



Problemy z moralnością zwierząt

Andrzej WALESZCZYŃSKI*

ABSTRACT

Problems with animal morality: The paper aims at discussing the category of animal morality in the light of contemporary scientific findings and theories. First, the issue of moral development is reconsidered in the context of evolutionary anthropology and primatology, then the main positions in this debate are presented. The author proposes a typology which is based on a distinction between various senses of morality, namely a descriptive, neutral, and normative sense (i.e. evaluative). These three aspects of morality are explained in detail and used when analyzing the problems specific to animal morality. The idea of morality applied by the leading participants of ongoing debates is also discussed. The article concludes with an observation that the main problem of these debates is not the very definition of morality and, at the same time, answering the question as to whether animals (individual species) are moral beings or not, but rather what is essentially problematic are the consequences to be implied from a specific understanding of morality.

KEYWORDS

levels of morality; moral development; non-human morality; descriptive morality; neutral morality; normative morality

* Dr, Instytut Filozofii, Uniwersytet Karola Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. E-mail: a.waleszczyński@uksw.edu.pl.

WPROWADZENIE

W ostatnich latach, w dużej mierze dzięki dynamicznemu rozwojowi psychologii i antropologii ewolucyjnej, kognitywistyki oraz popularyzacji eksperymentów przeprowadzanych przez prymatologów, można zaobserwować w literaturze światowej zwiększone zainteresowanie pytaniem o moralność zwierząt. W kontekście tego zagadnienia szczególnie atrakcyjne dla naukowców o proweniencji ewolucyjnej wydają się społeczne zachowania zwierząt z rzędu naczelnych (Bekoff & Pierce, 2009; De Waal, 2013). Istota pytania o moralność zwierząt dotyczy tego, czy to, co tradycyjnie w ramach nauk humanistycznych nazywamy moralnością, jest typowo ludzkim zjawiskiem. Z perspektywy etyka posługiwanie się kategorią moralności w obszarze nauk przyrodniczych wymaga szczególnej ostrożności. Dlatego celem niniejszego artykułu będzie analiza kategorii moralności wykorzystywanej w dyskusji o moralności zwierząt, którą posługują się współcześni naukowcy głównie z zakresu prymatologii, psychologii i antropologii ewolucyjnej. Zaproponujemy wykorzystanie w toczącej się debacie nowej typologii. Będzie ona uwzględniała rozróżnienie moralności na rozumienie opisowe, neutralne oraz normatywne (wartościujące) i powinna pozwolić usystematyzować prowadzone dyskusje. Dokonamy także analizy rozumień moralności, którymi posługują się czołowi uczestnicy prowadzonych debat, między innymi Marc Bekoff i Jessica Pierce, Frans de Waal, Bert Musschenga.

MORALNOPODOBNE ZACHOWANIA ZWIERZĄT

W ostatnich latach można zaobserwować wzrost liczby publikacji ukazujących empiryczne dane na temat życia społecznego małp naczelnych, a także innych ssaków. Ich autorzy chętnie wysuwają wnioski na temat życia moralnego poszczególnych gatunków zwierząt. Współczesne badania dotyczące „moralnych zachowań zwierząt” zostały w dużej mierze zainspirowane eksperymentami przeprowadzanymi ponad pięćdziesiąt lat temu na makakach. Jeden z takich eksperymentów dotyczył makaków w sytuacji głodu. Okazało się, że nie sięgały one po pokarm, gdy zauważyły, że dokonuje się to kosztem wywołania bólu u innego osobnika (Wechkin, Masserman, & Terris, 1964). Zaobserwowanie takiego zachowania łamało ówczesne paradygmaty dotyczące zachowań zwierząt. Zgodnie z nimi w sytuacji głodu zwierzę instynktownie powinno sięgnąć po pokarm. Trudności w wyjaśnieniu tego typu zachowań zainspirowały naukowców do dalszych badań. Obecnie wiemy, że szympansy angażują się w sytuacje, w których naruszane są normy społeczne danej grupy (Waal, 1996; Waal, 2014; Rohr et al., 2012), a także przyznają niemowlętom szczególny status w grupie (Rohr, Burkart, & Schaik, 2011; Rohr et al., 2015). Niektórzy naukowcy wskazują również na istnienie pewnych zdolności emocjonalnych,

takich jak współczucie i empatia (Bekoff & Pierce, 2009; Waal, 1996), które łączone są w psychologii z poznaniem i motywacją moralną.

Simon Fitzpatrick (Fitzpatrick, 2017: 1153) wyróżnia trzy grupy badaczy. Do pierwszej zalicza między innymi Bekoffa i Pierce, Marca Rowlandsa oraz Musschengę. Twierdzą oni, że ludzka moralność nie jest niczym wyjątkowym, a zdolności, które odpowiadają za moralność, można odnaleźć u wielu zwierząt społecznych. Oznacza to, że przynajmniej jakiś podstawowy zbiór zdolności czy predyspozycji odpowiedzialnych za pojawienie się moralności współdzielimy z innymi gatunkami. Do drugiej grupy zalicza przede wszystkim Jessicę Flack i de Waala. Twierdzą oni, że zdolności, które są odkrywane u szympanów, z jednej strony stanowią dopiero pewne załączki moralności, które sugerują istnienie pewnej protomoralności. Z drugiej strony wskazują na ewolucyjną ciągłość w rozwoju człowieka, w którym to rozwoju następuje ewolucyjna zmiana stanowiąca i dająca początek autentycznej moralności. Do trzeciej grupy badaczy zalicza Christine Korsgaard i Francisca J. Ayala, którzy radykalnie dystansują się od możliwości uznania istnienia moralności lub psychologii moralnej u zwierząt. Zwracają oni uwagę na swoistą przepaść między ludźmi a nie-ludzkimi (*non-humans*) zwierzętami. Wiąże się to z problemem antropocentryzmu, na który zwraca uwagę Dominika Dzwonkowska (Dzwonkowska, 2017). Polega on na przekonywaniu samych siebie, że zwierzęta (lub tylko poszczególne gatunki) nie posiadają cech zrównujących je z ludźmi i wymuszających określone postawy moralne lub cechy te posiadają. Warto bliżej przyjrzeć się dyskusji dotyczącej moralności zwierząt, bo może się okazać, że problem leży gdzie indziej.

OPISOWE, NEUTRALNE I NORMATYWNE ZNACZENIE MORALNOŚCI

Fitzpatrick (Fitzpatrick, 2017: 1153), analizując toczącą się debatę, zauważa, że w dyskusji o moralności zwierząt punktem spornym nie są dane empiryczne. Do tej pory nie pojawiły się także istotne polemiki dotyczące tego, jakie konkretne zdolności psychologiczne można wywnioskować z tych danych. Główny spór dotyczy standardów czy też kryteriów, które pozwoliłyby określić, jakie warunki muszą zostać spełnione, żeby móc zakwalifikować jakąś istotę jako moralną. Innymi słowy, chodzi o określenie, jakie zdolności psychologiczne posiada dany gatunek lub jakie powinien posiadać, aby jego przedstawicieleć mogli zakwalifikować do grona moralnych zwierząt.

Fitzpatrick (Fitzpatrick, 2017: 1154) zauważa także, że w dyskusji o moralności zwierząt występuje nieumiejętność rozróżnienia moralności w sensie opisowym i normatywnym. Dystynkcja przedstawiona w *The definition of morality* w *Stanford encyclopedia of philosophy* (Gert & Gert, 2016) jest dla niego niezadawalająca. Autorzy wskazują, że:

Pojęcie „moralności” może być używane:

1. deskryptywnie, odnosząc się do zasad postępowania wyznaczonych przez społeczeństwo lub
 - a. inną grupę, na przykład religijną;
 - b. akceptowanych przez jednostkę w odniesieniu do jej zachowania;
2. normatywnie, odnosząc się do zasad postępowania, które w określonych okolicznościach zostałyby zaproponowane przez racjonalne jednostki¹ (Gert & Gert, 2016).

Według Fitzpatricka istniejąca debata o moralności zwierząt powinna dotyczyć moralności w znaczeniu opisowym, ale innym niż to przedstawione powyżej. Za zredefiniowaniem moralności w znaczeniu opisowym ma przemawiać fakt, że badacze poszukują przede wszystkim podstaw „moralności” lub „psychologii moralnej”. Według niego nie interesuje ich moralność w znaczeniu normatywnym. Chcąc dobrze uchwycić różnicę między moralnością w sensie opisowym a moralnością w sensie normatywnym, stosowaną przez Fitzpatricka, posłużmy się wykorzystywanym przez niego przykładem. Neonazistę, w sensie opisowym, można uznać za osobę, która posiada „moralność” lub „psychologię moralną”, czyli wszystko to, co jest niezbędne, aby można było uznać, że może on dokonywać sądów moralnych i zachowywać się moralnie. Dotyczy to również przekonań, postaw i motywacji moralnych. Natomiast w sensie normatywnym nie nazwiemy neonazisty osobą „moralną”², ze względu na posiadane przez niego fałszywe lub irracjonalne przekonania czy postawy, które powszechnie są odrzucane i nieuznawane za obowiązujące.

W polskiej myśli etycznej istnieje tradycja dychotomicznego rozumienia moralności. Różni się ono od rozumienia proponowanego przez Fitzpatricka oraz Bernarda Gerta i Joshuę Gerta. Odnosi się przede wszystkim do klasyfikacji czynów ludzkich i dotyczy nieco innego wymiaru dyskusji o moralności. Rozumienie tej ostatniej w pierwszym znaczeniu, chociaż różnie nazywane przez polskich autorów, odnosi się do wyodrębnionej grupy zachowań ludzkich jako oddzielnej kategorii, która będzie nadawała określonym postawom, zachowaniom czy sądom status moralny. Dlatego poza kategorią „moralności”, w tym pierwszym znaczeniu, będą się znajdowały zachowania „pozamoralne”, do których, w zależności od koncepcji etycznej, można zaliczyć na przykład oddychanie, chodzenie. Natomiast rozumienie moralności w drugim znaczeniu dotyczyło będzie aprobaty lub dezaprobaty zachowań i jest związane z naruszeniem lub realizacją określonych norm lub wartości w ich indywidualnym lub społecznym odniesieniu (Lazari-Pawłowska, 1966: 31–33; Jankowski, 1973: 15–16; Waleszczyński, 2018: 73–74). Moralność w drugim znaczeniu posiada

¹ Przekład za: Churchland, 2013: 299.

² W języku polskim bardziej odpowiednim określeniem byłoby „dobry moralnie” jako opozycja do „zły moralnie”, natomiast w języku angielskim częściej jest stosowana opozycja „moralny” [*moral*] — „niemoralny” [*nonmoral/im-moral*].

wymiar normatywny (wartościujący), gdyż wyraża aprobatę lub dezaprobatę dla określonych czynów, na przykład kradzieży, wtedy jest mowa o zachowaniu niemoralnym. Moralność w pierwszym znaczeniu wskazuje na pewien typ zjawisk społecznych. W tym przypadku zwrot „zjawisko X jest moralne” wskazuje tylko, że należy ono do pewnej ogólnej kategorii zjawisk. Wyróżnienie takiego rozumienia moralności jest bardzo istotne dla dyskusji o niej i debat etycznych. Na poziomie moralności w sensie normatywnym (etyki normatywnej) pozwala ono odróżnić normy moralne od norm: prawnych, religijnych, obyczajowych lub estetycznych.

Bacznie przyglądając się dyskusji dotyczącej moralności zwierząt, należy zgodzić się z Fitzpatrickiem, że występuje w niej nieumiejętność rozróżniania stosowanych przez poszczególnych autorów pojęć moralności. Istniejące klasyfikacje i definicje nie ułatwiają rozstrzygania toczących się w tym zakresie sporów. Rozwiązanie Fitzpatricka, że należy skoncentrować się na moralności opisowej rozumianej w specyficzny dla niego sposób, nie jest zadawalające. Dlatego w niniejszym artykule podejmujemy wysiłek zaproponowania takiego podziału rozumienia tej kategorii, który da się efektywnie wykorzystać w toczących się dyskusjach o moralności zwierząt. Trychotomiczny podział będzie wykorzystywał dotychczasowe rozumienia moralności występujące w różnych obszarach dyskusji filozoficznych. Będzie on wskazywał na różne poziomy lub perspektywy oraz wynikające z nich konsekwencje dla posługiwania się terminami „moralność” i „moralny”.

Pierwszy poziom mówienia o moralności (PM1), który będziemy nazywać opisowym, odpowiadał będzie moralności opisowej, za którą opowiada się Fitzpatrick. Na tym poziomie, na którym najwięcej do powiedzenia będą mieli prymatolodzy lub psycholodzy ewolucyjni, będzie można rozstrzygać, czy dane istoty posiadają określone predyspozycje, zdolności lub psychologię moralną do dokonywania działań, które będzie można określić jako moralne. Drugi poziom mówienia o moralności (PM2), który będziemy nazywać neutralnym, będzie odpowiadał pierwszemu jej rozumieniu spotykanemu w polskiej tradycji etycznej. Na tym poziomie będzie można rozstrzygać, jakie działania lub zachowania zostaną zakwalifikowane jako zjawiska moralne. Trzeci poziom mówienia o moralności (PM3), który będziemy nazywać normatywnym, będzie dotyczył wartościowania czynów, postaw lub podmiotów działania. Na tym poziomie określenie czegoś jako moralne będzie oznaczało „moralnie dobry”, a jako niemoralne — „moralnie zły”. Poziom ten odpowiada drugiemu rozumieniu moralności spotykanemu w polskiej tradycji etycznej, a także deskryptywnemu i normatywnemu³ rozumieniu moralności stosowanemu przez Gerta i Gerta.

³ W niniejszym artykule rozróżnienie przedstawione przez Gerta i Gerta w całości zostało zakwalifikowane jako normatywne dlatego, że nie uwzględniła problemu: wartościowanie–niewartościowanie i koncentruje się na wydzieleniu dwóch perspektyw wartościowania, czyli tego, co jest ostatecznie normatywne.

Samo wyznaczenie trychotomicznego podziału stanowi dopiero pierwszy krok w porządkowaniu dyskusji o moralności zwierząt. O wiele bardziej istotne jest wyznaczenie i wskazanie relacji, jakie zachodzą pomiędzy poszczególnymi poziomami. Tym zagadnieniem zajmiemy się w kolejnym paragrafie.

Niektórzy naukowcy, poszukując odpowiedzi na pytanie, czy zwierzęta posiadają moralność, nie dostrzegają wskazanych powyżej rozróżnień. Dlatego stawiają pytania dotyczące na przykład poczucia sprawiedliwości u szympanśów (Jensen, Call, & Tomasello, 2007). Problem moralności zwierząt stawiany w taki sposób jest krytykowany przez niektórych badaczy (Waal, 2013: 74). Jednak według Fitzpatricka (Fitzpatrick, 2017: 154–155) nawet oni ulegają przekonaniu, że można dostarczyć odpowiednich pojęć opisujących moralnopodobne zachowania zwierząt. Powoduje to, że rozstrzygnięcie o kwestiach dotyczących moralności jest obciążone ograniczeniem się do konkretnego stanowiska filozoficznego, w ramach którego jest stosowane to pojęcie. W pewien sposób można się zgodzić z Fitzpatrickiem, że rozstrzygnięcie o moralności zwierząt zakłada nie tylko posługiwanie się określonym pojęciem moralności, ale także ograniczone spektrum stanowisk filozoficznych. Należy jednak dodać, że nie wyklucza to możliwości dokonania rzetelnej metarefleksji nad zagadnieniem moralności w perspektywie dyskusji o moralności zwierząt.

TRZY POZIOMY MÓWIENIA O MORALNOŚCI

Mając na względzie powyższe rozróżnienia, należy wyróżnić trzy poziomy mówienia o moralności. Na pierwszym (PM1) — moralność w znaczeniu opisowym — będzie podejmowany problem posiadania pewnych własności lub predyspozycji do bycia istotą moralną. Jest to posługiwanie się kategorią moralności, dzięki której możemy klasyfikować określone istoty (zwierzęta) jako moralne lub wskazać na pewien aspekt natury danej istoty, który będzie decydował o jej moralności. Na tym poziomie (PM1) mówimy o istotach moralnych (M1), na przykład ludziach, i istotach niemoralnych (-M1), na przykład ślimakach, w tym znaczeniu, że nie posiadają one pożądaną predyspozycji lub czegoś, co będzie mogło być zdefiniowane na przykład jako psychologia moralna. Na poziomie drugim (PM2) — moralność w znaczeniu neutralnym — będzie podejmowany problem zachowań lub postaw, które można nazwać moralnymi. Posługiwanie się rozumieniem moralności z tego poziomu pozwala na odróżnienie czynów i postaw moralnych (przedmiotu moralności) przede wszystkim od czynów i postaw, które nie podlegają klasyfikacji moralnej, a także od samego ich wartościowania (sądów moralnych) oraz wartościowania ich sprawców (podmiotów moralności). Na tym poziomie pewne czyny i postawy są moralne, czyli podlegają klasyfikacji moralnej (M2), na przykład pomoc koleżance, lub są niemoralne, a dokładniej pozamoralne (amoralne), czyli nie

podlegają takiej klasyfikacji (-M2), na przykład kaszel czy podrapanie się po rękę. Dyskusje na tym poziomie są najbardziej kłopotliwe z dwóch powodów. Po pierwsze, zakłada się, że podmiot, który dokonuje danego czynu, jest istotą moralną (M1), o czym rozstrzyga się na PM1, i może dokonywać czynów moralnych (M2). Po drugie, na tym poziomie wskazuje się wyłącznie na zakres czynów lub postaw, które będą mogły podlegać moralnej ocenie lub wartościowaniu na kolejnym, trzecim poziomie. To właśnie na nim (PM3) — moralność w znaczeniu normatywnym — dokonywana jest ocena wartościująca czynów, postaw lub nawet osób (istot) z perspektywy określonych norm lub wartości. Analizy dokonywane na PM3 (normatywnym) odpowiadają za aprobatę lub dezaprobatę określonych czynów i postaw. Dlatego z perspektywy określonych norm lub wartości za czyn moralny (dobry moralnie, aprobowany) (M3) będzie uznawana na przykład bezinteresowna pomoc koleżance we wniesieniu torby do domu, a za czyn niemoralny (zły moralnie, nieaprobowany) (-M3) na przykład pomoc koleżance we wniesieniu torby do domu w celu dokonania kradzieży.

P O Z I O M Y Z N A C Z E N I A		
M O R A L N O Ś Ć	Opisowe (PM1) — określają i rozstrzygają o predyspozycjach, zdolnościach lub psychologii moralnej istot.	moralny (M1): np. ludzie
		niemoralny (-M1): np. ślimaki
	Neutralne (PM2) — określają i rozstrzygają, jakie czyny, działania lub zachowania należą do zjawisk moralnych ⁴ .	moralny (M2): np. pomoc potrzebującemu, kradzież
		niemoralny (-M2): np. drapanie się, jedzenie, zabawa
	Normatywne (PM3) — określają i rozstrzygają, jakie czyny, postawy lub podmioty działania uznawane są za wartościowe, moralnie dobre lub aprobowane.	moralny (M3): np. pomoc potrzebującemu
		niemoralny (-M3): np. kradzież

Dlaczego w dyskusji o zwierzętach najwięcej trudności pojawia się na drugim poziomie rozumienia moralności? Na początku dokonajmy analizy sytuacji człowieka z perspektywy trzech poziomów znaczenia tej kategorii. W przypadku, gdy mówimy o ludziach, zakładamy, że mamy do czynienia z istotami moralnymi. Wynika to z tego, że posługujemy się określonym opisowym znaczeniem moralności, które pozwala nam zakwalifikować ludzi jako istoty moralne (M1). Nie wchodząc w toczące się spory, możemy na przykład przyjąć, że

⁴ Na potrzeby niniejszego artykułu autor dopuścił zamienne stosowanie terminów: czyn, działanie, zachowanie, uznając, że nie wpłynie to w zasadniczy sposób na prowadzone analizy.

człowiek spełnia następujące warunki: jest istotą potencjalnie świadomą, wolną i posługującą się w swoim postępowaniu regułami, nad którymi potrafi dokonywać refleksji. W takiej sytuacji możemy określić, jakiego rodzaju czyny czy zachowania będą klasyfikowane jako zjawiska moralne (M2). W zależności od przyjętych rozstrzygnięć działania przypadkowe lub odruchowe będą klasyfikowane jako niemoralne (-M2). Precyzyjne określenie neutralnego znaczenia moralności bardzo mocno rzutuje na jej normatywne znaczenie, ale także na wiele rozstrzygnięć z zakresu etyki. Czy działanie, którym jest chodzenie, uznamy za działanie (zjawisko) moralne? Jedni odpowiedzą, że nie. Drudzy zapytają o jego celowość i odpowiedzą: chodzenie dla chodzenia jest działaniem (zjawiskiem) niemoralnym (-M2), ale chodzenie w celach zdrowotnych będzie już działaniem (zjawiskiem) moralnym (M2). Czy niemycie rąk jest działaniem (zjawiskiem) moralnym? Jedni odpowiedzą, że jest to działanie (zjawisko) z zakresu estetyki lub higieny. Drudzy odpowiedzą, że jeżeli jest częścią czynu bardziej złożonego, na przykład dotyczy chirurga przed operacją, to zakwalifikujemy je jako działanie (zjawisko) moralne. Niejednokrotnie czyny osób chorych psychicznie wymykają się klasyfikacji moralnej w znaczeniu normatywnym, bo niejednokrotnie oceniane są jako nieświadome lub niedobrowolne. Nie oznacza to, że brak świadomości lub dobrowolności popełnionego czynu decyduje o tym, że osoby go popełniające nie są istotami moralnymi w znaczeniu opisowym (M1).

Odwołując się do przykładu neonazisty, zdecydowanie będziemy mogli powiedzieć, że jest on istotą moralną (M1) w znaczeniu opisowym i że oddychając na plaży świeżym powietrzem, działa w sposób niemoralny (pozamoralny) (-M2). Jednak gdy będzie musiał zdecydować: czy ma pomóc lub nie pomóc tonącej osobie — to stanie przed koniecznością dokonania czynu moralnego w znaczeniu neutralnym (działanie/zaniechanie) (M2). Pamiętajmy, że nie będzie to czyn moralny w znaczeniu normatywnym. Dopiero gdy neonazista zdecyduje się pomóc tonącej osobie, dokona czynu moralnego w znaczeniu normatywnym (M3). Należy również pamiętać, że klasyfikacja dokonywana na PM3 w zależności od koncepcji może dotyczyć nie tylko czynów, ale także osób lub sytuacji. Dlatego uznanie osoby za moralną na PM3 ze względu na dokonany czyn moralny (M3) nie jest tym samym, co uznanie istoty za moralną (M1) na PM1. Z poziomu PM1 dokonywane jest rozstrzygnięcie dotyczące posiadania predyspozycji, zdolności lub psychologii moralnej, a z poziomu PM3 wskazuje się, że ktoś jest osobą moralną, bo dokonuje czynów wartościowych, aprobowanych przez jednostkę, grupę lub określoną etykę. Dlatego oceniając neonazistę, możemy powiedzieć, że jest osobą moralną w sensie opisowym (M1), ale również osobą niemoralną w sensie normatywnym (-M3), bo kieruje się ideologią neonazistowską, która jest potępiana.

Zastanówmy się, jak podobna analiza będzie przedstawiała się w sytuacji zwierząt (nie-ludzi). Posłużmy się przykładem wspomnianym na początku artykułu. Dowiadujemy się, że większość makaków odmawiała przyjmowania

pokarmu, gdy zauważyła, że może się to łączyć z wywołaniem bólu u innego osobnika. Dane, którymi dysponujemy, to określone zachowania, postawy makaków. W przypadku czynów lub postaw analizy moralne mogą być dokonywane na poziomie PM2 i PM3. Jednak należy zwrócić uwagę, że określenie jakiegoś czynu jako moralnego (M2) w znaczeniu neutralnym, a także osądzenie go jako moralnego (M3) lub niemoralnego (-M3) w znaczeniu normatywnym zakłada rozstrzygnięcie na poziomie PM1. Będzie ono wskazywało, że mamy do czynienia z istotą moralną (M1) w znaczeniu opisowym, co w przypadku zwierząt nie-ludzi może powodować trudności z uzgodnieniem kryterium moralności na PM1 lub wręcz wskazywać na przyjęcie fałszywych przesłanek. Warto zaznaczyć, że klasyfikacja pewnych zachowań i postaw u makaków jako M2 nie tylko zakłada przyjęcie określonego znaczenia moralności na PM2 w perspektywie jego znaczenia na PM3, ale także zakłada przyjęcie określonego znaczenia moralności na PM1.

Eksperymentatorzy przedstawili sytuację, w której makaki nawet w stanie głodu powstrzymują się od jedzenia. Jako wyjaśnienie wskazali wywołanie bólu u innych członków grupy w momencie sięgania po pokarm. Warto postawić pytanie: Czy zaobserwowaną postawę makaków można zakwalifikować jako moralną? A jeżeli tak, to w którym znaczeniu — PM2 czy PM3 — a może w obu? Mamy głodne istoty, które obserwują, że w sytuacji, gdy sięgają po pokarm, określony osobnik ich stada odczuwa ból. Przyjmujemy, że te dwa zdarzenia są rozpoznawane przez makaki jako zdarzenia przyczynowo-skutkowe. Powstrzymywanie się przez makaki od przyjęcia pokarmu jest przez ludzi w sposób intuicyjny rozpoznawane jako działanie w pewien sposób „heroiczne”, nadają mu więc pozytywną wartość moralną (M3). Zarzućmy przez chwilę zasłonę niewiedzy na tę „heroiczną” postawę i zastanówmy się, jak będziemy oceniać działanie makaka, który w sytuacji głodu sięgnie po jedzenie, mimo że wywoła to ból u innego osobnika z jego stada. Stawiając to pytanie, mało istotne jest, jakiej udzielimy odpowiedzi. Ważne jest, jakich kryteriów poszukujemy w celu udzielenia na nie odpowiedzi. Czy makak sięgający po pokarm miał intencję wywołania bólu u innego osobnika z grupy? Czy rozważał dwie wartości: zaspokojenie głodu i wywołanie bólu? Czy może złamał jakąś normę społeczności makaków lub swoją, która mówiła: nie krzywdź osobników swojego stada? A może właśnie wypełnił jakąś normę mówiącą: dbaj przede wszystkim o swoje przetrwanie? Są to pytania, które wydają się pozostawać bez odpowiedzi. Gdy te same pytania odniesiemy do postawy „heroicznej”, wątpliwości wcale nie znikną. Czy makaki miały intencję niewywołania bólu u innego osobnika stada i dlatego rezygnowały z pokarmu? A może rezygnowały z pokarmu, bo bały się, że spotkają je podobne konsekwencje? Zauważmy, że przekonanie o „heroiczności” danej postawy i jej pozytywne wartościowanie (M3) wynika nie z przyjmowanego znaczenia moralności, ale ze złudnej pewności budowanej na danych statystycznych. Uzyskane w wyniku

eksperymentu rezultaty pozwalają nam tworzyć przewidywania dotyczące zachowań makaków, ale nie pozwalają rozstrzygać o moralności zwierząt. Pozwalają na prowadzenie badań z socjologii „moralności” zwierząt, ale nie dają odpowiedzi na pytanie o moralność zwierząt. Przykład głodnych makaków (Masserman, Wechkin, & Terris, 1964), które w większości badanej grupy nie nacisną przełącznika lub nie pociągną za łańcuch w celu uzyskania dostępu do pożywienia, bo wywołuje to elektrowstrząs u innego osobnika, jest trudne do interpretacji. Nie wiemy, dlaczego tak się zachowują. Nie wiemy, czy jest to wynik „refleksji” nad normami postępowania wobec innych osobników tego samego gatunku lub preferowania pewnych wartości, czy rezultat jakichś mechanizmów lub odruchów biologicznych lub „społecznych”, które nie muszą mieć podłoża moralnego.

Zauważmy, że „heroiczną” postawę makaków intuicyjnie wartościujemy jako moralną samą w sobie i przypisujemy jej rozumienie normatywne (M3). Taki sposób klasyfikacji danej postawy zakłada, że spełnia ona warunki postawy M2, a to z kolei zakłada, że makaki muszą należeć do istot M1. Błąd z zastosowaniem rozumienia moralności na PM3 do postaw makaków polega na tym, że w pierwszej kolejności dokonywana jest klasyfikacja postawy X między M3 a -M3 przy braku wiedzy o tym, czy postawa X należy w ogóle do postawy typu M2. Posłużmy się bardziej wyrazistym przykładem zaczerpniętym z Internetu, na którym możemy zaobserwować, jak jedno zwierzę „pomaga” drugiemu⁵. Jeżeli orangutan „pomaga” ptakowi wydostać się z wody, to czy jego postawę możemy określić jako moralną, którą będziemy aprobować (M3)? Jeżeli orangutan „pomaga” z ciekawości lub chęci zabawy, to jego postawę należy klasyfikować jako -M2, co wyklucza jej klasyfikację na PM3. Natomiast jeżeli jego postawa wynika na przykład z realizacji „zasady pomocy” lub „ochrony wartości życia”, to wtedy zaliczymy ją do M2 i możemy wartościować na poziomie PM3 jako M3. Obecnie nie dysponujemy danymi, które pozwalają to rozstrzygnąć. Czy musimy je posiadać? Rozstrzygnięcia zależą od tego, jakie znaczenie moralności zostanie przyjęte na PM2. Dodajmy, że jeżeli nawet konkretną postawę makaka lub orangutana zakwalifikujemy jako -M2, to jeszcze nie oznacza, że są one istotami niemoralnymi (-M1). Przyjmując, że określone gatunki zwierząt posiadają na przykład psychologię moralną, co może stanowić wystarczające kryterium do zakwalifikowania ich jako istoty moralne (M1), nie oznacza jeszcze, że będziemy mogli wykazać, że dokonują one czynów moralnych w znaczeniu M2. W naszym przekonaniu istotna trudność dotyczy tego, jak na poziomie PM2 odróżnić u zwierząt czyny -M2 od M2. W dużym stopniu zależy to od rozstrzygnięć teoretycznych dokonywanych na poziomie PM2⁶.

⁵ Materiał poglądowy: https://www.youtube.com/watch?v=Kx4M_4V1l3w (01.04.2020).

⁶ Pewnym wyjściem może być przyjęcie szczególnego rozwiązania teleologicznego, które zakłada, że każde działanie istoty M1 jest działaniem M2, bo jest realizowane ze względu na określony cel, który zawsze podlega wartościowaniu. Przy takim rozstrzygnięciu trudności pojawiają

W niniejszym artykule bronimy tezy, że w dyskusji o moralności zwierząt należy posługiwać się zaproponowanym przez nas trychotomicznym rozumieniem moralności. Twierdzenie, że można uzgodnić jedno rozumienie moralności, które odpowiednio ujmie wszystkie aspekty toczących się dyskusji, jest błędem, na który zwrócił uwagę Fitzpatrick. Jednak zaadaptowane przez niego na potrzeby dyskusji o zwierzętach dychotomiczne rozumienie moralności również nie ułatwia rozstrzygnięcia sporów. Wyróżnienie moralności w rozumieniu opisowym, które koncentruje się na przykład na predyspozycjach, zdolnościach i psychologii moralnej, jest niezbędne w przypadku dyskusji o nie-ludziach. W dyskusjach o czynach ludzkich jest ono zakładane lub pomijane. Warto jednak dodać, że może mieć praktyczne zastosowanie także we współczesnych badaniach, szczególnie z zakresu szeroko rozumianych neuronauk, kognitywistyki lub psychologii moralności. Najwięcej trudności w dyskusji o moralności zwierząt będzie sprawiało rozumienie neutralne, czyli na poziomie PM2. Zwraca ono uwagę na oddzielenie zjawisk, które podlegają klasyfikacji moralnej, od tych, które jej nie dotyczą. W świecie ludzkiego działania jesteśmy w stanie odróżnić czyny, które będą naruszały normy moralne, prawne lub obyczajowe. Możemy się spierać co do ich zakresu, ale mamy świadomość ich istnienia i autonomii, a także różnych form sankcji za ich naruszenie. W świecie zwierząt jest to bardzo trudne do uchwycenia. To właśnie dzięki rozstrzygnięciom dokonywanym na PM2 możemy mówić o normatywnym rozumieniu moralności (PM3). Na PM2 czymś wtórnym jest wskazywanie źródła zobowiązania moralnego, poprzez które ludzie są zobligowani do określonego działania. Dlatego dla toczonych przez nas dyskusji o moralności zwierząt sprawą drugorzędną jest to, czy decyduje o tym jakaś grupa społeczna (na przykład religijna), czy są one umocowane w czystym rozumie, jakby chciał Immanuel Kant.

ROZUMIENIE MORALNOŚCI W ANALIZACH NAUKOWYCH

W literaturze dotyczącej zwierząt od dłuższego czasu pisze się o „moralności” zwierząt. Jednak od stosunkowo niedawna coraz większa liczba naukowców i wykładowców akademickich chętnie używa terminów moralny i moralność w odniesieniu do zwierząt bez zachowawczego cudzysłowu. Poszukując odpowiedzi na pytania dotyczące moralności zwierząt, przyjrzyjmy się bliżej tym stanowiskom.

Zacznijmy od sposobu rozumienia moralności zawartego w książce Bekoffa i Pierce *Wild justice*. Definiują oni moralność jako

zestaw powiązanych ze sobą zachowań odnoszących się do innych, które kształtują i regulują złożone interakcje w grupach społecznych. Zachowania te odnoszą się do dobrobytu

się na poziomie PM3, bo żeby rozstrzygnąć, co jest czynem M3, a co czynem -M3, należało będzie określić cel działania.

i szkody, a wiele z nich wiąże się z normami tego co słuszne i tego co niesłuszne [*norms of right and wrong*]. Moralność jest fenomenem o charakterze zasadniczo społecznym, powstającym w interakcjach zachodzących w obrębie pewnej grupy zwierząt oraz między poszczególnymi zwierzętami, który istnieje jako rodzaj zageszczonej sieci połączeń, spajających skomplikowaną i zmieniającą się tkankę relacji społecznych. W ten sposób moralność działa jak spoiwo społeczne [*social glue*]⁷ (Bekoff & Pierce, 2009: 7).

Bekoff i Pierce koncentrują się na zachowaniach zwierząt. Argumentują również, że we współczesnej literaturze istnieją przekonujące dowody na moralne zachowania naczelnych (szczególnie małych człokształtnych), społecznych zwierząt mięsożernych (wilki, kojoty, hieny), waleni (delfiny i wieloryby), słoni i niektórych gryzoni (szczury i myszy). Powyższy katalog nie wyczerpuje listy zwierząt wykazujących moralne zachowania. Dalecy są oni również od kreślenia linii, która miałaby oddzielać zwierzęta moralne od tych, które nimi nie są. Nie czynią tego, nie dlatego że nie wiedzą, gdzie należałoby ją nakreślić, ale dlatego że należałoby ją wkrótce przesunąć wraz z postępem badań nad społecznymi zachowaniami zwierzęcymi (Bekoff & Pierce, 2009: 9).

Empirycznymi dowodami na istnienie moralności u zwierząt mają być trzy klastry wskazujące na specyficzne grupy zachowań (Bekoff & Pierce, 2009: 8). Pierwszy jest klastrem współpracy. Dotyczy on postaw altruizmu, zaufania, wzajemności, kary lub zemsty. Przede wszystkim chodzi o takie zachowania zwierząt różnych gatunków, którym można przypisać powyższe postawy. Drugi jest klastrem empatii, w ramach którego można mówić o zachowaniach wyrażających postawy współczucia, opieki, pomocy, smutku. Trzeci jest klastrem sprawiedliwości. W ramach tego klastra należałoby wyróżnić takie postawy, które wskazują na odnoszenie się do pragnienia sprawiedliwości i związanego z nim poczucia zasługi, oburzenia, zemsty czy niesprawiedliwości oraz pragnienia dzielenia się. W ramach tego klastra znalazłaby się również postawa oburzenia, zemsty czy poczucia niesprawiedliwości.

Literatura dotycząc zachowań zwierząt unika używania słowa „moralny” i preferuje posługiwanie się terminami bardziej neutralnymi i technicznymi takim, jak zachowania prospołeczne, lub bardziej specyficznymi, jak altruizm, empatia czy współpraca. Bekoff i Pierce zwracają uwagę, że zachowania, które w literaturze dotyczącej zwierząt są określane jako prospołeczne, oni nazywają moralnymi. Mają świadomość, że tworzą one odrębne kategorie, ale równocześnie w dużej mierze się pokrywają. Jak twierdzą, w kategoriach ewolucyjnych zachowanie prospołeczne jest źródłem moralności i jest znacznie szerzej rozpowszechnione niż moralność. Wiele zachowań prospołecznych nie mieści się w wąsko rozumianej kategorii: moralny. Dlatego proponują, żeby zwierzętami moralnymi nazywać te, które są zdolne do złożonych zachowań opartych na

⁷ Cytaty z prac obcojęzycznych, jeżeli nie zaznaczono inaczej, w przekładzie autora. Tłumaczenia były konsultowane z drem Adamem Cebulą.

współpracy, a nie tylko do prostych form altruizmu i wzajemności w stosunku do rodziny (Bekoff & Pierce, 2009: 12–13, 84).

Ich podejście do moralności można określić jako ewolucyjne. Według nich kategoria ta jest pewnym mechanizmem przystosowywania się, który służy poprawie i wzmocnieniu współpracy w małych grupach. Jej celem jest zmniejszenie napięć i egoizmu oraz rozwijanie spójności grupy. Przymuszczalnie zmiany moralności następowały w sposób adaptacyjny. W celu przetrwania i uzyskania sukcesu prokreacyjnego premiowana była współpraca z pozostałymi osobnikami. Między innymi z tego powodu moralność nie może być łączona wyłącznie z człowiekiem. Wiele innych gatunków zwierząt również prowadziło bogate życie społeczne w celu przetrwania i osiągnięcia sukcesu prokreacyjnego. Członkowie danych społeczności musieli wspólnie polować i bronić się przed drapieżnikami, rozciąać opiekę nad niemowlętami i angażować się we wspólne zabawy. Do tego wszystkiego według Bekoffa i Pierce jest potrzebna moralność, która pozwala scalać dane społeczności.

Badania Claudii Rudolf von Rohr, Judith M. Burkart i Carela P. van Schaika koncentrują się na normach społecznych jako elemencie typowo ludzkiego zachowania. Z dużą ostrożnością podchodzą oni do mówienia o zachowaniach moralnych zwierząt, argumentując, że prowadzi to do trudnych i dość kontrowersyjnych dyskusji etycznych i metaetycznych (Rohr, Burkart, & Schaik, 2011: 2). Nie przeszkadza im to w żaden sposób analizować norm społecznych wśród szympanсів. Szczególnie interesuje ich łamanie norm dotyczących krzywdy, które przez autorów są łączone z fundamentami ludzkiej moralności. Ich zdaniem negatywne reakcje niezaangażowanych postronnych osobników na krzywdzenie niemowląt są związane z naruszeniem jednej z wyróżnionych przez nich trzech typów norm: (1) norm quasi-społecznych, gdy reakcja świadka nie odzwierciedla naruszonych oczekiwań społecznych i najprawdopodobniej nie wiąże się z emocjami, takimi jak oburzenie na sprawcę; w takich przypadkach osobniki postronne prawdopodobnie nie są w stanie postrzegać krzywdzenia niemowlęcia jako naruszenia normy samej w sobie; (2) norm protospołecznych, gdy reakcji osobnika postronnego nie da się wytłumaczyć prostymi mechanizmami reakcji na bodziec; może to sugerować, że są one związane z naruszeniem normy jako takiej; reakcja postronnego osobnika na naruszenie normy jako takiej wymaga zdolności do okazywania empatycznej kompetencji, dzięki której umożliwiłoby to osobom postronnym zrozumienie do pewnego stopnia cierpienia maltretowanego niemowlęcia i jego matki, a także przyczyny takiego stanu; (3) norm społecznych, gdy reakcja oburzenia wykracza poza doświadczenie indywidualnych osobników i obejmuje świadomość zbiorowego doświadczenia, które może prowadzić do grupowego protestu i potępienia sprawcy (Rohr, Burkart, & Schaik, 2011: 18). Ostatecznie dochodzą do wniosku, że w szczególnych sytuacjach normy mogą odgrywać rolę w kierowaniu zachowaniem szympanсів. Nie są to jednak normy społeczne,

a normy prospołeczne. Jak sami stwierdzają, ich badania wspierają odkrywanie elementów ludzkiej moralności, którym uwagę poświęca Frans de Waal (Rohr et al., 2015: 158).

Flack i de Waal mówią o tendencjach i zdolnościach, które występują u nie-ludzkich gatunków, a które nie mogą zostać pominięte w ludzkiej moralności. Określają je mianem czterech składników moralności. Łączą je z: (1) współczuciem — które jest określane przez przywiązanie, pomoc i zarażenie emocjonalne; dotyczy nauki przystosowania się i specjalnego traktowania osób niepełnosprawnych i rannych, a także zdolność do empatii poznawczej; (2) normami — które określają reguły społeczne; dotyczą tendencji do internalizacji reguł i oczekiwania na karę, a także poczucia i oczekiwania społecznej regularności; (3) wzajemnością — która zakłada koncepcję dawania, handlu i zemsty, a także agresję skierowaną na osobniki naruszające zasady wzajemności; (4) porozumiewaniem się — które dotyczy tworzenia pokoju i unikania konfliktów; wyraża się w społecznej trosce i utrzymaniu dobrych relacji z innymi osobnikami, a także dostosowywaniem sprzecznych interesów poprzez negocjacje (Flack & Waal, 2000: 22).

De Waal dostrzega ciągłość między zachowaniami pomagania i opiekowania się u ludzi, a zachowaniami u innych naczelnych. Twierdzi, że mały człekokształtne są motywowane przez te same mechanizmy psychologiczne, które leżą u podstaw ludzkich skłonności do zachowania empatii i altruizmu. Innymi słowy, te same stany afektywne, które generują motywację moralną u ludzi, motywują również zachowania protomoralne u małp człekokształtnych (Waal, 2013: 52). Dlatego de Waal mówi o istnieniu u naczelnych swoistych „cegiełek” lub załączków moralności, które mają wskazywać na istnienie czegoś, co on określa mianem protomoralności. Jednak, żeby można było mówić o moralności we współczesnym jej rozumieniu, musiała nastąpić ewolucyjna zmiana, która dokonała się dopiero w człowieku.

Bert Musschenga wypracowuje własną definicję moralności, łącząc elementy definicji wykorzystywane między innymi przez Falck i de Waala oraz Bekoffa i Pierce.

Moralność kształtuje i reguluje życie społeczne w obrębie pewnej grupy lub społeczności, zapewniając reguły (normy), które wzmacniają naturalne tendencje, które zespala ją ze sobą poszczególnych członków owej społeczności — takie jak współodczuwanie emocji, (pośrednia) wzajemność, lojalność wobec grupy i rodziny itd. — oraz przeciwdziałają naturalnym tendencjom, które niweczą i osłabiają współpracę — takim jak egoizm, przemoc grupowa i oszukiwanie (Musschenga, 2013: 102).

Według niego o tym, czy gatunki posiadają moralność, decyduje to, czy można wykazać, że ich zachowania podlegają regułom, które służą jednoczeniu wspólnoty. W świecie ludzi można zadać pytanie o kierowanie się regułami,

natomiast w świecie zwierząt należy zacząć od obserwacji zachowania, języka ciała i mimiki oraz wydawanych przez nie dźwięków (Musschenga, 2013: 102). Płyń z tego wniosek, że o moralności zwierząt można mówić wyłącznie w kategoriach zachowań moralnych. Jednak Musschenga idzie dalej i wskazuje sposób przejścia od zachowań moralnych do moralności.

W swoich analizach dotyczących moralności zwierząt wykorzystuje propozycje Petera Railtona i Marka Rowlandsa. Od Railtona przejmuje pojęcie pokornej internalizacji norm. Polega ona na przyjmowaniu przez podmiot norm jako swoich, bez dokonania wyraźnej zgody, aprobaty lub identyfikacji ich w świadomości. Pokorne nabywanie przekonań dokonuje się bez wazenia korzyści lub refleksji nad normami. Nie jest to jednak postawa konformizmu, a wynik inercji. Krytyczna ocena i rewizja norm (postępowania) dokonują się najczęściej na zasadzie prób i błędów lub w sytuacjach konfliktowych, a także nieświadomego dostosowywania się do otrzymywanych informacji zwrotnych. W pokornej internalizacji norm dużo mniejsze znaczenie odgrywają spontaniczne akty wyższego rzędu lub samookreślenia się (Railton, 2006: 31–32). Z kolei od Rowlandsa Musschenga przejmuje rozróżnienie na moralnego sprawcę [*moral agent*] i podmiot moralny [*moral subject*]. Podmiotem moralnym można nazwać kogoś, kto przynajmniej czasami jest zmotywowany do podjęcia rozważań moralnych. Natomiast moralny sprawca to ktoś, kogo można moralnie oceniać, przypisując mu na przykład winę lub chwalebność ze względu na jego działania lub motywy, którymi się kieruje (Rowlands, 2011: 519–521). Musschenga adaptuje także do prowadzonych przez siebie analiz stosowane w psychologii rozróżnienie na System I, który jest szybki, instynktowny i emocjonalny, oraz System II, który jest wolniejszy, bardziej przemyślany i logiczny. Jak wykazali Daniel Kahneman i Amos Tversky (Kahneman, 2012), ludzie w codziennym życiu kierują się Systemem I, który ułatwia im funkcjonowanie, co powoduje, że niejednokrotnie popełniają błędy poznawcze, na które zwraca uwagę System II.

Musschenga twierdzi, że wiele zwierząt kieruje się regułami, które zostały nabyte poprzez pokorną internalizację. Dotyczy to przede wszystkim tych, które żyją w zbiorowościach i u których można wykazać istnienie norm społecznych. Zwierzęta przyjmują takie normy jako swoje, kieruje się nimi, mimo że nie są ich świadome. To odróżnia je od ludzi, którzy mogą dokonywać refleksji nad normami, którymi się kierują. Jednak, jak zauważa Musschenga, za większą część ludzkich zachowań, również tych moralnych, odpowiada nieświadomy System I. Według badacza kierowanie się przez ludzi regułami przy wykorzystaniu Systemu I sprawia, że jesteśmy podmiotami moralnymi, a dopiero działanie połączone z refleksją nad normami (System II) sprawia, że jesteśmy moralnymi sprawcami, którym można przypisać pochwałę lub zasługę. W przypadku zwierząt kierujących się regułami społecznymi nie będzie mowy o moralnych sprawcach, ale już będzie można o nich mówić jako

o podmiotach moralnych. Przedstawione powyżej wnioski prowadzi Musschengę do stwierdzenia, że niektóre gatunki zwierząt mogą mieć nie tylko analogiczny do moralności system regulacji zachowań społecznych, ale także moralność. Gatunki te nie akceptują zachowań sprzecznych z zasadami moralnymi. Należy jeszcze dodać, że w przedstawianym spojrzeniu na moralność badacz nie mówi o jednej moralności. Bardzo mocno łączy rozumienie moralności z konkretnymi społecznościami, dlatego według niego należy mówić o (różnych) moralnościach w świecie zwierząt (nie-ludzi) i ludzi (Musschenga, 2013: 113–115).

Podsumujmy krótko przedstawione w tym paragrafie stanowiska i dokonajmy ich analizy z perspektywy trzech poziomów rozumienia moralności. Bekoff i Pierce twierdzą, że wiele gatunków zwierząt charakteryzuje się zachowaniami społecznymi. W ich opinii zachowania te można określić także jako moralne, ponieważ kultywują one i regulują będące źródłem moralności złożone interakcje w grupach. Von Rohr, Burkart i van Schaik wykazują, że niektóre zwierzęta, w ich przypadku szympansy, kierują się w swoim zachowaniu normami protospołecznymi. W ich rozumieniu stanowi to podstawę dla rozwoju ludzkiej moralności. Falk i de Waal mówią o tendencjach i zdolnościach, takich jak: współczucie, określanie norm społecznych, wzajemności i porozumiewania się, które stanowią załączki moralności. De Waal określa je mianem protomoralności. Natomiast Musschenga wykazuje, że niektóre gatunki zwierząt w wyniku pokornej internalizacji kierują się normami. Pozwala mu to twierdzić, że stają się w ten sposób podmiotami moralnymi.

Analizując omawiane stanowiska, można wskazać dwa sposoby mówienia o moralności zwierząt. Pierwszy nazwiemy „ewolucyjnym”. Wypowiedzi i argumentacja autorów koncentrują się na ukazaniu pewnej ciągłości ewolucyjnej zwierzęcych zachowań. Kierunek tak rozumianego rozwoju ewolucyjnego wyznacza osiągnięty przez człowieka wzór ludzkiej moralności. W tym przypadku dyskusja toczona jest na poziomie PM1, czyli rozumienia moralności w znaczeniu opisowym, i dotyczy określenia zdolności, które stanowią podstawę moralności. Wszyscy omawiani autorzy wskazują takie kryteria, które dla nich stają się granicą między zwierzętami moralnymi (M1) i zwierzętami niemoralnymi (-M1). Używają oni takich terminów jak: zachowania moralne, protomoralność, normy protospołeczne lub pokorna internalizacja norm. Tym samym wyznaczają kryterium dla moralności w rozumieniu PM1, która może być dalej stopniowalna. Jednak taki sposób mówienia o moralności przeplata się z innym.

Drugi sposób mówienia o moralności nazwiemy „normowaniem społecznym”. W tym przypadku dyskusja przenosi się na poziom PM2, czyli rozumienia moralności w znaczeniu neutralnym. Z tego poziomu poglądy von Rohra, Burkart i van Schaika są najbardziej klarowne. Dostrzegają oni różnicę między normami społecznymi i moralnymi. W ich rozumieniu można obecnie

wykazać, że szympansy kierują się normami społecznymi, a nie moralnymi, co będzie je klasyfikowało jako zwierzęta -M2. Natomiast poglądy Bekoffa i Pierce z PM2 są błędne. Uznają oni wprost normy społeczne za normy moralne. Główny zarzut, jaki można postawić wobec takiego zabiegu, dotyczy zatarcia granicy między różnymi typami norm, a w szczególności między normami moralnymi a społecznymi. Takie podejście powoduje, że dyskusja o moralności zwierząt, dla której wzór jest wyznaczony przez ludzką moralność, traci sens. To właśnie zdolność wyróżnienia porządku norm moralnych i dokonywanie nad nimi refleksji wyróżnia ludzi ze świata zwierząt. Świadomość i znaczenie tej różnicy wydaje się towarzyszyć poszukiwaniom de Waala. Z jednej strony mówi on o normach społecznych małp człekokształtnych, z drugiej — wskazuje na podwaliny zdolności moralnych zwierząt, z trzeciej zaś — stara się wyodrębnić zachowania, które można byłoby określić jako moralne. Innymi słowy, wysiłki de Waala wydają się zmierzać ku temu, aby wskazać kryterium, które pozwoli odpowiedzieć na pytania, czy małpy człekokształtne w swoich zachowaniach kierują się czymś, co można określić jako normy moralne, a nie tylko normy społeczne.

Musschenga najbardziej zdaje sobie sprawę z trudności związanych z rozumieniem moralności na PM2. Jego argumentacja wychodząca od pokornego internalizowania norm przez działanie nieświadome analogiczne do Systemu I po zakończeniu na rozróżnieniu kategorii podmiotu moralnego od moralnego sprawcy przenosi dyskusję o moralności zwierząt na PM2. Zastosowane przez niego wyjaśnienie zakłada, że zwierzęta w swoim zachowaniu kierują się nie tylko normami społecznymi, ale także moralnymi. Zastrzega jednak, że nabywanie norm i ustosunkowywanie się do nich dokonuje się w świecie zwierząt w sposób nieświadomy. Innymi słowy część zwierząt kieruje się w swoim postępowaniu nie jednym rodzajem norm, a różnymi ich rodzajami, w tym moralnymi. Z perspektywy PM2 istotne jest wskazanie kryterium odróżniającego działania moralne od innych typów działań. Mimo że Musschenga jednoznacznie nie określa takiego kryterium, to stwarza teoretyczną możliwość uznania części zwierząt za podmioty moralne. Jest to możliwe, ponieważ rozróżnienie norm moralnych od norm innego rodzaju na PM2 nie musi być dokonywane z pozycji podmiotu działania. Taki obowiązek ciąży na tych, którzy próbują zdefiniować moralność.

NIE-LUDZKA MORALNOŚĆ

Dlaczego w ogóle jest stawiany problem moralności zwierząt? Czy chodzi wyłącznie o pogłębioną taksonomię świata zwierzęcego, w której będzie można wyróżnić zwierzęta moralne, do których będzie zaliczał się przede wszystkim człowiek? Czy może, jak proponuje Fitzpatrick, należy skoncentrować się przede

wszystkim na różnicach i podobieństwach między zdolnościami psychologicznymi poszczególnych gatunków, które można bardzo szczegółowo opisać? Czy rzeczywiście to jest ostatecznym celem prowadzonej dyskusji? Fitzpatrick nie dostrzega jednej zasadniczej trudności. Nie odpowiada na pytanie, co ma być źródłem dla kryterium określenia danych zdolności jako moralne. Szeroko ujmowane nauki ewolucyjne nie posiadają takich kompetencji. Nie odpowiedzą także na pytanie o to, w wyniku spełnienia jakich warunków istoty (nie-ludzie i ludzie) stają się podmiotami moralnymi (Piekarski, 2016: 705). Pozostaje zatem filozofia, jednak i jej rozwiązania nie stronią od trudności. Już samo wskazanie kryterium moralności może posiadać charakter normatywny i będzie wiązało się z przyjęciem określonej teorii dobra i zła moralnego. Jest to widoczne na prostym przykładzie. Jeżeli wskazujemy, że zdolność do empatii stanowi podstawę moralności w sensie opisowym, to istoty (zwierzęta) wykazujące się empatią postępują nie tylko moralnie (M2), ale również moralnie dobrze (M3). Fitzpatrick odwołuje się do definicji moralności Bernarda Gerta (Gert & Gert, 2016), jednak została ona istotnie uzupełniona kilka miesięcy później przez Joshuę Gerta. Z niej to wynika, że sam podział moralności na opisową i normatywną jest niewystarczający. Dopiero zastosowanie szczegółowych definicji moralności o rodowodzie filozoficznym pozwala, co prawda przy pewnych założeniach, na dokonanie jasnego podziału zdolności lub postaw, które będą pozwalały klasyfikować zwierzęta (w tym ludzi jako gatunek) na przykład jako moralne lub nie w rozumieniu opisowym (PM1), a nie normatywnym (PM3).

Rozważmy dwie szczegółowe możliwości. W pierwszej z nich moralność (M1) może być łączona z akceptacją określonego kodu moralnego, rozumianego również jako system norm lub wartości. Przy takim ujęciu moralności oceniane zwierzęta muszą wykazać się zdolnością do identyfikacji określonego przez jednostkę kodu i każdorazowego ustosunkowywania się do niego w czasie działania. Posiadanie tego typu zdolności może być rozpoznane na przykład w postawie wstydu, gdy konkretny osobnik wstydzi się swojego czynu (postawy) wobec siebie samego lub innych członków grupy. Istotne jest, że tego rodzaju definiowanie moralności (M1), poprzez określanie zdolności (psychologicznych) do ustosunkowywania się do określonego kodu moralnego, nie przyjmuje jakiegóż określonej teorii dobra. Druga z możliwości zakłada, że moralność (M2) będzie łączona z uzasadnieniem określonego kodu moralnego, systemu norm lub wartości. W tym przypadku akceptacja kodu ma wymiar społeczny i nie wymaga definiowania określonych zdolności psychologicznych (M1), natomiast wymusza określenie czynów (postaw) moralnych (PM2). Identyfikacja kodu moralnego dokonuje się nie przez jednostkę, ale przez innych, z perspektywy drugiej lub trzeciej osoby (Darwall, 2006; Nagel, 1997). Przy takim ujęciu sprawdzeniu podlegałyby postawy społeczne osobników i ich wzajemne interakcje. Dany kod mógłby być broniący przez

pochwałę lub negację określonych postaw przez osobniki trzecie. Problem polega na tym, że osobniki spoza danej społeczności, na przykład ludzie obserwujący zachowania zwierząt, mają trudności w odróżnianiu postaw moralnych (M2) ważnych dla danej społeczności, od innych postaw (-M2), na przykład wynikających z relacji władzy. Takie spojrzenie na moralność również nie zakłada określonej wizji dobra i dopuszcza, przynajmniej w wymiarze teoretycznym, że poszczególne gatunki zwierząt można zaklasyfikować jako istoty moralne w znaczeniu opisowym (M1) lub neutralnym (M2) bez określania znaczenia normatywnego (M3).

Co nowego wprowadza powyższe rozróżnienie? Przede wszystkim to, że wskazane kryterium moralności w znaczeniu opisowym (M1) nie przesądza o tym, co jest moralne w znaczeniu normatywnym (M3). O powstaniu moralności w sensie normatywnym decyduje pojawienie się w ogóle kategorii dobra i zła w rozumieniu filozoficznym, w odróżnieniu od znaczenia psychologicznego, które odwołuje się do „poczucia” dobra i zła. Jednak istotne jest nie tyle określenie treści dobra i zła, ale samo wyodrębnienie takiej kategorii. Pojawianie się kategorii dobra i zła moralnego jest momentem pojawiania się moralności, czyli oceniania działania w perspektywie tego, co się powinno robić, a czego nie powinno się robić.

Dlaczego jest stawiane pytanie o moralność zwierząt? Może nie chodzi o poszukiwanie źródeł moralności jako takiej lub źródeł ludzkiej moralności, której poszukuje między innymi Michael Tomasello (Tomasello, 2016a; Tomasello, 2016b). Może chodzi o problem, który jest sygnalizowany na przykład przez Musschengę (Musschenga, 2013: 115), a który dotyczy poszukiwania kolejnego argumentu przemawiającego za ochroną zwierząt, głównie naczelnym, i ich lepszym traktowaniem. Tłumaczyłoby to koncentrację w ostatnich latach w dyskusjach o zwierzęcej moralności na roli uczuć w relacjach między człowiekiem a zwierzętami (nie-ludźmi) (Dzwonkowska, 2015: 278–280). Taka strategia raczej utrudnia poszukiwania dotyczące źródeł moralności i wydaje się w dalszej perspektywie skazana na porażkę i obciążona nadmiernym optymizmem. Po pierwsze, dlatego że to nie rozpoznanie kogoś jako istoty moralnej powoduje jego lepsze traktowanie, ale uznanie go za co najmniej tak wartościowego jak ja lub bliskiego mi, na co wskazuje historia ludzkości. Po drugie, sam proces ewolucji nie przemawia za takim rozwiązaniem. Argumentacja powołująca się na podobieństwo lub analogię moralną, w kontekście przemian biologicznych, opiera się na fałszywym założeniu. Przyjmuje ono, że zmiany ewolucyjne na przestrzeni setek tysięcy lub nawet milionów lat, dotyczące innych gatunków niż człowiek, będą się kształtowały w kierunku istotnie podobnym do rozwoju ludzkiego. Innymi słowy oznaczałoby to celowość ewolucji. Tylko takie założenie pozwala argumentować za tym, że podobieństwa między ludźmi a nie-ludźmi dotyczące rozwoju moralnego są na tyle istotne (zbieżne), iż stanowią dobry powód do zmiany postępowania wobec zwierząt (nie-ludzi).

PODSUMOWANIE

Szukanie „prekursorów” ludzkiej moralności, choć interesujące, nie jest tym samym, co szukanie moralnego zachowania u zwierząt. Ponadto, jak twierdzą Bekoff i Pierce, założenie, że zachowanie naczelnych będzie najbardziej podobne do zachowania ludzkiego, może w rzeczywistości okazać się błędne (Bekoff & Pierce, 2009: 9). Między innymi z tego powodu systematycznie poszerza się grono badaczy, którzy z przekonaniem mówią o moralności lub moralnościach zwierząt. Jednak nie jest to rozumienie moralności, do którego przyzwyczailiśmy się na gruncie filozofii czy nawet nauk humanistycznych.

Analiza sposobów rozumienia moralności w pracach takich badaczy jak Bekoff i Pierce, von Rohr, Burkart i van Schaik, Flack i de Waal oraz Muschenga pokazała, że ich patrzenie na moralność zdecydowanie odbiega od tradycyjnego. Był to jeden z głównych powodów zaproponowania trychotomicznego rozumienia moralności, które ma pomóc w uchwyceniu różnic w mówieniu o moralności we współczesnych naukach, które są coraz bardziej interdyscyplinarne. Każda definicja moralności, czy to w sensie opisowym, neutralnym czy normatywnym, będzie definicją projektującą. Będzie zakładała w sposób retrospektywny lub prospektywny, czym jest lub czemu ma służyć moralność, oraz będzie wymagała określenia jasnego kryterium umożliwiającego klasyfikację moralną. Swoista płynność, która istnieje między trzema poziomami rozumienia moralności, wymusza, aby ci, którzy będą formułować jej definicje, pamiętali o szerszej perspektywie funkcjonowania pojęcia „moralność”.

Problem toczącej się debaty polega nie tylko na tym, jak zdefiniować moralność, ale także na tym, jakie konsekwencje wprowadzi stosowanie określonego jej rozumienia. Analizując literaturę przedmiotu, można się przekonać, że cel badań nad moralnością zwierząt jest nie tylko poznawczy, ale także normatywny. Chodzi o możliwość wyodrębnienia kategorii zwierząt moralnych. Miałoby to stanowić podstawę dla szczególnej ochrony tego rodzaju istot. Jednak badacze, szczególnie o proweniencji ewolucyjnej, zdają się zapominać o dorobku Davida Hume’a. Z tego, że zostanie wydzielona kategoria zwierząt moralnych, nie będzie jeszcze można wnioskować, że powinno się je chronić w jakiś szczególny sposób.

BIBLIOGRAFIA

- Bekoff, M. & Pierce, J. (2009). *Wild justice: The moral lives of animals*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Churchland, P.S. (2013). *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*. (Przeł. M. Hohol & N. Marek). Kraków: Copernicus Center Press.

- Darwall, S. (2006). *The second person standpoint: Morality, respect, and accountability*. London–Cambridge: Harvard University Press.
- Dzwonkowska, D. (2015). Kulturowe i etyczne uwarunkowania relacji człowiek–zwierzę. *Wschodni Rocznik Humanistyczny*, 11, 273–282. Online: http://wrh.edu.pl/wp-content/uploads/2018/06/Dominika-Dzwonkowska_wrh_11_2015.pdf (30.10.2020).
- Dzwonkowska, D. (2017). „Inność zwierzęcia”. Kłopotliwa relacja Homo sapiens z resztą królestwa Animalia. *Ethos*, 30(1), 193–206. Online: <https://doi.org/10.12887/30-2017-1-117-11> (30.10.2020).
- Fitzpatrick, S. (2017). Animal morality: What is the debate about?. *Biology & Philosophy*, 32(6), 1151–1183. Online: <https://doi.org/10.1007/s10539-017-9599-6> (30.10.2020).
- Flack, J.C. & Waal, F.B.M. de. (2000). ‘Any animal whatever’, Darwinian building blocks of morality in monkeys and apes. *Journal of Consciousness Studies*, 7(1), 1–29.
- Fraser, O.N. & Aureli, F. (2008). Reconciliation, consolation and postconflict behavioral specificity in chimpanzees. *American Journal of Primatology*, 70(12), 1114–1123. Online: <https://doi.org/10.1002/ajp.20608> (30.10.2020).
- Gert, B. & Gert, J. (2016). The definition of morality. W: E.N. Zalta (Red.). *The Stanford encyclopedia of Philosophy*. Online: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/morality-definition/> (30.10.2020).
- Jankowski, H. (1973). Przedmiot etyki — moralność (s. 9–122). W: H. Jankowski (Red.). *Etyka*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jensen, K., Call, J., & Tomasello, M. (2007). Chimpanzees are rational maximizers in an ultimatum game. *Science*, 318(5847), 107–109. Online: <https://doi.org/10.1126/science.1145850> (30.10.2020).
- Kahneman, D. (2012). *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*. (Przeł. P. Szymczak). Poznań: Media Rodzina.
- Lazari-Pawłowska, I. (1966). O pojęciu moralności. *Etyka*, 1, 31–46. Online: <http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Etyka/Etyka-r1966-t1/Etyka-r1966-t1-s31-46/Etyka-r1966-t1-s31-46.pdf> (30.10.2020).
- Masserman, J.H., Wechkin, S., & Terris, W. (1964). “Altruistic” behavior in Rhesus Monkeys. *The American Journal of Psychiatry*, 121(12), 584–585. Online: <https://doi.org/10.1176/ajp.121.6.584> (30.10.2020).
- Musschenga, B. (2013). Animal morality and human morality (s. 99–116). W: B Musschenga & A. van Harskamp (Red.). *What makes us moral? On the capacities and conditions for being moral*. New York–London: Springer.
- Nagel, T. (1997). *Widok znikąd*. (Przeł. C. Cieśliński). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Piekarski, M. (2016). The problem of the question about animal ethics: Discussion with Mark Coeckelbergh and David Gunkel. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 29(4), 705–715. Online: <https://doi.org/10.1007/s10806-016-9626-7> (30.10.2020).
- Railton, P. (2006). Normative guidance (vol. I, s. 3–34). W: R. Shafer-Landau (Red.). *Oxford studies in metaethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Rowlands, M. (2011). Animals that act for moral reasons (s. 519–547). W: T.L. Beauchamp & R.G. Frey (Red.). *The Oxford handbook of animal ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Rohr, C.R. von, Burkart, J.M., & Schaik, C.P. van. (2011). Evolutionary precursors of social norms in chimpanzees: A new approach. *Biology and Philosophy*, 26(1), 1–30. Online: <https://doi.org/10.1007/s10539-010-9240-4> (30.10.2020).
- Rohr, C.R. von, Koski, S.E., Burkart, J.M., Caws, C., Fraser, O.N., Ziltener, A., & Schaik, C.P. van. (2012). Impartial third-party interventions in captive chimpanzees: A reflection of community concern. *PLoS ONE*, 7(3), e32494. Online: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0032494> (30.10.2020).

- Rohr, C.R. von, Schaik, C.P. van, Kissling, A., & Burkart, J.M. (2015). Chimpanzees' bystander reactions to infanticide: An evolutionary precursor of social norms?. *Human Nature*, 26(2), 143–160. Online: <https://doi.org/10.1007/s12110-015-9228-5> (30.10.2020).
- Tomasello, M. (2016a). *A natural history of human morality*. Cambridge–London: Harvard University Press.
- Tomasello, M. (2016b). *Dlaczego współpracujemy*. (Przeł. Ł. Kwiatek). Kraków: Copernicus Center Press.
- Waal, F.B.M. de. (1996). *Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals*. London: Harvard University Press.
- Waal, F.B.M. de. (2013). *Małpy i filozofowie*. (Przeł. B. Brożek & M. Furman). Kraków: Copernicus Center Press.
- Waal, F.B.M. de. (2014). Natural normativity: The “is” and “ought” of animal behavior. *Behaviour*, 151(2–3), 185–204. Online: <https://doi.org/10.1163/1568539X-00003146> (30.10.2020).
- Waleszczyński, A. (2018). Efekt Knobe'a z perspektywy etyki tomistycznej. Problem porządków i kompetencji normatywnych. *Studia Philosophiae Christianae*, 54(1), 65–92. Online: <https://doi.org/10.21697/2018.54.1.13> (30.10.2020).
- Wechkin, S., Masserman, J.H., & Terris, W. (1964). Shock to a conspecific as an aversive stimulus. *Psychonomic Science*, 1(1), 47–48. Online: <https://doi.org/10.3758/BF03342783> (30.10.2020).