. *A Companion to Ethics*. Oxfors: Blackwell, 1993. Pp. 343-353).

⁴³⁰ Pat metaētika, kur tiek analizēta ētisko jēdzienu nozīme un ētisko spriedumu un argumentācijas specifika, ir nodalāma no praktiskas dabas jautājumiem tikai ļoti specifiskās teorijās, piemērs varētu būt emotīvisms vai analītiskā filosofija vispār. Lielākoties filosofi, kad uzdod jautājumu, kas ir „labais” vai „tiesības”, to dara, lai atrisinātu praktiskas rīcības problēmas (piemēram, lai zinātu, ko drīkst darīt ar embriju, ir jāatbild uz jautājumu, vai embrijam ir tiesības, kas savukārt liek uzdot jautājumu, kam vispār var būt tiesības un kas tiesības ir) vai pilnveidotu sevi kā cilvēku (piemēram, cilvēks, kas uzdod jautājumu, kas ir „labais”, izvairās no paviršības tajā, kā dzīvo savu dzīvi un veido attiecības ar citiem).

⁴³¹ Uz praktiskās ētikas nozaru saistību ar sociālajām un politiskajām aktualitātēm lekcijās ir norādījis Pols Maklokliņš (*McLaughlin*) no Tartu Universitātes.

Nusbaumas un Gerija Frensiones darbi), risināti ontoloģiskas dabas jautājumi (cilvēka un dzīvnieka nošķiruma analīze daudzu autoru tekstos), ieskaitot psihes filosofijas jautājumus (diskusija par to, kam var būt intereses, Reimonda Freija un Stīva Sapontzisa darbos).

Tomēr nevar teikt, ka vārdi „praktisks” un „lietojams” tiek piesaukti nejauši, kad runa ir par praktisko ētiku. Praktiskajā ētikā liela uzmanība ir pievērsta konkrētu situatīvu izvēļu analīzei un izvērtējumam. Interese par konkrētām situācijām nosaka to, ka šajā ētikas nozarē empīriskām zināšanām tiek ierādīta daudz lielāka loma nekā ētiskajās teorijās. Vienlaikus nepieciešamība pieņemt atbildīgus lēmumus konkrētās situācijās, visticamāk, ir noteikusi vēl vienu praktiskās ētikas iezīmi – te liela loma ir kazuistikai, proti, ētisku problēmu situatīvai analīzei,⁴³² un gatavībai un spējai situācijas analīzei izmantot un pat apvienot atšķirīgas ētiskās teorijas, nonākot pie risinājuma, kurā tiek ņemti vērā dažādi normatīvie skatpunkti.⁴³³ Medicīnas ētiku, kurā konkrētu situāciju analīzei ir ļoti nozīmīga loma, varētu uzskatīt par paradigmatisku piemēru. Arī dzīvnieku aizstāvības ētika mēģina noskaidrot, kā rīkoties – lietot pārtikā gaļu vai ne, veikt eksperimentus ar dzīvniekiem vai ne, iznīcināt invazīvo sugu pārstāvjus vai ne. Arī šeit, lai izdarītu argumentētas izvēles, ir nepieciešamas empīriskas zināšanas par lopkopības un zinātnes praksēm vai mijiedarbību starp dzīvnieku sugām vidē. Un arī dzīvnieku aizstāvības ētikā vērojama gatavība kombinēt dažādas teorētiskas pieejas. Tomēr dzīvnieku aizstāvības teorētiķi visai reti nodarbojas ar konkrētu situāciju analīzi, un tādā ziņā nav tipisks praktiskās ētikas paraugs. Viņi lielākoties analizē dzīvnieku ētisko statusu vispār un cenšas atrast vispārējus principus tam, kā pret dzīvniekiem vajadzētu izturēties.

No paša sākuma, kad 20. gadsimta 70. un 80. gados dzīvnieku aizstāvības ētika sāk veidoties par patstāvīgu filosofijas nozari, dominējošā metodoloģiskā pieeja bija zināmu ētisku teoriju attiecināšana uz dzīvnieku gadījumu. Diskusijas bija par to, vai jau pazīstamām un līdz šim vienīgi uz cilvēkiem attiecinātām ētikas teorijām ir konsekvences, kas līdz šim nav pamanītas, bet būtiski ietekmē dzīvnieku ētisko statusu. Saskaņā ar šo pieeju, lai gan konsekventa esošo principu piemērošana, iespējams, nozīmētu radikālu

⁴³² **Beauchamp T.L.** The Nature of Applied Ethics // **Frey R.G., Wellman, C.H.**, eds. *A Companion to Applied Ethics*. Oxford: Blackwell, 2003. Pp. 9-10.

⁴³³ Pazīstamākais piemērs ir tā saucamais „principisms” (*principlism*) bioētikā. Tas parasti tiek saistīts ar Toma Bīčema un Džeimsa Čaildresa (*Childress*) vārdu. Viņu bioētikas četri principi – autonomija, nekaitēšana, laba darīšana, taisnīgums – balstās atšķirīgās un pat grūti savienojamās teorētiskās nostādnēs (**Kanniyakonil S.** *The Fundamentals of Bioethics: Legal Perspectives and Ethical Approaches*. Keral, India: Oriental Institute of Religious Studies India, 2007. P. 84. Skat. arī **Sile V.**, red. *Biomedicīnas ētika: teorija un prakse*. Rīga: Rīgas Stradiņa universitāte, 2006. 8.-9. lpp.).

dzīvnieku ētiskā statusa maiņu, vismaz galvenie konkrētās teorijas principi var palikt nemainīgi. Piemēram, ja kāds aizstāv dzīvības vērtību pieauguša cilvēka vai embrija gadījumā un dzīvnieks arī ir dzīva būtne, tad ir iespējams apgalvot, ka no dzīvības vērtības principa izriet arī dzīvnieku dzīvības vērtība, un no tās savukārt izriet būtiskas konsekvences, kas ir jāatzīst par saistošām jebkuram cilvēkam, kas aizstāv dzīvības vērtību. Protams, filosofi, kas kritizē veidu, kā cilvēki izturas pret dzīvniekiem, neiztiek bez jaunu ētikas principu aizstāvēšanas, un gana daudzi no viņiem mēģina veidot pat diezgan noslēgtas filosofiskas sistēmas (Singers, Rīgens, Frensione, Nusbauma, Degrasia), tomēr kā atspēriena punkts dzīvnieku ētiskā statusa pamatojuma meklējumos ir jau pazīstamas un agrāk uz cilvēkiem attiecinātas teorijas. Tā Singers ētiskas dabas rūpes pielīdzina aplim, kas izplešas (*expanding circle*) un pamazām ietver arvien vairāk būtnu.⁴³⁴ Lielā mērā šī pieeja dzīvnieku aizstāvības ētikā ir saglabājusies, lai gan izmantoto teoriju klāsts laika gaitā ir palielinājies.

Dzīvnieku aizstāvības ētikas diskusijās vēl aizvien dominē divas teorētiskas pieejas – utilitārisms un tiesību teorija. Mūsdienu utilitārisma ētika balstās 18. un 19. gadsimta domātāju Džeremija Bentema (*Bentham*), Džona Stjuarta Milla (*Mill*) un Henrija Sidžvika (*Sidgwick*) teorijās, tās pamatā ir pieņēmums, ka ētiskie apsvērumi ir jābalsta rīcības konsekvencu izvērtējumā, īpašu uzmanību pievēršot kopējam labumam un kaitējumam, ko šī rīcība rada. Atšķirības izpratnē par to, ko nozīmē labums, kaitējums, kopējs labums, konsekvences un izvērtējums, nosaka atšķirības starp dažādām utilitāristu teorijām. Tiesību teorija, kā tā tiek saprasta mūsdienu angloamerikāniskajā ētikā, balstās 17. un 18. gadsimta sabiedriskā līguma teorijās un Imanuela Kanta (*Kant*) ētikā. Nav iespējams īsi raksturot daudzos daudzveidīgo tiesību teoriju aspektus, tomēr tām kopīgs ir pieņēmums, ka pastāv ētiski principi, kas ierobežo to, ko viens indivīds drīkst ar otru darīt, un šie principi nebalstās tikai kopīgā labuma un kaitējuma aprēķinā.

Pīters Singers ir ietekmīgākais dzīvnieku aizstāvības ētikas pārstāvis. Šai tradīcijai pieskaitāms arī Reimonds Freijs, kas pazīstams kā dzīvnieku tiesību kritiķis un kura skatījums uz dzīvnieku ētisko statusu utilitārisma būtiski atšķiras no tā, ko aizstāv Singers. Savukārt Toms Rīgens, Gerijs Frensione, Bernards Rollins, Stīvens Vaizs (*Wise*),⁴³⁵ ja nosaucam tikai pazīstamākos autorus, dzīvnieku ētisko statusu atvasina no tiesību pieejas tradīcijas. Samērā bieži utilitārisms un tiesību pieeja dzīvnieku aizstāvības

⁴³⁴ Sk. **Singer P.** *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. New York: Oxford UP, 1981.

⁴³⁵ **Wise S.** *Animal Rights, One Step at a Time* // **Sunstein C.R., Nussbaum M.C.**, eds. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford UP, 2004. Pp. 19-50.

ētikā tā vai citādi kombinējas, piemēram, Singers aizstāv dzīvnieku tiesības, kuras viņa teorijā ir pakārtotas utilitārisma principam,⁴³⁶ Rīgens savā dzīvnieku tiesību teorijā ievieš utilitārisma radniecīgu „mazākā kaitējuma principu”.⁴³⁷ Utilitārisma un tiesību pieejas argumentāciju lielā mērā izmanto arī Sapontziss, lai gan nepieskaita sevi ne pie vienas no dzīvnieku aizstāvības ētikā dominējošām teorētiskajām tradīcijām⁴³⁸ un lielu uzsvaru liek uz sabiedrībā atzīto morāli kā ētisko pārdomu pamatu.⁴³⁹ Deivids Degrasia arī sevi nepieskaita ne pie utilitāristiem, ne tiesību teorijas pārstāvjiem, bet viņa izstrādātā vienlīdzīga izvērtējuma (*equal consideration*) teorija,⁴⁴⁰ kas balstās pārdomātā līdzsvara pieejā, drīzāk ir mēģinājums attīstīt un sintezēt utilitārisma un tiesību teorijas, nevis atrast tām būtiski atšķirīgu alternatīvu.

Diskusijās ar utilitāristiem un tiesību teorijas pārstāvjiem laika gaitā arvien vairāk iesaistījušies autori, kurus vairs nevar gluži identificēt ar šīm divām pieejām, bet kas tomēr saglabā saikni ar dzīvnieku aizstāvības ētikas problēmām un tēmām (atšķirībā no vides ētikas un ekofeminisma, kas lielā mērā attīstījās neatkarīgi, un tām teorijām, kas vairāk balstās tā saucamajā kontinentālajā filosofijas tradīcijā, piemēram, posthumānisms). Starp šādiem “trešā ceļa” gājējiem var izcelt Mēriju Midžliju, Koru Daimondu⁴⁴¹ un Endrū Linziju (*Linzey*);⁴⁴² viņi par pamatu attieksmei pret dzīvniekiem pieņem dzīvnieku intereses, spēju ciest un arī daudzveidīgās cilvēku un dzīvnieku attiecības.⁴⁴³ Lai gan pēdējās desmitgadēs angloamerikāniskajā filosofijā kā alternatīva šīm teorētiskajām tradīcijām bieži tiek minēta tikumu ētika, dzīvnieku aizstāvības ētikā tā nav nostiprinājusies kā patstāvīga un apzināta nostādne. Tomēr Rozalinda Hērsthauša

⁴³⁶ Par tiesību izpratni utilitārisma teorijā viņš raksta jau *Dzīvnieku atbrīvošanā*, tur viņš par tiesībām izsakās diezgan rezervēti kā par politiski iedarbīgu īsu apzīmējumu (burtiski stenogrāfiski rakstītu, *shorthand*) utilitāram pamatojumam (**Singer P.** *Animal Liberation*. P. 8.). Bet, piemēram, „Lielo pērtiķu manifestā”, kam Singers ir viens no autoriem, tiesību jēdziens tiek lietots bez atrunām (**Cavalieri P., Singer P.**, eds. *The Great Ape Project: Equality beyond Humanity*. New York: St. Martin's Griffin, 1993. Pp. 4-7.).

⁴³⁷ **Regan T.** *The Case for Animal Rights*. P. 302.

⁴³⁸ **Sapontzis S.F.** Pp. xi-xii.

⁴³⁹ Turpat. Pp. xi-xii, 89-110.

⁴⁴⁰ Sk. 3. nodaļu grāmatai **DeGrazia D.** *Taking Animals Seriously*. Cambridge: Cambridge UP, 1996.

⁴⁴¹ **Diamond C.** *Eating Meat and Eating People* // **Sunstein C.R., Nussbaum M.C.**, eds. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford UP, 2004. Pp. 93-107.

⁴⁴² **Linzey A.** *Why Animal Suffering Matters: Philosophy, Theology, and Practical Ethics*. Oxford: Oxford UP, 2013.

⁴⁴³ Endrū Linzijs ir izmantojis dzīvnieku tiesību jēdzienu, tomēr to ievieto teoloģiskā kontekstā, kas būtiski atšķiras no pārējo dzīvnieku tiesību aizstāvju teorētiskā ietvara.

(*Hursthouse*), kas sevi pozicionē kā tikumu ētikas pārstāvi, norāda uz Midžlijas un Stīvena Klārka (*Clark*)⁴⁴⁴ iederību šajā tradīcijā.⁴⁴⁵

Savā darbā vēlos izcelt Martu Nusbaumu, kas attīsta teoriju, ko viņa dēvē par spēju (*capabilities*) pieeju. Tās pamatā ir pieņēmums, ka dažādām būtnēm ir dažādas spējas, kas veido nosacījumus viņu labklājībai un uzplaukumam (*flourishing*), un šī specifiskā labklājība kalpo par kritēriju individuālas rīcības un sociālas sadales ētiskam novērtējumam. Viņa lielā mērā norobežojas no utilitārisma,⁴⁴⁶ vienlaikus gan atzīstot un izmantojot vairākas utilitāristu nostādnes dzīvnieku aizstāvības ētikā.⁴⁴⁷ Savu teoriju viņa attīsta, balstoties uz Džona Rolsa taisnīguma teoriju un Kristīnes Korsgārdas (*Korsgaard*) interpretāciju par dzīvnieku ētisko statusu Kanta ētikā, un tādējādi lielā mērā iekļaujas tiesību teorijas tradīcijā,⁴⁴⁸ tomēr viņa to sasaista ar Aristoteļa ētiku vai, precīzāk sakot, neoaristotelismu, no kura paņem spēju jēdzienu, un tādā ziņā pārklājas ar tikumu ētikas tradīciju. Savā dzīvnieku aizstāvības ētikas analizē esmu balstījies uz Singera, Rīgena un Nusbaumas teorijām kā šo ētisko tradīciju reprezentējošiem piemēriem. Vislielāko uzmanību pievēršīšu Singeram un Rīgenam, kuri vēl aizvien ir visbiežāk apspriestie un citētie autori dzīvnieku aizstāvības ētikā. No Singera darbiem pazīstamākais ir *Dzīvnieku atbrīvošana* (1975), bet atsaukšos arī uz grāmatu *Praktiskā ētika* (1993), kur viņš precīzē savu nostāju arī dzīvnieku aizstāvības ētikas jautājumos. Rīgena nozīmīgākais darbs ir *Dzīvnieku tiesību aizstāvība* (1983.), uz kuru tad arī visvairāk atsaukšos. Nusbauma savu nostāju dzīvnieku aizstāvības ētikas jautājumos izvērsti apraksta darbā *Taisnīguma robežas* (2006).

Bez šaubām, nevar novilkt vienādības zīmi starp Singera uzskatiem un utilitārisma pieeju dzīvnieku aizstāvības ētikā vispār, vai starp Rīgenu un tiesību teorijas pieeju, un Nusbauma noteikti nevar pārstāvēt visas alternatīvas utilitārisma un tiesību teorijai dzīvnieku aizstāvības ētikā. Ja šis darbs būtu iecerēts kā pētījums par tiesību jēdziena interpretācijām vai konkrētu ētisku dilemmu risinājumu meklēšanu, tad nebūtu pamata palikt pie šiem trim autoriem. Tomēr savā darbā pievērsos samērā vispārīgam jautājumam par antropomorfizācijas nozīmi dzīvnieku ētiskā statusa izpratnē un mēģinu atklāt specifisku, bet būtisku saikni starp antropomorfizācijas problēmu un dzīvnieku ētisko

⁴⁴⁴ **Clark S.R.L.** *The Moral Status of Animals*. Oxford: Oxford UP, 1984.

⁴⁴⁵ **Hursthouse R.** Virtue Ethics and the Treatment of Animals // **Beauchamp T.L., Frey, R.G.**, eds. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford UP, 2011. Pp. 119 – 143.

⁴⁴⁶ Turpat. P. 338.

⁴⁴⁷ Turpat. Pp. 361, 371, 379.

⁴⁴⁸ **Nussbaum M.C.** *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press, 2006. P. 284.

statusu. Šī saikne ir raksturīga dzīvnieku aizstāvības ētikai kā noteiktai ētiskai tradīcijai. Šo autoru teoriju analīzes mērķis ir atklāt minētās saiknes “loģiku” jeb veidu, kā dažādi uzskati, pieņēmumi un problēmas ir savstarpēji saistīti.

4.2. Dzīvnieku ētiskā statusa jēdziens

Dzīvnieku aizstāvības ētikā jautājums par to, kā izturēties pret dzīvniekiem, lielākoties tiek formulēts kā jautājums par dzīvnieku ētisko statusu (*ethical status, moral status, moral standing*). Proti, rīcība konkrētā situācijā izriet no tā, kāds ētiskais statuss ir konkrētajam dzīvniekam un dzīvniekiem vispār, tāpēc pirms rīcības ētiska izvērtējuma ir jāatbild uz jautājumu, kāds ir dzīvnieka ētiskais statuss.

Filosofiskajā literatūrā kā sinonīmi tiek izmantoti jēdzieni “morālais statuss” un “ētiskais statuss”. Promocijas darbā esmu izvēlējis lietot apzīmējumu “ētiskais statuss”, jo “ētikas” un “morāles” nozīmi nošķiru.⁴⁴⁹ Ar pirmo šeit tiek saprasta filosofiska mācība par vērtībās balstītām nostādnēm un rīcību, ar otro – noteiktā sabiedrībā pastāvoša jābūtības apziņa – attieksmju, normu un ideālu kopums.⁴⁵⁰ Ētika paredz zināmu disciplīnu un sistemātiskumu jēdzienu, nostādņu un principu formulējumos, lai gan ne vienmēr tas nozīmē mēģinājumu radīt noslēgtu un visaptverošu ētisku teoriju. Atbilstoši dzīvnieku ētisko statusu nevar analizēt vispārīgi, tas jāskata konkrētu filosofisku nostādņu un teoriju kontekstā. Turklāt dzīvnieku ētiskais statuss var arī nesakrist ar dzīvnieku morālo statusu jeb konkrētajā kultūrā plaši atzītiem priekšstatiem par to, kā dzīvnieki ir jāvērtē un kā pret tiem drīkst izturēties. Izmantojot tikai vienu apzīmējumu, teiksim, „dzīvnieku morālais statuss”,⁴⁵¹ ir grūtāk pamanīt gan to, kad filosofi teorētiskā argumentācijā iesaista sabiedrībai piedēvētas morālās nostādnes, gan atšķirību starp diviem dzīvnieku aizstāvības ētikas uzdevumiem – viens ir filosofiski skaidrot un pamatot dzīvnieku ētiskā statusa noteiktu izpratni, kamēr otrs – mainīt sabiedrības priekšstatus par dzīvniekiem, proti, mainīt dzīvnieku morālo statusu.

⁴⁴⁹ Morālo statusu kā ētiskā statusa sinonīmu esmu izmantojis tikai tad, kad citēju, terminu “morālais statuss” liekot pēdiņās.

⁴⁵⁰ Nošķirums balstās uz Skaidrītes Lasmanes, Augusta Milta un Andra Rubeņa ētikas un morāles nošķirumu grāmatā *Ētika* (Lasmane S., Milts A., Rubenis A. *Ētika (jautājumi, risinājumi, atzinumi)*. Rīga: Zvaigzne, 1993. 32.-40. lpp.). Autori uzsver, ka jēdzieni „ētika” un „morāle” bieži tiek lietoti kā sinonīmi (turpat, 32. lpp.), un ētiku skaidro kā „filozofisku [sic] mācību par morāli un tikumību” (turpat). Savukārt morāli definē kā „jābūtības apziņas sfēru” (turpat, 34. lpp.), kas raksturīga „tautai un laikmetam” un ir „rasta, kopta un attīstīta daudzu paaudžu pieredzē”, tā ietver „gan universālas un vispārcilvēciskas, gan arī laikmetīgas, pārejošas parādības” (turpat, 35. lpp.). Vārdu sakot, šie autori nošķirumu starp ētiku un morāli neskata tikai kā atšķirību starp teoriju un sociālu apziņu vai praksi, tomēr savā darbā es vēlos uzsvērt tieši šo nošķiruma aspektu.

⁴⁵¹ Dzīvnieku aizstāvības ētikai veltītajos tekstos visbiežāk tiek lietots tieši šis apzīmējums.

4.2.1. Divi izpratnes līmeņi

Jēdziena “dzīvnieku ētiskais statuss” nozīme ir daudzslāņaina. Pirmām kārtām var pievērst uzmanību diviem līmeņiem, kā šo jēdzienu iespējams skaidrot. Var uzdot jautājumu: “Kāds ir dzīvnieku ētiskais statuss?” un tādējādi vaicāt par dzīvnieku ētiskā statusa specifiku, salīdzinot ar cilvēka vai varbūt kādas citas būtnes ētisko statusu konkrētajā ētiskajā teorijā. Piemēram, var uzdot jautājumu, vai Pītera Singera teorijā dzīvnieki un cilvēki ir uzskatāmi par vienlīdz nozīmīgiem, kad jāizdara ētiskas dabas izvēle, teiksim, jāizšķiras par bērna vai suņa glābšanu no ugunsgrēka.⁴⁵² Šajā nozīmē „ētiskā statusa” raksturojums būtībā ir noteiktā veidā sakārtots ētiskas teorijas principu un lietojuma skaidrojums noteiktas tēmas vai problēmas kontekstā. Tēma var būt dzīvnieki, bet varētu būt arī kas cits, turklāt ne tikai būtnes (embriji, bērni, noziedznieki), bet arī lietas (mākslas darbi, vēsturiski pieminekļi, maize ar visu tās simbolisko bagāžu, cilvēka līķis, klints upes krastā, biotopa elementi), arī darbības (melošana, asins nodošana, pašnāvība, lojalitāte).⁴⁵³

Tomēr jautājumam, kāds ir statuss, pamatā ir pieņēmums, ka zināms statuss pastāv. Analizējot ētiskās teorijas, dzīvnieku ētiskā statusa izvērstu skaidrojumu ir iespējams nošķirt no fundamentālāka jautājuma par dzīvnieku statusu ētiskā teorijā. Tas ir jautājums par nozīmi, kāda dzīvniekiem būtu jāierāda mūsu pārdomās par ētiskas dabas problēmām, proti, vai konkrētās ētiskās teorijas ietvaros par dzīvniekiem vispār ir jādomā. Protams, kaut cik konkrēta atbilde uz šo jautājumu vienlaikus nozīmē arī ētiskā statusa pozitīvu raksturojumu un konsekvenču izvērtējumu. Tomēr, lai izprastu dzīvnieku ētisko statusu kādā teorijā, kaut vai kā praktisku analīzes paņēmieni ir vērts izmantot šo atšķirīgo līmeņu nošķirumu – vispirms skaidrot, vai un kāpēc dzīvnieki konkrētajā teorijā būtu jāaplūko, un pēc tam analizēt konsekvences, kādas izriet, ja dzīvniekiem ir kāds nozīmīgs statuss. Katrā ziņā diskusijās par dzīvnieku aizstāvības ētiku jautājums, vai dzīvniekiem vispār ir kāda ētiska nozīme, tiek uzdots.⁴⁵⁴

⁴⁵² Dilemma, kuru analizē Gerijs Frensione. **Francione G.** *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple UP, 2000. P. xxii.

⁴⁵³ Sk., piemēram, **Marcia B.** *The Moral Status of Loyalty.* Dubuque: Kendall/Hunt, 1984. **Oyebode F.** *Choosing Death: the Moral Status of Suicide // The Psychiatrist* 20, 1996. Pp. 85-89.

⁴⁵⁴ Singeram tas parādās kā jautājums, kuras būtnes ir jāņem vērā vienādā mērā (*equal consideration*) (**Singer P.** *Animal Liberation.* P. 7). Degrasia vaicā, vai “dzīvniekiem vispār pienākas jebkāda veida morāls izvērtējums”? (**DeGrazia D.** P. 36). Karuterss to formulē kā jautājumu par dzīvnieku „moral standing” (**Carruthers P.** *The Animals Issue: Moral Theory in Practice.* Cambridge: Cambridge UP, 1992. P. 1). Šim pašam jautājumam veltīta arī Midžlijas grāmata *Dzīvnieki un kāpēc tiem ir nozīme (matter)*, kurā viņa nevis izstrādā dzīvnieku aizstāvības teoriju, bet, kā viņa pati apgalvo, „novāc barjeras, ko mūsu tradīcija ir uzslējusi, lai neatzītu rūpes par dzīvniekiem” (**Midgley M.** *Animals and Why They Matter.* P. 144).

Šajā darbā pievērsīšos tiem dzīvnieku aizstāvības teoriju aspektiem, kas saistīti ar jautājumu, vai dzīvniekiem ir nozīmīgs ētiskais statuss. Mazākā mērā analizēšu izvērstos dzīvnieku ētiskā statusa raksturojumus jeb to, kāds ir šis statuss.

4.2.2. Nozīmīgs ētiskais statuss

Dzīvnieku statuss ētikā varētu izrādīties negatīvi formulējams – arī atziņa, ka dzīvniekiem nav nozīmes kādā ētiskā teorijā, norādītu uz to statusu šajā teorijā. Tādā ziņā jebkam ir kaut kāds „ētiskais statuss”, arī lietām tāds ir,⁴⁵⁵ un iespējamās teorijas, kas šajā ziņā dzīvniekus pielīdzina lietām. Tāpēc dzīvnieku aizstāvības ētikā diskusija ir nevis par to, vai dzīvniekiem ir jebkāds ētiskais statuss, bet – vai tiem ir nozīmīgs ētiskais statuss. Bet arī šeit var nošķirt plašāku un šaurāku izpratni.

Viens no veidiem, kā saprast dzīvnieku ētisko statusu, ir saistīt to ar jautājumu par dzīvnieku tiesībām. Nozīmīga ētiska statusa atzišana dzīvnieku gadījumā šajā nozīmē paredz to, ka cilvēkiem ir tieši pienākumi pret dzīvniekiem kā dzīvniekiem. Tiešo un netiešo pienākumu nošķirumu dzīvnieku aizstāvības ētika patapina no Imanuela Kanta, kas lekcijās *Par morāles filosofiju* apgalvo, ka pienākumi pret dzīvniekiem ir “netieši pienākumi pret cilvēci” [27:459].⁴⁵⁶ Dzīvnieku aizstāvības ētikā šis nošķirums parasti tiek interpretēts kā nošķirums starp to, vai ētiskie ierobežojami tajā, kā cilvēks drīkst izturēties pret dzīvniekiem, ir pakārtoti cilvēku interesēm, vai arī ir no tām neatkarīgi. Ja aizstāvam morālu aizliegumu, teiksim, nogalināt kaimiņu suni un aizliegumu pamatojam ar to, ka šis dzīvnieks sagādā prieku kaimiņam, runa ir par netiešu pienākumu.⁴⁵⁷ Ja aizliegums ir spēkā paša suņa dēļ, tas ir tiešs pienākums, kas balstās suņa pašvērtībā (*intrinsic value, inherent value*). Tas, ko nozīmē “paša dzīvnieka dēļ”, “pašvērtība” un analogiski formulējumi, filosofu darbos ir skaidrots dažādi.

Versijā, kur nozīmīgs ētiskais statuss ir pielīdzināms tiesībām, atzīt dzīvnieka pašvērtību nozīmē atzīt, ka pastāv noteikti konteksti, kuros nav principiālu atšķirību starp

⁴⁵⁵ Sk., piemēram, **Morris C.W.** “The Idea of Moral Standing” // **Beauchamp T.L., Frey, R.G.**, eds. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford UP, 2011. P. 256, **Kamm F.M.** *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*. Oxford: Oxford UP, 2007. P. 227

⁴⁵⁶ Citēts pēc **Kant I.** *Lectures on Ethics*. Cambridge: Cambridge UP, 1997. P. 212.

⁴⁵⁷ Viens no pirmajiem tiešo un netiešo pienākumu atšķirību cilvēku un dzīvnieku attiecību kontekstā plaši ir analizējis Toms Rīgens darbā *Dzīvnieku tiesību aizstāvība* (**Regan T.** *The Case for Animal Rights*. 5. un 6. nodaļa), lai gan viņš nošķirumu neizmanto, lai definētu “dzīvnieku ētiskā statusa” jēdzienu, kuru viņš šajā darbā izmanto, bet īpaši neuzsver. Bet, piemēram, Džeimss Reičelss (*Rachels*) apgalvo, ka „morālā statusa” (*moral standing*) teorijas risina jautājumu par tiešiem pienākumiem pret indivīdu. **Rachels J.** *Drawing Lines* // **Sunstein C.R., Nussbaum M.C.**, eds. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford UP, 2004. P. 164.

cilvēku un dzīvnieku ētisko statusu un pienākumiem pret tiem. Vispazīstamākais šādas interpretācijas piemērs ir Rīģena dzīvnieku tiesību teorija. Dažkārt ētiskā statusa jēdziens tiek saistīts ar būtnes vai pat pseidobūtnes⁴⁵⁸ atzīšanu par „personu”. Piemēram, Frensione pretstata dzīvnieka kā lietas vai īpašuma statusu un dzīvnieku morālu novērtējumu, kas paredz dzīvnieka atzīšanu par personu.⁴⁵⁹

Tomēr ne visi, kas atzīst, ka dzīvniekiem piemīt vērtība, kas nav pakārtota cilvēku interesēm, nozīmīgu ētisko statusu sapratīs kā prasību dzīvniekus un cilvēkus uztvert kā ētiskā ziņā vienlīdz nozīmīgas būtnes. Atzīt pašvērtību un ierobežot rīcību paša dzīvnieka dēļ var nozīmēt arī prasību pēc respekta un to, ka dzīvnieku intereses vai labklājība tiek ņemtas vērā, lemjot, kas ir ētiski pieļaujams un kas nav. Tomēr “ņemšana vērā” nenozīmē cilvēku un dzīvnieku ētiskā statusa pielīdzināšanu. Šī izpratne par dzīvnieku ētisko statusu ir raksturīga, piemēram, Freijam,⁴⁶⁰ Sapontzīsam⁴⁶¹ un Degrasiam.⁴⁶² Arī Singers apgalvo, ka tas, ka mums utilitārajās aprēķinos par kopējo labumu ir jāņem vērā dzīvnieku intereses, nenozīmē, ka “visas dzīves ir vienlīdz vērtas”, jo būtnes ar un bez pašapziņas spējas vai izpratnes par nākotni atšķirīgi pārdzīvo to, kas ar tām notiek.⁴⁶³ Tomēr viņš aizstāv arī visu justspējīgo būtņu (tātad gan cilvēku, gan dzīvnieku) ētisko vienlīdzību – “Katrs ir svarīgs kā viens un neviens nav svarīgāks par vienu”,⁴⁶⁴ kas viņu pietuvina tiesību teoriju izpratnei par dzīvnieku ētisko statusu.

Tomēr promocijas darbā „nozīmīgs ētiskais statuss” tiek izprasts vēl plašāk. Pirmkārt, ir vērts pamanīt, ka samērā daudzi autori, kas neatzīst dzīvnieku tiesības, piekrīt, ka pastāv ētiskas dabas ierobežojumi tam, kā pret dzīvniekiem drīkst izturēties.⁴⁶⁵ Piemēram, dzīvnieku tiesību kritiķis Pīters Karuterss, kas noliedzoši atbild pats uz savu jautājumu, „vai dzīvniekiem ir morāls statuss” („*whether animals have moral standing*”), skaidro, ka ar „morālo statusu” viņš saprot „tiešus pienākumus” pret dzīvniekiem, nevis

⁴⁵⁸ Roberts Ervins (*Erwin*) korporācijas morālā statusa analīzi saista ar korporācijas kā „mākslīgas personas” analīzi, lai gan kritizē Pītera Frenča (*French*) pārāk burtisko korporācijas pielīdzināšanu morālajam subjektam. (**Erwin R.E.** The Moral Status of Corporations // *Journal of Business Ethics* Vol. 10, No. 10, 1991. Pp. 749-756).

⁴⁵⁹ **Francione G.** Animals – Property or Persons. Pp. 131-132.

⁴⁶⁰ **Frey, R.G.** “Utilitarianism and Animals” // **Beauchamp T.L., Frey, R.G.**, eds. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford UP, 2011. Pp. 172 – 197.

⁴⁶¹ **Sapontzis S.F.** 5. nodaļa.

⁴⁶² **DeGrazia D.** *Taking Animals Seriously*. 3. nodaļa.

⁴⁶³ **Singer P.** *Animal Liberation*. P. 20.

⁴⁶⁴ **Singer P.** Dzīvnieku atbrīvošana // *Kentaurs* nr. 25, 2001. g. augusts. 95. lpp.

⁴⁶⁵ **Scruton R.** *Animal Rights and Wrongs*. Third ed. London: Demos, 2000. P. 82. **Epstein R.A.** Animals as Objects, or Subjects, of Rights // **Sunstein C.R., Nussbaum M.C.**, eds. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford UP, 2004. Pp. 143-161.

jebkādu „morālu nozīmību” („*moral significance*”).⁴⁶⁶ Pēc viņa domām, pastāv būtiski iemesli, kāpēc vajag aizsargāt Leonardo da Vinči gleznu *Mona Liza*,⁴⁶⁷ bet tas nenozīmē atzīt gleznas tiesības un „morālo statusu”.⁴⁶⁸ Tāpat arī dzīvniekiem, pēc Karutera domām, tiesību un „morālā statusa” nav, lai gan pastāv ētiskas dabas ierobežojumi tam, kā drīkst izturēties pret dzīvniekiem. Tomēr šie ierobežojumi arī paredz kaut kādu pozitīvu ētisko statusu, un ar tiem pietiek, lai atzītu, ka dzīvniekiem ir nozīmīgs ētisks statuss.

Šādā plašākā nozīmē dzīvnieku “nozīmīgs ētiskais statuss” apzīmē ētiskus ierobežojumus tam, kā pret dzīvnieku drīkst izturēties, ne obligāti pamatojot to ar dzīvnieku pašvērtību. Kā norāda Kristofers Moriss (*Morris*), ir kļūdaini uzskatīt, ka tiešo pienākumu noliegums automātiski liek pieņemt nostādni, ka pastāv vienīgi netieši pienākumi vai pienākumu pret dzīvniekiem nav vispār.⁴⁶⁹ Lai gan cilvēkam varbūt nav saistību, kuru dēļ dzīvniekiem kaut kas no cilvēka pienāktos, cilvēkam kā morālai būtnei varētu būt pienākumi, kas uzliek noteiktus ierobežojumus: “[...] šķiet, ka tiem dzīvniekiem, kuriem mums ir pienākums palīdzēt, lai gan šī palīdzība viņiem nepienākas (*even if these duties are not owed to them*), ir zināms morāls statuss (*standing*).”⁴⁷⁰ Šajā darbā nozīmīgs ētiskais statuss ir lietots plašākajā nozīmē.

4.2.3 Dzīvnieku ētiskā statusa specifika

Lai atbildētu, vai dzīvniekiem ir nozīmīgs ētiskais statuss, ētiskajās teorijās parasti tiek piedāvāts kāds pamatojums, kāpēc šāds statuss būtu jāatzīst. Lai paskaidrotu, kas ar to domāts, jāpievērš uzmanība vēl vienam „ētiskā statusa” nozīmes aspektam.

Ja es auditorijā atrodu zīmuli, kuru tur kāds aizmirsis, man var rasties vesela virkne jautājumu. Vai es drīkstu to lietot? Vai varu atdot kādam, kam nav, ar ko rakstīt? Vai labāk izsviest, lai netiek nevienam? Bet pie tā radīšanas ir strādājis vesels bars cilvēku, un netrūkst tādu, kas labprāt zīmuli izmantotu. Ko darīt? Šie visi būtībā ir ne tikai juridiski, bet ētiskas dabas jautājumi, un nav šaubu, ka arī zīmulis var kļūt par ētisku pārdomu objektu, tomēr tas nenozīmē, ka līdz ar to zīmuli ētikā iegūst īpašu nozīmi. Zīmulis ir tikai (triviāls) piemērs, kas varētu ilustrēt, teiksim, īpašuma tiesību un utilitāru

⁴⁶⁶ Carruthers P. P. 1.

⁴⁶⁷ Ričards Epsteins (*Epstein*) pat izsaka aizdomas, ka izvēle – ko glābt ugunsgrēkā – ļoti vērtīgu gleznu vai dzīvnieku, varētu būt diezgan sarežģīta, proti, ne obligāti par labu dzīvai būtnei (**Epstein R.A.** P. 156).

⁴⁶⁸ Carruthers P. P. 1.

⁴⁶⁹ Morris C.W. “The Idea of Moral Standing”. P. 270.

⁴⁷⁰ Turpat. P. 271.

apsvērumu konfliktu. Ētiskajos pārspriedumos zīmuļi iegūst nozīmi nevis tāpēc, ka ir zīmuļi, bet tāpēc, ka pieder pie ētiski nozīmīgu lietu kategorijas – piemēram, īpašumā esošu, cilvēku radītu vai darbā noderīgu lietu kategorijas. Pats formulējums „dzīvnieku ētiskais statuss” liek domāt, ka nepieciešams noskaidrot, vai dzīvniekiem ir nozīme ētiskajā teorijā tieši tāpēc, ka tie ir dzīvnieki.

Vai, piemēram, *Monai Lizai* varētu būt nozīme ētikā tieši tāpēc, ka tā ir *Mona Liza*? Atbilde ir atkarīga no tā, vai *Monai Lizai* ir tādas ētiski nozīmīgas īpašības, kas to izceļ citu lietu vai gleznu vidū. Droši vien *Mona Liza* kā *Mona Liza* nav ētiski nozīmīga tādā pašā nozīmē kā par ētiski nozīmīgu var atzīt brīvu un racionālu būtni, kura tiek respektēta nevis kādu ārēju faktoru dēļ, bet tikai tāpēc, ka tā ir šī būtne. Nevarētu arī teikt, ka *Mona Liza* ir ētiski nozīmīga izcilā *sfumato* vai noslēpumainā smaida dēļ. Bet ja būtu ētiskā teorija, kurā liela loma būtu ierādīta atdarināšanas vērtiem paraugiem un Leonardo da Vinči būtu radījis gleznu, kura precīzāk nekā jebkurš cits mākslas darbs izteiktu, teiksim, tikumīgas dzīves būtību, varētu teikt, ka šajā teorijā glezna x ir vērtība tāpēc, ka tā ir tieši x un neviena cita glezna.

Te gan var pamanīt arī problēmu. Ja izrādās, ka nav ētiski nozīmīgu īpašību, kas atšķir šo gleznu no citām, nav īsti pamata izcelt gleznas x ētisko statusu. Atbilstoši – ja nav ētiski nozīmīgu īpašību, kas dzīvniekus atšķir no cilvēkiem vai, teiksim, no cilvēku zīdaiņiem, nav īsti pamata izcelt tieši dzīvnieku ētisko statusu. Piemēram, ja teorijā vienīgā nozīmīgā īpašība ir spēja just sāpes un mēs atzīstam, ka sāpes jūt gan cilvēki, gan dzīvnieki, konkrētajā teorijā drīzāk ir jēga runāt par ciestspējīgo būtņu ētisko statusu. Līdzīgi teorijā, kura neatzīst ētiski nozīmīgas atšķirības starp vīriešiem un sievietēm, diez vai būtu īpaši jāizceļ un jānošķir vīriešu un sieviešu ētiskais statuss. Atbilstoši arī dzīvnieku kā kopuma ētiskais statuss ir būtisks tikai tādā gadījumā, ja dzīvniekiem kā kopumam piemīt īpašības, kas konkrētajā ētiskajā teorijā ir nozīmīgas un kas tos atšķir no zīmuļiem, gleznām un cilvēkiem.

Lai gan problēma ir būtiska, domājot par dzīvnieku aizstāvības ētikas tālāku attīstību un atkarību no pieņēmumiem par cilvēku un dzīvnieku nošķirumu, nevar apgalvot, ka pastāvošajās teorijās dzīvnieku un citu būtņu ētiskā statusa jautājumi ir nošķirti nepamatoti.

Pirmkārt, īpašu statusu dzīvnieki varētu izpelnīties ne tikai tāpēc, ka tiem ir unikālas īpašības, bet arī tāpēc, ka tiem ir ētiski nozīmīgu īpašību kopums, kas dzīvniekiem ir citāds nekā, piemēram, cilvēkiem. Proti, pat ja visas ētiski nozīmīgās dzīvnieku īpašības piemīt arī cilvēkiem, var gadīties, ka ne visas cilvēku ētiski nozīmīgās īpašības piemīt

dzīvniekiem (vai varbūt otrādi), un, lai gan kopīgās īpašības ir pietiekamas, lai dzīvniekus atzītu par ētiski nozīmīgiem, to ētiskais statuss jāskata atsevišķi no cilvēku ētiskā statusa. Tādā ziņā jautājums par dzīvnieku ētisko statusu liek no jauna palūkoties uz diskusiju par cilvēku ētisko statusu, proti, – kuras no daudzajām cilvēku īpašībām un ētiski nozīmīgajām īpašībām ir izšķirīgas (pietiekamas), lai atzītu to ētisko statusu.

Otrs iemesls, kāpēc ir iespējams runāt tieši par dzīvnieku ētisko statusu, ir tāds, ka dzīvnieku ētiskais statuss šajās teorijās parādās kā problēma un jautājums – vai dzīvniekiem tāds piemīt? Tātad, pat ja atbilde uz jautājumu ir, ka konkrētajā ētiskajā teorijā nepastāv atšķirība starp dzīvniekiem un cilvēkiem, tā nav pašsaprotama patiesība. Par zīmuļu ētisko statusu šaubu nav, bet par dzīvnieku – ir, tāpēc arī ir vērts noskaidrot, kāds ir šis statuss. Pat ja nav pamata dzīvnieku ētisko statusu esencializēt vai uzskatīt par ētisko teoriju neiztrūkstošu sastāvdaļu, pašreizējā situācijā šis jēdziens iezīmē aktīvu diskusiju lauku un tādā ziņā ir noderīgs. Turklāt jāņem vērā, ka filosofiskās diskusijas nav nošķiramas no centieniem mainīt dzīvnieku morālo statusu sabiedrībā, un sabiedriskās diskusijās jautājumi par izturēšanos un attieksmi pret dzīvniekiem tiek nošķirti kā specifiski un bieži vien arī nesaistīti ar cilvēku morālo statusu.

Treškārt, pat tie autori, kas aizstāv dzīvnieku un cilvēku ētisku vienlīdzību, neapgalvo, ka nav būtisku ētiski nozīmīgu atšķirību starp dzīvniekiem un cilvēkiem. Kā norāda Sapontziss, atsaukšanās uz „tiesību vienlīdzību” dzīvnieku aizstāvības kontekstā bieži vien tiek pārprasta, jo nav runas par vienu un to pašu tiesību piemērošanu gan dzīvniekiem, gan cilvēkiem⁴⁷¹ (tāpēc viņš iesaka vispār atteikties no izteikumiem par „tiesību vienlīdzību” saistībā ar dzīvniekiem).⁴⁷² Un patiešām – tādi apgalvojumi kā „katrs ir svarīgs kā viens, un neviens nav svarīgāks par vienu”⁴⁷³ vai „visiem, kam ir pašvērtība (*inherent value*), tā piemīt vienādi”⁴⁷⁴ vai izteikums, ka dzīvnieki jāuzskata par „morālām personām”, nevis tikai „kvazipersonām”,⁴⁷⁵ liek domāt, ka to autori vēlas panākt cilvēku un dzīvnieku pilnīgu vienlīdzību. Tomēr galu galā šīs teorijas aizstāv vienāda respekta⁴⁷⁶ vai vienlīdzīga izvērtējuma⁴⁷⁷ principus, kas neizslēdz atšķirīgas nostādnes un rīcību, ja pastāv būtiska atšķirība starp ētiski nozīmīgām īpašībām.

⁴⁷¹ Sapontzis S.F. P. 78.

⁴⁷² Turpat. P. 82.

⁴⁷³ Džeremija Bentema formulējums, uz ko atsaucas Singers (**Singer P.** *Animal Liberation*. P. 5).

⁴⁷⁴ **Regan T.** *The Case for Animal Rights*. P. 240.

⁴⁷⁵ **Francione G.** *Animals – Property or Persons*. P. 131.

⁴⁷⁶ **Regan T.** *The Case for Animal Rights*. P. 248.

⁴⁷⁷ **Singer P.** *Animal Liberation*. P. 5. **Francione G.** *Animals – Property or Persons*. P. 131. **DeGrazia D.** P. 258.

Piemēram, ja gan spēja just sāpes, gan pašvērtības apziņas spēja ir ētiski nozīmīgas īpašības, mēs varam vienādi vērtēt jebkuras fiziskas sāpes, bet atšķirīgi izturēties pret būtnēm, kas konkrētajā situācijā sāpes izjūt arī kā pazemojumu vai izvēles brīvības apdraudējumu.

4.2.4. Dzīvnieku ētiskais statuss un dzīvnieku īpašības

Tātad ir jēga runāt par dzīvnieku ētisko statusu kā atsevišķu problēmu un filosofiski nozīmīgu jēdzienu. Tomēr vēlreiz gribu uzsvērt, ka ētiskā statusa jēdziens nav visaptverošs apzīmējums jebkurai ētiskai problēmai vai nostādnei, kas saistīta ar dzīvnieku. Šis jēdziens ietver zināmus pieņēmumus par ētiku, un tāpēc to nevar uzskatīt par ētisku faktu, kas pastāv neatkarīgi no teorijām, kuras šo jēdzienu izmanto, un pie šīm teorijām ir jāpieskaita arī liela daļa dzīvnieku aizstāvības ētikas.

Nebūtu korekti definēt dzīvnieku aizstāvības ētiku pēc tā, vai tajā ir izmantots ētiskā statusa jēdziens vai jēdzieni ar līdzvērtīgu nozīmi. Tādā veidā saistība kļūtu tautoloģiska un patvaļīga. Tomēr ir vērts pamanīt, ka dzīvnieku aizstāvības ētikas kā noteiktas filosofiskas tradīcijas diskusijās dzīvnieku ētiskais statuss ir bijis viens no centrālajiem jautājumiem. Singera “interesu vienlīdzīga izvērtējuma (*consideration*) princips”,⁴⁷⁸ Rīģena dzīvnieku tiesību doktrīna un Nusbaumas spēju pieeja un ar to saistītā “uzplaukuma” izpratne paredz atzīt dzīvniekiem noteiktu ētisko statusu, un tāpēc viņi visi pievēršas jautājumam par kritērijiem, kas nosaka, vai un kuri dzīvnieki ir jāņem vērā mūsu ētiskajos apsvērumos. To pašu var teikt par Degrasia,⁴⁷⁹ Sapontzisu,⁴⁸⁰ Frensioni,⁴⁸¹ Rollinu,⁴⁸² Skrūtonu,⁴⁸³ Karutersu⁴⁸⁴ un daudziem citiem.

Promocijas darba kontekstā viens no būtiskākajiem pieņēmumiem, ko ietver dzīvnieku ētiskā statusa jēdziens, ir tāds, ka šis statuss ir atkarīgs no individuāla dzīvnieka īpašībām. Pirmkārt, tas paredz priekšstatu, ka par dzīvniekiem un cilvēkiem ir jādomā nevis pārindividuālu sistēmu kontekstā vai kā daļu no veseluma (priekšstats, kas raksturīgs atsevišķām vides ētikas un posthumānistu teorijām), bet kā par indivīdiem,

⁴⁷⁸ **Singer P.** *Animal Liberation*. P. 6.

⁴⁷⁹ **DeGrazia D.** *Taking Animals Seriously*. Cambridge: Cambridge UP, 1996.

⁴⁸⁰ **Sapontzis S.F.** *Morals, Reason, and Animals*. Philadelphia: Temple UP, 1987.

⁴⁸¹ **Francione G.** Animals – Property or Persons // **Sunstein C.R., Nussbaum M.C.**, eds. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford UP, 2004. Pp. 108-142.

⁴⁸² **Rollin B.E.** *The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain, and Science*. Ames: Iowa State UP, 1998.

⁴⁸³ **Scruton R.** *Animal Rights and Wrongs*. London: Demos, 2000.

⁴⁸⁴ **Carruthers P.** *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*. Cambridge: Cambridge UP, 1992.

kuru attiecības ir ētiski analizējamas un vērtējamas. Ja pastāv kāds kopums, tas ir jāskaidro kā indivīdu attiecību izpausme.

Otrkārt, dzīvnieku ētiskā statusa jēdziens paredz, ka ētiskas attieksmes vai attiecības balstās indivīda īpašību racionālā izvērtējumā, un tikai tad, ja indivīdam piemīt teorijas prasītās īpašības, indivīds, piemēram, dzīvnieks, kļūst ētiski nozīmīgs (atšķirīgu izpratni par ētiku piedāvā atsevišķas vides ētikas, ekofeministiskās un posthumānistiskās teorijas).

Turklāt ir vērts pamanīt, ka tādējādi dzīvnieku ētiskā statusa izvērtējums paredz atbildēt ne tikai uz normatīviem jautājumiem par to, kā kaut kam jābūt, bet arī ontoloģiskiem un empīriskiem jautājumiem par to, kas ir. Viena lieta, ka ētiskā statusa kontekstā regulāri tiek uzdots jautājums: „Kas tas ir – cilvēks vai necilvēks, morāles subjekts vai objekts, persona vai būtne bez pašapziņas?” Atbilde var ietekmēt spriedumus par to, vai būtnei ir tiesības, vai pret šo būtni var būt pienākumi, vai pastāv robežas tajā, kā pret tām drīkst izturēties. Promocijas darba gadījumā būtnes, par kurām ir runa, ir dzīvnieki, bet citos kontekstos šie paši jautājumi tiek uzdoti par embrijiem, komā ieslīgušiem cilvēkiem, augiem vai, piemēram, mākslasdarbiem. Otrs, ka būtnes raksturojums ietver arī tās īpašību raksturojumu. Tāpēc, domājot par dzīvniekiem teorētiskajos ietvaros, kuros nozīmīga loma ir ierādīta dzīvnieku ētiskā statusa jēdzienam, nepieciešami jānonāk pie empīriskiem jautājumiem par dzīvnieku īpašībām.

4.3. Antropomorfizācijas problēma dzīvnieku aizstāvības ētikā

To, ka antropomorfizācijas problēma ir nozīmīga ētikā, vajag pamatot, jo tas nav pašsaprotami. Vēl vairāk, vismaz pirmajā mirklī tā dzīvnieku aizstāvības ētikā šķiet ja ne mazsvarīga, tad margināla tēma – lielā mērā tāpēc, ka antropomorfizācija nav acīmredzami normatīva problēma. Uz jautājumu, kurā mirklī dzīvnieki tiek antropomorfizēti, atbilde šķietami ir spriedums, kurā jākonstatē fakts – vai konkrētajā situācijā antropomorfizācija ir vai nav notikusi. Turklāt dzīvnieku antropomorfizācijas problēma filosofijā pirmām kārtām saistās ar jautājumu par dzīvnieku mentālo īpašību esamību un raksturu, un arī tas liek domāt nevis par normatīvu, bet empīrisku problēmu.

Tomēr, kā jau noskaidrojām iepriekšējā apakšnodaļā, dzīvnieku ētiskā statusa izpratne paredz arī atbildi uz jautājumiem, kas un kāds ir dzīvnieks. Un, ja arī dzīvnieku aizstāvības ētikā ir jāuzdod jautājums par to, kādi ir dzīvnieki, tad pastāv iespēja, ka, tos raksturojot, dzīvniekiem tiek nepamatoti piedēvētas cilvēku īpašības, proti, tie var būt antropomorfizēti. Atbilstoši, pat ja apgalvojam, ka antropomorfizācijas problēma ir tikai jautājums par būtnes īpašību precīzu raksturojumu, tā var izrādīties nozīmīga ētikā un

būtiski ietekmēt gan dzīvnieku ētiskā statusa, gan dzīvnieku aizstāvības ētikas izpratni kopumā. Tas, cik nozīmīga ir antropomorfizācija, atkarīgs no tā, cik lielā mērā konkrētā ētikas teorija ir atkarīga no ontoloģiskiem un empīriskiem pieņēmumiem par cilvēku un dzīvnieku dabu.

Ētiskajās diskusijās jautājums par to, kas ir dzīvnieki, visbiežāk tiek saistīts ar antropocentrisku pieņēmumu izvērtējumu. Lai gan antropocentrisms un antropomorfizācija ir saistītas parādības, tās ir jānošķir. Ētiskas teorijas, ieskaitot dzīvnieku aizstāvības teorijas, var izrādīties antropocentriskas, proti, to principi ir formulēti tādā veidā, ka dod priekšroku cilvēkiem un pakārto citu būtņu nozīmi cilvēku vērtībām un interesēm. Tāpat kā antropomorfizācija, arī antropocentrisms var būt apslēpts. Piemēram, vērīgs Oldo Leopolda zemes ētikas lasījums uzrāda, ka šī teorija, lai gan tiek uzskatīta par vienu no nozīmīgākajiem biocentrisma piemēriem un atbilstoši tiek traktēta kā alternatīva antropocentriskajam skatījumam uz dabu,⁴⁸⁵ patiesībā ir balstīta antropocentriskos argumentos par šīs teorijas noderīgumu cilvēces izdzīvošanai.⁴⁸⁶ Tātad ētiskās teorijās, kas pievēršas dzīvnieku ētiskajam statusam, mēs varam konstatēt, ka priekšstatus par dzīvniekiem ietekmē izpratne par cilvēku, bet tas obligāti nenozīmē antropomorfizāciju. Piemēram, mēs varam teikt, ka ētisks princips pats par sevi ir antropocentrisks, bet abstraktu principu nevar gluži saukt par antropomorfisku.⁴⁸⁷

Lielākoties antropocentrisms un antropomorfizācija uz priekšstatiem par dzīvniekiem iedarbojas pretēji. Antropocentriskie pieņēmumi liek dzīvniekus skatīt kā atšķirīgus no cilvēkiem, savukārt antropomorfizācija parasti izpaužas kā cilvēku un dzīvnieku pielīdzināšana. Protams, pastāv arī saistība starp antropocentrismu un antropomorfizāciju. Piemēram, antropocentriski pieņēmumi par dzīvniekiem kā nepilnvērtīgām būtnēm var izpausties kā dzīvnieku infantilizācija, kad tiem tiek piedēvētas bērnu īpašības – naivums, draudzīgums, niķīgums u.tml. Ētikā antropocentrisms un antropomorfizācija pārklājas, kad cilvēku īpašības tiek atzītas par ētiski nozīmīgām tāpēc, ka tās ir cilvēku īpašības. Tādā gadījumā mēģinājumi pamatot to,

⁴⁸⁵ **Callicott J.B.** The Conceptual Foundations of the Land Ethics // VanDeVeer D., Pierce C., eds. *The Environmental Ethics and Policy Book*. Belmont, California: Wadsworth, 1994. P. 147.

⁴⁸⁶ Kā pamana biocentriskās ētikas aizstāvis Kelikots (turpat, P. 159), Leopoldam zemes ētika ir līdzeklis, ar kura palīdzību, pēc Leopolda domām, cilvēce varētu izvairīties no ekoloģiskās katastrofas, kas to apdraud (**Leopolds O.** *Smilšu grāfistes kalendārs*. Rīga: Zinātne, 1989. 168. lpp.). Tātad vides un dzīvnieku vērtība te tiek pakārtota cilvēku vajadzībām.

⁴⁸⁷ Cita lieta, ka gadījumos, kad ētiskos principus, kas parasti tiek izmantoti saistībā ar cilvēku rīcību, attiecinām uz dzīvniekiem, pastāv iespēja, ka šie principi (tieši tāpēc, ka gribam tos izmantot *arī* dzīvnieku gadījumā) liek noteiktā veidā interpretēt to, kas dzīvnieki ir. Šāda ietekme var būt nemanāma un radīt pārpratumus kā jau minētajā piemērā par dzīvnieku un cilvēku tiesību vienlīdzību.

ka šīs īpašības piemīt arī dzīvniekiem, neļauj izvairīties no antropocentrisma, jo antropocentrisks ir jau sākotnējais pieņēmums par to, kuras īpašības ir nozīmīgas un kuras nav.

Gan antropomorfizācijas problēma (cik lielā mērā cilvēka īpašību nepamatota piedēvēšana ietekmē mūsu priekšstatus par dzīvniekiem), gan antropocentrisma problēma (cik lielā mērā ir iespējams domāt par dzīvniekiem neatkarīgi no cilvēku interesēm, vajadzībām un vērtībām) izceļ nozīmīgus aspektus diskusijā par dzīvnieku ētisko statusu. Antropocentrisma tēma ir nozīmīga dzīvnieku aizstāvības ētikā (piemēram, saistībā ar sudzisma jeb sugu diskriminācijas kritiku) un vides ētikā (liela daļa vides ētikas teoriju tiecas norobežoties no antropocentriska skatījuma uz dabu, un, lai to uzsvērtu, lieto tādas savas nostādnes apzīmējumus kā „biocentrisms” un „dziļā ekoloģija”, kas tiek pretstatīta „seklajai” jeb antropocentriskajai ekoloģijai), īpašu uzmanību antropocentrisma kritikai pievērš posthumānisti, kas, balstīdamies uz kontinentālās filosofijas tradīciju, kultūras studiju un literatūrteorijas metodoloģiju, analizē antropocentrisma izpausmes gan filosofiskos tekstos, gan dažādās kultūras parādībās.⁴⁸⁸ Tomēr antropocentrisms nav šā promocijas darba uzmanības centrā, mērķis ir analizēt antropomorfizācijas saistību ar dzīvnieku ētiskā statusa izpratni, tāpēc antropocentrisma problēmu un tās saistību ar antropomorfizācijas problēmu sīkāk neaplūkošu.

4.3.1. Mentālo īpašību nozīme ētiskā statusa izpratnē

Dzīvnieku aizstāvības ētikā, kuru šajā darbā reprezentē Singera, Rīgena un Nusbaumas teorijas, tiek uzdots jautājums, kas ir dzīvnieks, un piedāvātā atbilde ietver dzīvnieku īpašību raksturojumu.⁴⁸⁹ Visās trijās par būtiskām tiek atzītas tieši mentālās īpašības. Mentālo īpašību lielā nozīme šajās teorijās daļēji ir skaidrojama ar lomu, kas tām atvēlēta tajās „cilvēkiem domātajās” ētiskajās teorijās, uz kuru pamata tiek attīstīta dzīvnieku aizstāvības ētika. Nav kļūdaini apgalvot, ka viens no utilitārisma centrālajiem jēdzieniem, labums, ir definējams kā vismaz saistīts ar spēju just baudu un sāpes, piemēram, caur interešu jēdzienu, lai gan mūsdienu utilitāristi lielākoties nemēģina reducēt labumu uz baudas un sāpju sajūtu.⁴⁹⁰ Tāpat tiesību pieejā ir būtiski atbildēt uz

⁴⁸⁸ Sk. “Ievadu” Kerija Volfa grāmatai *Kas ir posthumānisms?* Wolfe C. *What Is Posthumanism?* Pp. xxi-xxvi.

⁴⁸⁹ Proti, dzīvnieks šeit netiek skatīts kā valodiska, kultūrvēsturiska vai politiska konstrukcija. Šāds skatījums ir vairāk raksturīgs kultūras studijām un posthumānismam.

⁴⁹⁰ Driver J. The History of Utilitarianism // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =

jautājumu, kādai būtnei var piemist tiesības, un šī atbilde var ietvert atsauci uz noteiktām mentālām īpašībām – pašapziņu, izvēles spēju, spriestspēju, interešu esamību.⁴⁹¹ Arī Aristoteļa izpratne par labo un laimi nav reducējama uz mentālu īpašību un stāvokļu aprakstiem, tomēr laime viņa ētikā nav pilnībā nošķirta no labsajūtas vai baudu esamības, un Nusbaumas izpratne par uzplaukumu tādā ziņā turpina aristoteliskās filosofijas tradīciju.⁴⁹²

Tas gan nenozīmē, ka dzīvnieku aizstāvības teorijās uzmanība tiek pievērsta visām tām pašām mentālajām īpašībām, kurām ir nozīme „cilvēkiem domātajā” ētikā. Dzīvnieku aizstāvības ētikā būtībā notiek esošo teoriju pārskatīšana, saglabājot piesaisti tām. Šī ambivalence izpaužas arī lomā, kas dzīvnieku aizstāvības teorijās tiek ierādīta mentālajām īpašībām. Visuzskatāmākais piemērs ir spriestspējas un prāta loma tiesību teorijā un Aristoteļa ētikā. Kā norāda Kerijs Volfs (*Wolfe*), “Nusbauma mēģina izdarīt ar Aristoteli to pašu, ko Rīgens izdarīja ar Kantu: [viņi] piemēro [Aristoteļa un Kanta – A.S.] teorijas, atsakoties no centrālās lomas, kas šajās teorijās bija ierādīta racionalitātei kā ontoloģiskai un ētiskai robežai starp cilvēkiem un dzīvniekiem, kas nav cilvēki”.⁴⁹³ Rīgens pārskata arī Rolsa taisnīguma teoriju un mēģina tiesību pamatojumu šajā teorijā nošķirt no prasības pēc tiesību subjektu racionalitātes. Tātad gan Rīgena, gan Nusbaumas gadījumā ir runa par būtiskām izmaiņām sākotnējās teorijās. Singera pieeja šajā ziņā ir bijusi cita, viņš aizstāv vēlmju (*preference*) utilitārismu, kurā labums tiek izprasts kā tas, kas konkrētā būtne dod priekšroku un ne tikai tas, kas sagādā baudu,⁴⁹⁴ tomēr attiecībā uz dzīvniekiem Singers atsauca uz baudām un sāpēm kā labuma kritērijiem un kā autoritāti min Džeremiju Bentemu,⁴⁹⁵ proti, Singers atšķirībā no citiem mūsdienu domātājiem neatsakās no klasiskā utilitārisma, kura ietvaros ir vieglāk saprast, kādā ziņā dzīvnieki un cilvēki varētu izrādīties ētiski vienlīdz nozīmīgi – abi ir spējīgi just baudu un sāpes.

Ja atzīstam, ka minētajās teorijās mentālās īpašības tiek uzskatītas par būtisku nosacījumu, lai noteiktu dzīvnieku ētisko statusu un robežas tajā, kā pret dzīvniekiem drīkst izturēties, ir viegli pamanīt, kāpēc šajās teorijās antropomorfizācijas problēmai var būt nozīme. Ja dzīvniekiem īpašības tiek piedēvētas kļūdaini un uz kļūdaini piedēvēto īpašību pamata tiek izdarīti secinājumi par dzīvnieku ētisko statusu, dzīvnieku aizstāvības

<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/utilitarianism-history/>>. Skatīts 10.07.2010.

Mackie J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin, 1977. P. 146.

⁴⁹¹ **Almond B.** *Rights* // **Singer P.**, ed. *A Companion to Ethics*. Oxfors: Blackwell, 1993. P. 264.

⁴⁹² **Aristotelis.** *Nikomaha ētika*. Rīga: Zvaigzne, 1985. 39., 50.

⁴⁹³ **Wolfe C.** *What Is Posthumanism?* P. 65.

⁴⁹⁴ **Singer P.** *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge UP, 1999. Pp. xi, 94.

⁴⁹⁵ **Singer P.** *Animal Liberation*. Pp. 7-8.

ētiku un dzīvnieku ētisko statusu tajā nevar uzskatīt par pamatotu. Turklāt, ja mentālo īpašību piedēvēšana notiek, pamatojoties uz uzvedības interpretāciju, tad jārunā par interpretatīvās antropomorfizācijas iespaidu uz dzīvnieku aizstāvības ētiku. Tas ir viens no iemesliem, kāpēc dzīvnieku aizstāvības teorētiķi savos darbos pievēršas jautājumam, kādas ir dzīvnieku mentālās īpašības un cik droši varam pārliecināties par to esamību vai raksturu – jautājumi, kas paši par sevi nav nepieciešama ētisko teoriju sastāvdaļa.⁴⁹⁶

Kā jau norādīju, dzīvnieku aizstāvības teorijās cilvēku un dzīvnieku nošķirums tiek izmantots un dzīvnieku mentālās īpašības ir atzītas par nozīmīgu faktoru pārdomās par dzīvnieku ētisko statusu. Jautājums, par to, kas ir dzīvnieki, tiek uzdots gan Singera, gan Rīgena, gan Nusbaumas teorijās, un viņu piedāvātā atbilde ietver dzīvnieku īpašību raksturojumu,⁴⁹⁷ turklāt visās trijās teorijās par būtiskām tiek atzītas tieši mentālās īpašības.

Singers par „fundamentālu morāles principu”⁴⁹⁸ atzīst „interesu vienlīdzīga izvērtējuma principu” („*principle of equality of consideration of interests*”⁴⁹⁹ vai „*principle of equal consideration of interests*”⁵⁰⁰).⁵⁰¹ Jautājums par interešu jēdziena lietojuma robežām ir plaši apspriests dzīvnieku aizstāvības ētikas pārstāvju un viņu uzskatu kritiķu vidū⁵⁰² – vai intereses var būt arī nedzīviem objektiem vai procesiem (vai

⁴⁹⁶ Jautājumam par to, uz kāda pamata varam piedēvēt dzīvniekiem mentālās īpašības, pievēršas, piemēram, gan Singers, gan Rīgens, gan Nusbauma. (Singer P. *Animal Liberation*. Pp. 9-17. Regan T. *The Case for Animal Rights*. Pp. 1-81. Nussbaum M.C. *Frontiers of Justice*. Pp. 352-356).

⁴⁹⁷ Proti, dzīvnieks šeit netiek skatīts kā valodiska, kultūrvēsturiska vai politiska konstrukcija. Šāds skatījums ir vairāk raksturīgs kultūras studijām un posthumānismam.

⁴⁹⁸ Singer P. *Animal Liberation*. P. 213.

⁴⁹⁹ Turpat. Sk. arī 5. lpp., kur princips tiek raksturots pirmo reizi, lai gan netiek precīzi nosaukts vārdā.

⁵⁰⁰ Turpat. P. 92. *Praktiskajā ētikā* konsekventi tiek izmantots šis formulējums. Skat., piemēram,

Singer P. *Practical Ethics*. P. 21.

⁵⁰¹ *Dzīvnieku atbrīvošanā* Singers apgalvo, ka „mūsdienu morāles filosofijas ietekmīgākie autori” savās teorijās iekļāvuši principus, kas būtībā atbilst interešu vienlīdzīga izvērtējuma principam (Singer P. *Animal Liberation*. P. 5), proti, pēc viņa domām, ētikā šis princips ir vispāratzīts. Singers gan neprecizē, kuri ir viņa domātie autori. *Praktiskajā ētikā* viņš ir konkrētāks un uzskaita virkni domātāju, kuru ētikā parādās prasība vērtēt savu rīcību ne tikai personisko interešu, bet universālā kontekstā. Singers atsaucas uz Mozu, Jēzu, stoīkiem, Kantu, Ričardu Mervinu Hēru (*Hare*), Džonu Rolsu, Žanu Polu Sartru (*Sartre*), Jirģenu Hābermasu (*Habermas*) (Singer P. *Practical Ethics*. P. 11). Lai gan nevar apšaubīt, ka prasība pēc ētisko principu universāluma atrodama daudzās ētiskās teorijās un morāles principos, problemātiskāks ir apgalvojums, ka minēto autoru teorijas vai konkrēti izteikumi ir saskaņojami vai kaut kādā veidā ietver prasību pēc interešu respekta. Katrā ziņā intereses nav pieskaitāmas pie, piemēram, Rolsa vai Sartra ētikas centrālajiem jēdzieniem (sk., piemēram, kā Rolss skaidro vienlīdzīgas izvērtēšanas principu *Taisnīguma teorijā*. Rawls J. P. 507). Arī izteikuma „mīli savu tuvāko kā sevi pašu” interpretācija, ka tas nozīmē vērtēt citu intereses kā līdzvērtīgas savējām, nav pašsaprotama (Singer P. *Practical Ethics*. P. 11). Tāpēc interešu vienlīdzīga izvērtējuma princips ir jāuzskata drīzāk par fundamentālu Singera teorijas, nevis jebkuras ētikas principu.

⁵⁰² Diskusijas par interešu attiecināšanu uz dzīvniekiem gan aizsākas nevis saistībā ar Singera formulēto ētikas principu, bet dzīvnieku tiesību kontekstā. Šeit par impulsu kalpoja jau 1965. gadā publicētais Henrija Džona Makkloskija raksts „Tiesības”, kur viņš apgalvoja, ka vienīgi būtnēm ar

upei var būt intereses būt nepiesārņotai), augiem (vai nokalšana ir pretēja auga interesēm) un, protams, dzīvniekiem? Būtībā runa ir nevis par vārda nozīmi, bet zināmu dilemmu, ar kuru jāsastopas dzīvnieku interešu aizstāvjiem. Jēdziens „intereses” pats par sevi obligāti neapzīmē kādu konkrētu mentālu stāvokli. Ir iespējamās apzinātas intereses kā intencionāli stāvokļi, kas, piemēram, vērsti uz kāda rezultāta sasniegšanu, bet intereses ir iespējams raksturot arī kā vispārīgus nosacījumus, lai kāda būtne varētu pastāvēt vai dzīvot kādā noteiktā veidā. Katrā ziņā ir iespējams definēt „intereses” tādējādi, ka interešu piedēvēšana upei nebūs uzskatāma par antropomorfizāciju; piemēram, mēs varam pieņemt upes vai auga „normālas” pastāvēšanas nosacījumus un apstākļus, kas nepieciešami šādai pastāvēšanai, atzīt par upes vai auga interesēm. Ja to, kas upei vai augam ir „normāli” vai „labi”, mēs nenosakām pēc analogijas ar cilvēkiem („man labi ir tad, kad neslāpst, tātad arī augam ir labi tad, kad tas ir padzēries”), nav pamata apgalvot, ka šādi definētas intereses ir antropomorfiskas.⁵⁰³ Tomēr atsaukšanās uz augu vai dzīvnieku interesēm ir būtiska tāpēc, ka ētiskajās teorijās, piemēram, utilitārisma, kuru par savas teorijas pamatu izvēlas Singers, *cilvēku* intereses var būt nozīmīgs faktors rīcības ētiskā izvērtējumā. Pēc Singera domām, interešu vienlīdzīga izvērtējuma princips cilvēku gadījumā ir vispārātzīts un būtībā pašsaprotams, atliek vien pierādīt, ka tas ir attiecināms uz citām būtnēm, kam ir intereses. Tomēr, ja cenšamies pamatot šādu analogiju, rodas jautājums, vai jēdziena „intereses” izpratne gadījumā, kad esam gatavi atzīt cilvēku interešu vienlīdzīga izvērtējuma principu, ir tāda pati kā tad, kad runājam par upju, augu vai dzīvnieku „interesēm”. Vai cilvēku gadījumā interešu respekts ietver priekšstatu par interesēm kā nosacījumiem, kas ļauj noteiktā veidā pastāvēt, vai tomēr tas paredz zināmu apziņu par interesēm? Ja tomēr otrs variants, tad plaša interešu definīcija, kas attiecināma arī, teiksim, uz upēm, nav noderīga dzīvnieku un cilvēku interešu vienlīdzīga izvērtējuma principa aizstāvībai.

Singers interešu jēdzienu galu galā sasaista ar justspēju (*sentience*), ko viņš skaidro kā apzīmējumu spējai just sāpes (*suffering*) un prieku (*enjoyment*) vai laimi (*happiness*).⁵⁰⁴ Sāpes un prieks šeit tiek saprasti kā apziņas stāvokļi, proti, mentālas īpašības. Turklāt runa ir ne tikai par to, ka spēja just sāpes ir pietiekams nosacījums, lai

interesēm var būt tiesības un dzīvniekiem interešu nav (McCloskey H.J. Rights // *The Philosophical Quarterly*, 15 (1965). Pp. 115-127).

⁵⁰³ Cita lieta, ka te būs nepieciešams vai nu metafizisks „normāla” stāvokļa pamatojums vai atsaukšanās uz cilvēku interesēm („man nav izdevīgi, ka konkrētais augs nokalst”), un pēdējā gadījumā runa ir par antropocentrisku skatījumu.

⁵⁰⁴ Singer P. *Animal Liberation*. P. 7-9.

atzītu būtnes interešu esamību, bet tas ir arī nepieciešamais nosacījums, proti, spēja just prieku un sāpes ir priekšnosacījums (*prerequisite*), lai būtnēm būtu intereses.⁵⁰⁵ Pats Singers *Dzīvnieku atbrīvošanas* tekstā uzsvaru liek uz to, ka sāpes ir pietiekams nosacījums; viņš raksta, ka tās ir ne tikai nepieciešams, bet arī pietiekams nosacījums, lai piedēvētu intereses.⁵⁰⁶ Doma ir tāda, ka pietiek konstatēt, vai būtne (šajā mirklī viņš atsaucas uz peles piemēru) jūt sāpes, lai atzītu ētiski nozīmīgas intereses. Tomēr, manuprāt, ir svarīgi pamanīt, ka Singers interešu jēdzienu pilnībā sasaista ar nosacījumiem, kas ir mentālas īpašības. Tas nozīmē, ka viņa ētiskā nostādne ir pilnībā atkarīga no tā, kā mēs atbildam uz jautājumu – kādi konkrētajai būtnei ir apziņas stāvokļi un cik pamatoti varam tos piedēvēt, proti, Singera teorija ir nepieciešami saistīta ar antropomorfizācijas problēmu.

Rīgena teorijas pamatā ir prasība atzīt pašvērtību (*inherent value*) un pamattiesības visām tām būtnēm, kas ir dzīves subjekti (*subject-of-a-life*).⁵⁰⁷ Rīgens pie šīs nostādnes nonāk, izvērtējot un daļēji noraidot citas teorijas, tai skaitā noliedzot, ka pietiekams nosacījums, lai atzītu būtnes pašvērtību, ir dzīvība.⁵⁰⁸ Kad Rīgens eksplicē dzīves subjekta jēdzienu, viņš uzskaita veselu virkni īpašību, ar kurām pietiek, lai kādu atzītu par dzīves subjektu un tādējādi piešķirtu tam nozīmīgu ētisko statusu. Pašvērtība ir būtnēm, kurām ir apziņa, ir uzskati un vēlmes, uztvere, atmiņa, nākotnes apziņa, emocijas, ieskaitot baudu un sāpju sajūtas; intereses, spēja sekot paša rosinātiem mērķiem, psihofizikālā identitāte laikā, spēja atšķirt apmierinošu dzīvi no sliktas.⁵⁰⁹ Tas nenozīmē, ka šīs īpašības ir nepieciešams nosacījums,⁵¹⁰ jo Rīgens atstāj iespēju, ka, piemēram, arī augiem varētu būt pašvērtība, bet viņš vēlas pamatot vismaz minimumu – ka mums ir jāatzīst pašvērtība vismaz to dzīvnieku gadījumā, kuriem šādas īpašības piemīt. Tas, protams, nozīmē, ka viņam ir jāatrisina antropomorfizācijas problēma un jāpamato, ka vismaz daļai dzīvnieku šīs īpašības piemīt. Turklāt jāpamato, ka Rīgens no dzīves subjektiem prasa daudz vairāk nekā tikai spēju just baudu un sāpes. Viņš min uzskatus, nākotnes apziņu, intencionalitāti un citas mentālas īpašības, kuru piedēvēšanu dzīvniekiem daudzi filosofi un dzīvnieku uzvedības pētnieki atzītu par problemātisku.

⁵⁰⁵ Turpat.

⁵⁰⁶ Turpat. P. 8.

⁵⁰⁷ **Regan T.** *The Case for Animal Rights*. P. 243.

⁵⁰⁸ Turpat.

⁵⁰⁹ **Regan T.** *The Case for Animal Rights*. P. 243.

⁵¹⁰ **Regan T.** *The Case for Animal Rights*. P. 245.

Nusbauma ētiski nozīmīgu īpašību sarakstu paplašina ar tādām, lietojot viņas terminoloģiju, spējām (*capabilities*) kā dzīvība, veselība, ķermeniskā integritāte, spēju dzīvot mijiedarbībā ar citām būtnēm un kontrolēt savu vidi. Lai gan Nusbaumas teorijā interesēm nav būtiskas vietas, viņas dotais spēju raksturojums zināmā mērā pietuvojas izpratnei par interesēm kā pastāvēšanas nosacījumiem. Spēju saraksts (*capabilities list*) pats par sevi vēl nenosaka to, ka mentālās īpašības ir nepieciešamas, lai atzītu kādas būtnes ētisko statusu par nozīmīgu. Tomēr ētisko nozīmīgu spēju sarakstā ir minētas arī spējas, kas ir vai paredz noteiktu mentālu īpašību esamību, – sajūtas, iztēle un domāšana, emocijas, spēja izvirzīt mērķus un plānot dzīvi, veidot attiecības ar citām būtnēm, spēja spēlēties un priecāties.⁵¹¹ Arī Nusbauma uzdod jautājumu, kur ir jānovelk robeža starp būtnēm vai varbūt lietām, kuru spējas ņemam vērā mūsu ētiskajos apsvērumos, un tām, kuras varam ignorēt. Galu galā Nusbauma atsaucas uz to pašu justspēju (*sentience*), ko viņa izprot kā spēju just sāpes (*pain*) un baudu (*pleasure*).⁵¹² Viņa atzīst, ka spēju pieejas ietvaros ir grūtāk pamatot justspēju kā pazīmi, pēc kuras nosakām, vai jāņem vērā konkrētās būtnes spējas vai ne.⁵¹³ Spēju un uzplaukuma jēdzieni, kas rodami Nusbaumas piedāvātajā Aristoteļa filosofijas interpretācijā, nav reducējami uz sāpju vai baudas nosacījumu aprakstiem. Tomēr viņa šajā gadījumā ir gatava atzīt „utilitārisma viedumu”⁵¹⁴ un piebilst, ka „pagaidām” pietiek ar to, ka pievēršamies justspējīgo būtnu statusam viņas taisnīguma teorijā.⁵¹⁵ Lai gan Nusbauma pieļauj, ka varētu būt būtnes, kurām nav justspējas, bet kurā ir nozīmīgs ētiskais statuss, viņa kā piemēru min tikai zinātniskajā fantastikā aprakstītas iespējamās būtnes (droši vien domāts mākslīgais intelekts) un reliģijas ietvaros apcerētas būtnes, piemēram, Dievu.⁵¹⁶ Vārdu sakot, arī Nusbaumas spēju pieeja attiecībā uz dzīvniekiem par ētiskā statusa nepieciešamo kritēriju izvēlas mentālu īpašību.

4.3.2. Antropomorfizācijas problēmas praktiskais risinājums un dzīvnieku ētiskais statuss

Līdz ar to dzīvnieku aizstāvības teorētiķiem nākas pievērsties antropomorfizācijas problēmai. Tā kā dzīvnieku mentālo īpašību esamība un raksturs vēl aizvien ir problēma,

⁵¹¹ Nussbaum M.C. Pp. 393-401.

⁵¹² Turpat. Pp. 361-362.

⁵¹³ Turpat. P. 361.

⁵¹⁴ Turpat.

⁵¹⁵ Turpat. P. 362.

⁵¹⁶ Turpat. P. 362.

kas plaši tiek apspriesta gan etoloģijas, gan kognitīvistikas, gan psihe filosofijas pārstāvju vidū, dzīvnieku aizstāvības teorijas nevar vienkārši pārņemt šo diskusiju gala rezultātu un izmantot savām vajadzībām. Iznākumā daudzi autori iesaistās epistemoloģiskā un metodoloģiskā diskusijā, akcentējot un atbalstot kādu no daudzajiem argumentiem.

Veidiem, kādos dzīvnieku aizstāvības teoriju pārstāvji pievēršas antropomorfizācijas problēmai, ir zināma līdzība. Daudzi no viņiem uzskata, ka tā vai citādi šī problēma ir jākomentē, lai gan ne vienmēr tai velta lielu uzmanību. Liela daļa antropomorfizācijas problēmu saista ar Dekarta dzīvnieka-mašīnas hipotēzi un biheivioristu metodi. Tie autori, kas atzīst, ka dzīvniekiem piemīt nozīmīgs ētisks statuss, vienprātīgi noraida šo teorētisku skatījumu uz dzīvnieku psihi.

Singers grāmatā *Dzīvnieku atbrīvošana* Dekartu min gan vēsturiskajā pārskatā par filosofijas skatījumu uz dzīvniekiem,⁵¹⁷ gan saistībā ar sava darba pamatargumentu,⁵¹⁸ proti, pamatojumu tam, ka spēja sajūst sāpes ir ētiskā statusa pamatkritērijs. Abos gadījumos viņš Dekartu prezentē kā dzīvnieku automatisma idejas autoru un filosofu, kas noliedzis, ka dzīvnieki spēj just sāpes. Tas nenozīmē, ka viņš neapzinās Dekarta filosofijas interpretācijas problēmu, un vismaz *Dzīvnieku atbrīvošanas* vēlāko izdevumu piezīmēs viņš atsaucas uz Kotingema rakstu „Dekarta attieksme pret dzīvniekiem”, kas, kā atzīst Singers, piedāvā alternatīvu skatījumu uz Dekarta izpratni par dzīvniekiem.⁵¹⁹ Pie Singera argumentiem par labu dzīvnieku mentālo īpašību esamībai atgriezīšos nākamajā apakšnodaļā.

Viens no dzīvnieku aizstāvības ētikas pārstāvjiem, kas samērā plaši pievēršas dzīvnieku mentālo īpašību esamības problēmai, ir Rīgens. Grāmatu *Dzīvnieku tiesību aizstāvība* viņš sāk ar Dekarta filosofijas raksturojumu, kritizē Kotingema interpretāciju, raksturo hipotēzi par dzīvnieku-mašīnu un saista to arī ar antropomorfizācijas problēmu.⁵²⁰ Viņš komentē arī Stiča, Freija un vairāku citu filosofu darbus.

Arī Deivids Degrasia lielu daļu sava nozīmīgākā darba *Uztverot dzīvniekus nopietni* velta pierādījumiem par to, ka dzīvniekiem ir mentālās īpašības un kādas tās varētu būt.⁵²¹ Mērija Midžlija darbā *Dzīvnieki un kāpēc viņiem ir nozīme* Dekartu (kopā ar Spinozu) piesaka kā izteiktu apgaismības tradīcijas pārstāvi, kas neatzīst, ka dzīvniekiem būtu

⁵¹⁷ **Singer P.** *Animal Liberation*. New York: Ecco, 2002. P. 200.

⁵¹⁸ Turpat. P. 10.

⁵¹⁹ Turpat. P. 302. Pirmais *Dzīvnieku atbrīvošanas* izdevums iznāk trīs gadus pirms Kotingema raksta.

⁵²⁰ **Regan T.** *The Case for Animal Rights*. Pp. 3-9.

⁵²¹ **DeGrazia D.** *Taking Animals Seriously*. Cambridge: Cambridge UP, 1996.

nozīmīgs ētiskais statuss. Viņa atsaucas uz Dekarta uzskatiem par dzīvnieku kā automātu.⁵²² Antropomorfizāciju Midžlija vairāk saista ar biheivioristisko pieeju dzīvnieku pētniecībā,⁵²³ bet gan apgaismības racionālismu, gan biheiviorismu pretstata nostādnei, ka dzīvnieki ir ētiski nozīmīgi. Arī zinātnes pētniecisko prakšu kritiķis Bernards Rollins grāmatā *Ignorētais kļiedziens*, apspriežot dzīvnieku apziņas izpratni un antropomorfizācijas kritiku zinātnē, Dekartu min kā autoru idejai, ka dzīvnieki ir mašīnas,⁵²⁴ un pieskaita pie tradīcijas, kas attaisnojusi nežēlību eksperimentos ar dzīvniekiem, tomēr viņa kritikas galvenais mērķis ir biheivioristiskā tradīcija dzīvnieku pētniecībā. Frensione Dekartu min kā cilvēku, kurš noliedzis dzīvnieku apziņu un apgalvojis, ka dzīvnieki ir mašīnas.⁵²⁵ Frensione viņu (kopā ar Kantu) pretstata Bentemam, kura uzskati, kā apgalvo Frensione, atstājuši lielu iespaidu uz dzīvnieku juridiskās aizsardzības tradīciju.⁵²⁶

Tātad dzīvnieku aizstāvības ētikas pārstāvji dzīvnieka-mašīnas hipotēzi un antropomorfizācijas problēmu uztver nopietni un par būtisku savas teorijas sastāvdaļu pieņem to atspēkojumu. Viņi apzinās, ka jautājums par dzīvnieku mentālajām īpašībām nav noslēgts. Tas, ka diskusija par antropomorfizācijas problēmu turpinās, dzīvnieku aizstāvības ētikai dod gan iespējas, gan rada grūtības. No vienas puses, tas, ka filosofu vai zinātnieku vidū nepastāv vienprātība par to, kādu īpašību piedēvēšana dzīvniekiem varētu būt uzskatāma par antropomorfizāciju, ļauj, piemēram, justspējas piedēvēšanu dzīvniekiem atzīt par iespējamu, katrā ziņā ne automātiski noraidāmu. Vienlaikus daudzu dzīvnieku aizstāvības teorētiķu zināmā angažētība un vēlme pamatot, ka dzīvniekiem ir nozīmīgs ētiskais statuss, manuprāt, neļauj viņiem pietiekami novērtēt problēmas, ko dzīvnieka-mašīnas hipotēze rada viņu teorijām. Tieši tāpēc, manuprāt, viņi nepamana būtisku atšķirību starp lomām, ko antropomorfizācijas problēma spēlē dzīvnieku uzvedības un psihes teorijās un dzīvnieku aizstāvības teorijās.

Viena no stratēģijām, ko izmanto dzīvnieku aizstāvības ētikas pārstāvji, ir diezgan pašsaprotama – viņi atsaucas uz dzīvnieku uzvedības pētījumiem, kuros dzīvniekiem tiek piedēvēta apziņa, uzskati, intelekts, ne vienmēr novērtējot nosacītību, ar kādu šie jēdzieni

⁵²² **Midgley M.** *Animals and Why They Matter*. Athens, Georgia: The University of Georgia Press, 1983. Pp. 10-11.

⁵²³ Turpat. Pp. 115-116.

⁵²⁴ **Rollin B. E.** *The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain, and Science*. Ames: Iowa State UP, 1998. P. 24.

⁵²⁵ **Francione G.** Animals – Property or Persons // **Sunstein C. R., Nussbaum M. C.**, eds. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford UP, 2004. Pp. 110-111.

⁵²⁶ Turpat. P. 114.

tiek lietoti dzīvnieku uzvedības pētniecībā, vai diskusijas, kas ir saistītas ar šo mentālo īpašību piedēvēšanu dzīvniekiem.⁵²⁷ Protams, ir arī autori, kuri, lai gan piemin šādus empīriskus pētījumus, neizmanto tos kā izšķirīgus argumentus viņu teorijas pamatojumā. Viens no šādiem autoriem ir Rīgens, kas, lai gan atsaucas uz pētījumiem par valodas mācīšanu dzīvniekiem, galu galā noraida valodas lietojumu kā būtisku kritēriju dzīvnieku ētiskā statusa atzīšanai.⁵²⁸

Kā jau norādīts iepriekš (3. nodaļā), dzīvnieku uzvedības un psihiķu teorijās Dekarta izvirzītā problēma tiek risināta praktiski, neatrisinot visas teorētiskās problēmas, ko rada Dekarta formulētā dzīvnieka-mašīnas hipotēze. Dzīvnieku aizstāvības ētisko teoriju pārstāvji cenšas līdzīgā ceļā atbrīvoties no Dekarta skeptiskajām šaubām. Viņi kā argumentu par labu dzīvnieku mentālo īpašību piedēvēšanai izvēlas praktisko apsvērumu – ir neiespējami saprast vai prognozēt dzīvnieku uzvedību, ja nepiedēvējam tam noteiktas mentālas īpašības. Piemēram, Midžlija kā piemēru min ziloņu apmācītāju, kurš, viņas vārdiem runājot, vienkārši neizdzīvotu, ja nepiedēvētu tiem tādas mentālas īpašības kā nogurums, dusmas, apmierinātība.⁵²⁹

Būtībā līdzīgs arguments vairāk vai mazāk izvērsti parādās arī citu filosofu darbos. Sapontziss grāmatas *Morāle, prāts un dzīvnieki* 7. nodaļā, kas veltīta jautājumam, vai dzīvniekiem ir intereses, secina, ka “mūsu ikdienas mijiedarbībā ar zīdaiņiem, mīļdzīvniekiem un citiem dzīvniekiem, kas nespēj lietot valodu, mēs veiksmīgi tiekam ar tiem galā (*deal with them*), pieņemot, ka viņi ir būtnes ar vēlmēm un ka viņiem ir emocionālas (*affective*) vajadzības [...]”,⁵³⁰ un tas savukārt ļauj mums viņiem piedēvēt intereses. Bet “veiksmīga tikšana galā” ir praktisks kritērijs.

Degrasia savā grāmatā plaši analizē empīriskos pētījumus par dažādām dzīvnieku mentālajām īpašībām un secina, ka, lai gan nav absolūti droša pamata piedēvēt dzīvniekiem jūtas, uzskatus un vēlmes, tās piedēvēt ir saprātīgi.⁵³¹ Viņš izmanto dažādus argumentus, kas, kopā ņemot, pēc viņa domām, liek nosliekties par labu atziņai, ka dzīvniekiem ir vesela virkne mentālo īpašību. Degrasia izmanto analogijas argumentu, ekonomijas likumu,⁵³² mentālo īpašību pakāpenības hipotēzi evolūcijas teorijas ietvaros,

⁵²⁷ Sk., piemēram, **Francione G.** *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple UP, 2000. Pp. 114-115.

⁵²⁸ **Regan T.** *The Case for Animal Rights*. P. 15.

⁵²⁹ **Midgley M.** *Animals and Why They Matter*. P. 115.

⁵³⁰ **Sapontzis S.F.** P. 129.

⁵³¹ **DeGrazia D.** Pp. 128, 157, 163, 165.

⁵³² Šajā gadījumā ekonomijas likums tiek izmantots, lai stiprinātu analogijas un evolūcijas argumentu. **DeGrazia D.** Pp. 80, 111.

bet arī atsaucas uz mentālajiem skaidrojumiem kā praktiskiem uzvedības prognozēšanas līdzekļiem.⁵³³ Šie Degrasias argumenti patiešām parāda, kāpēc nav absurdi dzīvniekiem piedēvēt mentālās īpašības, bet, kā jau norādīts promocijas darba 2. un 3. nodaļā, ar to nepietiek, lai atrisinātu antropomorfizācijas problēmu.

Visbeidzot arī Rīgens, kas tāpat kā Degrasia izmanto daudzveidīgu un savstarpēji papildinošu (*cumulative*) argumentāciju, lai atspēkotu skeptisko skatījumu uz mentālo īpašību piedēvēšanu dzīvniekiem, atsaucas uz praktisko noderīgumu. Visus viņa argumentus neminēšu, tikai centrālos. Viens no būtiskākajiem viņa argumentiem ir tas, ka konsekvents dzīvnieku mentālo īpašību noliegums prasa arī citu cilvēku mentālo īpašību noliegumu, ko skeptiķi izvairās darīt (tādējādi ieviešot dubultstandartu jeb atšķirīgas prasības cilvēku un dzīvnieku gadījumā)⁵³⁴ un kas būtu pretrunā ar morāles kā tādas pastāvēšanu, jo ētiskās teorijas, pēc viņa domām, ir jāpilda tikai tad, ja tās uzrunā būtnes, kas spēj izvēlēties un saprast ētiskās prasības.⁵³⁵ Tāpat Rīgens norāda uz Dekarta duālistiskās teorijas problēmām (it īpaši nespēju izskaidrot, kādā veidā ķermenis un garīgā dvēsele mijiedarbojas) un evolūcijas teoriju, kurā vieglāk iekļaujas hipotēze par dzīvnieku un cilvēku mentālo īpašību veidošanās pakāpenību, nevis uzskats, ka pastāv radikāla atšķirība starp cilvēkiem un citiem dzīvniekiem. Galu galā Rīgens atsaucas uz praktiskajiem apsvērumiem. Viņš norāda, ka ikdienā un ikdienas valodā cilvēki regulāri piedēvē dzīvniekiem mentālās īpašības, un uzdod jautājumu, vai “mazāk ‘antropomorfisks’ dzīvnieku raksturošanas veids būtu skaidrāks?”⁵³⁶ Atsaucoties uz dzīvnieku uzvedības pētniekiem, viņš konstatē, ka šāds apraksts, kas būtu brīvs no mentāliem jēdzieniem, ir nepraktisks.⁵³⁷

No tā Rīgens neizdara secinājumu, ka tāpēc ir jāpieņem – dzīvniekiem mentālie stāvokļi ir; viņš raksta, ka viņa piedāvātais savstarpēji papildinošais argumentu kopums “neveido dzīvnieku apziņas stingru pierādījumu”.⁵³⁸ Pēc viņa domām, visi šie argumenti kopumā liek atzīt, ka nav pamata atteikties no ikdienišķā veida, kādā par dzīvniekiem tiek runāts, un noraidīt to, ka dzīvniekiem ir mentālās īpašības.⁵³⁹ Dzīvnieka-mašīnas teorijas aizstāvjiem ir jāpiedāvā labi argumenti, kas liktu atteikties no ikdienišķā mentālo stāvokļu piedēvējuma (citiem vārdiem – tautas psiholoģijas). Tam varētu piekrist, bet atkal

⁵³³ Piemēram, **DeGrazia D.** P. 157.

⁵³⁴ **Regan T.** *The Case for Animal Rights.* P. 16.

⁵³⁵ Turpat. Pp. 17-18.

⁵³⁶ Turpat. P. 25.

⁵³⁷ Turpat. P. 26.

⁵³⁸ Turpat. P. 28.

⁵³⁹ Turpat. Pp. 26-28.

jāuzsver – praktisku iemeslu dēļ. Tas, ka dzīvniekiem varētu būt mentālas īpašības, nenozīmē, ka tādas ir. Ne Dekarts, ne citi antropomorfizācijas kritiķi noliedz, ka mentālo jēdzienu izmantošana, lai raksturotu dzīvniekus, nav praktiski noderīga. Tas, ka nav vajadzības atteikties no mentālo īpašību piedēvēšanas, nenozīmē, ka skeptiskās šaubas, kad tās rodas, ir kļiedētas. Tas, ka ikdienā izmantojam, piemēram, tautas psiholoģiju, runājot par dzīvniekiem, nenozīmē, ka cilvēku īpašību piedēvēšana dzīvniekiem nav kļūdaina un ir pamatota. Mentālo stāvokļu piedēvēšana šeit kalpo tikai kā praktisks līdzeklis prognozēšanai vai uzvedības skaidrojumam, un tas var būt aizvietoājams ar kādu citu teoriju, ja tā izrādās noderīga praktiskiem nolūkiem.

Varētu domāt, ka skeptiskas šaubas ir mākslīga problēma, kura var aizraut dažus filosofus, bet ārpus ļoti specifiskas teorētiskas problemātikas tām nav nekādas nozīmes. Tomēr es tam negribētu piekrist, un, vēlēdamies atbrīvoties no Dekarta formulētās problēmas, dzīvnieku aizstāvības ētikas domātāji, manuprāt, nepietiekami novērtē būtisko atšķirību starp lomām, ko antropomorfizācijas problēma spēlē dzīvnieku uzvedības un psihes teorijās un ētikā. Un pieeja, kas darbojas uzvedības skaidrojumos, ne vienmēr ir analogiski lietojama ētikā.

Problēma ir tāda, ka dzīvnieku aizstāvības ētikas nostādnes nav praktiskas tādā nozīmē, ka dzīvnieku ētiskais statuss būtu līdzeklis, lai kaut ko prognozētu vai skaidrotu. Ir būtiska atšķirība starp to, vai es saku: “Es šobrīd pieņemu, ka dzīvnieki jūt sāpes,” dzīvnieku uzvedības skaidrošanas vai ētikas kontekstā. Pētniekam, kurš vēlas prognozēt dzīvnieku uzvedību, galvenais ir jautājums, vai viņa izmantotā teorija ļauj veidot labas prognozes. Ja prognozes ne vienmēr ir precīzas, jājautā, vai ir kāda labāka teorija, kas var labāk prognozēt. Ja tādas nav, praktisku iemeslu dēļ nākas samierināties ar to teoriju, kas pagaidām darbojas visveiksmīgāk. Labākā teorija var būt vispāratzīta, bet ne tāpēc, ka to kāds uzskatītu par izšķirošu atbildi uz konkrēto jautājumu, bet tāpēc ka tā ir noderīga. Ētikā vismaz atsevišķos gadījumos ar to ir par maz.

Protams, arī domājot par rīcības ētiskumu, es varu izšķirties piedēvēt dzīvniekam sāpes, lai gan neesmu pārliecināts, vai tā patiešām ir. Patiesībā tieši ētikas kontekstā šāda izvēle ir nepieciešama, jo ētika ir saistīta ar rīcību un izvēlēm, kuras nevar atlikt uz vēlāku laiku, pat ja pieņemu, ka būtisko filosofisko jautājumu varētu atrisināt kaut kad vēlāk. Tomēr šādā gadījumā tā ir mana personiskā izvēle.

Nusbauma, kad pievēršas jautājumam par dzīvnieku labklājību un mentālajām īpašībām, atzīst, ka mēs nevaram droši zināt, kāds ir to raksturs, bet, pēc viņas domām,

mums ir jāizmanto “simpatizējoša iztēle”, kas ļauj cilvēkam “šķērsot sugas robežas”.⁵⁴⁰ Cilvēkiem ir jāmēģina iztēloties, kāda ir dzīvnieku dzīve un ciešanas. Viņa pati norāda, ka iztēle var izrādīties antropomorfizējoša un “antropomorfiska projicēšana” ietver “iziešanu ārpus dotajiem faktiem”.⁵⁴¹ Tomēr šāda projicēšana, pēc viņas domām, ir raksturīgai cilvēku ētiskajai dzīvei kopumā, tā pati problēma rodas arī cilvēku mijiedarbībā. Te viņa būtībā izmanto arī jau pieminēto argumentu, ka konsekventa dzīvnieku mentālo īpašību apšaubīšana ietver arī šaubas par cilvēku mentālajām īpašībām. “Simpatizējoša iztēle”, pēc Nusbaumas domām, “paplašina un bagātina mūsu morālos spriedumus”.⁵⁴² “Nav droša līdzekļa (*recipe*), kā [labot, bagātināt un paplašināt ētiskos spriedumus un iztēloto] būtu pareizi, bet kaut kur mums ir jāsāk.”⁵⁴³

Daudzējādā ziņā Nusbaumai var piekrist. Ētiskas attieksmes un spriedumi paredz iztēli, un prasība palikt tikai zināmo faktu un pamatoto uzskatu robežās var izrādīties ētiski nepieņemama. Ja kādā konkrētā situācijā pastāv liela iespēja, ka kādai būnei tiek nodarītas sāpes, bet es neiejaucos, jo gaidu pēdējo pamatojumu tam, ka sāpes patiešām tiek nodarītas, šāda teorētiski pamatota vilcināšanās var kalpot par attaisnojumu praktiski jebkam. Tāpēc ir saprotams Nusbaumas aicinājums “kaut kur sākt”, tai skaitā tajā kontekstā, kādā viņa šo aicinājumu izsaka – mainot attieksmi un izturēšanos pret dzīvniekiem.

Tomēr ir viena problēma, kas rodas, ja noteiktā veidā interpretējam to, ko nozīmē dzīvnieku aizstāvības ētiskās teorijas. Ja attieksmi un izturēšanos pret dzīvniekiem uzskatām par personiskas izvēles jautājumu, antropomorfizācija problēma dzīvnieku aizstāvības ētikai patiešām nesagādā fundamentālas grūtības. Bet ja dzīvnieku aizstāvības teorijas interpretējam kā universālas teorijas, kas paredz jebkuram cilvēkam saistošus pienākumus, antropomorfizācijas problēma ir būtiska. Šeit ir redzama atšķirība starp dzīvnieku uzvedības prognozēšanas teorijām un ētiskām teorijām. Ja dzīvnieku aizstāvības ētiskās teorijas pretendē uz universālumu, tām nepietiek ar to, ka dzīvniekiem *varētu* būt mentālie stāvokļi. Šī varbūtība nerada beznosacījuma pienākumu, jo atstāj iespēju izvēlei starp to, piedēvēt vai nepiedēvēt dzīvniekiem mentālas īpašības. No tā, ka dzīvniekiem *varētu* būt mentālas īpašības, neizriet, ka jebkuram cilvēkam jāizturas pret dzīvniekiem tā, it kā viņiem šīs īpašības būtu. Piemēram, ja pastāv hipotētiska iespēja, ka

⁵⁴⁰ Nussbaum M.C. P. 355.

⁵⁴¹ Turpat. P. 354.

⁵⁴² Turpat. P. 355.

⁵⁴³ Turpat.

augi jūt sāpes, vai no tā izriet, ka augi noteikti ir jāņem vērā utilitāros aprēķinos vai jāatzīst tiesības? Doma nav absurda, bet tieši dēļ īpašības hipotētiskuma nav pamata šādu attieksmi atzīt par ētiski obligātu. Pat ja atzīstam, ka ir “saprātīgi” piedēvēt dzīvniekiem mentālas īpašības, tas nav saprātīgums stingrā nozīmē kā racionālam cilvēkam vienīgā pieņemamā iespēja, kurai alternatīva ir tikai pretruna. Atkal jāteic, ka runa var būt tikai par praktisku un ikdienišķu saprātīgumu, kurš nespēj kļiedēt filosofiski skeptiskas šaubas.

Te gan jāpiemin vēl viens problēmas aspekts. Protams, tas, ka dzīvniekiem *varētu* būt mentālas īpašības ir ētiski nozīmīgs apsvērums. Piemēram, ja es zinu, ka uz ielas varētu izskriet bērns, man varētu būt pienākums vadīt mašīnu uzmanīgi, lai bērnam netiktu nodarīts kaitējums. Tomēr ir viena būtiska atšķirība starp bērna piemēru un dzīvnieku gadījumu. Bērna gadījumā mēs varam zināt, kad bērns ir uzskrējis uz ielas un vai bērnam ir nodarīts pāri, bet dzīvnieku gadījumā mēs nevaram absolūti droši zināt, vai un kad sāpes ir nodarītas. Tā ka situācijas problemātiskumu, manuprāt, labāk parāda analogija ar augu – ja principā nevar zināt, vai augi jūt sāpes, tad grūti saprast, kāpēc cilvēkam būtu racionāli nepieciešami vai kaut kādā citā ziņā obligāti saistoši atzīt pienākumus pret augiem.

Tā ka, ja dzīvnieka-mašīnas hipotēze ir pārvarama tikai praktiski, tad dzīvnieku aizstāvības teorijas, kas balstās dzīvnieku ētiskā statusa izpratnē, nevar būt universālas. Un vismaz pagaidām ne dzīvnieku uzvedības pētniecība, ne psihes filosofija, ne dzīvnieku aizstāvības ētika nepiedāvā teorētisku un ne tikai praktisku risinājumu dzīvnieka-mašīnas hipotēzei un antropomorfizācijas problēmai. Tātad dzīvnieku aizstāvības ētika nav universāli saistoša.

4.4. Dzīvnieku ētiskais statuss un ētiskā intuīcija

Vai dzīvnieku aizstāvības ētika pretendē uz universālu pienākumu aizstāvību un pamatojumu? Atbilde nav vienkārša. Katrā ziņā šīs teorijas nonāk pie dzīvnieku ētiskā statusa problēmas tāpēc, ka vēlas pamatot – attieksme un izturēšanās pret dzīvniekiem ir ne tikai personiskās patikas jautājums, bet gan konsekvence, kas izriet no konkrētās teorijas atzītajiem ētiskajiem principiem. Atbilstoši, ja dzīvniekiem ir nozīmīgs ētiskais statuss, tas uzliek pienākumus vismaz tiem, kas pieņem šo teoriju pamatprincipus.

Ētiski principi var būt universāli nejauši, piemēram, kaut kādas sagādīšanās vai cēlonisku apstākļu dēļ tie šķiet cilvēkiem pieņemami, patiesi un būtiski, lai gan to patiesums vai būtiskums nav nepieciešams. Tomēr dzīves pieredze rāda, ka reti kura pārlicība ir universāla tādā nozīmē, ka visi cilvēki tai piekrīt. Katrā ziņā izpratne par to,

ko drīkst darīt ar dzīvniekiem un kāds ir dzīvnieku ētiskais statuss, vēsturiski, ģeogrāfiski un subjektīvi mēdz būt ļoti atšķirīga. Tāpēc dzīvnieku aizstāvības ētika lielākoties ir meklējusi pamatojumu tās principiem, nevis paļāvusies tikai uz attieksmi, kas cilvēkam varētu nejauši piemist. Tomēr tieši saistībā ar teoriju pamatojuma meklējumiem dzīvnieku aizstāvības ētikai ir jāsastopas ar būtisku problēmu.

Viena no iezīmēm, kas raksturīga samērā daudziem 20. gadsimta ētikas teorētiķiem, ir šaubas par ētisko principu racionāla un universāla pamatojuma iespējamību. Šīs šaubas var formulēt kā atteikšanos no „apgaismības projekta”, un daudzi ir uzskatījuši par svarīgu šo „projektu” vismaz kritizēt. Termins „apgaismības projekts” tiek lietots dažādās nozīmēs, šajā gadījumā es gribētu atsaukties uz Alsdēra Makintaira (*MacIntyre*) versiju grāmatā *Pēc tikuma*, kur viņš to skaidroja kā mēģinājumu atrast „morāles patstāvīgu racionālu pamatojumu”.⁵⁴⁴ Šis pamatojums bija iecerēts kā „patstāvīgs” (*independent*) tādā ziņā, ka nebija reducējams uz teoloģisku pamatojumu, un tas ietvēra izteiktu fundamentisma⁵⁴⁵ aspektu, proti, patiesiem un universāliem ētiskiem spriedumiem un principiem vajadzēja izrietēt no kāda droša pamata, piemēram, patiesības par cilvēka dabu. Pēc Makintaira domām, apgaismības projekts izgāzās.

Ja „apgaismības projekts” patiešām ir izgāzies un ētikas racionālu pamatojumu nav izdevies vai pat nav iespējams atrast, tad ētiskās teorijas, kuras vēl aizvien balstās „apgaismības projekta” pieņēmumos, var izrādīties tukšas un maldinošas. Vai ir iespējams mūsdienās rakstīt tekstus racionālistiskās un universālistiskās ētikas garā, ignorējot daudzos iebildumus pret pieņēmumiem, kas ilgi bijuši šīs ētikas būtiska sastāvdaļa?

Jautājums, kādai jābūt ētikai mūsdienās, tiek uzdots arī diskusijās par dzīvnieku ētisko statusu. Šīs apakšnodaļas ietvaros es aplūkošu vispirms Pītera Singera „dzīvnieku atbrīvošanu” un Toma Rīģena „tiesību pieeju”, kas ne vien tiek uztvertas kā racionālistiski ievirzītas teorijas, bet patiešām mēģina atrast racionālu pamatojumu nozīmīgam dzīvnieku ētiskajam statusam un principiem, kam jāregulē cilvēku izturēšanās pret tiem. Apakšnodaļas beigās salīdzināšu viņu teorijas ar Martas Nusbaumas „spēju pieeju”, kas būtībā arī pieder pie racionālistiskās tradīcijas, lai gan piedāvā būtiski atšķirīgu skatījumu uz dzīvnieku ētisko statusu.

⁵⁴⁴ **MacIntyre A.** *After Virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984. P. 39.

⁵⁴⁵ Šeit izmantoju I. Neidera un V. Sīļa ierosināto terminu „*foundationalism*” latviskojumu. Sk.

Blekbērns S. *Domā. Neatvairāms ievads filozofijā*. Rīga: ¼ Satori, 2007. Skat. grāmatas 1. nodaļu.

Racionālistiskā pieeja dzīvnieku aizstāvības ētikā ir bijusi ļoti ietekmīga, tomēr arī plaši kritizēta – piemēram, ekofeminisma tradīcijā, kurā racionālu principu, individuālisma, universālisma, neitralitātes un bināru opozīciju (teiksim, daba/kultūra vai prāts/emocijas) vietā tiek piedāvāta rūpju, respekta un atbildības ētika, kas ir konkrētu cilvēcisku attiecību realizācija. Tā Vala Plamvuda (*Plumwood*) atzīst Rīgena dzīvnieku tiesību teoriju par pārāk racionālistisku un vienlaikus pretrunīgu un piedāvā feminismu kā daudz veiksmīgāku pieeju dzīvnieku un vides aizstāvības jautājumiem.⁵⁴⁶ Līdzīgi arī „dziļās ekoloģijas” pazīstamākais pārstāvis, norvēģu filozofs Ārne Ness (*Naess*) apgalvo, ka „dziļās ekoloģijas” skatījums ir „intuitīvs tādā nozīmē, ka tas nav pierādāms”, un atsaucas uz Aristoteļa izteikumu, ka „vēlme visu pierādīt liecina par izglītības trūkumu”.⁵⁴⁷ Ness arī atsaucas uz Kantu, vienlaikus distancējoties no viņa, un apgalvo, ka vides ētikai vairāk jābalstās uz pozitīvu tieksmi (*inclination*), kas izpaužas „skaistā rīcībā” (*beautiful act*), nevis uz morāli tajā ziņā, ka tā prasa pareizu rīcību, kas ir pilnīgi neatkarīga no tieksmēm.⁵⁴⁸

Varbūt varam teikt, ka racionālā argumentācijā balstīta ētika nevar piedāvāt drošu pamatu un pietiekamu motivāciju dzīvnieku aizstāvībai, bet tā ir vismaz devusi sākotnējo impulsu, lai diskusijas par dzīvnieku aizstāvības un vides ētiku aizsāktos? Piemēram, viens no pazīstamākajiem dzīvnieku tiesību kritiķiem Rodžers Skrūtons uzskata, ka dzīvnieku morālā statusa problēma kā tāda radusies vienīgi līdz ar „apgaismības projektu”.⁵⁴⁹

Tomēr šādam apgalvojumam grūti piekrist, tāpat kā nevar piekrist Skrūtona domai, ka, pirms radās nepieciešamība pēc racionāla un sekulāra ētikas pamata, cilvēkiem „nebija grūtību racionalizēt atšķirību starp sevi un citiem dzīvniekiem vai attaisnot dzīvnieku gadījumā tādas izturēšanās standartus, kas cilvēku gadījumā būtu uzskatāmi par krimināliem vai vēl ko ļaunāku”.⁵⁵⁰ Filosofijas un kultūras vēsturē var atrast daudz piemēru gan šaubām par cilvēka un pārējo dzīvnieku strikta nošķiruma pamatotību, gan diskusijām par dzīvnieku ētisko statusu. Raksturīgs piemērs ir veģetārisms, kura vēsturei rietumu kultūrā ir viegli izsekot. Jautājums par gaļas ēšanas ētiskajiem aspektiem tā arī

⁵⁴⁶ **Plumwood, V.** *Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism // The Environmental Ethics and Policy Book*. Ed. by D. VanDeVeer and C. Pierce. Belmont, California: Wadsworth, 1994. Pp. 254-255.

⁵⁴⁷ **Devall, B., Sessions G.** Interview with Arne Naess // **VanDeVeer D., Pierce C.**, eds. *The Environmental Ethics and Policy Book*. Belmont, California: Wadsworth, 1994. P. 221.

⁵⁴⁸ **Naess A.** Self Realization: An Ecological Approach to Being in the World // **VanDeVeer D., Pierce C.**, eds. *The Environmental Ethics and Policy Book*. Belmont, California: Wadsworth, 1994. P. 226.

⁵⁴⁹ **Scruton R.** *Animal Rights and Wrongs*. London: Demos, 2000. P. 4.

⁵⁵⁰ Turpat. P. 3.

pilnīgi nepazuda no sengrieķu filosofijas tēmu loka;⁵⁵¹ Augustīns kritizēja manihejiešu veģetārismu un attaisnoja dzīvnieku nogalināšanu,⁵⁵² tomēr teologu vidū gadsimtiem ilgi bija zināmas Bībelē ietvertās implicitās norādes uz veģetārismu kā ideālā dzīvesveida sastāvdaļu.⁵⁵³ Veģetārisms tika plaši apspriests 17. gadsimta intelektuāļu vidū, un, lai gan veģetāro diētu daudzi atbalstīja drīzāk kā veselības saglabāšanas un dzīves paildzināšanas līdzekli,⁵⁵⁴ iespējams novērot arī vispārējas izmaiņas 17. gadsimta eiropiešu attieksmē pret dzīvniekiem, ko Kīts Tomass raksturo kā jūtīgumu (*sensibility, tender-heartedness*) pret dzīvniekiem un viņu ciešanām.⁵⁵⁵ Tālaika cilvēki nepieciešamību līdzietīgi izturēties pret dzīvniekiem parasti skaidroja reliģiskās, nevis racionālistiskas ētikas kategorijās.

Veģetārisms ir tikai viens piemērs, kas ilustrē daudzslāņainos un samezglotos uzskatu tīklojumus, kas ietver šajā gadījumā eiropiešu priekšstatus par dzīvnieku ētisko statusu. Katrā ziņā nevar teikt, ka dzīvnieku ētiskā statusa problēma parādās līdz ar apgaismību un izriet no sekulāras un racionālas ētikas meklējumiem. Ar to es negribu teikt, ka līdzietīga attieksme pret dzīvniekiem ir dziļa cilvēku vajadzība vai pastāv acīmredzami morāli likumi, kurus nav spējīgi apzināties tikai samaitāti vai neracionāli indivīdi, bet tas liecina, ka dzīvniekos vai mūsu priekšstatos par dzīvniekiem ir kas tāds, kas liek atkal un atkal atgriezties pie jautājuma, kāds tad ir dzīvnieku ētiskais statuss.

Tomēr var piekrist arī viedoklim, ka „apgaismības projekta” tradīcijā veidotajām dzīvnieku aizstāvības teorijām bija ļoti liela ietekme uz izmaiņām, kas notika filosofu un rietumu sabiedrības priekšstatos par dzīvniekiem 20. gadsimta otrajā pusē.⁵⁵⁶ Tieši pateicoties šiem autoriem, dzīvnieku aizstāvības jautājums kļuvis par būtisku ētikas kā akadēmiskas disciplīnas sastāvdaļu, un arī dzīvnieku atbrīvošanas un tiesību teoriju ietvaros filosofiskās diskusijas tiek uztvertas kā būtiska kopējā projekta sastāvdaļa.

Singera un Rīgena saistība ar „apgaismības projektu” ir gana uzskatāma. Singera pārstāvētais utilitārisms kā sistemātiska ētiska teorija aizsākas ar apgaismības domātāja Bentema darbiem, bet tiesību teorijām, pie kurām pieskaitāma arī Rīgena teorija, ir vairāki avoti, ieskaitot dabisko tiesību un sabiedriskā līguma teorijas, kuru aizsākums meklējams

⁵⁵¹ Sorabji R. *Animal Minds and Human Morals*. Ithaca, New York: Cornell UP, 1993.

⁵⁵² Turpat. Pp. 196-197. Izvērstis Augustīna arguments parādās Cīv. Dei 1.20

⁵⁵³ Turpat. P. 198. Sk. arī Thomas K. P. 289.

⁵⁵⁴ Stuart T. *The Bloodless Revolution*. New York: W. W. Norton, 2006. Pp. 7, 99, 135.

⁵⁵⁵ Thomas K. P. 173.

⁵⁵⁶ Vienā no tekstiem Singers atsaucas uz Džeimsa Džespera (*Jasper*) un Dorotijas Nelkinas (*Nelkin*) izteikumu grāmatā *Dzīvnieku tiesību krusta gājiens*, ka filosofi ir bijuši dzīvnieku tiesību kustības akušieri. Singer P. Introduction // Singer P., ed. *In Defence of Animals: The Second Wave*. Oxford: Blackwell, 2006. P. 2.

jau sengrieķu filosofijā, bet mūsdienu versijas pamatelementi būtībā kristalizējas 17. un 18. gadsimta diskusijās par Tomasa Hobsa (*Hobbes*), Džona Loka (*Locke*), Žana Žaka Ruso (*Rousseau*) un Imanuela Kanta darbiem. Gan Singers, gan Rīgens apliecina, ka ir šo tradīciju turpinātāji. Singers skaidri atsaucas uz Bentemu kā autoritāti un filosofu, kurš piedāvā gan pārliecinošu alternatīvu dažāda veida nevienlīdzības aizstāvjiem, gan tiesību aizstāvjiem.⁵⁵⁷ Savukārt Rīgens aizstāv „tiesību pieeju (*rights view*)” dzīvnieku ētiskā statusa jautājumam,⁵⁵⁸ un, ja neskaita mūsdienu tiesību teorijas pārstāvi Rolsu un utilitāristus, par nozīmīgāko ietekmi viņa teorijā ir jāatzīst Kanta filosofija, no kuras Rīgens paņem tiešo pienākumu un pašvērtības jēdzienus.⁵⁵⁹

Singers pat uzsver, ka viņa secinājumi par dzīvnieku ētisko statusu un izmaiņām, kas būtu jāpanāk cilvēku attieksmē pret dzīvniekiem, nav jāuztver kā mēģinājums radīt jaunu, unikālu ētikas teoriju. Šie secinājumi izriet no jau esošajām un atzītajām ētikas teorijām – šajā gadījumā utilitārisma. Viņš raksta, ka grāmata *Praktiskā ētika* jāuztver kā „mēģinājums parādīt, kā konsekvents utilitārists risinātu vairākas kontroversiālas problēmas”.⁵⁶⁰ Šādā interpretācijā viņu teksti ir oriģināli tikai tādā ziņā, ka – ar nelieliem izņēmumiem – filosofi un plašāka publika nav pievērsuši pietiekamu uzmanību konsekvencēm, kas izriet no atzītajām teorijām. Kā galvenais iemesls šādam „aklumam” tiek minēta aizspriedumaina attieksme, kura tiek raksturota ar Ričarda Raidera (*Ryder*) 1970. gadā ieviesto sudzisma jeb specisma (*speciesism*) jēdzienu.⁵⁶¹ Singers norāda uz jau pieminēto analogiju starp rasismu, seksismu un specismu – tie visi ir kavējuši konsekventi attiecināt ētikas principus – tai skaitā utilitārisma prasības – uz visām būtnēm, kas pēc būtības būtu jāiekļauj ētikas apsvērumu lokā.⁵⁶² Specisma gadījumā vienas sugas pārstāvji nepamatoti tiek nostādīti augstāk par citu sugu pārstāvjiem.

Singera un Rīgena teorijas nepārprotami ir racionālistiskas tādā ziņā, ka tās pretstata aizspriedumus konsekventiem un racionāliem spriedumiem noteiktas teorijas ietvaros. Abas teorijas balstās pieņēmumā, ka mūsu nostājai dzīvnieku statusa jautājumā ir jāizriet no zināmiem pieņēmumiem, ko ir iespējams racionāli izvērtēt, un ka racionāls cilvēks,

⁵⁵⁷ **Singer P.** *Animal Liberation*. New York: Ecco, 2002. Pp. 6-8.

⁵⁵⁸ **Regan T.** *The Case for Animal Rights*. Berkeley, California: University of California Press, 1983. P. 266.

⁵⁵⁹ Sk., piemēram, **Regan T.** *The Case for Animal Rights*. P. 239.

⁵⁶⁰ **Singer P.** *Practical Ethics*. P. 15.

⁵⁶¹ Sk., piemēram, Raidera komentāru par jēdziena izgudrošanu: **Ryder R.** *Animal Revolution*. Oxford: Berg, 2000. P. 242. Cits viņa radīts vārds „*painism*”, ko varētu latviskot kā „sāpisms”, neizrādījās tik veiksmīgs.

⁵⁶² **Singers P.** Dzīvnieku atbrīvošana // *Kentaurs* nr. 25, 2001. g. augusts. 94.-95. lpp. Sk. arī **Singer P.** *Animal Liberation*. P. 9.

atzīstot šos pieņēmumus, būs spiests arī pieņemt secinājumu, kas no tiem izriet attiecībā uz dzīvniekiem. Būtībā runa ir par ētisku pienākumu. Abas teorijas ietilpst tradīcijās, kuras var uzskatīt par paradigmatiskiem „apgaismības projekta” piemēriem. Tā ka jautājums par to, kāda var būt ētika, ja mēs atsākamies no „apgaismības projekta” cerībām atrast racionālu un noteiktā izpratnē par cilvēka dabu balstītu ētiku, attiecas arī uz Singera un Rīgena teorijām.

Patiesībā, ja paliekam pie šādas interpretācijas, Singera un Rīgena teksti izskatās īpaši arhaiski. Ja Makintairam ir taisnība un „apgaismības projekta” izgāšanās skaidri piesaka jau Frīdrihs Nīče (*Nietzsche*) un angļu emotīvistu, Singera *Dzīvnieku atbrīvošana* un Rīgena *Dzīvnieku tiesību aizstāvība* šķiet visnotaļ novēlots un naivs mēģinājums atdzīvināt teorijas, kuru problemātiskums jau sen ir zināms. Turklāt abi autori vismaz tiešā veidā nemēģina atspēkot „apgaismības projekta” kritiķu iebildumus, piemēram, Rīgens Nīči min tikai kā „perfekcionisma taisnīguma teorijas” pārstāvi, proti, pasniedz viņa filosofiju kā vienu no vairākām izpratnēm par taisnīgumu, nevis mēģinājumu pārvērtēt daudzus Rietumu ētikas pieņēmumus.⁵⁶³ Savukārt Singers vispār reti pievēršas metaētiskām pārdomām, un gan rakstā, gan grāmatā *Dzīvnieku atbrīvošana*, kur viņš pirmo reizi izklāsta savu nostāju dzīvnieku aizstāvības jautājumos, konkrētās Bentema atziņas tiek palienētas bez jebkāda komentāra par utilitārisma kā teorijas pamatojamību vai vietu mūsdienu ētikā.

Tomēr novērtēt Singera un Rīgena rakstīto kā arhaiska, sen norakstītā filosofiska projekta atskaņas būtu pārsteidzīgi. Pirmkārt, daudzi kultūrvēsturiskie piemēri, ieskaitot jau minēto diskusiju par veģetārismu, liek domāt, ka jautājums par dzīvnieku ētisko statusu nav reducējams uz konsekvencēm, kas izriet no „cilvēkiem domātās” ētikas. Plašo iespaidu, ko atstāja Singers, Rīgens un citi „pirmās paaudzes” dzīvnieku aizstāvības ētikas pārstāvji, kā viņus nosaucis Degrasia,⁵⁶⁴ nevar izskaidrot kā reakciju uz perfektu argumentāciju, kuras priekšā visi racionāli cilvēki ir spiesti piekāpties. Varbūt tiešām septiņdesmito gadu vidus bija laiks, kad dažāda veida „aktīvistu” pievērša uzmanību dzīvniekiem tikai tāpēc, ka „visi pārējie jau bija atbrīvoti”.⁵⁶⁵ Apgalvojums nav gluži nopietni teikts, tomēr skaidrs, ka pilsonisko tiesību un sieviešu tiesību kustība atstāja iespaidu uz visnotaļ plašu Rietumu sabiedrības daļu, tāpat noteikta nozīme bija

⁵⁶³ Regan T. *The Case for Animal Rights*. P. 233.

⁵⁶⁴ DeGrazia D. Pp. 2--6.

⁵⁶⁵ Rollin B.E. *The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain, and Science*. Ames: Iowa State UP, 1998. P. 169.

ekoloģiskās krīzes apjaušanai. Tā ka diez vai Singera un Rīgena grāmatas var uztvert kā novecojušas vēl pirms uzrakstīšanas.

Protams, ja mēs skatāmies uz Singera un Rīgena tekstiem vēsturiski, jautājums par to, cik pārlicinoši ir viņu pieņēmumi un argumentācija, iegūst citu kontekstu. Vēsturiskais skatījums, protams, liek kritiskāk uzlūkot pašu utilitārisma un tiesību teorijas pārstāvju skaidrojumu par to, ko viņi dara. Varbūt runa nav tik daudz par konsekvenci, cik par mēģinājumiem piemeklēt argumentāciju noteiktai ētiskai nostādnei, par kuru autori ir izšķīrušies neatkarīgi no racionālā pamatojuma esamības vai neesamības. Tomēr svarīgi uzsvērt, ka tas nepadarītu viņu darbus par klaji ideoloģiskiem. Pirmkārt, nevar teikt, ka Singers un Rīgens vienkārši sludina dogmatiskus pieņēmumus par dzīvnieku ētisko statusu: viņi nepārprotami mēģina atbildēt uz iespējamiem iebildumiem ar racionālas argumentācijas palīdzību. Otrkārt, prasība, ka ētiskai teorijai jābūt universālai un neitrālai, ir „apgaismības projekta” pieņēmums. Ja uzskatām, ka „apgaismības projekts” nav glābjams, nav pamata prasīt, lai ietvaru filosofa domu gaitai veidotu nevēsturiskas patiesības. Šādas interpretācijas gadījumā gan ir vai nu jāatmet cerības uz dzīvnieku ētikas universālumu, vai jāskaidro, kādā veidā šāda nostādne tomēr paredz jebkuru cilvēku saistošus pienākumus.

Otrs iemesls, kāpēc Singera un Rīgena rakstīto nevar uztvert vienīgi kā mēģinājumu uzturēt spēkā teorijas, kuras nav aizstāvas, ir tāds, ka viņu izpratne par racionālu pamatojumu un konsekventumu būtiski atšķiras no „apgaismības projekta” fundamentiskajiem pieņēmumiem. Vēl vairāk – viņi sevi apliecina kā domātājus, kas raksta *pēc* „apgaismības projekta” beigām.

Pirmkārt, pievērsīsimies Singera argumentācijai grāmatā *Dzīvnieku atbrīvošana*. Singera argumentācija īsumā ir šāda: 1) vienlīdzības princips nosaka, ka pret vienlīdzīgajiem ir jāizturas vienlīdzīgi, pret atšķirīgiem – atšķirīgi;⁵⁶⁶ 2) vienlīdzības kritērijs nevar būt kāds fakts, piemēram, ādas krāsa;⁵⁶⁷ 3) taisnīguma princips prasa, lai mēs ņemtu vērā un vienlīdzīgi izvērtējam jebkuras būtnes intereses, kam tādas ir;⁵⁶⁸ 4) tām būtnēm, kuras spēj just sāpes, ir intereses;⁵⁶⁹ 5) dzīvnieki jūt sāpes; 6) tiek doti vairāki

⁵⁶⁶ Singer P. *Animal Liberation*. P. 2.

⁵⁶⁷ Turpat. Pp. 3-4.

⁵⁶⁸ Turpat. P. 5.

⁵⁶⁹ Turpat. P. 7-8.

argumenti par labu tam, ka dzīvnieki patiešām jūt sāpes;⁵⁷⁰ 7) secinājums – taisnīguma princips prasa ņemt vērā dzīvnieku intereses.⁵⁷¹

Singers tekstā sastopamas vairākas neskaidrības: viņš nepamato vienlīdzības principu, proti, kāpēc tas būtu kaut kādā ziņā saistošs; otrkārt, Singers nepietiekami skaidro saistību starp interesēm un spēju izjust sāpes; viņš apgalvo, ka sāpes ir nepieciešamais un pietiekamais pamats, lai būtu intereses,⁵⁷² bet ne visi filosofi piekrīt šādam minimālistiskam interešu skaidrojumam,⁵⁷³ treškārt, viņš dīvainā kārtā nepamana, ka intereses vai sāpes kā kritērijs ietver atsaukšanos uz faktiem, lai gan viņš skaidri pasaka, ka šādas atsaukšanās nedrīkst būt (tādējādi Singera vienlīdzības kritērijs, proti, spēja just sāpes, varētu izrādīties tikpat nejaušs un patvaļīgs kā ādas krāsa).⁵⁷⁴

Tomēr Singera pieeja kopumā, manuprāt, būtiski pārklājas ar „apgaismības projekta” izpratni par ētisku principu racionālu pamatojumu. Viņš, piemēram, apgalvo, ka vēršas nevis pie cilvēku emocijām, bet gan pie prāta, jo „prāts ir universālāks un piesaista neatvairāmāk”.⁵⁷⁵ Var teikt, ka atliek tikai pierādīt izraudzītā kritērija universālumu vai, teiksim, vienlīdzības principa racionalitāti (kas vismaz Singera pieminētā Bentema utilitārisma ietvaros ir problemātiski).

Tomēr Singera tekstā parādās izteikumi, kas vairs tik labi neatbilst racionālas ētikas ideālam. Viņš izmanto savdabīgu argumentācijas paņēmieni, kas būtībā ir retorisks, nevis loģiski pārliecinošs. Lai pamatotu to, ka dzīvnieki jūt sāpes, viņš pieprasa no lasītāja konsekvenci, bet savdabīgu konsekvenci. Kā tika norādīts jau nodaļā par Dekarta izvirzīto dzīvnieka-mašīnas hipotēzi, pierādīt, ka otra būtne jūt sāpes vai tai piemīt jebkādi citi mentāli stāvokļi, ir problemātiski kaut vai tāpēc, ka šie stāvokļi nav tiešā veidā novērojami, bet visi netiešie pierādījumi neizslēdz iespēju, ka konkrētā būtne spēj, teiksim, adekvāti reaģēt uz apkārtējo vidi bez jebkādiem mentāliem pārdzīvojumiem vai sapratnes. Singers šo problēmu nevis atrisina, bet apiet ar retorisku paņēmieni – vēršoties pie lasītāja pārliecības. Piemēram, viņš norāda, ka šī pati problēma attiecas uz cilvēku

⁵⁷⁰ Turpat. Pp. 9-16.

⁵⁷¹ Turpat. P. 21.

⁵⁷² Turpat. P. 8.

⁵⁷³ Visplašāk interešu jēdzienu grāmatā *Intereses un tiesības* apspriež Freijs, viņš tajā noraida Singera izpratni par interesēm un apgalvo, ka būtnei, kurai ir intereses, jābūt arī uzskatiem un valodas spējai (**Frey R.G.** *Interests and Rights: The Case Against Animals*. Oxford: Clarendon Press, 1980. Pp. 86-100). Diskusijā ar Freiju iesaistās gan Rīgens (**Regan T.** *The Case for Animal Rights*. Pp. 38-49), gan Sapontzis (**Sapontzis S.F.** Pp. 115-129), gan Degrasia, kurš gan Freija argumentus kritizē kopā ar citu autore iebildumiem pret dzīvnieku uzskatu, vēlmju un interešu esamību (**DeGrazia D.** Pp. 140, 143).

⁵⁷⁴ **Singer P.** *Animal Liberation*. P. 4.

⁵⁷⁵ Turpat. P. 243.

mazuļu sāpēm, proti, mēs nevaram pierādīt, ka gadu vecs bērns cieš sāpes pat tad, kad kliedz. Bet „vai mēs noliegsim, ka gadu vecs bērns cieš sāpes?”⁵⁷⁶ Skaidrs, ka, ja „mēs” to nenoliegsim, tas nenozīmē, ka sāpju esamība ir pierādīta, bet, ja „mēs” vilcināties noliegt kaut ko tādu, Singeram ir pamats norādīt, ka dzīvnieku gadījums ir analogisks un konsekventi būtu vilcināties arī šeit. Līdzīgu paņēmienu viņš izmanto, lai norādītu, ka par drošāku sāpju pazīmi „mēs” uzskatītu atbilstošu nelingvistisku uzvedību, nevis verbālus apliecinājumus: „Man sāp,” vai „Man nesāp.”⁵⁷⁷

Galū galā, šis pats argumentācijas paņēmiens tiek izmantots, analizējot dzīvnieku ētisko statusu. Un no lasītāja attieksmes pret eksperimentiem ar cilvēka bāreni (Singera ierosināts domu eksperiments) vajadzētu izrietēt konsekvencēm attiecībā uz to, cik pieļaujami ir eksperimenti ar dzīvniekiem.⁵⁷⁸ Šeit Singers nevis pierāda, ka ar bāreni nedrīkst eksperimentēt, bet liek lasītājiem fiksēt viņu attieksmi un apgalvo, ka šī attieksme paredz noteiktas konsekvences, – šajā gadījumā, ka nav pamata neattiecināt šo pašu attieksmi uz dzīvnieka, ne tikai cilvēka mazuli. Tie nav vienīgie viņa argumenti par labu tēzēm, ka dzīvnieki spēj just sāpes un tie ir jāņem vērā mūsu ētiskajos apsvērumos, bet tieši vēršanās pie lasītāja ir līdzeklis, ar kura palīdzību Singers mēģina pārvarēt skeptiskos iebildumus pret mēģinājumu pāriet no faktiem par uzvedību vai anatomiju pie atziņām par dzīvnieku apziņu un gatavo pārliecību, ka domāt par dzīvniekiem kā ētiski nozīmīgiem ir absurdi.

Tāpat Singers runā par prasību „paplašināt mūsu morāles apvāršņus”, kas ietver attieksmes maiņu pret praksēm, kas tagad izrādās „neciešamas”.⁵⁷⁹ Argumentācija par taisnīgu attieksmi pret dzīvniekiem tiek pasniegta kā tāda, kas nepieciešama „lasītājam”, kas „droši vien jūt skepsi”.⁵⁸⁰ Galū galā Singers atzīst, ka ētiska attieksme pret dzīvniekiem no cilvēka prasa „altruismu” (un nevis konsekvenci, kas ir gluži dabiska prasība netaisnības gadījumos).⁵⁸¹ Šķiet, ka Singers attieksmes maiņu uztver kā nozīmīgāku un būtiskāku dzīvnieku aizstāvības ētikai nekā konsekvenci utilitārisma principa attiecināšanā uz dzīvniekiem.

To visu varētu uztvert tikai kā nepilnības argumentācijā un apelāšanu pie emocijām vai aizspriedumiem, tomēr precīzāk būtu Singera argumentāciju izprast kā atsaukšanos

⁵⁷⁶ **Singer P.** *Animal Liberation*. P. 14. Arī **Singers P.** *Dzīvnieku atbrīvošana*. 98. lpp.

⁵⁷⁷ **Singers P.** *Dzīvnieku atbrīvošana*. 98. lpp.

⁵⁷⁸ **Singer P.** *Animal Liberation*. P. 81. Arī **Singers P.** *Dzīvnieku atbrīvošana*. 102. lpp.

⁵⁷⁹ **Singer P.** *Animal Liberation*. P. xxiii. Arī **Singers P.** *Dzīvnieku atbrīvošana*. 94. lpp.

⁵⁸⁰ Turpat. 95. lpp.

⁵⁸¹ **Singer P.** *Animal Liberation*. Pp. 247, 248. **Singers P.** *Dzīvnieku atbrīvošana*. 107. lpp.

uz intuīciju. Atsaukšanās uz intuīciju teorijām, kas pretendē uz universālumu, var radīt problēmas, jo teorijas universālums tad pilnībā ir atkarīgs no tā, vai reāli cilvēku intuīcijas sakrīt. Pietiek kādam nopietni atzīt, ka zīdaini nejūt sāpes vai ka ar bāreni drīkst eksperimentēt, lai Singera pamatojums nozīmīgam dzīvnieku ētiskajam statusam sabruktu. Tomēr, ja cilvēku intuīcijas nejauši sakrīt, dzīvnieku ētiskais statuss principā varētu būt arī racionāli pamatojams, ja vien, protams, tas pats netiek pasludināts par intuīcijas saturu. Tāpat ir vērts pamanīt, ka Singers atsaucas uz intuīciju veidā, kas nav fundamentisks un tādā ziņā atšķiras no “apgaismības projektam” raksturīgā argumentācijas veida.

Viens no pazīstamākajiem mēģinājumiem ētisku principu racionālā pamatojumā ietvert arī atsauci uz intuitīviem vai konkrētajā kultūrā aprobētiem pieņēmumiem ir Rolsa izstrādātā pārdomātā līdzsvara (*reflective equilibrium*) ideja. Šis jēdziens var nozīmēt gan metodi, gan tās galarezultātu. Pirmajā gadījumā runa ir par veidu, kā mēs ētiskā teorijā nonākam pie kāda noteikta principu kopuma. Ētisko principu noskaidrošana sākas ar to ētisko spriedumu izvēli, kurus mēs uzskatām par drošiem un apdomātiem (*considered judgements*), un tad pārbaudām, kādi principi ir ar tiem saskaņojami. Pārbaude notiek, domājot par konkrētām situācijām, un pārlicinoties, ka izvirzītie principi spēj atbildēt uz jautājumu, kā šādās situācijās rīkoties, nenonākot pretrunā ar taisnīguma izjūtu un, vēlams, arī ar apdomātajiem spriedumiem. Pēc Rolsa domām, mums nevar būt skaidrības par to, ko prasa mūsu taisnīguma izjūtu, kamēr mēs neesam sapratuši, kādas konsekvences izriet no mūsu ētiskajiem principiem konkrētās situācijās.⁵⁸² Ja konkrētajā gadījumā sastopamies ar neatbilstību vai pretrunu, sākam izsvērt iespējas, kā saskaņot mūsu teoriju, apdomātos spriedumus un taisnīguma izjūtu. Meklējam tādus principus, kas atbilstu gan mūsu taisnīguma izjūtai, gan vairumam apdomāto spriedumu, bet nav izslēgta iespēja, ka saskaņošanas procesā ir jāatsakās arī no pārlicības, kas bija apdomāta un šķita pārlicinoša. Rezultātā tiek panākts pārdomāts līdzsvars otrajā jeb pārdomu galarezultāta nozīmē.⁵⁸³ Arī tas nav stabils, jo laika gaitā var mainīties gan taisnīguma izjūta, gan citas ētiskās pārlicības. Ne intuīcijai un tradīcijai, ne teorijai automātiski netiek dota priekšroka. Saskaņošana ir racionāls process, bet tas nebalstās pēdējā pamatojumā, un

⁵⁸² Rawls J. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford UP, 1971. P. 46.

⁵⁸³ Turpat. P. 48.

konsekvence šeit nenozīmē izrietēšanu no kāda iepriekš pieņemta pamata, teiksim, priekšstata par cilvēka dabu.⁵⁸⁴

Singera tekstā minētā prasība būt konsekventam reāli nozīmē prasību saskaņot savu rīcību ar zināmiem pieņēmumiem vai ētisku intuīciju, tomēr nevar teikt, ka viņš skaidri norāda uz viņa aprakstītās konsekvences nosacīto dabu. Daudz skaidrāka nostāja šajā ziņā ir Rīgenam.

Rīgens atbalsta tiesību pieeju dzīvnieku aizstāvības jautājumiem. Viņš aplūko dažādas ētiskās teorijas, ieskaitot utilitārismu, Kanta ētiku un kontraktariānisma paveidus, pie kuriem pieder Rolsa taisnīguma teorija, un norāda uz dažāda veida teorētiska un ētiska rakstura problēmām, kas atrodamas šajās teorijās. Kā alternatīvu viņš piedāvā savu variantu, kas, kā jau iepriekš paskaidroju, paredz pamattiesību atzīšanu visām tām būtnēm, kas ir dzīves subjekti.⁵⁸⁵ Dzīves subjekti mēdz būt gan morāles subjekti (*moral agent*), proti, tie, kas spējīgi rīkoties saskaņā ar morāliem principiem un izvērtēt rīcību saskaņā ar tiem,⁵⁸⁶ gan morāles objekti (*moral patients*), kuriem šo spēju nav, bet kuriem ir nozīmīgs morālais statuss. Piemēram, cilvēku zīdaiņi ir šādi morāles objekti. Un jebkuram dzīvības subjektam piemīt pašvērtība (*inherent value*).⁵⁸⁷ Pašvērtība vai nu piemīt, vai nepiemīt – tai nav gradāciju, un visas būtnes ar pašvērtību ir jāuzskata par vienlīdz respektējamām.⁵⁸⁸ Līdz ar to – neatkarīgi no konkrēto valstu likumiem – visām būtnēm ar pašvērtību, proti, gan morāles subjektiem, gan morāles objektiem, ir vienādas tiesības uz respektu.⁵⁸⁹

Atkal jāatzīst – pirmajā mirklī šķiet, ka šāda argumentācija balstās patvaļīgos pieņēmumos. Pilnīgi neskaidrs paliek tas, ko īsti nozīmē pašvērtība un kāpēc tā piemīt visiem dzīvības subjektiem, bet nevis tikai morāles subjektiem.⁵⁹⁰ Un var teikt, ka Rīgens patiešām nedod skaidru atbildi uz šiem jautājumiem. Viņš saka: „Uzskatīt noteiktus

⁵⁸⁴ Te gan jāpiebilst, ka, lai gan *Taisnīguma teorijā* vērtību un principu izvērtēšana balstījās taisnīguma izjūtā, kas netika saistīta ar kopienas normām, tad vēlākajos darbos, piemēram, *Politiskais liberālisms* Rolss atsauca uz noteitā kopienā atzītām vērtībām. Skat. **Rolss Dž.** *Politiskais liberālisms* // **Kiss J.**, red. *Mūsdienu politiskā filosofija*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1998.155. lpp.

⁵⁸⁵ **Regan T.** *The Case for Animal Rights*. P. 243.

⁵⁸⁶ Šajā gadījumā nav nepieciešamība nošķirt morāles un ētikas subjektus, jo runa ir par vispārīgu spēju saprast normatīvas prasības un rīkoties saskaņā ar tām.

⁵⁸⁷ Turpat. Pp. 244-245.

⁵⁸⁸ Turpat. Pp. 276-277.

⁵⁸⁹ Turpat. P. 278.

⁵⁹⁰ Šādi un, manuprāt, kļūdaini Rīgena pašvērtības jēdzienu interpretē pazīstamā bioētikas teorētiķe Mērija Anna Vorena (*Warren*). Viņa raksta, ka pašvērtība Rīgena teorijā ir “noslēpumaina, ne dabiska īpašība, kuras esamībai mums ir jātic” (**Warren M. A.** *Difficulties with the Strong Animal Rights Position* // **White J. E.** *Contemporary Moral Problems*. Belmont, California: Wadsworth, 2008. P. 347).

indivīdus (piemēram, morāles subjektus) par tādiem, kam piemīt vienāda pašvērtība, ir *postulāts* – proti, teorētisks pieņēmums. Tomēr kā jau tas piedien teorētisku pieņēmumu gadījumā, tas netiek pieņemts bez pamata.”⁵⁹¹ Ja neņemam vērā kontekstu, vēl izaicinošāk skan doma: „Iemesls, kāpēc mēs esam postulējuši morāles subjektiem un objektiem vienādu pašvērtību, ir loģiski nošķirams no šī kritērija [proti, tā, vai būtne ir vai nav dzīves subjekts – A.S.]. Kritērijs ir ieviests tikai *pēc tam*, kad mēs norādījām iemeslus, kāpēc bija nepieciešams postulāts par morāles subjektu un objektu vienādu pašvērtību, un nevis pirms tam; tāpēc tā uzdevums nav parādīt, kā „atvasināta” (*derive*) morāles subjektu *vai* objektu pašvērtības vienādība; drīzāk tā uzdevums ir precizēt būtisko līdzību starp visiem indivīdiem, kuri saskaņā ar slēdzienu ir uzskatāmi par pašvērtības ziņā vienlīdzīgiem.”⁵⁹²

Tomēr šāda kritēriju ieviešana un pašvērtību postulēšana nav patvaļīga. Rīgens savas grāmatas 5., 6. un 7. nodaļā cenšas parādīt, ka no visām alternatīvām teorijām, ieskaitot tiesību pieejas versijas, izriet secinājumi, kas, pēc viņa domām, nav saskaņojami ar ētisko intuīciju. Vienīgi teorija, kurā tiek ieviesti tādi teorētiski pieņēmumi kā pašvērtība un dzīves subjekta kritērijs, var izvairīties no tādām konsekvencēm, kas acīmredzami nav pieņemamas, piemēram, no pieļāvuma, ka iespējams ziedot nevainīgu būtni vispārējā labuma vārdā vai iznīcināt cilvēcisku būtni, kas nav morāles subjekts. Viņa tiesību pieeja izriet no ētiskiem pieņēmumiem, bet nevis tāpēc, ka tā tiek atvasināta no kāda universāla principa, bet tādā ziņā, ka tā ļauj saskaņot un sabalansēt dažādus apdomātus ētiskos pieņēmumus. Tiesību pieeja, kas balstīta dzīves subjektu pašvērtības principā, vislabāk tiek galā ar tādiem robežgadījumiem kā *cilvēku* zīdaiņu ētiskais statuss. Pēc Rīgena domām, ja mēs pieņemam šo tiesību pieejas versiju kaut vai tikai tamdēļ, lai pamatotu cilvēku zīdaiņu aizstāvību, mums ir jāpieņem arī tās šīs teorijas konsekvences, kas attiecas uz dzīvniekiem.

Šajā gadījumā uzdevums nav izvērtēt Rīgena teorijas iekšējo saskaņotību.⁵⁹³ Skaidrs, ka viens no centrālajiem pieņēmumiem šeit, tāpat kā Singera gadījumā, ir paļaušanās uz

⁵⁹¹ **Regan T.** *The Case for Animal Rights*. P. 247.

⁵⁹² Turpat. Pp. 247-248.

⁵⁹³ Plaši apspriests ir Rīgena mēģinājums skaidrot vienlīdzīga respekta principa izmantojumu tiesību konfliktu gadījumā. Rīgens apraksta domu eksperimentu, kurā četri pieauguši cilvēki un suns atrodas glābšanas laivā un ir jāizvēlas starp suņa un cilvēka dzīvību. Rīgens apgalvo, ka tiesību teorijas ietvaros ir jāatzīst, ka var „miljonu suņu pārmetēt pāri bortam, ja tas ir nepieciešams, lai glābtu četrus normālus cilvēkus” (Turpat. P. 351). Rīgena nostādni kritizē, piemēram, Gerijs Steiners un Lorija Gruena (*Gruen*) (**Steiner G.** *Animals and the Moral Community: Mental Life, Moral Status, and Kinship*. New York: Columbia UP, 2008. **Gruen L.** *Animals*. P. 347).

formālo taisnīguma principu, kas prasa vienādos gadījumos rīkoties vienādi.⁵⁹⁴ Tas varbūt ir fundamentāls princips, kas ir jebkuras ētikas teorijas nepieciešama sastāvdaļa, tomēr ir vērts pamanīt, ka Singers un Rīgens šo principu nemēģina pamatot un pieņemt kā pašsaprotamu (cita lieta, ka liela uzmanība tiek pievērsta tam, lai noraidītu atšķirības starp cilvēkiem un dzīvniekiem kā nebūtiskas nozīmīga ētiskā statusa atzīšanai). Singers nepārprotami paredz, ka neatradīsies cilvēki, kas būs gatavi noliegt zīdaiņu spēju just sāpes. Arī Rīgens neizvērtē iespēju, ka reakcija uz to, ka viņa tiesību pieeja pieļauj dzīvnieku tiesības, būs mēģinājums pārskatīt teoriju tā, lai izslēgtu dzīvnieku tiesību iespēju. Ja mans apdomātais pieņēmums ir tāds, ka, piemēram, dzīvnieku sāpes ir maznozīmīgas, pārdomātā līdzsvara pieeja neizslēdz vai varbūt pat pieprasa, lai es pārveidotu teoriju, kas paredz pretējo. Tas savukārt vēlreiz parāda, ka konsekvence, par kuru runā Rīgens, nav „apgaismības projekta” izpratne par ētikas racionālu pamatojumu. Rīgens piemin iespēju, ka dzīvnieku tiesību pieeja varētu nonākt pretrunā ar mūsu apdomātajiem uzskatiem (*considered beliefs*).⁵⁹⁵ Tomēr viņš neizskata variantu, ka dzīvnieku pašvērtību varētu noliegt pilnībā. Iespējams, Rīgens uzskata, ka, nopietni izvērtējot savas pārdomātās ētiskās pārliecības, cilvēks nevarēs šo pašvērtību noliegt.

Visbeidzot Marta Nusbauma darbā *Taisnīguma robežas* vēl skaidrāk atsaucas uz „pārdomātā līdzsvara” metodi.⁵⁹⁶ Kā liecina darba nosaukums, izejas punkts Nusbaumas pārdomām ir jautājums par taisnīgumu, un autors, kuram viņa pievēršas visvairāk, ir Rolss. Lai gan būtībā Nusbaumas attieksme pret Rolsa teoriju ir pozitīva, viņa norāda, ka Rolsa taisnīguma teoriju ir grūti attiecināt uz vairākiem gadījumiem, kas saskaņā ar mūsu morālo intuīciju būtu jāiekļauj apsvērumos par taisnīgu tiesību un labumu sadali.

Rolsa taisnīguma teorija apvieno vairākas vēsturiski nozīmīgas ētiski politiskas filosofijas teorijas – kontraktariānismu, Kanta ētiku (it sevišķi Rolsu ir ietekmējusi Kanta izpratne par morāli autonomas gribas likumu, ko tā nosaka pati sev) un utilitārismu. Tomēr, tāpat kā Rīgens, Nusbauma Rolsa teoriju raksturo pirmām kārtām kā kontraktariānisma jeb līguma teorijas paraugu. Viņa apgalvo, ka ir vismaz trīs problēmas, ar kurām līgumu teorijas netiek galā⁵⁹⁷ – cilvēki ar dažāda veida nepilnībām, kas viņiem liedz piedalīties nosacītā līguma noslēgšanā, starpvalstu taisnīguma problēma un dzīvnieku statuss taisnīguma teorijā. Līguma teoriju ietvaros ir grūti pamatot nozīmīgu

⁵⁹⁴ **Regan T.** *The Case for Animal Rights*. P. 128.

⁵⁹⁵ Turpat. P. 285.

⁵⁹⁶ **Nussbaum M.C.** Pp. 5-6, 352.

⁵⁹⁷ Turpat. Pp. 14-22.

ētisku statusu dzīvniekiem, jo tajās jebkuras būtnes ētiskais statuss ir atkarīgs no spējas noslēgt un ievērot līgumu. Jau Hobss, kas lielā mērā ir modernās līguma teorijas aizsācējs, darbā *Leviatāns* (1651) norāda, ka „nav iespējams noslēgt līgumu ar mežonīgiem zvēriem, jo, tā kā viņi nesaprot mūsu teikto, viņi nevar ne saprast, ne uzņemties kādas tiesības, tāpat kā viņi nevar nodot tiesības citiem, bet bez savstarpējas piekrišanas līgums nevar pastāvēt”⁵⁹⁸ un „uz muļķiem no dabas, bērniem un vājprātīgajiem likums neattiecas, ne vairāk kā uz mežonīgiem zvēriem; tāpat kā viņus nevar uzskatīt par taisnīgiem vai netaisnīgiem; jo viņiem nekad nav bijis spēju, kas nepieciešamas līguma slēgšanai vai tā seku saprašanai”.⁵⁹⁹ Rolsa teorijā lielāka nozīme ir nevis līgumam kā tādām, bet spējai lemt par taisnīgu tiesību, pienākumu un labumu sadali, abstrahējoties no tādām nosacīti nejaušām īpašībām kā ādas krāsa, piederība noteiktai etniskai grupai vai sociālajam slānim. Rolss to dēvē „neziņas plīvuru”. Lai gan pirmajā mirklī varētu šķist, ka tikpat lielā mērā cilvēks, kurš ir spējīgs spriest par taisnīgumu, ignorējot rasi vai dzimumu, varētu abstrahēties arī no piederības pie sugas, tomēr Rolsa teorija paredz, ka tie, kas iesaistās lemšanā par taisnīgu sadali, ir spriestspējīgas būtnes, kam ir godīguma izjūta, un visas tiesības un pienākumi tiek dalīti pirmām kārtām šo racionālo būtņu starpā (to paredz racionālā aprēķina aspekts viņa teorijā – aiz „neziņas plīvura” neviens nezina, piemēram, pie kādas etniskas grupas piederēs, tāpēc nebūs ar mieru nevienu grupu diskriminēt, jo rēķināsies, ka, noņemot šo plīvuru, varētu izrādīties, ka viņš vai viņa pieder pie diskriminētās grupas). Tā kā dzīvnieki nevar piedalīties nosacītā līguma izstrādē un lemt par tiesību un pienākumu sadali, Rolsa teorijā nav iespējams racionāli pamatot ētiskus principus, kas ir attiecināmi uz dzīvniekiem.

Tomēr, pēc Nusbaumas domām, tas, ka cilvēku darbības rezultātā milzīgs daudzums dzīvnieku cieš un dzīvnieki ir „aktīvas būtnes, kas cenšas dzīvot savu dzīvi”, liek atzīt, ka izturēšanās pret dzīvniekiem ir ne tikai „labdarības iespēja”, bet „taisnīguma problēma”.⁶⁰⁰ Un atkal viņa aicina nevis pārskatīt vai atmest morālo intuīciju, bet pārskatīt teoriju un piemeklēt tādu teoriju, kas spētu atbildēt uz viņas norādītajām grūtībām, piemēram, tiesību un labumu taisnīgā sadalē ņemtu vērā dzīvniekus. Proti, tāpat kā Singers un Rīgens Nusbauma izmanto „pārdomātā līdzsvara” pieeju un nemēģina

⁵⁹⁸ **Hobbes T.** *Leviathan*. Cambridge: Cambridge UP, 1996. P. 97.

⁵⁹⁹ Turpat. P. 187.

⁶⁰⁰ **Nussbaum M.C.** P. 22.

atrast savas ētiskās teorijas pēdējo pamatojumu. „Mēs neko neuzskatām par fiksētu; mēs meklējam saskaņu un atbilstību starp teoriju un spriedumiem kā vienotu kopumu.”⁶⁰¹

Līguma teorijas vietā viņa piedāvā jau iepriekš minēto “spēju pieeju”.⁶⁰² Nusbauma to attīsta, balstoties uz Aristoteļa ētiku un vairāku mūsdienu autoru darbiem, piemēram, Amartija Sena (*Sen*)⁶⁰³ un, protams, Rolsa teorijām⁶⁰⁴. Spēju pieeja paredz izpratni par to, kas nepieciešams, lai konkrētā būtne, konkrētais indivīds varētu uzplaukt (*flourish*), un tas savukārt nozīmē, ka ir nepieciešams uzskaitīt tās spējas, kuras nepieciešamas būtnes uzplaukumam (un Nusbauma šādu uzskaitījumu dod, cita lieta, ka tas daudzkārt ticis kritizēts kā nepietiekami pamatots un nejaušs⁶⁰⁵). Nusbaumas teorijā ir saskatāmas arī tikumu ētikas iezīmes – spēju pieeja necenšas reducēt ētiku uz normatīviem priekšrakstiem, kuriem ir jāseko kā instrukcijai, un būtņu ētiskais statuss netiek reducēts uz pāris kritērijiem (cita lieta, ka prasība veicināt uzplaukumu tomēr kalpo kā normatīvs princips Nusbaumas ētikā un, kā norāda Volfs, jautājums par dažādu būtņu uzplaukuma iespējām galu galā tiek risināts gluži kā utilitārisma – kā dažādu interešu sabalansēšanas problēma⁶⁰⁶). Runa ir par zināmu priekšstatu par labu dzīvi, uzplaukumu, kura sasniegšanai ir iespējams rast dažādus ceļus.

Lai gan Singera, Rīgena un Nusbaumas ētika pirmajā mirklī šķiet atkārtotam un attīstām „apgaismības projektā” sakņotas teorijas, viņu izpratne par ētisko nostādņu pamatojumu vairāk iekļaujas sava laika metaētiskajās diskusijās, nevis „apgaismības projekta” pieņēmumos. Viņu teorijas nevar uzskatīt par fundamentiskām, jo tās netiek balstītas uz patiesībām, kuras atzītas par neapšaubāmām. Var jau teikt, ka tā konsekvence un saskaņotība, par kuru runā Singers, Rīgens un Nusbauma, nav „īsta” konsekvence un saskaņotība, bet jautājums ir, vai mūsdienu domātājam ir dota kāda cita.

Ētikas specifika ir tāda, ka viena no tās funkcijām ir cilvēku rīcības un lēmumu izvērtējums. Kā jau iepriekš norādīju, rīcību un lēmumus ne vienmēr var atlikt, un pat nekā nedarīšana ir izvēle un kaut kādā ziņā rīcība. Tas nozīmē, ka arī ētisks izvērtējums ne vienmēr ir atliekams, proti, tas nav atliekams, ja uzdodam jautājumu, kā rīkoties, nevis reflektējam tikai par konkrētu rīcību pagātnē. Izvērtējuma atlikšana nozīmē konkrētās rīcības atzīšanu un atbalstīšanu. Atbilstoši ētikas pamatojuma meklējumi ir būtiska ētikas

⁶⁰¹ Turpat. P. 352.

⁶⁰² Turpat. P. 70.

⁶⁰³ Turpat. P. 70.

⁶⁰⁴ Viņa pat apgalvo, ka alternatīvo teoriju, ko viņa piedāvā, var uzskatīt par Rolsa teorijas papildinājumu. Turpat. P. 69.

⁶⁰⁵ Sk., piemēram, **Wolfe, C.** *What Is Posthumanism?* P. 68.

⁶⁰⁶ Turpat. P. 67.

sastāvdaļa, bet tie neatceļ nepieciešamību izvērtēt rīcību šobrīd. Ideja par ētisko intuīciju un teorijas principu saskaņošanu balstās apziņā par atbildīgas izvēles nepieciešamību pat situācijā, kad nav iespējams piedāvāt racionāli drošu ētisko principu pamatojumu.

Par spīti „apgaismības” retorikai un prasībām atzīt dzīvnieku ētisko statusu un tiesības, filosofiskā pamatojuma līmenī aplūkotās teorijas paredz vēršanos pie diskusijas dalībnieku attieksmēm un vērtībām, kuras jāatzīst par nejausām tādā ziņā, ka tās nav nepieciešamas un balstītas kādā pēdējā pamatojumā. Protams, „apgaismības projekts” nebija formāls un pašmērķīgs, tas balstījās cerībā, ka racionāla pamatota ētika var kalpot par sociālas saliedētības un saskaņas pamatu. Atteikšanās no šī projekta nenozīmē atteikšanos no ētikas vai atteikšanos no vienprātības meklējumiem, un, kā parāda Singera, Rīgena un Nusbaumas teorijas, tā nenozīmē arī atteikšanos no racionalitātes. Tomēr tā nozīmē apziņu, ka ar argumentu meklēšanu un izvērtēšanu ir par maz, lai panāktu vienošanos, piemēram, par dzīvnieku ētisko statusu.

Ja „apgaismības projektu” vismaz pagaidām nav izdevies realizēt, ētika nevar pastāvēt citādi, kā tikai domājot un diskutējot to pieņēmumu ietvaros, kuriem pēdējo pamatojumu nav iespējams atrast. Tas nenozīmē atteikšanos no racionalitātes kaut vai tāpēc, ka dzīvnieku aizstāvības ētikas pārstāvji savas teorijas neuzskata par patvaļīgu apgalvojumu producēšanu un meklē argumentus gan par labu savai nostādnei, gan pret teorijām un uzskatiem, kurus uzskata par kļūdainiem vai nepieņemamiem. Tomēr grūti arī iedomāties, kā šāda ētika var ietvert universālas prasības un pienākumus. Minētās dzīvnieku aizstāvības teorijas norāda uz nesaskaņotību cilvēku uzskatos un ētiskajās pārliecībās, tās piedāvā teorētiskus risinājumus tam, kā panākt šo uzskatu un pārliecību koherenci, bet tomēr to prasības mums ir saistošas tikai gadījumā, ja mums ir tās pašas ontoloģiskās intuīcijas par dzīvnieku mentālajām īpašībām un ētiskās intuīcijas, kādas paredz konkrētā teorija (un, protams, šiem teorētiskajiem risinājumiem patiešām jābūt koherentiem). Aplūkotās trīs teorijas risinājumu rod pārliecībā, ka cilvēku ontoloģiskās un ētiskās intuīcijas bieži vien un lielā mērā sakrīt un patiešām atšķirība ētiskos vērtējumos var balstīties ne tikai šo intuīciju atšķirībā, bet arī paviršā to konsekvencu izvērtējumā: teiksim, cilvēkam, kurš uzskata, ka dzīvnieki jūt sāpes un nodarīt sāpes ir slikti, ir, iespējams, jāatzīst, ka arī gaļas ēšana nav ētiski pieņemama, jo gaļas “ražošana” parasti ietver sāpju nodarīšanu dzīvniekiem (un atkal jāuzsver vārds “iespējams”, jo šādā teorijā vēl atsevišķi jāpierāda nepieciešamā saistība starp ontoloģisko pārliecību, ka dzīvnieki jūt sāpes, ētisko intuīciju par sāpju nozīmi un noteiktu pozīciju jautājumā par

gaļas lietošanu pārtikā). Tomēr, pat ja tā ir, dzīvnieku aizstāvības ētika ietver vairākus nenoteiktības avotus, kas neļauj atzīt šīs teorijas par universāli saistošām.

Tātad antropomorfizācijas problēma nav vienīgais nenoteiktības avots dzīvnieku aizstāvības ētikā, tomēr no tā neizriet, ka ētiskās intuīcijas nozīme šajās ētiskajās teorijās padara nebūtisku jautājumu par dzīvnieku mentālajām īpašībām. Izteikumus par dzīvnieku mentālajām īpašībām nebūtu pareizi traktēt kā vienkāršas premisas, kuras nepieciešamas, lai izdarītu universālus ētiskus secinājumus par izturēšanos pret dzīvniekiem, proti, kā fundamentu, uz kura balstās statiska un vertikāla dzīvnieku aizstāvības ētikas principu struktūra. Ja tā būtu, tad patiešām nestabils pamats padarītu nestabilu vai pat neiespējamu visu struktūru. Analizējot dzīvnieku aizstāvības teorijas, redzams, ka tās nav statiskas un vertikālas, bet paredz dažādu uzskatu, intuīciju un vērtību sabalansēšanu un izvēles, kas tiek izdarītas, balstoties uz salīdzinājumu ar citām alternatīvām teorijām. Spriedumi par dzīvnieku mentālajām īpašībām ir nevis dzīvnieku aizstāvības ētikas pamats, bet gan viens no tās vienlīdz būtiskiem elementiem.

Lai gan būtu kļūdaini dzīvnieku aizstāvības teorijas uzskatīt par fundamentisku ētiku, tomēr, manuprāt, jautājums, vai tās pieder “apgaismības projektam”, nav nejaušs un vienkārši pārpratuma rezultāts. Šīs teorijas nepārprotami nav konstruētas kā personiskās pilnveides vai izvēles teorijas, to raksturs ir sociāls, un to mērķis ir mainīt sabiedrībā pastāvošās attieksmes un prakses. Saistība ar apgaismības laika utilitārismu un tiesību teoriju nav nejauša. Tāpēc jautājums par dzīvnieku ētisko statusu un dzīvnieku aizstāvības ētikas principiem netiek pozicionēts tikai kā personiskās izvēles jautājums. Un šajā ziņā, manuprāt, šīs teorijas nevar piepildīt to aizstāvju cerības. Cita lieta, ka tām ir retorisks spēks, kurš, lai gan ierobežots filosofiskās argumentācijas līmenī, principā var ietekmēt sabiedrībā dominējošās attieksmes un prakses.

4.5 Dzīvnieku ētiskā statusa un antropomorfizācijas problēmas politiskais aspekts

Dzīvnieku aizstāvības ētikas retoriskais aspekts tās pārstāvjiem ir nepārprotami būtisks, jo šīs teorijas ir mērķētas uz sabiedrības pārveidošanu un tās nav radušās vienīgi kā teorētiski risinājumi filosofijas teorētiskām problēmām. Protams, grūti pateikt, vai iemesli, kāpēc viens vai otrs filosofs pievēršas kādai tēmai, ir tīri teorētiski vai kādu citu motīvu ietekmēti, tāpat arī nav nepieciešams mākslīgi nošķirt filosofiju un jo sevišķi ētiku no ārpusfilosofiskām problēmām un interesēm. Tomēr grūti ignorēt lomu, kāda dzīvnieku aizstāvības ētikas tekstos ir dzīvnieku ciešanu pieredzei, netaisnības apziņai un nespējai samierināties ar to, kā mūsdienu sabiedrībā cilvēki izturas pret dzīvniekiem – vismaz

pazīstamākie un šajā darbā minētie dzīvnieku aizstāvības ētikas pārstāvji nav neitrāli savā nostājā par dzīvnieku ētisko statusu, lai gan analizē to kā filosofisku problēmu.⁶⁰⁷

Tāpēc būtiski pamanīt, ka, lai mainītu sabiedrības attieksmi pret dzīvniekiem, nav obligāti nepieciešama teorija, kas pamato universāli saistošus pienākumus, vai teorija vispār. Pietiek ar politisku vienošanos par nozīmīga morālā (tātad sabiedrībā atzīta) statusa piešķiršanu dzīvniekiem. Ar politisku vienošanos tiek saprasta loģiski nejauša, proti, ne nepieciešama, tomēr reāla vienošanās konkrētā sabiedrībā par to, kāda izturēšanās pret dzīvniekiem ir pieļaujama. Šāda vienošanās var notikt sociālās kaulēšanās rezultātā, ko var ietekmēt dažādi faktori, tai skaitā arī filosofiskas teorijas. No vienas puses, šādā gadījumā filosofija atklājas nevis kā pašpietiekama intelektuāla nodarbe, bet mēģinājums atbildēt uz sava laika sociāli nozīmīgajiem jautājumiem; no otras puses, filosofijas argumenti un piedāvātie problēmu risinājumi ir uzskatāmi par vēsturiskiem un pakārtotiem konkrētajam politiskās vienošanās meklējumu procesam.

Šādā kontekstā nav nepieciešams pamatot pārliecības, ja tās ir vispāratzītas un nav pretrunā ar principiem, kurus politiskās diskusijas dalībnieki vēlas nostiprināt ar vienošanās palīdzību. Tieši šādas kopīgas pārliecības var kalpot par konsensa pamatu. Apelēšana pie vispāratzītiem uzskatiem par dzīvnieku mentālajām īpašībām un morālajām intuīcijām ir, var teikt, neizbēgams šāda procesa elements, un atbilstoši par šāda procesa sastāvdaļu var uzskatīt arī dzīvnieku aizstāvības ētiku. Tādējādi filosofiskas diskusijas par dzīvnieku ētisko statusu nav nošķiramas no politiskajām diskusijām par dzīvnieku morālo statusu.

Dzīvnieku aizstāvības ētikas saistību ar politiskās vienprātības meklējumiem uzsver Nussbauma. Viņa savu spēju teoriju skata kā politiskā liberālisma paveidu un būtībā radniecīgu sabiedriskā līguma teorijām. Nussbauma gan vairāk uzsver konsensu, kas sabiedrībā var veidoties starp dažādām “saprātīgām visaptverošām (*comprehensive*) doktrīnām” un kas var veidot vienotas politiskas koncepcijas pamatu,⁶⁰⁸ bet arī pašam dzīvnieku ētiskajam statusam vai, kā viņa norāda, dzīvnieku tiesībām jābūt konsensa veidā apstiprinātām, lai tās varētu kļūt par praktisku ierobežojumu tam, kā sabiedrībā ir

⁶⁰⁷ Kora Daimonda aizrāda filosofiem, ieskaitot Singeru, ka tie mēdz būtībā eksistenciālu pieredzi pārvērst filosofiskās problēmās un traktēt tās kā intelektuālu uzdevumu. **Diamond C.** The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy // **Cavell S.** et al. *Philosophy and Animal Life*. New York: Columbia UP, 2008. Pp. 48-49

⁶⁰⁸ **Nussbaum M.C.** P. 388.

atļauts pret dzīvniekiem izturēties un cik lielā mērā jāņem vērā viņu labklājība.⁶⁰⁹ Katrā ziņā Nusbaumas spēju teorijā grūti nošķirt tās ētiskos un politiskos aspektus.

Bet ir vērts pamanīt politiskā aspekta nozīmi arī antropomorfizācijas problēmas risinājumos. Lielā mērā diskusija par dzīvnieka-mašīnas hipotēzi bijusi saistīta ar jautājumu par skeptiskā skatījuma saprātīgumu. Proti, lai kādi arī būtu filosofiskie argumenti, kas liek apšaubīt, vai pastāv pārliecības par dzīvnieku mentālo īpašību esamību un kāds ir to raksturs, vai tiešām kāds var nopietni noliegt, ka dzīvniekiem ir mentālas īpašības?

Pieņemsim, ka neatrastos neviens, kas būtu gatavs noliegt šādu mentālo īpašību esamību. Vai no tā izriet, ka dzīvniekiem šādas īpašības piemīt? Protams, nē, šis fakts uzrādītu tikai konsensa esamību. Un šis konsenss varētu būt veidojies dažādu iemeslu dēļ. Teorētiski tas varētu būt arī burtiski nejaušs, bet tas varētu būt arī kādas cilvēkam raksturīgas psiholoģiski kognitīvas īpašības vai tobrīd noteicošas teorētiskas vai valodiskas paradigmas, piemēram, tautas psiholoģijas rezultāts. Tāpat šis konsenss varētu būt politisks tādā nozīmē, ka noteiktā sabiedrībā noteiktā vēsturiskā laikā cilvēki ir vienojušies, ka mentālās īpašības piemīt arī dzīvniekiem. Protams, grūti pierādīt, ka tas tā tiešām ir, un noteikti nevar teikt, ka mentālo īpašību piedēvēšana ir *tikai* politiska, tomēr antropomorfizācijas problēmas sociālais aspekts ir jāapsver, domājot par disonansi starp filosofiskajām grūtībām, ar kādām saskaramies, mēģinot atrisināt šo problēmu, un lielo vienprātību par to, ka vismaz dažiem dzīvniekiem mentālās īpašības piemīt (turklāt ir vērts ievērot, ka izplatītie viedokļi par to, kuriem dzīvniekiem, visticamāk, ir tās vai citas mentālas īpašības un par kuriem ir šaubas, arī ir vismaz daļēji sociāli un kultūrvēsturiski determinēti). Atbilstoši šāda konsensa blakusprodukts varētu būt arī priekšstats, ka mentālās īpašības dzīvniekiem piedēvēt ir saprātīgi, ja to atzīst konkrētās sabiedrības locekļi.

Versijas par šo īpašību piedēvēšanu kā psiholoģisku kognitīvu procesu vai vēsturiskas paradigmas izpausmi es jau nedaudz aplūkoju antropomorfizācijas problēmas kontekstā. Es uzsvēru šo versiju saistību ar praktiskas prognozēšanas problēmu. Tomēr būtiski arī minēt, ka šādi skatījumi uz mentālajām īpašībām liek uzdot jautājumu par šo īpašību piedēvēšanas nozīmi un lietderību vispār. Piemēram, ja mentālie jēdzieni ir noteiktas vēsturiskas paradigmas sastāvdaļa, varbūt pastāv iespēja par dzīvniekiem runāt un prognozēt to uzvedību, neatsaucoties uz mentālajām īpašībām. Tādējādi interpretatīvās

⁶⁰⁹ Nussbaum M.C. Pp. 388-392.

antropomorfizācijas problēma nevis tiktu atrisināta, bet vienkārši pazustu. Tomēr līdz ar to būtu jāatsakās no vairākiem būtiskiem dzīvnieku aizstāvības ētikas pieņēmumiem. Būtībā cita paradigma dzīvnieku raksturojumā nozīmētu arī citu paradigmu ētiskajā skatījumā uz dzīvniekiem, jo tajos būtiska loma ir ierādīta mentālo īpašību esamībai un raksturam. Tas vēlreiz uzrāda antropomorfizācijas problēmas un dzīvnieku aizstāvības ētikas saistību vai pat plašāk – mentālo īpašību lomu ētikā. Tā kā šajā darbā pievērsos ētiskā statusa izpratnei tieši dzīvnieku aizstāvības ētikā, šīs versijas neizvērsīšu.

Ja dzīvnieku mentālās īpašības traktējam kā politiskās vienošanās rezultātu, tas neliek apšaubīt mentālo īpašību nozīmi ētikā. Tādā ceļā tiek tikai uzsvērts, ka, lai gan jautājumu par šo īpašību pastāvēšanu nav iespējams izšķirt filosofiski, sabiedrībā var veidoties konsenss, piemēram, par to, ka dzīvnieki jūt sāpes. Tomēr nevar teikt, ka šāds konsenss patiešām realitātē pastāv, lai gan liels vairums cilvēku droši vien būtu gatavi piedēvēt vismaz daļai dzīvnieku kaut vai to pašu spēju just sāpes. Kā promocijas darbā jau vairākkārt norādīts, filosofu un zinātnieku uzskatos var atrast radikālu šaubu piemērus.

Šajā kontekstā nepieciešams atsaukties uz vēl vienu jau minētu argumentu, ko izmanto dzīvnieku aizstāvības teoriju pārstāvji, Singeru, Rīģenu un Nusbaumu ieskaitot.⁶¹⁰ Proti, viņi norāda – mums ir jāpieņem, ka dzīvniekiem ir mentālie stāvokļi, jo mēs esam gatavi atzīt, ka mentālie stāvokļi piemīt cilvēkiem. Citiem vārdiem, cilvēku gadījumā mentālo stāvokļu, piemēram, sāpju piedēvēšana ir tikpat nedroša kā dzīvnieku gadījumā – ja mēs esam gatavi sāpes atzīt vienā situācijā, nav pamata apšaubīt to pastāvēšanu arī otrā. Domāt pretējo nozīmē nebūt konsekventam savos slēdzienos vai pat pieļaut savos spriedumos pretrunu. Vienlaicīgi argumenta autori pieņem – cilvēka gadījumā visi diskusijas dalībnieki būs vienisprātis, ka noliegt cilvēka mentālo īpašību esamību nav iespējams, turklāt ne tikai, spriežot par pieaugušu cilvēku, bet arī par nerunājošu zīdaiņi, kas tiek traktēts kā dzīvnieka analogs.

Lai gan, piemēram, Dekarts savos tekstos minimāli pievērsās jautājumam par citu cilvēku mentālo īpašību pastāvēšanu, patiešām – šaubas par dzīvnieku mentālo esamību, šķiet, ļoti drīz liek nonākt pie analogiska jautājuma par to, kā var zināt, ka citiem cilvēkiem piemīt mentālas īpašības un kādas tās varētu būt (angloamerikāniskajā filosofijā to mēdz dēvēt par “citas psihe problēmu”)? Filosofijā citu cilvēku psihe

⁶¹⁰ Sk., piemēram, **Singer P.** *Animal Liberation*. P. 10. **Regan T.** *The Case for Animal Rights*. Pp. 9-10. **Nussbaum M.C.** P. 354.

esamības problēma ir plaši analizēta, un promocijas darbā šo diskusiju nav iespējams ne pienācīgi raksturot, ne izvērtēt, tomēr gribu pievērst uzmanību, ka pastāv būtiskas atšķirības starp mentālo īpašību piedēvēšanu dzīvniekiem un citiem cilvēkiem, tāpat arī starp dzīvnieku aizstāvības ētiku un ētiku, kas raksturo cilvēku savstarpējās attiecības.

Arī cilvēku gadījumā vienprātība par to, ka citiem cilvēkiem piemīt mentālas īpašības, nav garantija, ka šādas īpašības tiem patiešām piemīt. Arī šajā gadījumā konsensa iemesli var būt dažādi, tai skaitā politiski. Tomēr mēģinājumam apšaubīt, piemēram, to, ka citi cilvēki jūt sāpes, ir pavisam cits sociāls un politisks konteksts un sekas.

Pirmkārt, citu cilvēku mentālo īpašību apšaubīšanai var būt tādas sociālās konsekvences, kuru dēļ sabiedrībai ir būtiski nodrošināt, ka vienošanās par to, ka cilvēkiem ir šādas īpašības, tiek ievērota. Šāda konsensa nodrošināšanas sastāvdaļa ir, protams, audzināšana, bet skaidrs, ka mentālo jēdzienu lietojuma apgūšana ir sarežģīts process, kurā iesaistīti daudzi faktori, un nespēja šos jēdzienus saprast, lietot un atbilstoši rīkoties ir būtisks šķērslis socializācijai un vispār spējai pastāvēt sabiedrībā. Tāpēc jautājums: “Vai tu patiešām noliegtu, ka otrs cilvēks, tai skaitā bērns, jūt sāpes?” nav tikai jautājums par viedokli filosofiskā diskusijā. Lai gan arī atteikšanās atzīt dzīvnieku mentālās īpašības varētu izraisīt nosodījumu, sociālās konsekvences ir citas.⁶¹¹ Tāpēc uzskati par citu cilvēku mentālo īpašību konstatēšanas iespējām nav vienīgais iemesls, kāpēc uzrunātais cilvēks varētu negribēt atbildēt uz šo jautājumu apstiprinoši: “Jā, es noliedzu, ka bērni jūt sāpes,” un šāda veida jautājumi patiešām ir jāuzskata par retorisku paņēmienu, lai ietekmētu cilvēku viedokli, bet ne par korektu filosofisku argumentu par labu tam, ka citu cilvēku mentālo īpašību apšaubīšana ir uzskatāma par absurdu.

Otrkārt, atšķirībā no dzīvniekiem cilvēki var pieprasīt, lai viņu sāpes tiktu ņemtas vērā un arī citi viņu mentālie stāvokļi vai īpašības, piemēram, jūtas, mērķi un pašapziņa, tiktu atzīti, tai skaitā – lai viņi netiktu pielīdzināti lietām. Cilvēku attiecībās ētika ir viens no līdzekļiem, kā sadzīvot, un mentālo stāvokļu piedēvēšana cilvēkiem, pat ja tā ir tikai praktiska vai politiska, būtiski maina cilvēku attiecības, piemēram, cilvēks, kurš pieņem, ka otram sāp vai ir noteiktas vēlmes, un atbilstoši izturas pret otru, sagaida, ka arī citi tā darīs, un atbilstoši var cerēt uz cita veida komunikāciju nekā tad, ja šādu pieņēmumu nav.

⁶¹¹ Šeit ir vērts atcerēties arī Imanuela Kanta *Ētikas lekcijās* izmantoto argumentu par labu netiešajiem pienākumiem pret dzīvniekiem, proti, ka, ļaujot cilvēkiem, piemēram, bērniem nežēlīgi izturēties pret dzīvniekiem, mēs kaitējam cilvēciskajām īpašībām un veicinām viņos nežēlību. **Kant I. Lectures on Ethics.** Cambridge: Cambridge UP, 1997. P. 212 (27:459).

To pašu nav pamata sagaidīt no dzīvnieka. Tāpēc vien nevaram secināt, ka dzīvniekiem noteikti nav nozīmīga ētiskā statusa un ka dzīvnieku nespēja pieprasīt taisnību attaisno viņu izmantošanu, bet nevar arī teikt, ka pieņēmumi, kas ir būtiski cilvēku attiecību kontekstā, ir automātiski pārceļami arī cilvēku un dzīvnieku attiecību kontekstā.

Atsauksšanās uz analogiskām grūtībām, piedēvējot mentālas īpašības cilvēkiem un dzīvniekiem, manuprāt, ir viens no nozīmīgākajiem iebildumiem pret dzīvnieka-mašīnas hipotēzi. Savā ziņā pārdomātā līdzsvara pieeja, kas paredz dažādu uzskatu un ētisko intuīciju saskaņošanu, tikai pastiprina šī argumenta spēku, jo tās būtība ir tieši norādīt uz vairāku, savstarpēji saistītu uzskatu un prakšu nesaskaņotību. Tomēr, novērtējot sociālo kontekstu, kāds ir uzskatiem par mentālajiem stāvokļiem, un atšķirību, kāds šajā kontekstā ir uzskatiem par cilvēku un dzīvnieku mentālajiem stāvokļiem, nākas konstatēt, ka arī šis arguments, kaut vai praktiski, neatrisina antropomorfizācijas problēmu un nemazina tās ietekmi uz dzīvnieku ētiskā statusa problemātiskumu dzīvnieku aizstāvības ētikā. Analogija ar citu cilvēku mentālo īpašību piedēvēšanu neatrisina problēmu, jo arī cilvēku mentālo īpašību esamība var būt pakļaujama radikālām šaubām, bet iemesli, kāpēc tā nedarām, iespējams, nav tie paši, kas dzīvnieku gadījumā.

Kā tad vispār ir iespējams aktualizēt dzīvnieku ētisko statusu kā problēmu? Visticamāk, pārmaiņu pamatā jābūt kādai pieredzei vai intuīcijai. Bet šādām pieredzēm un intuīcijai ir robežas, līdz kurām tās var kalpot kā pamatojums noteikta ētiska un morāla statusa atzīšanai. Antropomorfizācijas problēma ir izaicinājums ētikai tieši tāpēc, ka dzīvnieka psihes raksturs vismaz daļēji izrādās noslēpums. Tādā ziņā jautājums par dzīvnieka statusu ētikā ir arī jautājums par nenoteiktības statusu ētikā. Šī nenoteiktība noteikti nepadara ētisku attieksmi neiespējamu, bet tā tomēr liek atzīt dzīvnieku aizstāvības ētiku kā tādu, kurā izšķirīga loma ir personiskai attieksmei vai varbūt izvēlei. Ja formulējam dzīvnieku ētiskā statusa problēmu kā jautājumu, kā man izturēties pret šo dzīvnieku, ja es nevaru būt pilnīgi drošs, ko tas jūt un vai vispār jūt, problēmas atrisinājums slēpjas visā, ko jautātājs uzskata par acīmredzamu, ticamu vai saprātīgu. Tomēr, ja problēmu formulējam kā jautājumu, kā jebkuram ir jāizturas pret šo dzīvnieku vai, piemēram, kā Dekartam, kurš noliedz dzīvnieku mentālo īpašību esamību, ir jāizturas pret dzīvniekiem, tad skaidra atbilde, manuprāt, šobrīd vēl nav atrasta. Lai gan tas nenozīmē, ka praktiski jeb politiski pārmaiņas dzīvnieku morālajā statusā nav iespējamās.

Noslēgums

Promocijas darba mērķis bija nodemonstrēt antropomorfizācijas problēmas būtisko vietu dzīvnieku aizstāvības ētikā. Šis uzstādījums tika formulēts noteiktās robežās. Antropomorfizācijas problēma tika skatīta kā jautājums par to, cik lielā mērā antropomorfizācija ietekmē mūsu spriedumus par dzīvniekiem. Vienlaikus pati antropomorfizācija tika definēta kā cilvēku īpašību nepamatota jeb nepietiekami pamatota piedēvēšana dzīvniekiem. Lai gan pastāv dažādi antropomorfizācijas veidi, darbā vislielākā uzmanība pievērsta interpretējošai antropomorfizācijai, kurā dzīvnieku uzvedība tiek skaidrota, piedēvējot viņiem dažādas mentālas īpašības.

Savukārt dzīvnieku ētiskajam statusam pievērsos tikai saistībā ar dzīvnieku aizstāvības ētiku, kura tika definēta kā angloamerikāniskajā filosofiskajā tradīcijā veidojusies pieeja, kas pieder pie praktiskās ētikas nozares un nošķirama no vides ētikas. Savā darbā centos demonstrēt, ka dzīvnieku ētiskā statusa izpratne dzīvnieku aizstāvības ētikā paredz mentālu īpašību piedēvēšanu dzīvniekiem, kas savukārt nozīmē, ka antropomorfizācijas problēma būtiski ietekmē dzīvnieku ētiskā statusa izpratni un iespējas to pamatot. Tādā ziņā antropomorfizācijas problēma nosaka dzīvnieku aizstāvības ētikas robežas.

Te gan jāpiebilst, ka darbā netika aplūkotas divas būtiskas tēmas, kas nav tieši saistītas ar promocijas darba mērķi, bet kuras neapšaubāmi ir interesantas un tēmu savā ziņā turpina.

Pirmām kārtām, domājot dzīvnieku aizstāvības ētiku promocijas darba kontekstā, rodas jautājums, vai tai pastāv filosofiskas alternatīvas, kurās antropomorfizācijas problēma nerastos. Kādas principā varētu būt alternatīvas? Nepietiek ar to, ka ētiskā teorija atsakās no universālo ētisko principu meklējumiem vai racionālā pamatojuma nepieciešamības (vienalga, fundamentiskā vai pārdomātā līdzsvara versijā). Situatīvi lēmumi, empātijas rosinātas attieksmes, intuitīvas ētiskas patiesības, emocionāli pārdzīvojumi paši par sevi neļauj izvairīties no antropomorfizācijas problēmas, jo visi var ietvert implicītu vai eksplīcītu pieņēmumu par dzīvnieku mentālo īpašību esamību, kas arī rada antropomorfizācijas problēmu.⁶¹²

⁶¹² Atbilstoši jājautā, vai no antropomorfizācijas problēmas ir iespējams izvairīties, piemēram, tā saucamo kontinentālo ētisko teoriju ietvaros. Sk., piemēram, **Wright T.** et al. *The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas* // **Bernasconi R., Wood D.**, eds. *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. London: Routledge, 1988. Pp. 168-180; **Derrida J.** *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham UP, 2008.

Protams, ir iespējams abstrakti noteikt nosacījumus, kas nepieciešami, lai izslēgtu antropomorfizācijas iespējamību. Interpretatīvā antropomorfizācija, kas paredz dzīvnieku mentālo īpašību piedēvēšanu atbilstoši uzvedības interpretācijai, nav iespējama tajās teorijās, kas atsakās interpretēt uzvedību un neatsaucas uz dzīvnieku mentālajām īpašībām. Šāda alternatīva varētu būt meklējama vides ētikas teorijās, kurās ētiskais statuss tiek piešķirts arī augiem, nedzīvjiem priekšmetiem un parādībām.⁶¹³

Tāpat antropomorfizācija nebūs atrodama tādā ētikas teorijā, kas neietver cilvēku un dzīvnieku nošķirumu, tai skaitā cilvēku un dzīvnieku īpašību nošķirumu. Tas nenozīmē, ka jebkura teorija, kurā šis nošķirums ir būtisks, ir nepieciešami antropomorfiska, tomēr tā principā pieļauj iespēju, ka dzīvnieki tiek raksturoti kļūdaini, piedēvējot tiem cilvēkam piemītošas īpašības, vai šis raksturojums ir nepietiekami pamatots. Vienlaikus jāapzinās, ka teorijas, kas neatsaucas uz cilvēku un dzīvnieku nošķirumu eksplīcīti, var ietvert to implīcīti. Tādā ziņā jebkura teorija, kurai ir būtisks „cilvēka” jēdziens, var izrādīties saistīta ar implīcītu pieņēmumu par cilvēku un dzīvnieku nošķirumu. Bet arī „posthumānas” filosofijas meklējumi mūsdienu filosofijā⁶¹⁴ neizslēdz šī nošķiruma un antropomorfizācijas ietekmi tāpēc vien, ka konkrētie autori vēlas no šī nošķiruma atbrīvoties.

Otra tēma, kuru būtu vērts izvērst, ir projicētās antropomorfizācijas nozīme dzīvnieku aizstāvības ētikā. Savā darbā izmantoju interpretatīvās antropomorfizācijas jēdzienu, kas raksturo problēmas, kuras saistītas ar mentālu īpašību nozīmi dzīvnieku ētiskā statusa izvērtēšanā. Tomēr ne vienmēr antropomorfizācija izpaužas kā kļūdaini vai problemātiski mēģinājumi saprast dzīvnieku uzvedību. Iemesli, kāpēc uz dzīvniekiem tiek projicētas cilvēku īpašības, ir daudzveidīgi, lai arī ne vienmēr viegli saprotami. Bieži vien vairumam cilvēku nav grūti pamanīt, ka dzīvniekam tiek piedēvētas ne paša dzīvnieka, bet cilvēka īpašības – šādos gadījumos dzīvnieks pilnībā nesaplūst ar īpašībām, kas uz tā tiek projicētas. Vienkārši šādas projekcijas piemēri būtu kaut vai runājoši dzīvnieki literatūrā un kino.

Tomēr projicēšana var būt arī abstraktāka, kad runa vairs nav tikai par dzīvnieku vizualizāciju vai iztēlotu notikumu, kurā piedalās antropomorfizēti dzīvnieku tēli. Tā var izpausties kā ietvars, kurā par dzīvniekiem domāt, vienlaikus apzinoties, ka šis ietvars ir aizgūts no cilvēku pasaules. Piemērs šādai projicētajai antropomorfizācijai varētu būt

⁶¹³ Skat., piemēram, **Taylor P.W.** *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, New Jersey: Princeton UP, 1986.

⁶¹⁴ **Wolf C.** *What Is Posthumanism?* Pp. xiii-xv.

dzīvnieku tiesību jautājums vai sabiedriskā līguma idejas attiecināšana uz cilvēku-dzīvnieku attiecībām. Abas teorētiskās nostādnes ir veidojušās, formulējot un analizējot cilvēku sociālo attiecību normatīvos nosacījumus. Jau uzdodot jautājumu, piemēram, par to, vai dzīvniekam ir tiesības, dzīvnieks tiek zināmā mērā antropomorfizēts. Ne tādā nozīmē, ka tā uzvedība vai pat kāda dziļāka būtība tiek interpretēta caur tiesību jēdzienu, bet tāpēc, ka cilvēku un dzīvnieku attiecības dzīvnieku aizstāvības ētikas ietvaros tiek modelētas, izmantojot tos paraugus, kas ir pazīstami no cilvēku mijiedarbības pieredzes. Šādā nozīmē ar antropomorfizācijas jēdzienu var apzīmēt procesu, kādā dzīvnieku aizstāvības ētikā tiek domāts par dzīvnieku ētisko statusu, un tāpēc šajā gadījumā antropomorfizācijai nav nepieciešami jābūt normatīvai un nav jāietver negatīvās konotācijas. Vienlaikus projicētā antropomorfizācija liek uzdot jautājumu par šāda attiecināšanas procesa iespējām un robežām, tai skaitā par to, vai iespējama ētiska cilvēku un dzīvnieku attiecību izpratne, kas nebalstītos jau esošajos teorētiskajos modeļos un ētiskajām teorijām piedāvātu radikāli jaunu perspektīvu.

Tomēr šajā promocijas darbā tika analizēta antropomorfizācijas problēmas nozīme jau esošās dzīvnieku aizstāvības teorijās, un no pētījuma izriet šādi **secinājumi**:

- (1) Antropomorfizācijas analīze ir nozīmīga kontekstā, kurā notiek filosofiska refleksija par dzīvniekiem, jo uzrāda būtiskus pieņēmumus par dzīvniekiem filosofijā, zinātnē un ikdienas praksēs. Lai gan antropomorfizācijas jēdziens balstās antropocentriskos pieņēmumos par cilvēku un dzīvnieku nošķirumu, tas ir noderīgs, lai analizētu problēmas, kas rodas dzīvnieku uzvedības pētniecībā, psihes filosofijā un ētikā, kad tās pievēršas dzīvnieku mentālo īpašību raksturojumam.
- (2) Formulējot antropomorfizāciju kā cilvēka īpašību kļūdainu piedēvēšanu dzīvniekiem, jēdziena lietojums kļūst problemātisks, jo paredz, ka ir iespējams zināt, kad kļūda ir pieļauta. Tādā gadījumā antropomorfizācijas jēdziena lietojums būtībā paredzētu nepieciešamību atrisināt antropomorfizācijas problēmu jeb to, cik lielā mērā antropomorfizācija ietekmē mūsu spriedumus par dzīvniekiem. Tāpēc, lai gan daudzi autori antropomorfizāciju definē kā kļūdu, produktīvāk ir antropomorfizāciju analizēt kā cilvēku īpašību nepamatotu vai nepietiekami pamatotu piedēvēšanu dzīvniekiem.
- (3) Lai gan Dekarta izteikumi par dzīvniekiem raisījuši plašas diskusijas par šo izteikumu interpretāciju, ir pamats apgalvot, ka Dekarts patiešām ir aizstāvējis dzīvnieka-mašīnas hipotēzi, kas ietver dzīvnieku dvēseles, saprāta un apziņas

esamības noliegumu. Tas nozīmē, ka Dekarta skeptiskās šaubas par dzīvnieku mentālo īpašību esamību ir domātas nopietni, kas savukārt nozīmē, ka diskusija par dzīvnieka-mašīnas hipotēzi nav mēģinājums kritizēt uzskatu, ko neviens neaizstāv.

- (4) Dekarta dzīvnieka-mašīnas hipotēzi nevar uztvert tikai kā filosofijas vēstures kuriozu. Dekarta 17. gadsimtā izvirzītā problēma, dzīvnieka-mašīnas hipotēze, ir būtiska arī mūsdienu diskusijās par dzīvnieku mentālajām īpašībām un ētisko statusu, lai gan Dekarts to analizē sava laika filosofiskās problemātikas un viņa personiskā filosofiskā projekta ietvaros. Lai gan nevar teikt, ka Dekartam izdodas pamatot to, ka dzīvnieki ir paškustīgi mehānismi, kuriem nav apziņas, tomēr skeptiskais jautājums, kāds pamats ir apziņu piedēvēt dzīvniekiem, ļauj apzināties dzīvnieku uzvedības interpretācijas robežas. Neatkarīgi no tā, kāda ir Dekarta nostāja jautājumā par dzīvnieku psihi esamību vai raksturu, būtisks ir jautājums, kā mēs zinām, ka dzīvnieki nav tikai mehānismi? Tas ir jautājums par domāšanu. Tādā ziņā antropomorfizācijas problēmas analīze kļūst par rekursīvu domāšanas pašanalīzi, domāšanu par pašu domāšanu. Un arī šādā aspektā dzīvnieka-mašīnas hipotēze un antropomorfizācijas problēma ir noderīga, analizējot dzīvnieku ētiskā statusa izpratni dzīvnieku aizstāvības ētikā.
- (5) Dzīvnieku uzvedības teorijās un psihi filosofijā dzīvnieka-mašīnas hipotēze tiek risināta praktiski. Mentālo stāvokļu piedēvēšana tiek atzīta par praktisku līdzekli dzīvnieku uzvedības skaidrošanā un prognozēšanā. Dekarta izvirzītā teorētiskā problēma – kā ir iespējams zināt, ka dzīvnieki nav mašīnas, – nav filosofiski atrisināta. Mentālo stāvokļu esamība netiek noliegta, bet jautājums, vai dzīvniekiem patiešām ir mentālas īpašības, tiek izprasts kā tehnisks jautājums par konkrētās teorijas konceptuālo aparātu un tā koherenci.
- (6) Dzīvnieku ētiskā statusa jēdziens nav nošķirams no teorētiskā konteksta, proti, dzīvnieku aizstāvības ētikas pieņēmumiem par ētikas dabu un to, kas ir būtisks ētiskā izvērtējumā. Viens no šiem pieņēmumiem pauž, ka dzīvnieku ētiskais statuss ir atkarīgs no tā, vai dzīvniekiem piemīt noteiktas īpašības. Dzīvnieku aizstāvības teorijas kā īpaši nozīmīgas izceļ tieši mentālās īpašības. Tā kā dzīvnieku aizstāvības ētika balstās dzīvnieku ētiskā statusa izpratnē un dzīvnieku ētiskais statuss ir atkarīgs no dzīvnieku mentālajām īpašībām, antropomorfizācijas problēmai ir būtiska nozīme dzīvnieku aizstāvības ētikā un tās izpratnē par dzīvnieku ētisko statusu.
- (7) Dzīvnieku aizstāvības ētikas pārstāvji pievēršas antropomorfizācijas problēmai, cenšas to risināt un noraida dzīvnieka-mašīnas hipotēzi kā kļūdainu. Lielākoties viņi tiecas izmantot tos pašus argumentus, kas tiek lietoti diskusijās par antropomorfizāciju un dzīvnieku mentālajām īpašībām dzīvnieku uzvedības pētniecībā un psihi filosofijā. Tomēr starp vienu un otru pieeju pastāv būtiskas atšķirības. Dzīvnieku uzvedības pētniecībā un psihi filosofijā

antropomorfizācijas problēma tiek risināta praktiski, proti, cilvēkiem analogisku mentālu īpašību piedēvēšana tiek atzīta par praktiski noderīgu, lai skaidrotu un prognozētu dzīvnieku uzvedību. Bet ētikas kontekstā praktisks antropomorfizācijas problēmas risinājums ir nepietiekams, ja ētiskā teorija pretendē uz universālas teorijas statusu, kurā pastāv jebkuram cilvēkam saistoši pienākumi. Šī varbūtība nerada beznosacījuma pienākumu, jo atstāj iespēju izvēlei – piedēvēt vai nepiedēvēt dzīvniekiem mentālas īpašības. No tā, ka dzīvniekiem varētu būt mentālas īpašības, neizriet, ka jebkuram cilvēkam jāizturas pret dzīvniekiem tā, it kā tiem šīs īpašības būtu. Pat ja atzīstam, ka ir “saprātīgi” piedēvēt dzīvniekiem mentālas īpašības, tas nav saprātīgums stingrā nozīmē kā racionālam cilvēkam vienīgā pieņemamā iespēja, kurai alternatīva ir tikai pretruna. Runa ir tikai par praktisku saprātīgumu, kurš nespēj kļiedēt filosofiski skeptiskas šaubas.

- (8) Dzīvnieku aizstāvības teorijas attīstās racionālistiskās ētiskas ietvaros, tās izmanto utilitārisma, tiesību, taisnīguma teoriju un tikumu ētikas pieejas. Vienlaikus to pamatojums lielā mērā balstās specifiskā ētisko intuīciju un teorētisko pieņemu līdzsvarošanā, sauktā par pārdomātā līdzsvara metodi. Tāpēc dzīvnieku aizstāvības ētiku nevar uzskatīt par fundamentisku, un izteikumus par dzīvnieku mentālajām īpašībām nebūtu pareizi traktēt kā premisas, kuras nepieciešamas, lai izdarītu universālus ētiskus secinājumus par izturēšanos pret dzīvniekiem. Analizējot dzīvnieku aizstāvības teorijas, redzams, ka tās paredz dažādu uzskatu, intuīciju un vērtību sabalansēšanu un izvēles, kas tiek izdarītas, balstoties uz salīdzinājumu ar citām alternatīvām teorijām. Spriedumi par dzīvnieku mentālajām īpašībām ir nevis dzīvnieku aizstāvības ētikas pamats, bet gan viens no tās vienlīdz būtiskiem elementiem.
- (9) Lai mainītu sabiedrības attieksmi pret dzīvniekiem, nav obligāti nepieciešama teorija, kas pamato universāli saistošus pienākumus, vai teorija vispār. Pietiek ar politisku vienošanos par nozīmīga morālā statusa piešķiršanu dzīvniekiem. Ar politisku vienošanos tiek saprasta loģiski nejauša, proti, ne nepieciešama, tomēr konkrētā sabiedrībā reāla vienošanās par to, kāda izturēšanās pret dzīvniekiem ir pieļaujama. Apelēšana pie vispāratzītiem uzskatiem par dzīvnieku mentālajām īpašībām un morālajām intuīcijām ir, var teikt, neizbēgams šāda procesa elements, un atbilstoši par šāda procesa sastāvdaļu var uzskatīt arī dzīvnieku aizstāvības ētiku. Tādējādi filosofiskas diskusijas par dzīvnieku ētisko statusu nav nošķiramas no politiskajām diskusijām par dzīvnieku morālo statusu.
- (10) Atsauksšanās uz analogiskajām grūtībām, kas rodas, piedēvējot mentālas īpašības cilvēkiem un tādas piedēvējot dzīvniekiem, ir viens no nozīmīgākajiem iebildumiem pret antropomorfizācijas problēmu un dzīvnieka-mašīnas hipotēzi. Pārdomātā līdzsvara pieeja, kas paredz dažādu uzskatu un ētisko intuīciju saskaņošanu, pastiprina šī argumenta spēku, jo tās būtība ir norādīt uz vairāku, savstarpēji saistītu uzskatu un prakšu nesaskaņotību. Tomēr, novērtējot sociālo

kontekstu, kāds ir uzskatiem par mentālajiem stāvokļiem, un atšķirību, kāds šajā kontekstā ir uzskatiem par cilvēku un dzīvnieku mentālajiem stāvokļiem, nākas konstatēt, ka arī šis arguments neatrisina antropomorfizācijas problēmu un nemazina tās ietekmi uz dzīvnieku ētiskā statusa problemātiskumu dzīvnieku aizstāvības ētikā.

- (11) Dzīvnieku ētiskais statuss šobrīd nav filosofiski pamatojams kā universāli saistošs, bet drīzāk uzskatāms par personiskas ētiskas izvēles vai politiskas vienošanās jautājumu.

Literatūras saraksts

1. **Afeissa H.-S., Jeangène Vilmer, J.-B.**, dir. *Philosophie animale: Différence, responsabilité et communauté (textes clés de philosophie animale)*. Paris: Vrin, 2010.
2. **Akins K.** What is it Like to be Boring and Myopic? // **Dahlbom B.**, ed. *Dennett and his Critics*. Oxford: Blackwell, 1995. Pp. 124-160.
3. **Allen C., Bekoff M.** Animal Consciousness // **Velmans M., Schneider S.**, eds. *The Blackwell Companion to Consciousness*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. Pp. 58-71.
4. **Allen C., Bekoff M.** *Species of Mind: The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1997.
5. **Almond B.** Rights // **Singer P.**, ed. *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993. Pp. 259-269.
6. **Andrews K.** Beyond Anthropomorphism: Attributing Psychological Properties to Animals // **Beauchamp T. L., Frey, R. G.**, eds. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford UP, 2011. Pp. 469 – 494.
7. Antropomorfisms // **Baldunčiks J.** *Svešvārdu vārdnīca*. Rīga: Jumava, 1999. 63.-64. lpp.
8. **Asquith P. J.** Anthropomorphism and the Japanese and Western Traditions in Primatology // **Else P., Lee R.**, eds. *Primate Ontogeny, Cognition and Social Behaviour*. Cambridge: Cambridge UP, 1986. Pp. 61-71.
9. **Asquith P.** The Inevitability and Utility of Anthropomorphism in Description of Primate Behaviour // **Harré R., Reynoldls V.**, eds. *The Meaning of Primate Signals*. Cambridge: Cambridge UP, 1984. Pp. 138-174.
10. **Asquith P. J.** Why Anthropomorphism is *Not* Metaphor: Crossing Concepts and Cultures in Animal Behavior Studies // **Mitchell R. W.** et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. Pp. 22-34.
11. **Atterton P., Calarco M.**, eds. *Animal Philosophy: ethics and identity*. London: Bloomsbery Academic, 2004.

12. **Bahlig-Pieren Z., Turner D. C.** Anthropomorphic Interpretations and Ethological Descriptions of Dog and Cat Behavior by Lay People // *Anthrozoos* Vol. 12, No. 4, 1999. Pp. 205-210.
13. **Baker S.** *Picturing the Beast: Animals, Identity, and Representation*. Urbana: University of Illinois Press, 2001.
14. **Bandrés J., Llavona R.** “Minds and Machines in Renaissance Spain: Gómez Pereira’s Theory of Animal Behavior” // *Journal of the History of the Behavioral Sciences* Vol. 28, April 1992. Pp. 158-168.
15. **Barrett J. L., Keil F. C.** Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts // *Cognitive Psychology* 31 (1996). Pp. 219-247.
16. **Beauchamp T. L.** Introduction // **Beauchamp T. L., Frey, R. G.,** eds. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford UP, 2011. Pp. 3 - 31.
17. **Beauchamp T. L.** The Nature of Applied Ethics // **Frey R. G., Wellman, C. H.,** eds. *A Companion to Applied Ethics*. Oxford: Blackwell, 2003. Pp. 1-16.
18. **Beauchamp T. L., Frey, R. G.,** eds. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford UP, 2011.
19. **Beers D. L.** *For the Prevention of Cruelty: the History and Legacy of Animal Rights Activism in the United States*. Athens, Ohio: Swallow Press, 2006.
20. **Bekoff M.** Animal Emotions: Exploring Passionate Natures // *BioScience*, 50. Pp. 861-870.
21. **Berger J.** Why Look At Animals? // **Berger J.** *About Looking*. New York: Vintage Books, 1991. Pp. 3 – 28.
22. **Block N.** Consciousness // **Guttenplan S.,** ed. *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1995. Pp. 210-219.
23. **Blount M.** *Animal Land: the Creatures of Children’s Fiction*. New York: W. Morrow, 1975.
24. **Bowler P. J.** *Evolution: The History of Idea*. Berkeley: University of California Press, 2003.
25. **Braidotti R.** *The Posthuman*. Cambridge: Polity, 2013.
26. **Burghardt G. M.** Amending Tinbergen: A Fifth Aim for Ethology // **Mitchell R. W.** et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. Pp. 254-276.

27. **Burghardt G. M.** Critical Anthropomorphism, Uncritical Anthropocentrism, and Naive Nominalism // *Comparative Cognition and Behavior Reviews* Vol. 2. Pp. 136-138.
28. **Burghardt R. W. Jr.** *Patterns of Behavior: Konrad Lorenz, Niko Tinbergen, and the Founding of Ethology*. Chicago: Chicago UP, 2005.
29. **Callicott J. B.** “Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again” // *Between the Species* 4, 1988. Pp. 163-169.
30. **Callicott J. B.** Animal Liberation: A Triangular Affair // *Environmental Ethics* Vol. 2, 1980. Pp. 311-338.
31. **Callicott J. B.** “‘Back Together Again’ Again” // *Environmental Values* 7, 1998. Pp. 461-475
32. **Callicott J. B.** The Conceptual Foundations of the Land Ethics // VanDeVeer D., Pierce C., eds. *The Environmental Ethics and Policy Book*. Belmont, California: Wadsworth, 1994. Pp. 147-161.
33. **Caporael L. R., Heyes C. M.** Why Anthropomorphize? Folk Psychology and Other Stories // **Mitchell, R. W.** et al, eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York: State University of New York Press, 1997. Pp. 59-73.
34. **Carruthers P.** *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*. Cambridge: Cambridge UP, 1992.
35. **Carson R.** *Silent Spring*. London: Penguin Books, 2000.
36. **Castricano J.**, ed. *Animal Subjects: An Ethical Reader in a Posthuman World*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier UP, 2008.
37. **Cavaliere P., Singer P.**, eds. *The Great Ape Project: Equality beyond Humanity*. New York: St. Martin’s Griffin, 1993.
38. Cilvēks // *Latvijas Padomju Enciklopēdija*, 2. sēj. Rīga: Galvenā enciklopēdiju redakcija, 1982. 280. lpp.
39. **Clark S. R. L.** *The Moral Status of Animals*. Oxford: Oxford UP, 1984.
40. **Coates P.** *Nature: Western Attitudes since Ancient Times*. Cambridge: Polity Press, 1998.
41. **Cohen L. D.** Descartes and Henry More on the beast-machine – A translation of their correspondence pertaining to animal automatism // *Annals of Science*, 1: 1, Pp. 48-61.
42. **Cosslet T.** *Talking Animals in British Children’s Fiction, 1786 - 1914*. Aldershot: Ashgate, 2006.

43. **Cottingham J.** 'A Brute to the Brutes?': Descartes' Treatment of Animals // *Philosophy* 53, 1978. Pp. 551-561.
44. **Cottingham J.**, ed. *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge UP, 1992.
45. **Cottingham J.** *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy*. Oxford: Oxford UP, 2008.
46. **Crane T.** The Origins of Qualia // **Crane T., Patterson S.**, eds. *History of the Mind-Body Problem*. London: Routledge, 2000. Pp. 169-194.
47. **Crist E.** *Images of Animals: Anthropomorphism and Animal Minds*. Philadelphia: Temple UP, 1999.
48. **Cutler A.** Pioneer of Comparative Anatomy // **Huxley R.**, ed. *The Great Naturalists*. London: Thames and Hudson, 2007. Pp. 67-70.
49. **Cyrułnik B.**, dir. *Si les lions pouvaient parler: essais sur la condition animal*. Paris: Gallimard, 1998.
50. **Darnton R.** *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York, 1984.
51. **Darwin C.** *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex: Vol. 1*. Cambridge: Cambridge UP, 2009.
52. **Darwin C.** *The Origin of Species*. London: Penguin, 1996.
53. **Darwin C., Darwin F.**, ed. *Selected Letters on Evolution and Origin of Species. With an Autobiographical Chapter*. New York: Dover Publications, 1958.
54. **Daston L., Mitman G.**, eds. *Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*. New York: Columbia University Press, 2005.
55. **Davidson D.** Mental Events // **Rosenthal D. M.** ed. *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford UP, 1991. Pp. 247-256.
56. **Davidson D.** Rational Animals // *Dialectica* Vol. 36, No. 4 (1982). Pp. 320-327.
57. **Davidson D.** Thought and Talk // **Guttenplan S.**, ed. *Mind and Language: Wolfson College Lectures 1973*. Oxford: Clarendon Press, 1975. Pp. 7-23.
58. **Davis H.** Animal Cognition versus Animal Thinking: The Anthropomorphic Error // **Mitchell R. W.** et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. Pp. 337-338.
59. **DeGrazia D.** *Taking Animals Seriously*. Cambridge: Cambridge UP, 1996.
60. **Dekarts R.** *Meditācijas par pirmo filozofiju*. Rīga: Liepnieks un Rītups, 2008.
61. **Dekarts R.** *Pārruna par metodi*. Rīga: Zvaigzne, 1978.

62. **DeMello M.** *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*. New York: Columbia UP, 2012.
63. **Dennett D. C.** *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. London: Penguin, 1997.
64. **Dennett D. C.** True Believers // **Dennett D. C.** *The Intentional Stance*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1987. Pp. 13-35.
65. **Derrida J.** *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham UP, 2008.
66. **Descartes R.** *Oeuvres de Descartes. Vol. I-XII*. Paris: Leopold Cerf, 1897-1913.
67. **Descartes R.** *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. 2*. Cambridge: Cambridge UP, 1984.
68. **Descartes R.** *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. 3: The Correspondence*. Cambridge: Cambridge UP, 1991.
69. **Devall B. , Sessions G.** Interview with Arne Naess // VanDeVeer D., Pierce C., eds. *The Environmental Ethics and Policy Book*. Belmont, California: Wadsworth, 1994. Pp. 220-222.
70. **Diamond C.** Eating Meat and Eating People // **Sunstein C. R., Nussbaum M. C.**, eds. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford UP, 2004. Pp. 93-107.
71. **Diamond C.** The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy // **Cavell S.** et al. *Philosophy and Animal Life*. New York: Columbia UP, 2008. Pp. 43-89.
72. **DiSalvo C., Gemperle F.** From Seduction to Fulfilment: The Use of Anthropomorphic Form in Design // *Proceedings of the Designing Pleasurable Products and Interfaces Conference*. Pittsburgh, PA: Association for Computing Machinery, 2003. Pp. 67-72.
73. **Donald D.** *Picturing Animals in Britain 1750 - 1850*. New Haven: Yale UP, 2007.
74. Dzīvnieks // *Latvijas Padomju Enciklopēdija*, 2. sēj. Rīga: Galvenā enciklopēdiju redakcija, 1982. 720. lpp.
75. **Epstein R. A.** Animals as Objects, or Subjects, of Rights // **Sunstein C. R., Nussbaum M. C.**, eds. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford UP, 2004. Pp. 143-161.
76. **Erwin R. E.** The Moral Status of Corporations // *Journal of Business Ethics* Vol. 10, No. 10, 1991. Pp. 749-756.

77. **Feierbahs L.** *Kristietības būtība. Nākotnes filozofijas pamati.* Rīga: Zvaigzne, 1983.
78. **Fisher J. A.** The Myth of Anthropomorphism // **Bekoff M., Jamieson D.**, eds. *Readings in Animal Cognition.* Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996. Pp. 3-16.
79. **Fitzpatrick S.** The primate mindreading controversy: a case study in simplicity and methodology in animal psychology // **Lurz R. W.**, ed. *The Philosophy of Animal Minds.* Cambridge: Cambridge UP, 2009. Pp.263-264.
80. **Flage B. A., Bonnen C. A.** *Descartes and Method: A Search for a Method in Meditations.* London: Routledge, 1999.
81. **Fontaine N.** *Memoires pour servir a l'histoire de Port-Royal. Tom 2.* Utrecht: 1736.
82. **Francione G.** Animals – Property or Persons // **Sunstein C. R., Nussbaum M. C.**, eds. *Animal Rights: Current Debates and New Directions.* Oxford: Oxford UP, 2004. Pp. 108-142.
83. **Francione G.** *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple UP, 2000.
84. **Frey R. G.** *Interests and Rights: The Case Against Animals.* Oxford: Clarendon Press, 1980.
85. **Frey, R. G.** “Utilitarianism and Animals” // **Beauchamp T. L., Frey, R. G.**, eds. *The Oxford Handbook of Animal Ethics.* Oxford: Oxford UP, 2011. Pp. 172 – 197.
86. **Fudge, E.** *Animal.* London: Reaktion Books, 2002.
87. **Garrard G.** *Ecocriticism.* London: Routledge, 2004.
88. **Gaukroger S.** *Descartes: an intellectual biography.* Oxford: Clarendon Press, 1995.
89. **Geach P. T.** *Mental Acts: Their Content and their Objects.* London: Routledge and Kegan Paul, 1971.
90. **Gould J. L., Gould C. G.** *The Animal Mind.* New York: Scientific American Library, 1999.
91. **Griffin D. R.** *Animal Minds.* Chicago: Chicago UP, 2001.
92. **Griffin D.** *Animal Thinking.* Cambridge, Massachusetts: Harvard UP, 1984.
93. **Griffin D.** Anthropomorphism // *BioScience* Vol. 27 No. 7 (1977). Pp. 445-446.

94. **Gruen L.** Animals // **Singer P.**, ed. *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993. Pp. 343-353.
95. **Guha R.** *Environmentalism: A Global History*. London: Longman, 2000.
96. **Guttenplan S.**, ed. *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1994.
97. **Guthrie S.** Anthropology and Anthropomorphism in Religion // **Whitehouse H., Laidlaw J.**, eds. *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press, 2007. Pp. 37-62.
98. **Guthrie S.** Anthropomorphism: A Definition and a Theory // **Mitchell R. W.** et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. Pp. 50-58.
99. **Guthrie S.** *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford: Oxford UP, 1993.
100. **Haraway D. J.** *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
101. **Harrison P.** Animals and the Experimental Philosophy // **Fudge E.**, ed. *Renaissance Beasts: Of Animals, Humans, and Other Wonderful Creatures*. Urbana: University of Illinois Press, 2004. Pp. 186-207.
102. **Harrison P.** Animal Souls, Metempsychosis, and Theodicy in Seventeenth-Century English Thought // *Journal of the History of Philosophy*, 31:4 October, 1993. Pp. 519-544.
103. **Harrison P.** Descartes on Animals // *Philosophical Quarterly*, Vol. 42, No. 167. Pp. 219-227.
104. **Haslam N., Bastian B., Loughnan S.** Dehumanization / infrahumanization // **Levine J., Hogg M.**, eds. *Encyclopedia of Group Processes and Intergroup Relations*. London: Sage, 2009. Pp. 188-190.
105. **Hatfield G.** Descartes' physiology and its relation to his psychology // **Cottingham J.**, ed. *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge UP, 1992. Pp. 335-370.
106. **Heider F., Simmel M.** An experimental Study of Apparent Behavior // *American Journal of Psychology*, 57, 2 (1944). Pp. 243-259.
107. **Hinds, P., Roberts T. L., Jones H.** Whose Job Is It Anyways? A Study of Human-Robot Interaction in a Collaborative Task // *Human-Computer Interaction* Vol. 19 (2004). Pp. 151-181.

108. **Hobbes T.** *Leviathan*. Cambridge: Cambridge UP, 1996.
109. **Horowitz A.** Disambiguating the “guilty look”: Salient prompts to a familiar dog behaviour // *Behavioural Processes* 81 (2009) Pp. 447-452.
110. **Horowitz A. C., Bekoff M.** Naturalizing Anthropomorphism: Behavioral Prompts to Our Humanizing of Animals // *Anthrozoos* Vol. 20, Issue 1 (2007). Pp. 23-35.
111. **Hufford M.** The Fox // **Gillespie A. K.**, ed. *American Wildlife in Symbol and Story*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1995. Pp. 163-202.
112. **Hume D.** *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford: Oxford UP, 2009.
113. **Hursthouse R.** Virtue Ethics and the Treatment of Animals // **Beauchamp T. L., Frey, R. G.**, eds. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford UP, 2011. Pp. 119 – 143.
114. **Huxley T. H.** On the Hypothesis that Animals Are Automata, and Its History // **Huxley T. H.** *Collected Essays. Vol. 1*. London: Macmillan, 1901. Pp. 199-250.
115. **Jamieson D.** *Morality’s Progress: Essays on Humans, Other Animals, and the Rest of Nature*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
116. **Jolley N.** Malbranche on the Soul // **Nadler S.**, ed. *Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge UP, 2000. Pp. 31-58.
117. **Kalof L., Resl, B.**, eds. *A Cultural History of Animals. 6 vol.* Oxford: Berg, 2007.
118. **Kamm F. M.** *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*. Oxford: Oxford UP, 2007.
119. **Kant I.** *Lectures on Ethics*. Cambridge: Cambridge UP, 1997.
120. **Kelemen D.** Why are rocks pointy? Children’s preference for teleological explanations of the natural world. // *Developmental Psychology*, 35, 1999. Pp. 241-272.
121. **Kelemen D., Rosset E.** The Human Function Computation: Teleological explanation in adults // *Cognition* 111 (2009). Pp. 138-143.
122. **Kanniyakonil S.** *The Fundamentals of Bioethics: Legal Perspectives and Ethical Approaches*. Keral, India: Oriental Institute of Religious Studies India, 2007.

123. **Kennedy, J. S.** *The New Anthropomorphism*. Cambridge: Cambridge UP, 1992.
124. **Knoll E.** Dogs, Darwinism, and English Sensibilities // **Mitchell R. W.** et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. Pp. 12 – 21.
125. **La Fontaine J. de.** *Fables de La Fontaine*. Boston: Jaques Munroe, 1838.
126. **Lafontēns Ž.** *Lafontēna fabulas*. Tulk. **E. Valters**. Rīga: Liesma, 1985.
127. **Lasmane S., Milts A., Rubenis A.** *Ētika (jautājumi, risinājumi, atzinumi)*. Rīga: Zvaigzne, 1993.
128. **Lear L.** *Afterword* // **Carson R.** *Silent Spring*. London: Penguin, 2000. Pp. 258-264.
129. **Lehman H.** Anthropomorphism and Scientific Evidence for Animal Mental States // **Mitchell R. W.** et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. Pp. 104-115.
130. **Leopolds O.** *Smilšu grāfistes kalendārs*. Rīga: Zinātne, 1989.
131. **Lewis G. H.** *Sea-Side Studies at Ilfracombe, Tenby, the Scilly Isles, and Jersey*. 2nd ed. Edinburgh: William Blackwood and Sons, 1860.
132. **Linzey A.** *Why Animal Suffering Matters: Philosophy, Theology, and Practical Ethics*. Oxford: Oxford UP, 2013.
133. **Lurz R. W.**, ed. *The Philosophy of Animal Minds*. Cambridge: Cambridge UP, 2009.
134. **McCloskey H. J.** Rights // *The Philosophical Quarterly*, 15 (1965). Pp. 115-127.
135. **McGinn C.** Can We Solve the Mind-Body Problem? // *Mind*, Vol. xcvi, No. 391, July 1989. Pp.
136. **Mackie J. L.** *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin, 1977.
137. **McMahan J.** Animals // **Frey R. G., Wellman, C. H.**, eds. *A Companion to Applied Ethics*. Oxford: Blackwell, 2003. Pp. 525-536.
138. **Maehle A.-H.** Cruelty and Kindness to Brute Creations: Stability and change in ethics of the man-animal relationship, 1660-1850 // **Manning A., Serpell J.**, eds. *Animals and Human Society: Changing perspectives*. London: Routledge, 1994. Pp. 81-105.

139. **Makintīrs A.** Vai patriotisms ir tikums? // **Kiss J.**, red. *Mūsdienu politiskā filosofija*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1998.
140. **Malcolm N.** Knowledge of Other Minds // **Rosenthal D. M.** ed. *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford UP, 1991. Pp. 92-97.
141. **Malcolm N.** Thoughtless Brutes // **Rosenthal D. M.** ed. *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford UP, 1991. Pp. 454-461.
142. **Malebranche N.** *De la recherche de la vérité* // **MM. de Genoude et de Lourdoueix**, éd. *Oeuvres complètes de Malebranche: v. I*. Paris: Sapia, 1837.
143. **Malebranche N.** *Traité de la nature et de la grace*. Rotterdam: Reinier Leers, 1703.
144. **Marcia B.** *The Moral Status of Loyalty*. Dubuque: Kendall/Hunt, 1984.
145. **Marion J.-L.** *Cartesian Questions: Method and Metaphysics*. Chicago: Chicago UP, 1999.
146. **Maslin K. T.** *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Polity, 2001.
147. **Matthews G. B.** Descartes and the Problem of Other Minds // **Rorty A.**, ed. *Essays on Descartes' Meditations* Berkeley: University of California Press, 1986. Pp. 141-152.
148. **Midgley M.** *Animals and Why They Matter*. Athens, Georgia: The University of Georgia Press, 1983.
149. **Mitchell, R. W.** et al, eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York: State University of New York Press, 1997.
150. **Morgan C. L.** *Introduction to Comparative Psychology*. London: Walter Scott Ltd., 1894.
151. **Morgan C. L.** *Animal Behaviour*. London: Edward Arnold, 1900.
152. **Morris K.** Bêtes-machines // **Gaukroger S., Schuster J., Sutton J.**, eds. *Descartes' Natural Philosophy*. London: Routledge, 2000. Pp. 401-419.
153. **Morris P., Fidler M., Costall A.** Beyond Anecdotes: An Empirical Study of "Anthropomorphism" // *Society and Animals* Vol. 8, No. 2, 2000. Pp. 151-165.
154. **Morris C. W.** The Idea of Moral Standing // **Beauchamp T. L., Frey, R. G.**, eds. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford UP, 2011. Pp. 255 – 275.

155. **Moynihan M. H.** Self-awareness, with Specific References to Coleoid Cephalopods // **Mitchell, R. W.** et al, eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York: State University of New York Press, 1997. Pp. 213-219.
156. **Naess A.** Self Realization: An Ecological Approach to Being in the World // **VanDeVeer D., Pierce C.**, eds. *The Environmental Ethics and Policy Book*. Belmont, California: Wadsworth, 1994. Pp. 222-227.
157. **Nagel T.** What Is It Like to Be a Bat? // **Rosenthal D. M.** ed. *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford UP, 1991. Pp. 422-428.
158. **Nass C., Moon Y.** Machines and Mindlessness: Social Responses to Computers // *Journal of Social Issues*, Vol. 56, No. 1, 2000. Pp. 81-103.
159. **Nussbaum M. C.** *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press, 2006.
160. **Nyhart L. K.** *Modern Nature: the Rise of the Biological Perspective in Germany*. Chicago: Chicago UP, 2009.
161. **Oyebode F.** Choosing Death: the Moral Status of Suicide // *The Psychiatrist* 20, 1996. Pp. 85-89.
162. **Paley W.** *Natural Theology*. Boston: Gould and Lincoln, 1860.
163. **Patterson S.** How Cartesian was Descartes? // **Crane T., Patterson S.**, eds. *History of the Mind-Body Problem*. London: Routledge, 2000. Pp. 70-110.
164. **Plumwood V.** Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism // VanDeVeer D., Pierce C., eds. *The Environmental Ethics and Policy Book*. Belmont, California: Wadsworth, 1994. Pp. 251-266.
165. **Preus S. J.** Anthropomorphism and Spinoza's Innovations // *Religion*, Vol. 25, No. 1, 1995. Pp. 1-8.
166. **Putnam H.** Putnam, Hilary // **Guttenplan S.**, ed. *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1994. Pp. 507-513.
167. **Putnam H.** The Nature of Mental States // **Rosenthal D. M.**, ed. *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford UP, 1991. Pp. 197-203.
168. **Rachels J.** Drawing Lines // **Sunstein C. R., Nussbaum M. C.**, eds. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford UP, 2004. Pp. 162-174.
169. **Rawls J.** *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford UP, 1971.

170. **Regan T.** *The Case for Animal Rights*. Berkeley, California: University of California Press, 1983.
171. **Regan T.** The Case for Animal Rights // **Singer P.**, ed. *In Defence of Animals*. Oxford: Blackwell, 1985. Pp. 13 – 26.
172. **Regan T.** “The Nature and Possibility of an Environmental Ethic” // *Environmental Ethics* Vol. 3, No. 1, 1981. Pp. 19-34.
173. **Reynolds D.** *One World Divisible: A Global History since 1945*. New York: W. W. Norton, 2000.
174. **Richards R.** Darwin on Mind, Morals and Emotions // **Hodge J., Radick G.**, eds. *The Cambridge Companion to Darwin*. Cambridge: Cambridge UP, 2003. P. 92-115.
175. **Richards R. J.** *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
176. **Ritvo H.** *The Animal Estate: the English and Other Creatures in the Victorian Age*. Cambridge, Massachusetts: Harvard UP, 1987.
177. **Rivas J., Burghardt G. M.** Crotalomorphism: A Metaphor for Understanding Anthropomorphism by Omission // **Bekoff M., Allen C., Burghardt G. M.**, eds. *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2002. Pp. 9-18.
178. **Rodis-Lewis G.** Limitations of the Mechanical Model in the Cartesian Conception of the Organism // **Hooker M.**, ed. *Descartes: Critical and Interpretive Essays*. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1978. Pp. 152-170.
179. **Rollin B. E.** Anecdote, Anthropomorphism, and Animal Behavior // **Mitchell R. W.** et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. Pp. 125-133.
180. **Rollin B. E.** *The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain, and Science*. Ames: Iowa State UP, 1998.
181. **Rolss Dž.** Politiskais liberālisms // **Kiss J.**, red. *Mūsdienu politiskā filosofija*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1998. 150-186. lpp.
182. **Romanes G. J.** *Animal Intelligence*. London: Kegan Paul, 1882.
183. **Romanes G. J.** *Mental Evolution in Animals*. London: Kegan Paul, Trench & Co., 1883.

184. **Rosenfield L. D.** *From the Beast-Machine to Man-Machine: Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*. London: Octagon Books, 1968.
185. **Rossant L., Villemin, V.** L'animal et le développement de l'enfant // **Cyrułnik B.**, dir. *Si les lions pouvaient parler: essais sur la condition animal*. Paris: Gallimard, 1998. Pp. 1306-1325.
186. **Ryder R.** *Animal Revolution*. Oxford: Berg, 2000.
187. **Ryle G.** *The Concept of Mind*. London: Penguin Books, 1990.
188. **Sapontzis S. F.** *Morals, Reason, and Animals*. Philadelphia: Temple UP, 1987.
189. **Schiebinger L.** *Nature's Body: Gender in the Making of Modern Science*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers UP, 2008.
190. **Schmitt F. F.** Why Was Descartes a Foundationalist? // **Rorty A.**, ed. *Essays on Descartes' Meditations* Berkeley: University of California Press, 1986. Pp. 491-512.
191. **Schmitz F.**, Hrsg. *Tierethik: Grundlagentexte*. Berlin: Suhrkamp, 2014.
192. **Scruton R.** *Animal Rights and Wrongs*. London: Demos, 2000.
193. **Senior M.** "When the Beasts Spoke": Animal Speech and Classical Reason in Descartes and La Fontaine // **Ham J., Senior M.**, eds. *Animal Acts: Configuring the Human in Western History*. London: Routledge, 1997. Pp. 61-84.
194. **Shoemaker S.** *Identity, Cause and Mind*. Oxford: Oxford UP, 2003.
195. **Sīle V.**, red. *Biomedicīnes ētika: teorija un prakse*. Rīga: Rīgas Stradiņa universitāte, 2006.
196. **Silverman P. S.** A Pragmatic Approach to the Inference of Animal Mind // **Mitchell R. W.** et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. Pp. 170-185.
197. **Singer P.** *Animal Liberation*. New York: Ecco, 2002.
198. **Singer P.** Animal Liberation at 30 // *The New York Review of Books*, May 15, 2003.
199. **Singers P.** Dzīvnieku atbrīvošana // *Kentaurs* nr. 25, 2001. g. augusts. 94-107. lpp.
200. **Singer P.** Introduction // **Singer P.**, ed. *In Defence of Animals: The Second Wave*. Oxford: Blackwell, 2006. Pp. 1-10.

201. **Singer P.** *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge UP, 1999.
202. **Singer P.** *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. New York: Oxford UP, 1983.
203. **Skinner B. F.** *Beyond Freedom and Dignity*. Indianapolis, Indiana: Hackett, 1971.
204. **Sober E.** Parsimony // **Sarkar S., Pfeifer J.**, eds. *The Philosophy of Science: Encyclopedia*. Vol. 1. London: Routledge, 2006. Pp. 531-537.
205. **Sorabji R.** *Animal Minds and Human Morals*. Ithaca, New York: Cornell UP, 1993.
206. **Spada E. C.** Amorphism, Mechanomorphism, and Anthropomorphism // **Mitchell R. W.** et al., eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. New York, SUNY Press, 1997. Pp. 37-49.
207. **Spinoza B.** *Ētika*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1998.
208. **Steiner G.** *Animals and the Moral Community: Mental Life, Moral Status, and Kinship*. New York: Columbia UP, 2008.
209. **Steiner G.** *Anthropocentrism and Its Discontents: the Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh, Pa: University of Pittsburgh Press, 2005.
210. **Stich S. P.** Do Animals Have Beliefs? // *Australasian Journal of Philosophy*. Vol. 57, No. 1 (1979). Pp. 15-28.
211. **Stuart T.** *The Bloodless Revolution: A Cultural History of Vegetarianism from 1600 to Modern Times*. New York: W. W. Norton, 2006.
212. **Sunstein C. R., Nussbaum M. C.**, eds. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford UP, 2004.
213. **Taylor P. W.** *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, New Jersey: Princeton UP, 1986.
214. **Thomas K.** *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England: 1500-1800*. London: Penguin Books, 1984.
215. **Tomasello M., Call J.** *Primate Cognition*. New York: Oxford UP, 1997.
216. **Tyler T.** If Horses Had Hands... // *Society & Animals* Vol 11:3 (2003). Pp. 267-281.
217. **Varner, G.** Can Animal Rights Activists be Environmentalists? // **Armstrong S. J., Botzler R. G.**, eds. *The Animal Ethics Reader*. London: Routledge, 2003. Pp. 410 – 421.

218. **Varner G.** Environmental Ethics, Hunting, and the Place of Animals // **Beauchamp T. L., Frey, R. G.,** eds. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford UP, 2011. Pp. 855 – 876.
219. **Vitgenštiens L.** *Filosofiskie pētījumi*. Rīga: Minerva, 1997.
220. **Waal F. de.** Are We in Anthropodenial? // *Discover*, 18. Pp. 50-53.
221. **Warren M. A.** Difficulties with the Strong Animal Rights Position // **White J. E.** *Contemporary Moral Problems*. Belmont, California: Wadsworth, 2008. Pp. 345-351.
222. **Watson J. B.** Psychology as the Behaviorist Views It // *Psychological Review*, Vol. 101, No. 2, 1994. Pp. 248-253.
223. **Watson J. B.** What is Behaviorism? // **Watson J. B.** *Behaviorism*. Tucson, Arizona: West Press, 2008. Pp. 3-18.
224. **Williams B.** *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. London: Penguin Books, 1978.
225. **Wise S.** Animal Rights, One Step at a Time // **Sunstein C. R., Nussbaum M. C.,** eds. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford UP, 2004. Pp. 19-50.
226. **Wolfe, C.** *What Is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.
227. **Wolloch N.** Christiaan Huygens's Attitude toward Animals // *Journal of the History of Ideas*, Vol. 61, No. 3 (Jul., 2000). Pp. 415-432.
228. **Wolloch N.** Dead Animals and the Beast-Machine: seventeenth-century Netherlandish paintings of dead animals, as anti-Cartesian statements // *Art History*, Vol. 22, No. 5 (December 1999). Pp. 705-727.
229. **Wright T.** et al. The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas // **Bernasconi R., Wood D.,** eds. *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. London: Routledge, 1988. Pp. 168-180.
230. **Wynne C. D. L.** What are Animals? Why Anthropomorphism is Still Not a Scientific Approach to Behavior // *Comparative Cognition and Behavior Reviews* Vol. 2 (2007). P. 125-135.
231. **Xenophanes of Colophon** *Fragments*. Toronto: University of Toronto Press, 1992.
232. **Zorenko T.** *Dzīvnieku uzvedība*. Rīga: 2001.

233. **Driver J.** The History of Utilitarianism // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/utilitarianism-history/>>. Skatīts 01.07.2014.
234. **Montaigne M.** *Les Essais* (Ed. P. Villey et Saulnier, V.-L.) // *The Montaigne Project* <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.0:3:11.montaigne>. Skatīts 01.07.2014.