

A d r i a n a S c h e t z

Spółeczeństwo wrażliwe czy społeczeństwo skuteczne? Prawa moralne podmiotów nieosobowych w świetle teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa

Słowa kluczowe: *egalitaryzm, liberalizm, prawa zwierząt, J. Rawls, teoria sprawiedliwości, zasada pluralizmu moralnego, zasłona niewiedzy*

1. Wrażliwość społeczna vs. skuteczność społeczna

Moje rozważania dotyczą sposobu obecności kategorii zwierząt w filozofii współczesnej, szczególnie jeśli występuje ona w kontekście filozofii moralnej oraz teorii poznania i umysłu. Jak mniemam, są to obszary dociekań, które cieszą się szerokim zainteresowaniem, nawet jeśli skoncentrujemy naszą uwagę na wąskim zagadnieniu miejsca zwierząt w dziedzinie moralności, poznania i świadomości. Choć sam John Rawls ustosunkowuje się do tych kwestii zdecydowanie ostrożnie, zaś jego zainteresowanie tym rodzajem zagadnień jest marginalne, to warto im poświęcić odrobinę filozoficznej uwagi.

Przez podmioty nieosobowe rozumiem istoty będące podmiotami poznawczymi, świadome, ale takie, którym Rawls odmawia statusu osoby. Zwierzęta – a przynajmniej te, co do których nie mamy wątpliwości, że obdarzone są świadomością swojego otoczenia – dysponują pamięcią, potrafią uczyć się pewnych prawidłowości oraz nabywać nowe umiejętności, spontanicznie eks-

plorują otoczenie, co świadczy o tym, że ich zachowaniem nie kieruje wyłącznie instynkt (Pisula 2003; Andrews 2020). Istoty tego rodzaju odczuwają emocje i do pewnego stopnia potrafią nad nimi panować, są twórcze (kreatywne) i wiodą mniej lub bardziej uspołecznione życie. Nie tylko zatem podlegają prawom przyrody, ale także się nimi posługują, co czyni je podmiotami działania. To, czy zwierzęta rzeczywiście, tak jak widział tę kwestię Rawls, nie są osobami, pozostawiam w tym omówieniu bez analizy, albowiem przyjmuję w punkcie wyjścia zasadę dobrej woli, czyli wszystkie założenia Rawlsa akceptuję w niezmienionej formie, podejmując z nimi dyskusję.

Społeczeństwo jakoś zainteresowane zagadnieniem moralnego stosunku człowieka do zwierząt innych gatunków niż *Homo sapiens* rozumiem dwojako; z jednej strony może to być społeczność naukowa, z drugiej zaś szeroka. Społeczność naukowa, w tym omówieniu, to badacze akcentujący dobrostan zwierząt (*welfare option*), lub ci naukowcy, którzy akcentują rolę zachowania zwierząt (*behavioral option*), a zatem neobehawioryści. Z kolei społeczność rozumiana szeroko to tzw. opinia publiczna. Niekiedy tendencje co do rozumienia miejsca podmiotów nieosobowych w społeczeństwie ludzkim przenikają się ze sobą u obu tych grup.

Istnieje ścisły związek między przekonaniem, że takie podmioty nieosobowe jak zwierzęta są zdolne do odczuwania bólu i przyjemności, a wrażliwością czy świadomością społeczną (*social sentience*)¹. Wydaje się, że działania mające na celu redukcję cierpienia u zwierząt mających kontakt z człowiekiem stanowią jednocześnie próbę redukcji cierpienia tego, co określa się niekiedy mianem „bólu społecznego” (Hobson-West, Davies 2018, s. 686). Jak bardzo wpływowa jest tu społeczność i jak bardzo istotny jest to mechanizm, pokazuje chociażby przypadek moralnego wykluczenia jeszcze do niedawna niektórych bezkręgowców (takich, jak np. ośmiornice i kraby) z grupy zwierząt, do których – zdaniem opinii społecznej (czyli zgodnie z wrażliwością społeczną) – należy stosować ogólne zasady moralne. Wrażliwość społeczna, jak wskazują badania, obejmuje swym zakresem przede wszystkim kręgowce (Johnston 2015, s. 300), niemniej jednak odkrycia naukowe oraz doświadczenie życia codziennego modyfikują przekonania ogółu społeczeństwa, co z kolei przekłada się wyraźnie na odczucia opinii społecznej, a zatem na jej wrażliwość. Zjawisko tego rodzaju, jeśli jest wystarczająco trwałe, wymusza z czasem zmiany legislacyjne i związane z tym konkretne decyzje polityczne. W ten sposób powstaje i umacnia się nowy zwyczaj społeczny, polegający na tym, że w danym państwie jest rzeczą uznaną nie tylko za niemoralną, ale również prawnie zabronioną jakieś konkretne zachowanie w stosunku do zwierząt. Istnieje zatem związek, którego nie sposób lekceważyć, pomiędzy wrażliwością

¹ Claire Marris przez termin „wrażliwość społeczna” rozumie wyobrażone emocje abstrakcyjnego bytu zwanego społeczeństwem (Marris 2015, s. 90).

cią społeczną, polityką i moralnością. Wszystkie te dziedziny wpływają na siebie i określają charakter społeczeństwa, którego dotyczą.

Powinniśmy sobie odpowiedzieć na pytanie, w jakim społeczeństwie chcemy żyć: skutecznym czy wrażliwym? Utylityzm etyczny stoi na straży społeczeństwa skutecznego. Może się wydawać, że nie ma w nim miejsca na wrażliwość społeczną, zaś w jej miejsce postuluje się interes publiczny. Uważam jednak, że społeczeństwo skuteczne jest mimo wszystko bardziej wyczułone na krzywdę czy niedolę podmiotów nieosobowych aniżeli społeczeństwo wrażliwe, jeśli to drugie rozumiane jest tak, jak przedstawiał to Rawls. Dochodzimy zatem do swoistego paradoksu – który będę określać mianem paradoksu stępionej wrażliwości – polegającego na tym, że krytykowane przez Rawlsa utylitarystyczne społeczeństwo skuteczne, jest *de facto* bardziej wrażliwe moralnie aniżeli postulowane przez niego społeczeństwo egalitarne. Paradoks stępionej wrażliwości ma swoje źródło w Rawlowskim egalitaryzmie, gdyż ów egalitaryzm przeznaczony jest tylko dla wybranych; nie obejmuje mianowicie swym zakresem tych członków społeczeństwa, którzy kierują się dobrem istot, którym Rawls odmawia podmiotowości, a które stanowią istotny czynnik, by tak rzec, oddziałujący na życie społeczne. Istoty, które mam tu na myśli, to zwierzęta udomowione: hodowlane, towarzysze rodziny, pracownicy w służbie społecznej (psy przewodnicy, ratunkowe itp.), laboratoryjne itp.

Proponuję przyjrzeć się miejscu zwierząt w społeczeństwie współczesnym, następnie wykazać błędy teorii sprawiedliwości zaproponowanej przez Rawlsa, by ostatecznie zaproponować uzupełnienie jego podejścia o emotywizm. Takie rozwiązanie pozwala uniknąć tego, co określam mianem paradoksu stępionej wrażliwości.

2. Miejsce zwierząt w społeczeństwie a egalitaryzm

Pogląd Rawlsa jest niespójny z ochroną przez państwo podstawowych interesów obrońców moralnych praw zwierząt. Dostrzega to Robert Garner i uważa, że dzieje się tak z powodu połączenia w teorii Rawlsa wykluczenia obrońców moralnych praw zwierząt z doktryny politycznego liberalizmu, a dokładniej z powodu nieobejmowania kategorią „moralnego pluralizmu” kategorii tych członków społeczeństwa (Garner 2013, s. 26, 50).

Liberalna zasada pluralizmu moralnego głosi, że państwo musi chronić wolność jednostki do realizowania jej koncepcji dobra, oczywiście koncepcji tak rozumianego dobra, że nie pozostaje ono w sprzeczności z zasadą sprawiedliwości. Według Rawlsa zwierzętom nie należy się nic w wymiarze sprawiedliwości, a zatem jest on zdecydowany odrzucić ingerencję państwa w dążenie do realizacji koncepcji dobra zakładającej konieczność powstrzymania

się od wykorzystywania zwierząt w celach eksperymentalnych czy zabijania ich dla rozrywki np. podczas polowań. W ten sposób Rawls wyklucza stosowalność koncepcji dobra postulowanej przez obrońców moralnych praw zwierząt. Dopiero odwołanie się do kompleksowych poglądów moralnych, które są wykluczone przez liberalizm polityczny, może stanowić podstawę do zakazania zadawania takiego cierpienia (Garner 2013, s. 27). Krótko mówiąc, liberalizm zakłada pewne zasady moralne, które zdaniem Rawlsa nie obejmują zwierząt. Jest to krótka droga do paradoksu stępionej wrażliwości. Społeczeństwo egalitarne wyklucza ogromną grupę swoich członków poza zasięg obowiązywania zasady wolności, a mianowicie wolności do realizacji swojego rozumienia dobra. Rezygnując z wrażliwości charakteryzującej tę grupę społeczną, społeczeństwo jako całość wydaje się mniej wrażliwe, jego wrażliwość jest niejako stępiona.

Brian Berkey uważa, że ten argument stanowi poważne wyzwanie dla każdego poglądu, który próbuje połączyć wykluczenie zwierząt z zakresem zasad sprawiedliwości z politycznym liberalizmem, a opracowanie tego argumentu przez Garnera, choć w niektórych punktach kontrowersyjne, warto przeanalizować (Berkey 2014). Twierdzi on przede wszystkim, że nawet przez tych, którzy zgadzają się, że wobec zwierząt nie należy stosować zasady sprawiedliwości, jest powszechnie akceptowany pogląd, iż państwo wymaga, aby zapobiegać wyrządzaniu poważnej krzywdy zwierzętom, nawet jeśli wyrządzenie takiej krzywdy wiązałoby się z realizacją akceptowalnej (rozsądnej, czyli zgodnej z zasadą sprawiedliwości) zasady dobra. Co więcej, Garner wydaje się również uważać, że powinniśmy zaakceptować fakt, że zwierzętom należy się sprawiedliwość, ponieważ jeśli tego nie zrobimy, to ochrona przez państwo podstawowych interesów zwierząt będzie trudniejsza do uzasadnienia, a co za tym idzie, nie będziemy traktować poważniej troski o zwierzęta. Przestrzeganie moralnych praw zwierząt nie będzie obowiązkiem, ale raczej będzie postrzegane przez społeczeństwo jako rodzaj nadrzędnej formy „dobroczynności”.

Ta ostatnia obawa, podobnie jak inne omówione w poprzednim akapicie, nie potwierdza poglądu, że zwierzętom w rzeczywistości należy się sprawiedliwość. Twierdzenie, że jeśli zaprzeczmy, że zwierzętom należy się sprawiedliwość, to ochrona ich podstawowych interesów przez państwo będzie trudniejsza do uzasadnienia, jest również nieco zastanawiające, biorąc pod uwagę, że jest ono wysuwane jako część argumentu, że zwierzętom w rzeczywistości należy się sprawiedliwe traktowanie. Garner wydaje się opierać na myśli, że roszczenia co do stosowania zasady sprawiedliwości w odniesieniu do zwierząt są możliwe do wyegzekwowania za pomocą przymusu państwowego, zaś przymus państwa, mający na celu ochronę przynajmniej niektórych podstawowych interesów zwierząt, jest uzasadniony. Z połączenia tych dwóch twierdzeń wynika, że zwierzętom należy się sprawiedliwość. Społeczeństwo nie będzie skuteczne w realizowaniu prawa zwierząt do sprawiedliwego ich traktowania,

jeśli państwo nie stanie na straży tej powinności. Zdaniem Garnera istnieją niezależne powody, by faworyzować oparty na interesach pogląd na prawa zwierząt, a więc niezależne powody, by sądzić, że zwierzęta mają prawa. Odwołuje się on do tego, co nazywa „zasadą równego uwzględniania interesów” (Garner 2013, s. 97). Ta zasada mówi, słowami Davida DeGrazii (2002), że „kiedy człowiek i zwierzę mają porównywalne interesy, powinniśmy traktować interesy zwierząt i ludzi jako równie ważne moralnie”. Jeśli przyjmiemy tę zasadę wraz z poglądem na prawa opartym na interesach, to wynika z tego, że o ile zwierzęta dzielą z ludźmi interesy, które traktujemy jako podstawę praw posiadanych przez ludzi, musimy zaakceptować, że zwierzęta mają równorzędne prawa. A ponieważ zwierzęta rzeczywiście, podobnie do ludzi, są zainteresowane np. unikaniem cierpienia, akceptacja opartego na interesach poglądu na prawa i zasady równego uwzględniania interesów zobowiązuje nas do zaakceptowania faktu, że zwierzęta mają prawo nie cierpieć z naszych rąk. Ponadto, ponieważ zwierzęta są żywotnie zainteresowane dalszym życiem, tylko bardzo istotne ludzkie interesy mogą usprawiedliwiać pozbawienie zwierząt ich życia.

3. Co Rawls zrobił źle?

Kontraktualizm Rawlsa nie stoi na przeszkodzie, by zaakceptować pogląd, że członkowie społeczeństwa kierujący się dobrem podmiotów nieosobowych powinni mieć prawo realizować swoje cele moralne. W dużej mierze ukłon w stronę zasady bezstronności w postaci imperatywu kategorycznego Kanta, charakteryzujący poglądy na sprawiedliwość rozwijane przez Rawlsa, również nie stoi z tym poglądem w konflikcie². Zatrzymajmy się jednak przy tym wątku przez chwilę, gdyż mimo wszystko wskazuje on na poważne trudności teorii Rawlsa.

Zdaniem Garnera, stanowisko Rawlsa odnośnie do moralnych praw zwierząt stoi w sprzeczności z zasadą pluralizmu moralnego (Garner 2013, s. 26, 50). Zgodnie z jego spostrzeżeniem, fundamentalne interesy zwierząt nie mogą być chronione przez państwo, gdyż dochodzi do połączenia wykluczenia zwierząt przy jednoczesnym zaangażowaniu w liberalizm polityczny oraz pluralizm moralny. Liberalna zasada pluralizmu moralnego utrzymuje z grubsza, że państwo chroni wolność jednostek do realizowania ich koncepcji dobra. Należy jednakże podkreślić, że Rawls ma tu na myśli tzw. rozsądne koncepcje dobra, gdzie koncepcja dobra jest uważana za nierozsądną wtedy, gdy jej dążenie byłoby niezgodne ze zobowiązaniem do przestrzegania zasad sprawiedliwości.

² Za dostrzeżenie tego faktu i sformułowanie interesujących uwag do niniejszego opracowania dziękuję prof. Adrianowi Kuźniarowi.

W związku z tym, że według Rawlsa zwierzęta nie są objęte zasadą sprawiedliwości, to jest on zdecydowany odrzucić ingerencję państwa w dążenie do koncepcji dobra realizowanych przez wszystkich tych członków społeczeństwa, którzy są skłonni uzasadniać nimi na przykład zadawanie choćby ciężkiego cierpienia zwierzętom z powodów religijnych. Jest to nie tylko interesujący, ale przede wszystkim bardzo ważny argument. Sprowadza się on w rzeczywistości do obserwacji, że społeczeństwo liberalne wyraża sprzeciw w sprawie realizacji takich działań, które wiążą się z poważną krzywdą zwierząt, nawet wówczas, gdy krzywdę tę uzasadnia się potrzebą realizacji dobra opartego na zasadzie sprawiedliwości (w terminologii Rawlsa mowa o rozsądnej koncepcji dobra)³.

Nie wydaje się również, że Rawls ma rację co do tego, że zwierzęta innych gatunków niż *Homo sapiens* nie posługują się jakimś rodzajem zasady sprawiedliwości. Jeżeli przyjrzymy się współczesnym badaniom dotyczącym moralnych zachowań zwierząt, to okaże się, że zasada równości w sytuacji pierwotnej, dotycząca, zdaniem Rawlsa, miar, szans, sytuacji, wolności, pojawia się także w zachowaniach przynajmniej niektórych zwierząt społecznych. Sytuacja pierwotna zakłada społeczny charakter człowieka, który w warunkach zasłony niewiedzy prowadzących do bezstronności kieruje się racjonalnymi wyborami. Według Rawlsa:

Osobę racjonalną charakteryzuje spójny zbiór preferencji wobec stojących przed nią opcji. Szereguje ona te opcje wedle tego, w jakim stopniu sprzyjają jej zamiarom; postępuje zgodnie z planem, który zaspokaja raczej więcej, aniżeli jej pragnienia i który ma większą szansę zakończonego sukcesem wykonania (Rawls 2006, s. 15–16).

Podobny sposób postępowania charakteryzuje zwierzęta wielu gatunków, nie tylko zatem *Homo sapiens*. Ponadto, sprawiedliwość dotyczy, zdaniem Rawlsa:

- 1) dystrybucji dóbr: „Otoczenie sprawiedliwości pojawia się, ilekroć wzajemnie niezainteresowane sobą jednostki wysuwają konfliktowe roszczenia wobec podziału społecznych korzyści w warunkach umiarkowanego niedostatku” (Rawls 2006, s. 180);
- 2) kooperacji: „Zasadniczym przedmiotem sprawiedliwości jest podstawowa struktura społeczeństwa, a dokładniej – sposób, w jaki główne instytucje społeczne rozdzielają zasadnicze prawa i obowiązki oraz określają podział korzyści płynących ze społecznej kooperacji” (Rawls 2006, s. 17–18);
- 3) wolności – prawo do samostanowienia i oczekiwanie równości.

Zwierzęta wielu gatunków wykazują zachowania wskazujące na kierowanie się tymi zasadami. Etologom dobrze znane są przypadki naczelnych, ale

³ Berkey podaje przykład sprzeciwu wobec realizowania biblijnej zasady mówiącej, że zwierzęta zostały stworzone przez boga na użytek człowieka.

także ptaków czy nawet bezkręgowców, które stosują coś na kształt zasady sprawiedliwości, gdy roszczenia osobników dotyczą nietypowej, rodzącej potencjalny konflikt sytuacji. Na kanwie tej prawidłowości powstają nawet oszustwa, których charakter wyraźnie wskazuje na obecność i rozumienie zasady sprawiedliwości w świecie zwierząt innych gatunków niż *Homo sapiens*. Spektakularnego przypadku dostarcza chociażby mały bezkręgowiec nazywany skorkiem. U skorków zaobserwowano zachowanie nazywane wyuczoną bezradnością. Młode karmione i chronione są dość długo przez matkę. Niektóre z nich, pomimo że z powodzeniem mogłyby się usamodzielnąć, udają bezradne po to, by przedłużyć okres matczynej opieki. Uważa się, że zachowanie to ma charakter wyuczony, a jego źródłem jest obserwacja, że bezradność przynosi korzyść w postaci matczynej troski, zaś samodzielność wiąże się z utratą dostępu do łatwego pokarmu i gwarancji bezpieczeństwa oraz z koniecznością opuszczenia gniazda. Zasady te, jakże przypominające sprawiedliwy podział obowiązków i dóbr (pokarmu i ochrony), są łamane w określonym celu – uzyskania konkretnych korzyści.

Również nie tylko *Homo sapiens* jest zdolny do kooperacji. Czy zwierzęta innych gatunków kooperują w dokładnie taki sam sposób, jak czyni to człowiek, to rzecz oczywiście dyskusyjna, jednakże powszechnie akceptuje się pogląd, w myśl którego zwierzęta są zdolne do kierowania się zasadą wspólnej pracy w celu uzyskania określonej korzyści, która jest rozdzielana wedle zasług. Przykładem takiego zachowania są chociażby polowania orek czy wilków oraz sposób podziału zdobyczy między myśliwych i innych członków społeczności.

Z kolei dyskusje na temat tego, czy zwierzęta niebędące ludźmi mają poczucie wolności, prowadzą zwykle na manowce. Amerykański prawnik i obrońca praw zwierząt Gary L. Francione powiedział kiedyś, że ktoś, kto twierdzi, że zwierzęta nie mają potrzeby życia, chyba nigdy nie trzymał na rękach zwierzęcia walczącego o życie. Stwierdzenie to można przełożyć na powiedzenie, że ktoś, kto twierdzi, że zwierzęta nie rozumieją, czym jest wolność i niewola, nigdy nie widział próbującego uciec z niewoli zwierzęcia. Rozumieć bowiem, czym jest wolność, to nie tyle potrafić zdefiniować jej pojęcie, co jej pragnąć i o nią walczyć.

Jeśli natomiast weźmiemy pod uwagę dwa rodzaje sprawiedliwości, tj. dystrybucyjną oraz komutatywną, to ponownie należy uznać, że nie istnieją poważne powody, aby odmawiać jej podmiotom nieosobowym. We wcześniejszej części wywodu wskazałam na fakt kierowania się przez zwierzęta zasadą sprawiedliwości rozdzielczej, zaś sprawiedliwość wyrównawcza opisywana jest np. przez zoologa Davida J.T. Sumptera (2006).

Idąc dalej śladami Rawlsa, nierówność społeczna jest w pewnych sytuacjach dopuszczalna, mianowicie w wypadku ludzi najbardziej pokrzywdzonych czy upośledzonych. Dlaczego zatem zwierzęta, które mogą być postrze-

gane jako takie istoty, wyłączone są poza zasięg oddziaływania zasady sprawiedliwości? Po pierwsze, narzuca się analogia do upośledzonych – są społecznie istotni, gdyż na przykład dla kogoś są ważni jako istoty bliskie emocjonalnie, zwierzęta zatem również mogą być w ten sposób postrzegane. Po drugie, można wskazywać na to, że zwierzęta są istotne społecznie z uwagi na zadania niejako w służbie państwu: zwierzęcy terapeuci, nauczyciele empatii, pracownicy policji i służb ratowniczych itp. Po trzecie, coraz częściej wskazuje się na to, że uspołecznienie niegdyś dzikich zwierząt przez człowieka wymaga od niego wzięcia za nie odpowiedzialności, tj. udomowienie zobowiązuje. Po czwarte, zwierzęta oczekują pewnych zachowań od innych w stosunku do siebie, a to są początki normatywności, tj. że ktoś coś względem nich powinien zrobić. Po piąte, mamy pewne moralne oczekiwania co do zachowań zwierząt, przypisujemy im zatem zdolność kierowania się zasadami moralnymi. Filozof Mark Rowlands opisuje przypadek swojego psa, który, zwykle bardzo łagodny dla dziecka, podczas zabawy obszedł się z nim nieostrożnie. Rowlands zauważa, że oczekiwał od psa delikatności i empatii, które to cechy wcześniej pies wykazywał. Przekonuje również, że oczekiwanie to było w pełni zasadne, zważywszy, że psy są zdolne do długoterminowych zachowań moralnych, czyli pobudek wyzwalanych emocjami moralnymi (Rowlands 2013). Jak wiadomo, David Hume uważał, że podstawą sądów i postaw moralnych są właśnie emocje tego rodzaju. Co interesujące, również same zwierzęta mają względem siebie pewne oczekiwania moralne – bywają na przykład zaskoczone, gdy ich kompan robi się agresywny podczas zabawy, albo smutne czy złe, gdy zajada ich posiłek. Mogłoby to świadczyć o tym, że przynajmniej niektórzy przedstawiciele gatunków innych niż *Homo sapiens* kierują się pewną normatywnością moralną zgodnie z zasadą „coś mi się należy od x-a”.

4. Konkluzja

Podmioty nieosobowe, jakimi wedle Rawlsa są zwierzęta innych gatunków niż *Homo sapiens*, przejawiają emocje typu zaskoczenie, ale również zadowolenie, niezadowolenie, zniecierpliwienie, smutek, złość, radość. Przynajmniej niektóre z tych emocji są emocjami (proto-)moralnymi: np. niezadowolenie, zaskoczenie czy zniecierpliwienie mogą być przejawem poczucia niezyskania tego, co należne. Emocje moralne są natomiast (zgodnie z emotywnizmem Hume’a) składnikiem sądów czy postaw moralnych (u zwierząt raczej postaw). Stąd już blisko do możliwości przypisania podmiotom nieosobowym zdolności kierowania się zasadą sprawiedliwości. Ci członkowie społeczeństwa, którzy kierują się rozumieniem dobra zakładającym moralne prawa zwierząt, nie muszą być

pomijani przez państwo dążące do stania na straży interesów swoich członków poprzez realizowanie zasady pluralizmu moralnego, liberalizmu oraz sprawiedliwości. W ten sposób wybieramy skuteczne społeczeństwo wrażliwe.

Bibliografia

- Andrews K. (2020), *The Animal Mind: An Introduction to the Philosophy of Animal Cognition*, New York: Routledge.
- Berkey B. (2014), *Review of Robert Garner „A Theory of Justice for Animals: Animal Rights in a Nonideal World”*, „Notre Dame Philosophical Reviews”, <https://ndpr.nd.edu/reviews/a-theory-of-justice-for-animals-animal-rights-in-a-nonideal-world/>
- DeGrazia D. (2002), *Animal Rights: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Garner R. (2013), *A Theory of Justice for Animals: Animal Rights in a Nonideal World*, Oxford: Oxford University Press.
- Hobson-West P., Davies A. (2018), *Societal Sentience: Constructions of the Public in Animal Research Policy and Practice*, „Science, Technology, and Human Values” 43 (4), s. 671–693.
- Marris C. (2015), *The Construction of Imaginaries of the Public as a Threat to Synthetic Biology*, „Science as Culture” 24 (1), s. 83–98.
- Pisula W. (2003), *Psychologia zachowań eksploracyjnych zwierząt*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Rawls J. (2006), *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rowlands M. (2013), *Can animals be moral?*, Oxford: Oxford University Press.
- Sumpter D.J.T. (2006), *The Principles of Collective Animal Behaviour*, „Philosophical Transactions: Biological Sciences” 361 (1465), s. 5–22.

A d r i a n a S c h e t z

A sensitive society or an effective society? Moral laws of non-personal subjects in the light of John Rawls’s theory of justice

Keywords: *animal rights, egalitarianism, liberalism, moral pluralism, J. Rawls, theory of justice, veil of ignorance*

My current considerations concern the way in which the category of animals is present in contemporary philosophy, especially if it occurs in the context of moral philosophy and the theory of cognition and mind. These are, I suppose, the areas of inquiry inspiring wide interest, even if we focus on the narrow question of the place of animals

in the domains of morality, cognition, and consciousness. Although John Rawls himself approaches these issues with caution, and his interest in these types of problems is marginal, they deserve some philosophical attention. There is a close relationship between the belief that non-personal living entities such as animals are capable of feeling pain and pleasure on the one hand, and the human sensitivity or social sentience, on the other. We should face the question of what kind of society we want to live in: effective or sensitive. Ethical utilitarianism is in favor of an effective society. It may seem that there is no place for social sensitivity in it, and consequently that public interest is postulated in its place instead. However, I believe that an effective society is more sensitive to the harm done to or the plight suffered by non-personal subjects than a sensitive society, if the latter is understood as Rawls frames it. Thus, we come to a specific paradox – which I shall refer to as the blunted sentience paradox – that the utilitarian, efficient society criticized by Rawls is in fact more morally sensitive than the egalitarian society he postulates. The paradox of the blunted sentience has its source in Rawls's egalitarianism, for this egalitarianism is offered only to the chosen. It does not extend to those members of society who extend their care to those creatures whom Rawls denies subjectivity, but whose unhappiness constitutes an important factor in the social life of humanity. I propose to look at the fate of animals in modern society, and if we do so, we will notice some flaws in Rawls's theory of justice that can perhaps be amended by espousing some aspects of emotivism. This proposed approach avoids what I have called the blunted sentience paradox.