

Moralność zwierząt – wokół *Dzikiej sprawiedliwości* Marca Bekoffa i Jessiki Pierce. Analizy wstępne

Animal morality – around Wild Justice
by Marc Bekoff and Jessica Pierce. Preliminary analyses

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

<https://orcid.org/0000-0002-7058-1846>

Summary: The article analyzes the concept of morality proposed by Bekoff and Pierce in the context of animal morality in the book *Wild Justice*. Differences are shown in comparison to the understanding of morality in the human context. On this basis, it is suggested to use the name (proto)morality for animal behavior similar to the moral behavior of humans. Part of the article analyzes the concept of empathy used in the context of animals. The article also argues to use the third type of moral status of moral (proto)subjectivity.

Keywords: animal morality; human morality; empathy; (proto)morality; moral (proto)subject; Bekoff; Pierce

Streszczenie: W artykule analizuje się pojęcie moralności zaproponowane przez Bekoffa i Pierce w kontekście moralności zwierząt w książce *Dzika sprawiedliwość*. Wykazuje się różnice w porównaniu do rozumienia moralności w kontekście ludzkim. Na tej podstawie sugeruje się używanie nazwy (proto)moralność na zwierzęce zachowania zbliżone do zachowań moralnych ludzi. Część artykułu analizuje pojęcie empatii używane w kontekście zwierząt. W artykule argumentuje się też, aby używać trzeciego rodzaju moralnego statusu (proto)podmiotowości moralnej.

Słowa kluczowe: moralność zwierząt; moralność ludzka; empatia; (proto)moralność; (proto)podmiot moralny; Bekoff; Pierce

I. Wstęp

Wśród wielu publikacji dotyczących popularnych obecnie zagadnień, takich jak ekologia, funkcjonowania mózgu czy też poradników jak żyć, znajduje się liczna grupa książek i artykułów dotyczących zwierząt. Publikacje te jednak nie prezentują jedynie obserwacji ze zwierzęcego życia. Nie pretendują też do roli sprawozdań z safari czy myśliwskich przygód. Same ich tytuły sugerują, że zmienia się paradygmat patrzenia na braci mniejszych, jak zwykł zwierzęta nazywać św. Franciszek z Asyżu. Znaleźć możemy takie między innymi tytuły jak: *Osobowość na talerzu. Kim są zwierzęta, które zjadamy?*, *Dzika sprawiedliwość. Moralne życie zwierząt, Umysły zwierząt*, a nawet *Duchowe życie zwierząt*¹. Można owe książki zaliczyć do *animal studies*. Jednakże nie chodzi w nich tylko o ochronę praw zwierząt czy ich rozszerzenie, jak w *Zoopolis. Teoria polityczna praw zwierząt*². Pozycje te bowiem przypisują zwierzętom coś więcej niż tylko prawo do, nazwijmy to, ludzkiego traktowania. Proponują, aby mówić o duchowym życiu, osobowości, umysłowości, a nawet moralności zwierząt. Na tym polega wspomniana zmiana paradygmatu w postrzeganiu zwierząt.

Dosyć znane są już poglądy dotyczące moralnego statusu zwierząt w kontekście oceny ludzkich działań wobec zwierząt. Wielu autorów sugeruje, że zwierzęta z racji odczuwania cierpienia mają prawo czy to do poszanowania interesów, czy empatii. To z kolei każe traktować je jako przedmioty działań moralnych³. Jednocześnie w literaturze z zakresu etologii wykazuje się duże podobieństwo między ludźmi a zwierzętami w odczuwaniu empatii, poczuciu sprawiedliwości, lojalności, opiekuńczości lub wzajemności⁴. Na podstawie tych podobieństw niektórzy autorzy przypisują przedstawicielom świata zwierząt moralność. Jedną z najbardziej znanych w tym zakresie prac jest wspomniana *Dzika sprawiedliwość*, których autorami są Marc Bekoff i Jessica Pierce.

Uznanie, że zwierzęta mają moralność, zmienić może nie tylko samo pojmowanie ich natury, ale też praktyczne traktowanie. Jeśli bowiem przyjmiemy, że zwierzęta mają moralność, trudniej będzie je bezwzględnie wykorzystywać, traktować jako obiekty eksperymentów medycznych czy nawet towarzy-

¹ B.J. King, *Osobowość na talerzu. Kim są zwierzęta, które zjadamy?*, tłum. A. Pluszka, Warszawa 2018; M. Bekoff, J. Pierce, *Dzika sprawiedliwość. Moralne życie zwierząt*, tłum. S. Szymański, Kraków 2018; D.R. Griffin, *Umysły zwierząt*, tłum. M. Ślósarska, A. Tabaczyńska, Gdańsk 2004; P. Wohlleben, *Duchowe życie zwierząt*, tłum. E. Kochanowska, Kraków 2017.

² S. Donaldson, W. Kymlicka, *Zoopolis. Teoria polityczna praw zwierząt*, tłum. M. Wańkiewicz, M. Stefański, Warszawa 2018.

³ U. Zarsa, *Status moralny zwierząt*, Warszawa 2016.

⁴ Przykładem mogą być prace najbardziej znanego obecnie autora Fransa de Waala, *Wiek empatii: jak natura uczy nas życzliwości*, tłum. Ł. Lamża, Kraków 2019; czy *Ostatni uścisk mamy: emocje zwierząt i co one mówią o nas samych*, tłum. R. Kosarzycki, Karów 2019.

szy ludzkiego życia. Może nawet, zgodnie z ideami zawartymi w *Zoopolis*, konieczne okaże się nieingerowanie w ich świat. Między innymi te praktyczne konsekwencje skłaniają do postawienia pytania, na ile twierdzenia o moralności zwierząt są uzasadnione. Ponieważ w kontekście relacji ludzi do zwierząt przypisanie moralności zwierzętom wydaje się najbardziej istotne, warto przyjrzeć się najpierw, jak owa moralność jest pojmowana.

Celem artykułu jest ukazanie problematyczności przypisania moralności zwierzętom na tej drodze, którą proponują Bekoff i Pierce. Ponieważ omawiani autorzy postulują, aby mówić o moralności zwierząt, to wykazanie nieadekwatności określenia moralności, którą proponują, podważy zasadność przypisania moralności zwierzętom. Bekoff i Pierce wyraźnie stwierdzają, że moralność ludzka różni się od zwierzęcej. Jednocześnie jednak bardzo się starają wykazać podobieństwo zwierzęcych działań do tych ludzkich zachowań, którym moralność się przypisuje. Skutkiem tego jest, jak zostanie wykazane, że nie do końca wiadomo, na czym postulowana różnica polega.

Zakres zagadnień, jaki wybrano do omówienia, jest ograniczony i z pewnością niepełny. Artykuł jest raczej wstępnym badaniem, a nie prezentacją ostatecznego rozstrzygnięcia.

Dla uproszczenia w artykule stosuje się nazwę ogólną „zwierzęta”. Prawdą jest jednak, że próby przypisania zwierzętom moralności dotyczą raczej ssaków, a w tym szczególnie naczelnych, choć Bekoff i Pierce wskazują, że z racji ciągle trwających badań trudno jednoznacznie określić granicę między gromadami czy gatunkami, którym moralność się przypisuje, a którym nie. Niewykluczone jest bowiem, że wciąż rozwijające się badania nad zachowaniem zwierząt zakres orzekania moralności u zwierząt rozszerzą⁵.

W wyniku przeprowadzonych analiz w artykule wskazano, że w odniesieniu do zwierząt bardziej adekwatny jest termin (proto)moralność niż moralność. Podobnie bardziej odpowiednie wydaje się przypisanie zwierzętom (proto)podmiotowości moralnej, w odróżnieniu od podmiotowości moralnej, którą przypisujemy ludziom. Uwagi na ten temat poruszane będą w kontekście pojęcia statusu moralnego.

Jednym z argumentów za przypisaniem zwierzętom moralności jest wykazanie, że wykazują one empatię. W artykule przedstawiona zostanie analiza rozumienia empatii, którą proponują Bekoff i Pierce. Podważone zostanie też orzekanie moralności u zwierząt na podstawie zachowań empatycznych.

⁵ M. Bekoff, J. Pierce, *Dzika sprawiedliwość...*, s. 28-29.

II. Określenie moralności w *Dzikiem sprawiedliwości*

W książce *Dzika sprawiedliwość* Bekoff i Pierce odrzucają twierdzenie, że o moralności może być mowa tylko w odniesieniu do ludzi, ale jednocześnie wyrażają pogląd, że moralności zwierząt nie można wprost porównywać czy odnosić do moralności ludzi⁶. Mimo że obie są pochodną ewolucji, to jednak ludzka moralność jest związana z wyjątkową złożonością społeczną oraz zdolnością komunikowania się językiem symbolicznym.

Należy więc wpieryw opisać, co Bekoff i Pierce rozumieją przez moralność. Definiują ją w stosunku do zwierząt jako „zestaw nakierowanych na innych zachowań, które kultywują i regulują złożone interakcje w grupie społecznej. Te zachowania związane są z dobrostanem i szkodą oraz normami tego, co słuszne i niesłuszne”⁷. Nie tylko Bekoff i Pierce definiują moralność w kontekście zwierząt jako zachowanie norm. Piszący o krukach Heinrich Bernard nie podaje, co prawda, wyraźnej definicji moralności, kontekst jednak wskazuje na respektowanie norm społecznych:

W odniesieniu do zwierząt społecznych pojęcie reguły zachowania można interpretować niemal w sensie nakazu, ponieważ niektóre reakcje są nie tylko ukształtowane ewolucyjnie, lecz także niekiedy wymuszone. Dopuszczalność zachowania zwierzęcia może zależeć od tego, czy jest ono skierowane do członków jego formacji społecznej, czy do innych osobników. Społeczność stosuje sankcje i kary w celu egzekwowania swojej „moralności”, będącej wyrazem jej interesów. U ludzi moralność bywa nawet używana jako narzędzie realizowania interesów określonych grup społecznych lub ustanawiania porządków, a dzieje się tak zwłaszcza na arenach polityki i religii. Na podstawie wieloletnich obserwacji i badań odkryliśmy pewne reguły zachowania kruków w odniesieniu do grupy⁸.

Zapewne widząc niedostatki powyższego określenia moralności, o których poniżej, Bekoff i Pierce podjęli próbę wypracowania innej, bardziej złożonej definicji moralności zwierząt. W swej pracy przedstawiają przykłady zachowań zwierzęcych takich, jak: empatia, kooperacja czy respektowanie sprawiedliwości. Na tej podstawie stwierdzają: „Zdefiniowaliśmy moralność w bardzo szerokich kategoriach, takich jak zestaw nakierowanych na innych zachowań podpadających pod trzy wiązki kooperacji, empatii i sprawiedliwości”⁹. Owe wiązki określają Bekoff i Pierce jako „grupę powiązanych ze sobą zachowań,

⁶ M. Bekoff, J. Pierce, *Dzika sprawiedliwość...*, s. 30-31.

⁷ Tamże, s. 26.

⁸ B. Heinrich, *Umysł kruka. Badania i przygody w świecie wilczych ptaków*, tłum. M. Szczubiałka, Wołowiec 2018, s. 365.

⁹ M. Bekoff, J. Pierce, *Dzika sprawiedliwość...*, s. 216.

które łączą pewne podobieństwa rodzinne”¹⁰. Każda z wiązek zawiera szereg zachowań potwierdzonych obserwacyjnie: „Wiązka kooperacji obejmuje zachowania takie jak wzajemność, zaufanie, karanie i zemsta. Wiązka empatii obejmuje sympatię, współczucie, opiekę, pomaganie, oplakiwanie i pocieszanie. Wiązka sprawiedliwości obejmuje poczucie *fair play*, dzielenie się i pragnienie słuszności, oczekiwania dotyczące tego, na co się zasługuje i jak powinno się być traktowanym, oburzenie, odpłatę i złośliwość”¹¹.

Bekoff/Pierce postulują ograniczenie moralności do gatunku. Rozumieją przez to, że każdy gatunek zwierzęcy ma „swoją unikalny repertuar zachowań”. Owszem obecne w nim będą „takie same podstawowe zdolności do zachowań – empatia, altruizm, kooperacja”, ale realizowane będą odmiennie. Jak uważają Bekoff i Pierce: „moralność wilka różni się od moralności człowieka, jak również od moralności słonia i moralności małp”¹². W efekcie wilk pożerający zającą nadal może być rozpatrywany jako działający moralnie słusznie, gdyż działa na rzecz wilczego stada oraz respektuje jego normy. Ewolucyjnie rzecz też ujmując, moralność zwierząt jest w tym samym kontinuum, co ludzi¹³.

Jak próbują przekonać Bekoff i Pierce: „Jeśli założymy, że moralność u innych gatunków będzie wyglądać tak samo jak ludzka, to prawdopodobnie dojdziemy do wniosku, że nie mają one moralności, czyniąc się ślepych na fascynujący aspekt ich zachowania”¹⁴.

W tym kontekście omawiani autorzy krytycznie odnoszą się nawet do pojęcia (proto)moralności, rozumianej jako załączki moralności, ale nie moralność jako taka¹⁵.

Widać wyraźnie, że sami nie do końca potrafią wyznaczyć owej moralności jakoweś granice. Jednocześnie jednak, kiedy argumentują za uznaniem, że zwierzęta mają moralność, przywołują szereg wspomnianych wyżej zachowań, które w moralności ludzkiej są uznane za pozytywne, za świadczące o moralności (w sensie normatywnym). Bekoff i Pierce przyznają, że termin „moralność zwierząt” nie ma precyzyjnej definicji. Jednocześnie jednak w swojej pracy sami próbują zmienić znaczenie terminu moralność. Co więcej, uważają, że proponowana przez nich definicja moralności ma „dobre uzasadnienie zarówno naukowe, jak i filozoficzne, jak również wspiera ją «nienaukowy zdrowy rozsądek»”¹⁶.

¹⁰ Tamże, s. 27.

¹¹ Tamże, s. 27.

¹² Tamże, s. 44.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 45.

¹⁵ Tamże, s. 31.

¹⁶ Tamże, s. 32-33.

Zdaniem Bekoff i Pierce, jeśli ujmuje się moralność jako pochodną ewolucji i życia społecznego, to nie można przeciwstawić jako niemoralnych zachowań egoistycznych zachowaniom empatycznym czy altruistycznym. Ich zdaniem, „Wiele zachowań moralnych jest motywowanych szeroko rozumianym egoizmem”¹⁷. Norm moralnych bowiem przestrzegamy pod groźbą sankcji społecznych, takich jak: wstyd, wykluczenie czy mniej lub bardziej dotkliwa odплата¹⁸.

Zamieszczone w pracach Waala, Bekoffa i Pierce czy wielu innych, opisy zachowań zwierząt, niewątpliwie sugestywnie sugerują, że zwierzęta faktycznie zachowują się moralnie dobrze lub źle, że można mówić u nich o kodeksie postępowania. Wymienia się w tym kontekście: kooperację, altruizm, empatię, wzajemność, wzajemną pomoc, rzetelność, wybaczenie, zaufanie i życzliwość¹⁹. Mowa jest też o poczuciu rzetelności przejawiającej się w regułach ustalających, kto na co zasługuje w danych okolicznościach²⁰. Doświadczenia Waala i Brosnan na kapucynkach sugerują wręcz posiadanie przez zwierzęta poczucia sprawiedliwości²¹.

Na podstawie przyjętej definicji moralności oraz przytaczanych obserwacji postępowania zwierząt w kontekście wspomnianych wcześniej wiązek w końcowych fragmentach książki Bekoff i Pierce stwierdzają, iż „nie możemy mieć wątpliwości, że wiele zwierząt jest istotami moralnymi”²². Nieco dalej piszą też: „Czy te przykłady dowodzą, że zwierzęta przejawiają zachowania moralne, że mogą odczuwać współczucie, empatię, altruizm i postępować fair? Czy zwierzęta mają swego rodzaju inteligencję moralną? Tak, mają”²³. Podane wyżej określenie i cechy moralności w kontekście rozumienia i cech moralności w paru przynajmniej ujęciach etyki filozoficznej budzą pewne zastrzeżenia.

III. Zastrzeżenia dotyczące rozumienia moralności w pracy Bekoffa i Pierce

Pierwsza uwaga co do określenia moralności u zwierząt według omawianych autorów odnosi się do owego działania kultuwującego i regulującego złożone interakcje w grupie społecznej. Wątek ten jest na tyle ważny, że zwraca-

¹⁷ Tamże, s. 44.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 23.

²⁰ Tamże, s. 23-24.

²¹ Tamże, s. 24.

²² Tamże, s. 236.

²³ Tamże, s. 237.

ca na niego uwagę na przykład Adam M. Willows. Gdy bowiem pisze o moralności w ujęciu biologicznym jako zbiorze zachowań respektujących inne osobniki i regulujących relacje wewnątrz grupy, przywołuje właśnie pracę Bekoffa i Pierce²⁴.

Krótką analizę pokaże, że gdyby prospołeczne działanie miało być kryterium działania moralnego, to prowadziłyby do aporii. W perspektywie filozoficznej, na przykład deontologicznej, działania moralne odnoszą się do norm moralnych, czyli zakazów i nakazów. Oznacza to, że w spektrum działań można wyróżnić czyny owe normy spełniające lub je łamiące. W efekcie mówić też można, że niektóre działania są moralnie dobre, a inne nie. Tymczasem określenie moralności jako działanie prospołeczne czy, wężej, propopulacyjne na taką ocenę nie pozwala. Wszystko bowiem może być propopulacyjne, nawet zabicie potomstwa innego osobnika ze stada. Określenie to jest nieostre. Nie wiadomo, o populację czego chodzi. Czy o populację rozumianą jako osobniki blisko ze sobą spokrewnione, czy żyjące razem w danym ekosystemie? Lew zagryzający potomstwo samicy, z którą chce spółkować, działa propopulacyjnie w rozumieniu krewniczym, ale nie w rozumieniu ekosystemowym. Zgodnie z prospołecznym określeniem moralności działa jednocześnie moralnie i niemoralnie (w sensie normatywnym tych pojęć).

Powyższe uwagi oczywiście nie podważają szerszego rozumienia moralności zwierząt według Bekoffa i Pierce. Pokazują jednak, że na samej prospołeczności działań nie można opierać rozumienia moralności ani też argumentować za istnieniem moralności u zwierząt.

Kolejna uwaga wiąże się z tą częścią określenia moralności Bekoffa i Pierce, która mówi o spełnianiu norm. Jak wspomniano, w filozofii również wspomina się o moralności w kontekście norm. Przedmiotowo rzecz ujmując, działanie moralne to takie, które odnosi się do zasad moralnych (deontologicznych, konsekwencjalistycznych czy wskazywanych przez etykę cnót). Jednocześnie jednak respektowanie norm moralnych wiąże się z przekraczaniem czysto biologicznego aspektu ludzkiej egzystencji. Kulturowanie cnót, respektowanie imperatywu kategorycznego, działanie z obowiązku, a nie jedynie zgodnie z obowiązkiem czy nawet utilitarystyczna maksymalizacja korzyści stawiają wymóg przekroczenia ??? własnego interesu, zdrowia, a nawet życia. Z kolei w eudajmonistycznych nurtach etyki szczęście pojmowane jest jako stan wewnętrzny, związany z realizacją obiektywnego dobra, do którego prowadzi życie cnotliwe.

Tymczasem określenia „związane są z dobrostanem i szkodą oraz normami tego, co słuszne i niesłuszne” nie rozstrzygają, o jaki dobrostan chodzi.

²⁴ A.M. Willows, M. Baynes-Rock, *Two Perspectives on Animal Morality*, „Zygon. Journal of Religion and science”, t. 53, z. 4 (2018), s. 954.

Domyśleć się można, że chodzi o przetrwanie gatunku. Przetrwaniu gatunku ludzkiego służą bardzo dobrze normy ruchu drogowego (nazywane przepisami ruchu drogowego). Nie są to jednak normy moralne, choć ocenie moralnej podlegać może ich przestrzeganie lub lekceważenie. Zatem brakuje w określeniu Bekoffa i Pierce bliższego określenia, o jaki dobrostan/szkodę chodzi, a jeśli miałyby to być przetrwanie gatunku, to przykład norm ruchu drogowego pokazuje, że samo przestrzeganie jakichś norm nie jest zachowaniem moralnym. Wiele zależy bowiem od tego, jakie dobra, wartości owe normy chronią. Moralność, przynajmniej w części tradycji filozoficznej, wiąże się z koncepcją dobra samego w sobie, które dostrzegane jest na przykład w prawdomówności, sprawiedliwości, szanowaniu innych, ale nie w przetrwaniu gatunku. Mimo że przestrzeganie norm moralnych sprzyja przetrwaniu i korzystnemu funkcjonowaniu społeczeństwa, nie oznacza to, że przestrzeganie norm moralnych nie wiedzie czasem do przekroczenia lub zmiany obowiązujących norm społecznych, np. obyczajowych czy moralnych. Na tym polegało przecież *novum* wprowadzane przez autorytety moralne, jak Jezus, Budda czy Gandhi.

Przestrzeganie norm w określeniu Bekoffa i Pierce łączy się też z określeniem ich jako słuszne lub nie. Określenia te sugerują, że istnieje jakowaś forma osądu, co takowe jest albo nie. Pojawia się pytanie, kto owego osądu ma dokonywać. Skoro rzecz dotyczy moralności zwierząt, to wydaje się, że tego osądu miałyby dokonywać zwierzęta indywidualnie lub stadnie. Kategoria słuszności jest istotna w moralności przypisywanej ludziom. W ujęciu filozoficznym widać to w podkreśleniu namysłu nad realizacją norm moralnych w danej sytuacji. To z kolei odsyła do podstawowej cechy tak rozumianej moralności, którą jest jej zależność od rozumu, woli, czyli też od świadomości. Ten aspekt podkreśla choćby Arystoteles, gdy określając cnotę, wskazuje na konieczność rozeznania, co jest nadmiarem, a co brakiem danej cechy charakteru. Również w tym miejscu, gdzie wskazuje na działanie nakierowane na dobro cnoty jako takie, a nie jako drogę do dobra rozumianego praktycznie, zakłada świadomość własnych intencji. Podobnie w wypadku Kantowskiego imperatywu kategorycznego celu samego w sobie element świadomości i rozumności widać w konieczności dokonania namysłu, które działanie traktuje kogoś jako środek do celu, a które jako cel sam w sobie. W przypadku imperatywu prawa powszechnego konieczne okazuje się z kolei rozumne rozpatrzenie, wyobrażenie sobie, co inne podmioty chciałyby, aby było prawem powszechnym.

Widoczny w formułowaniu osądów moralnych i działaniu na ich podstawie element samoświadomości jest z perspektywy filozoficznej na tyle ważny, że Christine Korsgaard uznaje go za wystarczający do zanegowania

możliwości przypisania zwierzętom moralności²⁵. Cechy rozumności/samoświadomości w perspektywie filozoficznej widać też w tym, że o przypisaniu czyjemuś działaniu cech moralnych (w sensie opisowym lub normatywnym) decyduje spełnienie kilku warunków: poczytalności, braku przymusu, spełnienia zasady kontroli oraz zasady alternatywnych możliwości, jeśli chodzi o podmiotowe uwarunkowania i cechy okoliczności. W ujęciu filozoficznym o przypisaniu zachowań moralnych świadczy nie tyle samo owo zachowanie, ile jego świadomościowy korelat po stronie sprawcy. Nie chodzi tutaj jedynie o świadomość jako percepcję tego, co się dzieje, ani o samoświadomość (przejście testu lustra i czerwonej kropki), ale o samoświadomość tego, co się robi (poczytalność), oraz świadomość dobra i zła moralnego związanego z działaniem, czyli moralną sprawczość. Zdolności te umożliwiają przewidywanie konsekwencji działań. Te z kolei, zdaniem Francisca Ayali, łączą się z wartościowaniem, które wymaga umiejętności myślenia abstrakcyjnego. Opisane zdolności są podstawą poznania i działania moralnego²⁶.

W tradycji filozoficznej, począwszy od Sokratesa a wyraźniej potwierdzonej u Kanta, mowa jest o autonomii podmiotu moralnego. Cnota autonomii Sokratesa i Kantowska autonomia moralności mają wspólny mianownik. Jest nim świadomy wybór danego podmiotu, co i według jakich zasad będzie czynić, bez względu na korzyści czy skutki. W Kantowskiej wersji opowieści o pierścieniu Gygesa podmiot moralny zawsze, bez względu na obecność świadków czy możliwość negatywnych konsekwencji, działałby zgodnie z obowiązkiem wynikającym z imperatywu kategorycznego. Jeśliby taki warunek postawić moralności zwierząt, należałoby wykazać, że potrafią one działać po świadomym namyśle oraz zgodnie z przyjętymi zasadami. Tutaj pojawia się pewien zasadniczy problem. Jest nim możliwość poznania stanów świadomości zwierząt. W przypadku ludzi jest to w pewnej mierze możliwe dzięki komunikacji werbalnej.

Kolejna uwaga dotyczy zrelatywizowania moralności do gatunku. Pomysł ten prowadzi do konkluzji głoszącej, że ta sama czynność miałaby być moralna lub nie w zależności od tego, kogo dotyczy. Moralność staje się tutaj wybiórcza. Podobna jest do tego rozumienia moralności, któremu hołdowali zwolennicy niewolnictwa czy rasizmu, którzy odmawiali pewnym grupom ludzi moralnej przedmiotowości lub ją ograniczali. Tymczasem, jak się w tym artykule przyjmuje, słuszne przypisanie zwierzętom moralnej przedmiotowości

²⁵ C.M. Korsgaard, *Morality and the distinctiveness of human action*, w: *Primates and philosophers: how morality evolved*, red. J. Ober, S. Macedo, Princeton 2006, s. 116-117.

²⁶ F.J. Ayala, *The difference of being human: morality*, „The Proceedings of the National Academy of Sciences of USA”, 107 (2010), s. 9018-9019.

ową wybiórczość odrzuca. Rozszerza się bowiem kategorie stosowane do ludzi na inne organizmy żywe. To, co w ludzkiej moralności jest wyrazem jej uniwersalizacji i troski o inne organizmy, w moralności zwierząt staje się zbędne w imię jej ograniczenia do gatunku. Co więcej „zwierzęca moralność” nie tworzy uzasadnień za ową wybiórczością w przeciwieństwie do ludzkiej etyki, która uzasadnia uniwersalizację pewnych wymogów moralnych. Ten aspekt rozumności i dyskursywności łączącej się z moralnością jest dosyć istotny. Arystotelesowskie określenie człowieka jako istoty stworzonej do życia w państwie, jak greckie *politikon dzoon* tłumaczy Ludwik Piotrowicz, rozwinąć trzeba o uwagi o mowie jako o atrybucie jedynie ludzi. Mowa z kolei „służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe”²⁷. Nie chodzi tu tylko o sam dyskurs między ludźmi, czy o uzasadnianie postaw moralnych. Dyskusja z innymi zakłada wewnątrzpodmiotowy aspekt dialogiczności i rozumności moralności. Dana osoba, spotykając się z poglądami i postawami innych, staje wobec możliwości ciągłego opowiadania się za jakimiś poglądami czy postawami lub przeciw nim; odkrywa też wagę moralności dla innych osób; wchodzi dzięki temu dyskursowi w relacje z ludźmi, a wskutek tego postrzega ich potrzeby moralne. Te czynności zakładają świadomość.

Moralności ludzkiej nie można też omawiać bez odwołania do wolnej woli. Jest ona kluczowa dla przypisania komuś moralnej odpowiedzialności. Jest też ważna dla podmiotowości moralnej. Bez wolnej woli czyjeś działania postrzegane być muszą jako konieczność, jako efekt determinizmów, a nie jako wynik osobowego wyboru. W przypadku zwierząt działania opierają się raczej na ewolucyjnie uwarunkowanych odruchach, a nie rozumnej argumentacji, dialogiczności i wolnej woli. Jeśli postuluje się mówienie o moralności u zwierząt, to należałoby uzasadnić, dlaczego bez wspomnianych właśnie elementów nadal o moralności może być mowa.

Zastrzeżenie budzi też stosunek do egoizmu i jego rozumienie w pracy Bekoff i Pierce. Po pierwsze, pojęcie to jest niedookreślone. Jeśli przyjąć, że każde działanie danego osobnika zwierzęcego czy osoby ludzkiej jest egoistyczne, kiedy jest dla niego korzystne, to takie określenie egoizmu należy uznać za zbyt szerokie, dlatego że nie odróżnia działań korzystnych, ale krzywdzących inne osoby, od działań korzystnych niekrzywdzących, a być może nawet korzystnych dla innych osób czy osobników. Wydaje się, że Bekoffowi i Pierce chodzi raczej o ogólną cechę działania każdego zwierzęcia czy człowieka, którą jest nakierowanie na jakieś dobro. Z tego ukierunkowania wynika swego rodzaju interesowność, pojęta jako zainteresowanie, ukierunkowanie dzia-

²⁷ Arystoteles, *Polityka*, Księga I, 1253 a., w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2001, s. 27.

łania, aby owo dobro osiągnąć. Po drugie, nieliczne tylko filozoficzne ujęcia moralności traktują egoizm jako coś pożądanego²⁸. Jest on raczej cechą działania czy cechą osoby. Cecha ta jest oceniana negatywnie w etyce cnoty, deontologizmie, a nawet utylitaryzmie. Dlaczego jednak egoizm nie jest traktowany jako coś niemoralnego w propozycji Bekoffa i Pierce? Omawiana propozycja wyrasta z naturalistycznego ujęcia reprezentowanego głównie przez socjobiologiczne prace Edwarda O. Wilsona²⁹. Cechą charakterystyczną tego nurtu jest traktowanie wartości moralnych oraz natury ludzi jedynie z perspektywy danych nauk biologicznych. Nie ma tu miejsca na wartości czy elementy natury, które nie byłyby obserwowalne czy mierzalne. W etyce filozoficznej mówi się jednak o wartościach, które nie są obserwowalne czy mierzalne, choć oddziałują realnie w świecie relacji międzyludzkich i życiu społecznym. Istnieją jako idee, w sferze abstrakcji i świecie mentalnym.

Opierając się na powyższych analizach, należy zauważyć, że używanie tej samej nazwy „moralność” dla moralności ludzi i zwierząt przy tak radykalnych różnicach uznać trzeba za nieuprawnione. Różnica bowiem między tym, co rozumie się przez moralność w etyce filozoficznej, a pracami na temat moralności zwierząt, jest jakościowo zbyt istotna, aby używać tej samej nazwy, nawet jeśli uznać, że ludzka moralność ma te same anatomiczne, fizjologiczne i ewolucyjne uwarunkowania.

W analizach innych autorów propozycja Bekoffa i Pierce postrzegana jest jako opierająca się nie tylko na naturalizmie biologicznym, ale w tych aspektach, w których przywołuje empatię, lojalność, bycie *fair* kojarzy się z utożsamieniem moralności z uczuciami moralnymi, głównie z postawą czy odczuwaniem sympatii³⁰. Dostrzec tu można wpływ etycznych idei Davida Hume’a czy Adama Smitha³¹. Podążanie jednak za ideami tych autorów ma konsekwencje. Oparcie przypisania komuś moralności na odczuwaniu sympatii zostało przecież przekonująco skrytykowane przez Maxa Schelera, ponieważ moralność okazuje się czymś innym niż odczuwanie radości lub sympatii. Trudno bowiem mówić o moralnie akceptowalnej radości lub sympatii odczuwanej wobec złego moralnie czynu kogoś innego³².

²⁸ Mowa jest przede wszystkim o Maxa Stirnera, *Jedynym i jego własnościach*, tłum. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995.

²⁹ E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, Warszawa 1988; tenże, *Socjobiologia*, tłum. M. Siemiński, Poznań 2000.

³⁰ A.M. Willows, M. Baynes-Rock, *Two Perspectives on Animal Morality*, s. 953-970; S. Fitzpatrick, *Animal morality: What is the debate about?*, „Biology and Philosophy” 32 (2017), s. 1151-1183.

³¹ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. M. Filipczuk, T. Tesznar, Kraków 2005; A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1989.

³² M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 18.

Bekoff i Pierce odrzucają twierdzenie, że o moralności można mówić tylko w kontekście ludzi, ale jednocześnie uważają, że moralności zwierząt nie można wprost porównywać czy odnosić do moralności ludzi, mimo że obie są pochodną ewolucji³³. Ich zdaniem bowiem, ludzka moralność jest związana z wyjątkową złożonością społeczną oraz zdolnością komunikowania się językiem symbolicznym³⁴.

Mimo że Bekoff i Pierce wyrastają z tradycji naturalistycznej i tak też pojmują moralność, to argumentując za przypisaniem zwierzętom moralności, usilnie próbują wykazać daleko idące podobieństwo zachowań zwierzęcych do ludzkich. Co więcej, wysuwają też argumenty za tym, że zwierzętom można przypisać umysłowość czy świadomość. Kiedy jednak Bekoff i Pierce odnoszą moralność zwierząt do moralności ludzkiej, kiedy niejako je porównują (choć wyraźnego zestawienia różnic brakuje w ich pracy), to wypowiadają się niejasno. Z jednej strony postulują zmianę znaczenia terminu „moralność” i stwierdzają, że moralność ludzka to jednak coś innego. Z drugiej strony usilnie próbują wykazać, że zwierzęta przejawiają w zachowaniu niejako ludzkie dyspozycje czy cechy (uznane za moralnie pozytywne). Wydaje się, że wykazywanie owych podobieństw ludzi i zwierząt ma wzmocnić argumentację za przypisaniem zwierzętom moralności. Można jednak postawić pytanie, po co to robią, skoro owe moralności – ich zdaniem – się różnią. W efekcie raczej wzbudzają wątpliwości, przynajmniej co do siły własnego przekonania o słuszności proponowanej definicji moralności, w której intelektualny i świadomościowy element nie jest wyraźnie wskazany. Zaznaczyć trzeba, że owe mentalne cechy moralności stanowią istotną różnicę między moralnością przypisywaną ludziom a moralnością, którą Bekoff i Pierce orzekają o zwierzętach.

Wspomniani autorzy mają prawo tworzyć nowe znaczenia terminów. Jednakże nowe znaczenie powinno być jasno odróżnione w swej treści od poprzedniego. Co więcej, owa zmiana powinna być klarownie uzasadniona. Jednak Bekoff i Pierce nie argumentują za tym, aby wspomnianą różnicę potraktować jako nieistotną. Powinni więc raczej zaakceptować termin (pro) moralność lub ukuć zupełnie nowy termin. Nowy termin musiałby odróżnić moralność ludzką od „moralności” zwierząt. W definiowaniu bowiem należy brać pod uwagę cechy istotne jako kryterium odróżnienia jednego terminu czy pojęcia od innego. W tym kontekście definicja moralności Bekoff i Pierce jest raczej definicją w dyskusji, o roli raczej retorycznej. Wydaje się, że jej celem jest pobudzenie dyskusji na temat podobieństw i różnic między zachowaniami ludzi i zwierząt w aspekcie moralności. Jednym z problemów w tej debacie może być moralny status zwierząt i wynikające z niego ich prawa. Zanim jed-

³³ M. Bekoff, J. Pierce, *Dzika sprawiedliwość...*, s. 30-31.

³⁴ Tamże, s. 45.

nak ten wątek zostanie omówiony, należy przedstawić analizę empatii, którą część autorów przypisuje zwierzętom.

IV. Zastrzeżenia wobec roli empatii w argumentacji za moralnością zwierząt

Zazwyczaj zwolennicy przypisywania zwierzętom zachowań moralnych za kluczowe w rozstrzygnięciu, czy zwierzętom można przypisać zachowania moralne, przywołują argumenty z analogii, pojętej jako behawioralne podobieństwa ludzkich i zwierzęcych zachowań łączących się z moralnością. Tak też czynią Bekoff i Pierce. Kluczową rolę w owej analogii odgrywa empatia. Wynika to z faktu, że sympatia, współodczuwanie, a później empatia jako podstawa moralności zostały wybrane na wskaźnik moralności z racji swej obserwowalności. Nie dziwi więc, że wśród przedstawicieli szeroko pojętych nauk o zachowaniach zwierząt takie kryterium cieszy się popularnością. Jak piszą Bekoff i Pierce, „empatia może po prostu przypominać stan odczucia (czuję się zdenerwowany, kiedy widzę, że jesteś zdenerwowany), ale może też motywować pewne działania, takie jak podjęcie próby osłabienia źródła stresu albo zaoferowania pocieszenia. Empatia może być zatem ważnym komponentem pewnych zachowań altruistycznych i kooperacyjnych”³⁵.

W pracach opisujących moralne aspekty zachowań zwierząt znaleźć można szerokie dosyć spektrum tego, co zaliczane jest do zachowań empatycznych: od zarażenia emocjonalnego po empatię kognitywną³⁶.

Wobec budowania argumentu za moralnością zwierząt na podstawie empatii można przedstawić kilka wątpliwości. Po pierwsze, empatia w ujęciu filozoficznym niekoniecznie przekłada się na działanie okazujące współczucie czy pomoc³⁷. Samo zarażenie emocjonalne, „widzenie” stanu emocjonalnego czy przyjęcie perspektywy poznawczej, nie oznacza jeszcze konieczności przejścia do pocieszania, rezygnacji z egoizmu, działań altruistycznych czy udzielania pomocy. Zwykła obserwacja życia pokazuje, że poznanie czyichś stanów mentalnych może pomóc w skutecznym zranieniu kogoś czy ogólnie zaszkodzeniu. Widzenie czyjegoś (ludzkiego lub zwierzęcego) cierpienia wskazuje bowiem, co boli, a zatem, co jest słabym punktem danej osoby ludzkiej czy zwierzęcia³⁸. Ważna jest uwaga Schelera, że współczucie (o ile można

³⁵ Tamże, s. 148.

³⁶ U. Zarosa, *Status moralny zwierząt...*, s. 56.

³⁷ J. Breczko, *Cztery odmiany empatii*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XLII, z. 3, 2014, s. 159.

³⁸ Z całą sympatią dla zwierząt, a nawet pragnieniem, aby jak najbardziej empatycznie je traktować, autor nie jest jeszcze przekonany do przypisywania zwierzętom „osobowości”. Dlatego używa się tu tradycyjnego nazewnictwa.

utożsamiać je z empatią), aby prowadziło do okazania komuś pomocy, wymaga pierwotniejszej miłości³⁹.

Po drugie, Scheler przekonująco też argumentuje, że samo współodczuwanie czyjeś stanu emocjonalnego czy współczucie w danej sytuacji nie mówią jeszcze o moralności rozumianej nie tylko jako pozytywne działanie. Logicznie rzecz biorąc, wprawdzie musi być już jakieś moralne residuum, np. przekonanie o wartości miłości i jej okazywanie innym. Podobnie Frans de Waal zauważa, że pojawienie się empatii lub przeciwnej jej „antyempatii” uzależnione jest od wcześniejszego nastawienia poznawczego⁴⁰.

Z kolei Robert Piłat stwierdza, że owszem zwierzęta mają uzdolnienia do wczucia (czy empatii), lecz oprócz empatii ludzka współpraca i komunikowanie się opierają się przede wszystkim „na możliwym tylko w drugosobowej perspektywie odwróconym wczuciu, kiedy to inne osoby pojmowane są jako te, które rozumieją moje własne stany wewnętrzne”⁴¹. Prosta empatia polega na tym, że „tworzy się przeżyciową parę złożoną z własnych i cudzych doznań”⁴². W pierwszym kroku ważne jest w owej empatii postrzeganie własnych doznań. Natomiast w wypadku odwróconego wczucia „«umieszczamy się» na miejscu innego człowieka i sprawdzamy, co będziemy czuli z jego punktu widzenia”⁴³. Piłat uważa, że dopiero ta dyspozycja jest podstawą normatywności, która z kolei istotna jest dla społecznej kooperacji i ustanowienia norm moralnych⁴⁴. Zdaniem Piłata, zwierzęta nie są zdolne do owej drugosobowej perspektywy.

Proponuje się więc w tym artykule, aby empatię prostą rozumieć jako dyspozycję poznawczą i emocjonalną, która może, ale nie musi być komponentem działań moralnych, a na pewno nie świadczy w pełni o moralności.

Bekoff i Pierce sami zauważają, że empatia, którą przypisują zwierzętom, nie prowadzi z konieczności do działania korzystnego dla innego osobnika, ale nie wyciągają z tego konsekwencji dla opierania swojej argumentacji za moralnością na empatii⁴⁵.

Po powyższych uwagach przejść można do zagadnienia moralnego statusu zwierząt.

³⁹ M. Scheler, *Istota i formy sympatii...*, s. 18-19.

⁴⁰ F.B.M. de Waal, *Wiek empatii: jak natura uczy nas życzliwości...*, s. 98.

⁴¹ R. Piłat, *Kategoria [Ty]. Samoodniesienie i perspektywa drugosobowa*, w: *W poszukiwaniu osobliwości natury ludzkiej*, red. A. Gut, Z. Wróblewski, Lublin 2015, s. 50.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 40n.

⁴⁵ M. Bekoff, J. Pierce, *Dzika sprawiedliwość...*, s. 149.

V. Zagadnienie moralnego statusu zwierząt. Dwa aspekty statusu moralnego

Mary A. Warren określa status moralny funkcjonalnie:

Posiadanie statusu moralnego równa się byciu istotą zasługującą na namysł moralny lub mającą wartość moralną. Oznacza bycie istotą, wobec której podmioty moralności mają lub mogą mieć obowiązki moralne. Jeżeli jakaś istota posiada status moralny, to nie możemy jej dowolnie traktować, lecz jesteśmy moralnie zobowiązani do uwzględnienia jej potrzeb, interesów i dobrostanu. Choć mamy taki obowiązek, to nie opiera się on na naszej, lub innych osób, przyszej korzyści, ale na tym, że wspomniane potrzeby same w sobie mają znaczenie moralne⁴⁶.

Przyznanie statusu moralnego ma swoje, przynajmniej teoretyczne, konsekwencje:

[...] np. prawo do życia, prawo do wolności lub prawo do objęcia zasadą równego rozważenia interesów, których naruszanie może być słusznie krytykowane czy karane. Należy zauważyć, że dobrze ugruntowane kryterium statusu moralnego ułatwia rozstrzyganie konfliktów moralnych. Dzięki niemu można stwierdzić, czyje interesy, prawa czy dobro powinno się brać pod uwagę, podejmując jakąś decyzję bądź działanie. Na przykład jeżeli uznam, że status moralny mają jedynie ludzie, to nie mam obowiązku niekrzywdzenia zwierząt i potrącenie przebiegającego przez ulicę psa mogę traktować z równą obojętnością jak uruchomienie wycieraczek w celu oczyszczenia przedniej szyby z pyłku, liści czy owadów⁴⁷.

Zarosa słusznie zauważa, że czym innym jest przyznanie czemuś/komuś statusu moralnego, a czym innym przypisanie komuś podmiotowości moralnej. Przyznanie tego pierwszego polega wpieryw na przypisaniu komuś/czemuś moralnej przedmiotowości. Przyjmuje się tutaj, że przedmiot działań moralnych, to ktoś/coś wobec kogo/czego dokonane działanie oceniane być może jako moralnie złe lub dobre.

W pracach analizujących status moralny zwierząt autorzy odnoszą się przede wszystkim do zagadnienia traktowania zwierząt jako przedmiotów działań moralnych. Zwolennicy takiego traktowania zwierząt podają różne kryteria bycia przedmiotem działań moralnych, które spełniają zarówno ludzie, jak i zwierzęta. Skoro ludzi traktuje się jako przedmioty działań moralnych na podstawie owych kryteriów, to o ile zwierzęta w jakimś przynajmniej

⁴⁶ M.A. Warren, *Status moralny. Obowiązki wobec osób i innych istot żywych*, tłum. S. Tokariew, Łódź 2019, s. 13.

⁴⁷ U. Zarosa, *Status moralny zwierząt...*, s. 10-11.

stopniu owe kryteria również spełniają, powinno się im ową przedmiotowość moralną również przypisać. W debacie o moralnym statusie zwierząt przywołuje się różne kryteria. Szeroko na ten temat piszą w cytowanych pracach Zarossa i Warren.

Zdaniem autora niniejszego artykułu, rodzajem statusu moralnego jest też moralna podmiotowość. Przez podmiot działań moralnych rozumieć się będzie kogoś, komu można przypisać odpowiedzialność moralną oraz ocenić jego działanie od strony moralnej. Status moralny można by wtedy wyrazić jako bycie przedmiotem działań moralnych lub podmiotem działań moralnych. Każdy podmiot działań moralnych jest też przy tym przedmiotem działań moralnych, ale nie każdy przedmiot działań moralnych jest podmiotem działań moralnych.

Podmiot działań moralnych różni się tym od przedmiotu działań moralnych, że temu pierwszemu można przypisać odpowiedzialność moralną, a drugiemu nie. Przypisanie moralnej odpowiedzialności w tradycji filozofii europejskiej jest uzależnione od spełnienia kilku warunków: poczytalności, kontroli nad działaniem, braku przymusu czy posiadania alternatywnych możliwości. Podmiot działań moralnych musi owe warunki spełnić.

Wobec powyższego postawić można dwa pytania. Pierwsze: Czy można zwierzętom przypisać moralną podmiotowość? Drugie: Czy nie powinno się wprowadzić trzeciego rodzaju statusu moralnego, który można by przypisać zwierzętom?

Potwierdzenie moralnej podmiotowości zwierząt, przy obecnym rozumieniu podmiotowości moralnej, musiałoby oprzeć się na jednoznacznym wykazaniu, że zwierzęta mają świadomość działań moralnych, że decydują się na dany czyn dobry lub zły, wiedząc, że na przykład łamią normy własnego stada (idąc tutaj za określeniem moralności Bekoffa i Pierce). Takie dane empiryczne, jak przechodzenie testu lustra czy czerwonej kropki; oznaki żalu czy smutku po niemoralnych zachowaniach sugerować mogą, że owszem między ludźmi a zwierzętami są różnice co do zakresu czy głębokości świadomości moralnej, ale nie co do jej istnienia. To z kolei istotnie wsparłoby twierdzenie o moralnej podmiotowości zwierząt. Zdaniem Bekoff i Pierce, nie jest prawdą, że zwierzęta działają, wyłącznie opierając się na instynkcie, ale prawdą jest, że „zwierzęta są podmiotami moralnymi w ograniczonym kontekście ich własnych społeczności”⁴⁸. O owej podmiotowości świadczyć ma, zdaniem Bekoffa i Pierce, „zdolność do kształtowania swoich reakcji behawioralnych wobec siebie nawzajem w oparciu o emocjonalnie i poznawczo bogatą interpretację konkretnych interakcji społecznych”⁴⁹. Owa elastyczność i plastycz-

⁴⁸ M. Bekoff, J. Pierce, *Dzika sprawiedliwość...*, s. 224-225.

⁴⁹ Tamże, s. 225.

ność zachowań, rozumiane jako możliwość zmiany i dostosowania do sytuacji, świadczyć ma o dokonywaniu wyboru, a zatem o podmiotowości⁵⁰.

Należy jednak zwrócić uwagę, że Bekoff i Pierce stwierdzają ową podmiotowość u zwierząt, ale w kontekście podmiotowości moralnej. Czynią to w podrozdziale, w którego tytule widnieje pytanie „Czy zwierzęta są odpowiedzialne za to, co robią?”⁵¹. Stwierdzają tam, że o podmiotowości moralnej można mówić, gdy ktoś „swobodnie decyduje się działać w taki, a nie inny sposób w odpowiedzi na dylematy moralne”⁵².

Podobnie więc, jak w wyżej wymienionym określeniu podmiotowości moralnej mówią o normach moralnych, o których przestrzeganiu lub nieprzestrzeganiu trzeba zdecydować. W przytoczonych wyżej uwagach Piłata zdolność do normatywnego namysłu u zwierząt została zakwestionowana. O ile uwagi Piłata są słuszne, to stwierdzenie podmiotowości moralnej u zwierząt jest u Bekoffa i Pierce zbyt szybkie, przynajmniej w *Dzikiej sprawiedliwości*. Zapewne, zdając sobie sprawę z uproszczonej narracji, autorzy ci nie odpowiadają wprost na pytanie o odpowiedzialność zwierząt za to, co robią.

Załóżmy więc, czekając na wyniki dalszych badań, że nie można zwierzętom przypisać moralnej podmiotowości z racji nieposiadania przez nie wystarczających dyspozycji świadomości. Jednakże zwierzęta wykazują emocje, zachowują się pozytywnie dzięki empatii; potrafią działać altruistycznie; mają normy postępowania i potrafią wyrażać gniew w momencie ich przekraczania przez innego osobnika. Cechy te na tyle są podobne do moralnych zachowań ludzi, że wydaje się słuszne pytanie, czy zwierzęta są jedynie przedmiotami działań moralnych. Wydaje się, że wspomniane cechy zachowań zwierząt zasługują na używanie trzeciego rodzaju statusu moralnego, który można by nazwać (proto)podmiotowością moralną. (Proto)podmiotowość moralną rozumieć można tak, że dany osobnik ma załączki świadomości tego, co robi, ale z racji niekontrolowania swoich działań, braku pełnej poczytalności czy spełniania warunku wolności w działaniu, nie można mu przypisać moralnej odpowiedzialności, która – jak wspomniano – jest warunkiem koniecznym bycia podmiotem działań moralnych. Nie można też mu przypisać winy lub zasługi moralnej, co nie oznacza, że nie można karą czy nagrodą sygnalizować, że zachował się moralnie dobrze lub źle. Co więcej, (proto)podmiot moralny ma odczucia sympatii, żalu, radości lub smutku w związku z tym, co czyni innym, ale nie przeprowadza procesu wartościowania tego, co robi, opierając się na wartościach i normach moralnych, działa raczej instynktownie, a towarzyszą temu stany emocjonalne. Może też działać, kierując się empatią, może

⁵⁰ Tamże, s. 226.

⁵¹ Tamże, s. 224.

⁵² Tamże.

nawet mieć wyobrażenie, co myśli lub czuje inny osobnik, ale nie uruchamia świadomie owego empatycznego działania opartego na wartościach i normach moralnych. Oczywiście jest tutaj analogia do ludzkiego dziecka, które nie osiągnęło jeszcze wystarczającego poziomu rozwoju, aby stać się moralnie odpowiedzialnym, być w pełni podmiotem działań moralnych. Aczkolwiek analogia ta ma ograniczenie w możliwym rozwoju umysłowości zwierząt. Mimo istotnych podobieństw rozwojowych między dziećmi a przedstawicielami naczelnymi, dalszy rozwój dziecka, a potem nastolatka jakościowo przekracza zdolności rozwoju naczelnymi.

VI. Podsumowanie

Z powyższych analiz wyłania się kilka wniosków dotyczących dyskusji na temat moralności zwierząt.

Po pierwsze, aby autorzy prac o moralności zwierząt z większą precyzją traktowali pojęcie moralności, gdyż proponowane przez nich jej rozumienie jest nie tylko dosyć wybiórcze i podatne na krytykę, ale ignoruje wskazaną wyżej część tradycji filozoficznego namysłu nad moralnością. Używanie tego samego terminu „moralność” sugerować może, że jest już pewne, iż zwierzęta mają moralność. Jak widać po próbach opierania argumentacji na analogii zwierzęcych zachowań do ludzkich zachowań moralnych, autorzy przypisujący zwierzętom moralność nie proponują jakiegось całkowicie nowego jej pojmowania. Akcentują przede wszystkim obserwowalne elementy ludzkiej moralności. Tymczasem w ich tle jest cała głębia wartości, samoświadomości, wyborów czy intencji, nie wspominając już o przekonaniach moralnych, które przecież inspirowane mogą być rozważaniami filozoficznymi. Wpływ rozważań filozoficznych widać też u omawianych wyżej Bekoffa i Pierce. Moralność kojarzą z sympatią i przestrzeganiem reguł, a to jest już wybór pewnych koncepcji z zakresu etyki. Taki wpływ, a może też świadomy wybór, winien być lepiej uzasadniony, tym bardziej że określanie moralności jako odczuwania sympatii zostało przekonująco skrytykowane przez Schelera.

Po drugie, mówienie o moralności bez odwołania do wartości moralnych jest dosyć ryzykowne. Jeśli moralność definiuje się jako przestrzeganie reguł korzystnych dla społeczności bez wykazania, że chodzi o normy chroniące określone wartości moralne, to trudno jednoznacznie mówić o moralności. Korzystne i nakierowane na innych może być też przestrzeganie norm obyczajowych czy porządkowych. W określeniu moralności autorstwa Bekoffa i Pierce brakuje odróżnienia wartości i norm moralnych od innych wartości i norm.

Po trzecie, w pracy Bekoffa i Pierce nie ma też przekonującej argumentacji za zawężeniem treści pojęcia moralności. Postulują bowiem mówienie o mo-

ralności zwierząt, zdając sobie sprawę, że nie mają one takiej świadomości i życia społecznego, jak ludzie. Ludziom przypisuje się odpowiedzialność moralną, ocenia się ich intencje, a nawet stawia pytanie, czy działali pod przymusem, czy nie. Między innymi te elementy są istotne dla mówienia o moralności u ludzi. Tymczasem w przypadku zwierząt trudno o tych elementach mówić. Zatem orzekanie o moralności w zachowaniach zwierząt opiera się na redukcji treści pojęcia „moralność”. W książce Bekoffa i Pierce brakuje uzasadnienia tego ograniczenia. W dodatku używanie tego samego słowa na oznaczenie czegoś różniącego się od moralności ludzi może wprowadzać w błąd.

Po czwarte, ograniczenie moralności do gatunku sprzeciwia się jej uniwersalności. Jak pokazano, prowadzić to może do pytania o uzasadnienie zaliczenia takich progatunkowych zachowań do kategorii moralności. Zachowania te w dodatku oparte są nie na rozumności i dialogiczności, a raczej na instynktach.

Po piąte, rola empatii w argumentacji za przypisaniem zwierzętom moralności jest, jak pokazano, niejasna. Należałoby ją raczej potraktować jako dyspozycję, która może wskazywać na posiadanie przez danego osobnika zespołu wartości czy postaw, które aktualizują się w empatii. Nie wyklucza się w tym artykule, że tak u zwierząt jest, ale twierdzi się, że w pracy Bekoffa i Pierce pomija się ten wątek.

Po szóste, w artykule opowiedziano się za terminem „(proto)moralność” w stosunku do zachowań zwierząt oraz za przypisaniem im trzeciego statusu moralnego „(proto)podmiotowości moralnej”.

VII. Zakończenie

Tak jak wspomniano we wstępie, przedstawione wyżej uwagi traktować należy jako punkt wyjścia dalszych badań. Głębszej analizy wymaga na przykład sposób używania przez Bekoffa i Pierce słowa „moralność”, choćby odróżnienie jego aspektu normatywnego i opisowego, czy też tego, czy mowa jest o moralności jako zespole norm, cesze zachowań czy wartości moralnej danego osobnika. To z kolei przełoży się na większą precyzję artykułów odnoszących się do pracy Bekoffa i Pierce. Zdecydowanie większej uwagi wymaga ustalenie znaczenia i roli empatii. Podobnie należałoby też dookreślić, jaką rolę w argumentacji za moralnością zwierząt odgrywać mają wyniki badań nad biologicznymi uwarunkowaniami zachowań moralnych. Na przykład, czy sam fakt funkcjonowania neuronów lustrzanych, przejście testu lustra czy testu fałszywych przekonań jest wystarczającym warunkiem mówienia o posiadaniu moralności.

Twierdzenie, że zwierzęta mają moralność, na podstawie definicji i danych o zachowaniu zwierząt zawartych w pracy Bekoffa i Pierce, jest przedwcze-

sne⁵³. Niewykluczone jednak, że lepiej uzasadniona teza Bekoffa i Pierce okazałaby się bardziej przekonująca. To z kolei nie tylko pogłębiłoby zmianę paradygmatu mówienia o braciach mniejszych, ale przekonałoby do traktowania zwierząt, jak braci czy siostry, jak istoty, z którymi nie tylko łączy nas ewolucyjne pochodzenie, ale też moralność.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Polityka*, Księga I, 1253 a., w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6., tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2001.
- Ayala F.J., *The difference of being human: morality*, „The Proceedings of the National Academy of Sciences of USA”, t. 107, Washington 2010, s. 9015-9022.
- Bekoff M., Pierce J., *Dzika sprawiedliwość. Moralne życie zwierząt*, tłum. S. Szymański, Kraków 2018.
- Breczko J., *Cztery odmiany empatii*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XLII, z. 3, 2014, s. 155-169.
- Donaldson S., Kymlicka W., *Zoopolis. Teoria polityczna praw zwierząt*, tłum. M. Wańkowicz, M. Stefański, Warszawa 2018.
- Fitzpatrick S., *Animal morality: What is the debate about?*, „Biology and Philosophy” 32 (2017), s. 1151-1183.
- Griffin D.R., *Umysły zwierząt*, tłum. M. Ślósarska, A. Tabaczyńska, Gdańsk 2004.
- Heinrich B., *Umysł kruka. Badania i przygody w świecie wilczych ptaków*, tłum. M. Szczubiałka, Wołowiec 2018.
- Hume D., *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. M. Filipczuk, T. Teszner, Kraków 2005.
- King B.J., *Osobowość na talerzu. Kim są zwierzęta, które zjadamy?*, tłum. A. Pluszka, Warszawa 2018.
- Korsgaard C.M., *Morality and the distinctiveness of human action*, w: *Primates and philosophers: how morality evolved*, red. J. Ober, S. Macedo, Princeton 2006, s. 98-120.
- Primates and philosophers: how morality evolved*, red. J. Ober, S. Macedo, Princeton 2006.
- Piłat R., *Kategoria [Ty]. Samoodniesienie i perspektywa drugoosobowa*, w: *W poszukiwaniu osobliwości natury ludzkiej*, red. A. Gut, Z. Wróblewski, Lublin 2015, s. 37-58.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980.
- Smith A., *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1989.
- Stirner M., *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995.
- Waal F.B.M. de, *Ostatni uścisk mamy: emocje zwierząt i co one mówią o nas samych*, tłum. R. Kosarzycki, Kraków 2019.
- Waal F.B.M. de, *Wiek empatii: jak natura uczy nas życzliwości*, tłum. Ł. Lamża, Kraków 2019.
- Waren M.A., *Status moralny. Obowiązki wobec osób i innych istot żywych*, tłum. S. Tokariew, Łódź 2019.
- Wohlleben P., *Duchowe życie zwierząt*, tłum. E. Kochanowska, Kraków 2017.
- Willows A.M., Baynes-Rock M., *Two Perspectives on Animal Morality*, „Zygon. Journal of Religion and science”, t. 53, z. 4, 2018, s. 953-970.
- Wilson E.O., *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, Warszawa 1988.
- Wilson E.O., *Socjobiologia*, tłum. M. Siemiński, Poznań 2000.
- Zarosa U., *Status moralny zwierząt*, Warszawa 2016.

⁵³ Podobnie F. de Waal raczej powściągliwie mówi o przypisaniu zwierzętom moralności, por. tenże, *Wiek empatii...*, s. 16.