

# Janusz A. Majcherek

---

## Czy bonobo mogą nas nauczyć etyki?

---

Edukacja Humanistyczna nr 2 (35) , 33-47

---

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Janusz A. Majcherek  
Uniwersytet Pedagogiczny  
w Krakowie

### CZY BONOBO MOGĄ NAS NAUCZYĆ ETYKI?

Wszystkie próby tworzenia lub odtwarzania (konstruowania – rekonstruowania) genealogii moralności stają wobec problemów związanych z odróżnieniem etyki opisowej od normatywnej, w tym uwikłanego weń niebezpieczeństwa popadnięcia w błąd naturalistyczny. Zbadanie i ustalenie, w jaki sposób doszło do ukształtowania się określonych postaw moralnych, zarówno w filo-, jak i ontogenetycznym wymiarze, nie przesądza, czy powinny one takimi pozostać, a wskazanie źródeł przekonań moralnych i wynikających z nich zachowań – czy powinno się nadal z tych źródeł czerpać. Nie jest istotne, czy źródła te mają charakter biologiczny, społeczny, kulturowy czy transcendentny. Rozpoznanie genezy i stanu aktualnej moralności nie daje podstaw do formułowania dyrektyw etycznych ani nawet oceny owego stanu, która musi być dokonana w oparciu o zewnętrzne kryteria wartościowania. Dlatego antropogeneza nie może mieć istotnego (pewien może – o czym później) wpływu na dokonywanie rozstrzygnięć w kwestiach etycznych, a więc stymulowanie postępu moralnego. Nie daje bowiem podstaw do rozpoznawania, co za taki postęp można uznać, które to rozpoznanie musi się także oprzeć na odrębnych podstawach.

Przyznaje to Frans de Waal, jeden z najbardziej znanych propagatorów znaturalizowanej etyki. Wielokrotnie podkreśla, że ocena przyczyn może, a nawet powinna być niezależna od oceny skutków, a genealogii – od rezultatów. Chodzi mu o procesy ewolucyjne, przebiegające według reguł selekcji naturalnej, czyli eliminacji osobników i gatunków gorzej przystosowanych (przed epoką antropocenu doprowadziły one do wymarcia – według różnych szacunków – od 95% do 99% wszystkich żyjących kiedykolwiek na Ziemi gatunków<sup>1</sup>). Intencja jest jasna i nieskrywana: bezwzględność tych drastycznych sposobów urzeczywistniania ewolucyjnego rozwoju nie może deprecjonować wyłonionego w ich wyniku gatunku ludzkiego. Jednym z powodów aprecjacji tego gatunku są jego predyspozycje moralne, a więc zdolność do postępu moralnego. Wiąże się z tym jednak problem, do jakiego

---

<sup>1</sup> Zob. M.K. Kalinowski, *Czy życie na Ziemi zmierza do samounicestwienia?*, [w:] *Wiedza, prawda, wolność*, red. J.A. Janik, Kraków 2012, s. 99–100; A. Bączyk-Ganowicz, *Spór o etykę środowiskową*, Kraków 2009, s. 150.

stopnia estymę tę wolno – czy może wręcz należy – rozciągać na gatunki z człowiekiem spokrewnione poprzez wspólnych ewolucyjnych przodków. Prymatolog de Waal nie ma wątpliwości, że i one powinny być nią objęte; jego opinię popiera wielu sprzymierzeńców, od Petera Singera do Michaela Hanlona, zmarłego niedawno popularyzatora nauki w tabloidowych „Daily Mail” i „Daily Express”. Problemy inkluzji i ekstensji etycznej tu jednak pomińmy<sup>2</sup>, ograniczając się do problematyki wyłaniającej się z etycznego naturalizmu, odwołującego się do rzekomych moralnych predyspozycji naczelnych.

Chcąc spożytkować obserwacje i opisy zachowań szympansov bonobo czy innych zwierząt w argumentacji etycznej, należy poradzić sobie z zakazem przechodzenia od zdań deskryptywnych (o faktach) do performatywnych (o powinnościach), czyli „gilotyńą Hume’a”, aby uniknąć błędu naturalistycznego. De Waal robi to w sposób równie trywialny, co wątpliwy: podważając i bagatelizując tę zasadę jako rzekomo gradualną, a nie dychotomiczną. Perswaduje zatem, że sam Hume nie traktował jej jako odzwierciedlającej nieusualną sprzeczność (a co najmniej nieciągłość), lecz jedynie jako metodologiczny nakaz ostrożności w dokonywaniu takiego przejścia. „Z jego punktu widzenia ta opinia nie oddawała żadnej sprzeczności, gdyż zalecał on jedynie ostrożność w przechodzeniu od tego, jacy jesteśmy, do tego, jak powinniśmy postępować. Nigdy nie twierdził natomiast, że takie przejście jest zabronione”<sup>3</sup>. Metodologiczna ponoć w założeniu Hume’a zasada ostrożności we wnioskowaniach etycznych została, zdaniem de Waala, zamieniona w rygorystyczny zakaz przez innych filozofów. „Uwaga Hume’a jest jak najbardziej słuszna, choć daleka od tego, jak wyolbrzymili ją późniejsi filozofowie, zamieniając jego apel o rozważę w »gilotyńę Hume’a« i twierdząc, iż »jest« od »powinno być« dzieli otchłań nie do pokonania. Następnie za pomocą owej gilotyny rozpoczęli żniwa, pozbywając się wszelkich prób, nawet tych najostrożniejszych, aplikowania logiki ewolucyjnej lub neurobiologii do ludzkiej moralności”<sup>4</sup>. Zatem to filozofowie z zasady Hume’a uczynili oręż do odpędzania przedstawicieli innych nauk, gotowych przestrzegać metodologicznej ostrożności, od zagadnień etycznych, dla rozpatrywania których chcieli w ten sposób zachować monopol dla siebie. Oskarżenie jest wątpliwe o tyle, że konstatacje filozoficzne o świecie (deskrypcje ontologiczne) także nie mogą służyć jako przesłanki do wnioskowań (preskrypcji) etycznych. Demaskując jednak nieczne motywy stojące za skonstruowaniem przez niewymienionych z nazwiska filozofów „gilotyńy Hume’a”, de Waal jest przekonany, że otwiera drogę pozwalającą na przejście od obserwacji prymatologicznych do postulatów etycznych, o ile zachowa się odpowiednią ostrożność (która jest wszak stopniowalna). Dodatkowym argumentem, który ma wzmocnić przekonanie o możliwości takiego przejścia, są cytaty z Hume’a, odzwierciedlające jego przekonanie (przez de Waala potwierdzone) o podobieństwie emocji przeżywanych przez ludzi i (przynajmniej niektóre, w tym bonobo) zwierzęta. „Kto

<sup>2</sup> Zob. J.A.Majcherek, *Dylematy i paradoksy etycznego ekstensjonalizmu*, „Argument. Biannual Philosophical Journal” 2015, nr 1; por. G. Francuz, *Strategie przypisywania statusu moralnego istotom żywym*, Opole 2011.

<sup>3</sup> F. de Waal, *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*, przeł. K. Kornas, Kraków 2014, s. 232.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 231–232.

powiedział, że moralność jest lub musi być skonstruowana racjonalnie? Co jeśli jest zakorzeniona w wartościach emocjonalnych, jak myślał Hume?<sup>5</sup>

Swoje przekonanie o istnieniu moralności w świecie zwierząt (przynajmniej naczelnych) de Waal posuwa do perswazji, że w ich świecie (w znaczeniu zarówno *Inwelt*, jak i *Umwelt*) też można formułować nakazy powinnościowe. „Zwierzęta »powinny« się odżywiać, uciekać przed drapieżnikami, znajdować partnerów i tak dalej. Pełny żołądek nie jest oczywiście wartością moralną, ale różnice staną się mniej uchwytny, kiedy przejdziemy do dziedziny społecznej. Zwierzęta stadne »powinny« żyć w zgodzie”<sup>6</sup>. Łatwo dostrzec, że de Waal dokonuje podwójnego nadużycia. Po pierwsze, teleonomiczne interpretacje zachowań zwierzęcych utożsamia z sądami powinnościowymi. Po drugie, powinności rozmaitego rodzaju utożsamia (myli) z etycznymi.

Teleonomia nie ma charakteru intencjonalnego, lecz funkcjonalny. Jeśli coś (organ, układ, narząd, urządzenie itp.) spełnia jakąś funkcję, to nie znaczy, że realizuje jakąś powinność, tym bardziej jako podmiot intencjonalnego działania. Jak wyjaśnia Christine M. Korsgaard, „w ramach struktury obiektu zorganizowanego funkcjonalnie określone rzeczy mogą być opisane jako mające określone cele. Serce bije, by pompować krew, alarm dzwoni, by nas zbudzić, komputer ostrzega cię przed literówkami, liście rośliny wyciągają się w stronę słońca, by złapać jego promienie. Nie implikuje to, że cele tych ruchów znajdują się w umyśle wykonujących je obiektów ani nawet w umyśle kogoś, kto je stworzył. Przypisywanie celów tym ruchom odzwierciedla jedynie fakt, że obiekty te są zorganizowane funkcjonalnie”<sup>7</sup>. Wyraża się to także w przypisywaniu lub odmawianiu odpowiedzialności moralnej za działania tego rodzaju. De Waal przywołuje przykłady z czasów średniowiecznych, gdy stawiano zwierzęta przed sądem, obwiniając o występki czy naruszenia prawa, a nawet skazywano po udowodnieniu winy (przeważnie zasądzając karę śmierci), współcześnie jednak takie przypadki można traktować jako anegdotyczne<sup>8</sup>. Ani pogryzienia przez psa, ani pokąsania przez jadowitego węża, ani nawet zagryzienia przez rekina lub krokodyla czy uduszenia i pożarcia przez pytona (przypadki odnotowywane w Indonezji) nie traktuje się i nie osądza w kategoriach etycznych, a sprawców takich zachowań nie uznaje się za moralne podmioty. Zdarzenia te ujmuje się raczej tak jak inne naturalne, bezosobowe przyczyny bólu, cierpienia czy utraty życia przez ludzi – uderzenie pioruna, powódź, trzęsienie ziemi, erupcję wulkanu czy tsunami<sup>9</sup>. Nawet z punktu widzenia współczesnej ekologii, ekoetyki czy etyki środowiskowej inne niż człowiek istoty żywe

---

<sup>5</sup> Ibidem, s. 233.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ch.M. Korsgaard, *Moralność i wyjątkowość ludzkiego działania*, [w:] F. de Waal, *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?*, przeł. B. Brożek, Kraków 2013, s. 135.

<sup>8</sup> Omówienie tej problematyki wraz z przykładami znajduje się w opracowaniu E.P. Evansa *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*, opublikowanym pierwotnie w Londynie w 1906 roku.

<sup>9</sup> Dale Peterson przytacza przykłady zabijania przez człowieka agresywnych wobec ludzi zwierząt domowych czy słoni cyrkowych, które śmiertelnie poturbowały treserów lub porządkowych (zob. D. Peterson, *The Moral Life of Animals*, New York 2011), jednak tego raczej nie da się uznać za rodzaj kary im wymierzonej, lecz należy potraktować jako usunięcie źródła zagrożenia, podobnie jak ścięcie drzewa niebezpiecznie pochyłego nad domem, zabieg deratyzacyjny, uśpienie psa chorego na wściekliznę czy zabicie i wypatroszenie pytona dla wydobycia z jego wnętrza polkniętego człowieka, niestety już nieżywego.

nie mogą być traktowane jako podmioty moralne. Jak stwierdza znawczyni tych zagadnień, Zdzisława Piątek: „nie ulega żadnej wątpliwości (i co do tego panuje zgoda wśród twórców etyki środowiskowej), że podmiotami moralnymi mogą być tylko istoty ludzkie”<sup>10</sup>. Wynika to także stąd, że w biosferze nie istnieje rozróżnienie między sferą faktyczności i powinności. „W przyrodzie przedludzkiej nie ma żadnego odpowiednika dualizmu bytu i powinności, w pewnym sensie jest tak, jak być powinno”<sup>11</sup>. Nieodróżnialność bytu i powinności w biosferze nie daje jednak podstaw do przeprowadzania lub kwestionowania wnioskowań etycznych, czyli procedur formułowania sądów powinnościowych, wobec antroposfery, gdzie to rozróżnienie obowiązuje.

Ale różnica statusu moralnego ludzi i innych istot jest, wciąż na gruncie etyki środowiskowej, głębsza; tylko tym pierwszym „przysługują prawa moralne (prawo do życia, wolności, autonomii), których zaspokojenie ma priorytet w działaniu każdego podmiotu”<sup>12</sup>. A podmiotem takim może być – powtórzmy – tylko istota ludzka. „Jeśli odrzucimy różnice między człowiekiem a innymi bytami ożywionymi, to w konsekwencji musielibyśmy uznać, że nie istnieją żadne powinności moralne człowieka – skoro powinności takie nie dotyczyłyby również działań innych aktywnych bytów”<sup>13</sup>. Jeżeli bowiem na inne istoty żywe nie możemy nakładać powinności etycznych, to negowanie różnicy statusu moralnego między owymi istotami a ludźmi prowadziłoby do zakwestionowania podstaw i możliwości nakładania takich powinności także na ludzi, czyli na jakiegokolwiek istoty. Etyka – jako system normatywny – stawałaby się bezpodmiotowa, czyli martwa (nie byłoby istot, na których ciążyą powinności etyczne). „Pomiędzy człowiekiem oraz światem jego wytworów a przyrodą istnieje więc przepaść. Wynika ona z tego, że człowiek posiada moralność, dysponuje specyficznymi zdolnościami poznawczymi oraz jest ukierunkowany na teleologiczny sposób myślenia”<sup>14</sup>. Teleologiczny sposób myślenia to zaś coś innego niż teleonomiczny sposób funkcjonowania.

Ten ostatni aspekt uwypukla Korsgaard jako różnicę między teleonomią układów (struktur) funkcjonalnych a intencjonalnością świadomych istot, zdolnych nie tylko do kierowania się jakimiś celami i dobierania właściwych sposobów ich osiągnięcia, lecz także ich oceny ze względu na kryteria etyczne i ewentualnego odrzucania jako niespełniających tych kryteriów. Zwierzęta – w tym także naczelne – mogą wprawdzie dokonywać wyboru celów, ale jedynie ze względu na siłę kierujących nimi afektów (impulsów). Tak jak wyjaśnia to sam de Waal: „Dlaczego pająk naprawia swoją sieć? Dlatego, że dąży do stworzenia idealnej struktury i jeśli tylko pajęczyna odbiega od tego ideału, będzie ciężko pracował, by przywrócić jej pierwotny kształt”<sup>15</sup>. To prawidłowy opis teleonomii struktury funkcjonalnej, niemający wszakże nic wspólnego z intencjonalnością moralną: idealna struktura pajęczyny to coś zupełnie innego niż ideał etyczny. Tylko człowiek „jest zdolny do odrzuce-

<sup>10</sup> Z. Piątek, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków 1998, s. 26.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 44.

<sup>12</sup> M.M. Bonenberg, *Etyka środowiskowa. Założenia i kierunki*, Kraków 1992, s. 56.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>14</sup> A. Bączyk-Ganowicz, *Spór o etykę...*, op. cit., s. 62.

<sup>15</sup> F. de Waal, *Bonobo i ateista...*, op. cit., s. 316.

nia działania wraz z jego celem nie dlatego, że istnieje coś, czego chce (lub obawia się) bardziej, ale po prostu dlatego, że ocenia, iż podjęcie tego rodzaju działania w takim celu jest niewłaściwe<sup>16</sup>; niewłaściwe – dodajmy – pod względem etycznym. Ten rodzaj intencjonalności, wyrażający się zdolnością bycia motywowanym samą tylko powinnością (jej świadomością czy poczuciem), nazywa Korsgaard „samorządnością normatywną” i przypisuje jedynie istotom ludzkim. Przypadła ona ludziom w wyniku „skokowej zmiany” (bywa to nazywane także „przejściem fazowym”) między istotami żywymi – w tym naczelnymi – a ludźmi. Wiemy o własnych powinnościach etycznych i staramy się im – nie zawsze skutecznie – sprostać. Ten rodzaj autonomii etycznej nie jest udziałem innych istot. „Mamy pomysły na temat tego, co powinniśmy robić oraz jacy powinniśmy być i próbujemy im sprostać. Małpy nie żyją w ten sposób. Walczymy o to, by być szczerymi, uprzejmymi, odpowiedzialnymi i dzielnymi w sytuacjach, gdy jest to trudne. Nawet jeśli małpy czasem są uprzejme, odpowiedzialne i dzielne, nie są takie, ponieważ uważają, że takie być powinny<sup>17</sup>”. To sedno różnicy między ludźmi a innymi istotami: świadomość istnienia powinności i zdolność przyjmowania ich jako wyłącznej motywacji, czyli odrzucania wszelkich innych oraz działania na przekór nim.

I de Waal zdaje sobie z tej różnicy sprawę: „Nawet jeśli zachowanie owadów przypomina na pierwszy rzut oka nasze, nie leżą u jego podstaw te same procesy”, bowiem „owady nie mają żadnego z obwodów neuronalnych, które w toku ewolucji ssaków stały się odpowiedzialne za empatię i troskę<sup>18</sup>”. Różnica czy nawet przepaść między ludźmi a zwierzętami nie musi mieć przy tym charakteru metafizycznego, a zatem może pozostać poza sformułowaną przez Kelly Oliver, a zaczerpniętą od Leonarda Lawlora, dychotomią między „biologicznym kontinuuizmem” a „metafizycznym separacjonizmem”; chodzi bowiem o różnicę czy nawet może przepaść etyczną, a nie metafizyczną czy biologiczną.

De Waal w sposób niefrasobliwy myli natomiast i miesza moralność z prawem, strukturą (hierarchią) społeczną i władzą polityczną. Tak dzieje się wówczas, gdy przekonuje, że „zasady pozostawiania ze wszystkimi w dobrych stosunkach obejmują między innymi to, kto może kopulować z kim, jak ma przebiegać zabawa z udziałem młodych małp, komu należy się podporządkowywać oraz to, pod jakimi względami dozwolone jest przywłaszczenie sobie cudzego pożywienia, a kiedy należy czekać na swoją kolej<sup>19</sup>”. Powołuje się więc na respektowanie przez szympansy hierarchii w stadzie jako przykład ich zdolności stosowania się do reguł i norm. Nie ma to jednak charakteru etycznego (podobnie jak kolejność dziobania wśród kur czy posilania się mięsem zabitej ofiary u lwów lub wilków). Nawet gdyby interpretować przestrzeganie tych zasad jako wyraz uświadomienia sobie pewnych powinności, to nie są to powinności etyczne. Istnieje – także w świecie ludzkim (antroposferze) – wiele norm i reguł określających, jak się powinno odżywiać, odpoczywać, dbać o zdrowie i higienę, konwersować z innymi, poruszać w miejscach publicznych

<sup>16</sup> Ch.M. Korsgaard, *Moralność i wyjątkowość...*, op. cit., s. 139.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 145.

<sup>18</sup> F. de Waal, *Bonobo i ateista...*, op. cit., s. 331.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 229.

czy zachowywać w czasie burzy z piorunami lub w sklepowej kolejce, a nawet używać podkładu pod makijaż lub przyprawić gulasz, ale żadna z tych i mnóstwa innych reguł wyrażanych w formie powinności (dobrego gotowania, dobrego odżywiania, dobrego zachowania, dobrego wyglądu itd.) nie ma charakteru etycznego, zatem jej ignorowanie czy łamanie nie obciąża etyczną odpowiedzialnością. Ukazując częstość, a nawet powszechność stosowania się szympanśów do różnych reguł i norm, de Waal usiłuje zasugerować, że dotyczy to także powinności etycznych, co jest nadużyciem. Zdolność przestrzegania różnych reguł, norm, zakazów i nakazów nie oznacza, że obejmuje ona także te etyczne, z całą ich specyfiką (dobry kucharz, dobry tancerz czy dobry kierowca też nie muszą mieć szczególnych predyspozycji i kwalifikacji etycznych).

Sprowadzanie etyki do systemu regulacji stosunków społecznych, przy pomijaniu lub bagatelizowaniu relacji interpersonalnych, prowadzi do nadużyć i pomyłek. Po pierwsze, sugeruje istnienie moralnych rudymetów u wszelkich gatunków stadnych; de Waal stwierdza, że powiedzenie *homo homini lupus* jest nie tylko nieprawdziwe wobec ludzi, ale i obraźliwe wobec psowatych, które intensywnie kooperują<sup>20</sup>. To mogłoby imputować jakąś moralną wyższość czy przewagę psowatych nad kotowatymi, znanymi ze swego indywidualizmu (w ten sposób rozstrzygnięty zostałby też odwieczny spór między miłośnikami psów i kotów co do większej sympatyczności ich pupilów). Po drugie, prowadzi do moralizacji reguł i kierowanych nimi zachowań o charakterze czysto porządkowym, na przykład kodeksu drogowego, regulaminu szpitalnego czy przepisów BHP. Po trzecie, takie podejście pomija ten rys etyki, który wyraża się w nakazach przeciwstawienia się zbiorowości w obronie jednostki. Ilustrując tak zwaną „troskę wspólnotową”, de Waal opisuje, jak samice szympanśów uspokajają i godzą ze sobą zwaśnione samce. Pojmując moralność w ten sposób, należałoby intencje i zasługi moralne przypisywać sędziom hokejowym neutralizującym bójki zawodników, mediatorom sądowym godzącym skłóconych małżonków, negocjatorom łagodzącym konflikty między wspólnikami w spółce akcyjnej czy policjantom interweniującym w sąsiedzkich kłótniach. Czy oceniamy w kategoriach etycznych funkcjonariuszy przerywających bijatyki między grupami kiboli lub porachunki przestępczych gangów?

Moralność ma charakter społeczny w tym sensie, że odnosi się do relacji z innymi. Słuszna więc pozostaje przeprowadzona przez Hume'a krytyka wszelkich form samodoskonalenia w izolacji od społecznego otoczenia, polegającego na rozwijaniu tak zwanych przez niego „cnót mnisich”, niemających żadnego znaczenia etycznego, nic bowiem nikomu z nich nie przyjdzie. Ale to nie znaczy, że moralność można utożsamić z relacjami społecznymi, bo te mogą mieć na przykład charakter towarzyski, rozrywkowy, biznesowy, polityczny, religijny. Tworzenie więzi z innymi to jeszcze nie moralność.

Podobnie wygląda kwestia tworzenia hierarchicznych struktur, na które powołuje się de Waal. „Kiedy małpa o niskim statusie nie respektuje hierarchii, zakłóca przyjęty porządek i rozpętuje się piekło. Działania korelacyjne są z definicji normatywne: odzwierciedlają one to, jakiego świata życzą sobie zwierzęta. Najistotniejsze dla moralności, którą także ce-

---

<sup>20</sup> F. de Waal, *Małpy i filozofowie...*, op. cit., s. 25.

chuje normatywność, jest to, że ssaki stadne dążą do ustalenia harmonijnych relacji<sup>21</sup>. To ewidentny przykład pomylenia struktury (hierarchii) społecznej z moralnością, a homeostazy z ideałem etycznym. Ten błąd wymaga wyświeślenia i zdemaskowania, tym bardziej że nie jest jedynie pomyłką de Waala, lecz stanowiskiem przyjmowanym przez innych badaczy przypisujących zachowaniom zwierzęcym kwalifikacje moralne, na przykład przez Marca Bekoffa i Jessicę Pierce w książce *Wild Justice. The Moral Lives of Animals*. autorzy powielają pochopne założenie, że skoro moralność ma charakter społeczny, to zachowaniom społecznym można przypisać kwalifikacje moralne; jako moralne określają więc te zachowania, które są zgodne z regułami panującymi w grupie (stadzie, hordzie, watasze, ławicy), a jako niemoralne – zachowania sprzeczne z owymi regułami<sup>22</sup>. Łatwo wówczas o konstatację, że regulacje dotyczące funkcjonowania grupy „mają silne znaczenie moralne – są szczęścią społecznych konwencji, które pomagają utrzymać spójność i współpracę w grupie”<sup>23</sup>.

W świecie ludzi i grup ludzkich funkcjonuje wiele regulacji służących podtrzymaniu ich spójności i współdziałania ich członków (wspólników, współpracowników, współorganizatorów, współuczestników, współwyznawców, współwykonawców, współlokatorów, a nawet współmałżonków), których nikt nie zaliczyłby do etycznych, a ich złamania do kategorii występków moralnych – tym bardziej gdy ograniczają się do własnej grupy.

Jednym z mechanizmów prowadzących do pochopnego przypisywania zachowaniom zwierzęcym kwalifikacji etycznych jest operowanie językiem w sposób antropomorfizujący owe zachowania, a naturalizujący zachowania ludzkie. Jak zauważa podnosząca ten problem Helene Guldberg, w opisach życia zwierząt często można przeczytać o ich miłości, sympatii, trosce, zazdrości czy nienawiści i zemście, natomiast analizy świata ludzkiego przeprowadza się w kategoriach uwarunkowań genetycznych, przystosowań ewolucyjnych czy potrzeb fizjologicznych<sup>24</sup>. Miłośnicy zwierząt, a zwłaszcza ludzie blisko związani do swoich domowych pupili, mogą długo opowiadać o ich wierności, wrażliwości, inteligencji, sprycie, czułości, troskliwości, posłuszeństwie, serdeczności i innych przymiotach ujmowanych przy pomocy pojęć zaczerpniętych z charakterystyk ludzi. To prowadzi do imputowania zwierzętom cech zbliżonych do ludzkich. Od dawna czynili tak bajkopisarze, przedstawiający postaci zwierząt na wzór ludzkich, wraz z ich konkretnymi cechami (na przykład: lew waleczny, zając strachliwy, mrówka pracowita, pasikonik lekkomyślny, sowa mądra, skorpion perfidny, wąż podstępny); miało to jednak ewidentny charakter literackiej metafory i parafrazy, a nie dosłownej adekwatności, służyło metaforycznemu opisowi stosunków międzyludzkich, a nie rzeczywistych relacji zachodzących w świecie zwierząt. Niektórzy etolodzy, psycholodzy zwierzęcy, a także etycy sprawiają wrażenie, jakby brali te metafory dosłownie i naprawdę suponowali, że ludzie mogą lub wręcz powinni uczyć się pracowitości od mrówek, odwagi od lwów, dostojeństwa od orłów, sprytu od lisów i tak dalej.

<sup>21</sup> F. de Waal, *Bonobo i ateista...*, op. cit., s. 316.

<sup>22</sup> M. Bekoff, J. Pierce, *Wild Justice. The Moral Lives of Animals*, Chicago 2009, s. 26.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>24</sup> H. Guldberg, *Just Another Ape?*, Exeter 2010.



Archaiczne i prehistoryczne wspólnoty ludzkie odwoływały się w mitach genealogicznych do postaci zwierząt totemicznych, nadając im cechy pożądane przez siebie samych lub przypisywane sobie samym jako od nich przejęte: lwią odwagę, niedźwiedzią siłę, orlą bystrość i wyniosłość, wilczą nieustępliwość. Niekiedy wiązało się to z sakralizacją owych zwierząt, co wzmocniało ich wzorcotwórczą rolę, a także status ich domniemanych ludzkich potomków i naśladowców. Jak konstatuje Kelly Oliver, „na poziomie konceptualnym zwierzę jest sakralizowane dla człowieka, a na poziomie literalnym ze względu na człowieka. Zwierzęta metaforycznie i literalnie wzmocniają człowieka”<sup>25</sup>. Temu właśnie służą totemiczne mity genealogiczne i animalne metafory nazewnicze czy ikonograficzne.

Przeniknęło to do kultury i przetrwało w niej, począwszy od legendy o Remusie i Romulusie wykarmionych przez wilczycę, przez przydomki i nazwy typu Ryszard Lwie Serce, „Tygrys” (przydomek boksera) czy „Orły” i „Skorpiony” („The Eagles” i „The Scorpions” – muzyczne zespoły z USA i Niemiec), aż do godeł i herbów współczesnych miast i państw, pełnych lwów, orłów i niedźwiedzi. We współczesnej kulturze popularnej zwierzęcość funkcjonuje jako atawistyczna tęsknota, pokusa lub nawet postulat („zwierzęcy instynkt”, „dzikość serca”, „obudź w sobie zwierzę”, „poczuj zew”), lecz w oddaleniu, separacji, a nawet przeciwieństwie wobec kontekstów moralnych czy tym bardziej postulatów etycznych (czasem wręcz w ostentacyjnej zachęcie do przeciwstawienia się im, kontestowania ich).

Oliver przytacza i omawia w swojej książce koncepcje rozmaitych autorów sugerujących, że „język i inne charakterystyczne cechy człowieka, jak duch, rozum, zdolność pojmowania i rozpoznawania, pamięć, wolna wola, a nawet zdolność rozpalania ognia są odzewem wobec zwierząt, które człowiek naśladuje czy małpuje”<sup>26</sup>. Jest jednak wysoce prawdopodobne, że to nie tyle odzew na realne wyzwania ze świata zwierząt i naśladownictwo rzeczywistych zwierzęcych przymiotów, ile raczej wyraz cech przypisywanych im i wyobrażonych, zatem proces rozgrywający się głównie, jeśli nie w całości, na poziomie metaforycznym. A na dodatek odzew ten nie musi mieć charakteru naśladowczego, lecz różnicujący, podobnie jak w przypadku relacji wobec innych ludzi (ludów) i kultur, które służą budowaniu tożsamości jako opartej na różnicy wobec nich (zgodnie z regułą, że tożsamość opiera się na różnicy). Zwierzęta pełniłyby w takiej konfrontacji rolę „radykalnie innych”, wskazujących, jakim człowiek być nie powinien, aby być sobą (czyli człowiekiem), również – czy szczególnie – pod względem moralnym. Taki jest też wymiar tego, co Oliver nazywa „zwierzęcą pedagogiką”, czyli uczeniem się od zwierząt. „Widzimy to w historii filozofii, gdzie zwierzęta są używane dla wzmocnienia odrębności człowieka. Inaczej mówiąc, zwierzęta są przywoływane jako świadkowie ludzkiej dominacji. Zgodnie z taką logiką zwierzęta są czymś więcej niż wykluczonymi z kategorii „ludzkie”. One także uczą człowieka, jak być ludzkim: człowiek jest ludzki dzięki walorowi zwierzęcej pedagogiki”<sup>27</sup>. Obserwacje i analizy zjawisk i procesów zachodzących w świecie zwierząt (wśród innych gatunków)

<sup>25</sup> K. Oliver, *Animal Lessons. How They Teach Us to be Human*, New York 2009, s. 2.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 3.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 11.

mogą więc mieć walor edukacyjny, podobnie jak obserwacje i analizy zdarzeń oraz procesów historycznych czy zachowań i procesów zachodzących wśród ludzi, którzy żyją w innych wspólnotach (kulturach): jako przestrogi, nauczki, napomnienia jakich zachowań i postępowań unikać. Sam tytuł książki *Animal Lessons* jest dwuznaczny, bo w języku angielskim oznacza zarówno lekcje pobierane od zwierząt, jak i oparte na przypowieściach o zwierzętach, jakie w celach dydaktycznych serwuje się dzieciom, na przykład w postaci rysunkowej. To czyni dwuznacznym także pojęcie „*animal pedagogy*”, którym posługuje się Oliver na określenie „sposobów, w jakie zwierzęta uczą nas, jak być ludzkimi”. To może po prostu oznaczać moralizujące przypowieści oparte na metaforyce zaczerpniętej ze świata zwierząt.

Przykładem nadużywania pojęć dla uzasadnienia moralnych kwalifikacji wobec zachowań zwierzęcych jest posługiwanie się pojęciem altruizmu jako kryterium takiej kwalifikacji. Altruizm zostaje zdefiniowany przez de Waala jako cechujący zachowania korzystne dla odbiorcy, a szkodliwe dla wykonawcy, bez względu na kierujące nim motywy<sup>28</sup>. Z łatwością więc potem przypisuje zachowania nacechowane „altruizmem funkcjonalnym” liczным gatunkom zwierząt, co pozwala mu uznać, że „altruizm zwierząt przypomina altruizm ludzi znacznie bardziej, niż zwykle się sądzi, i stanowi podstawę do zakwestionowania monopolu filozofów w dziedzinie rozważań etycznych”<sup>29</sup>. Za przykład takiego altruizmu podaje pszczołę, która żądli intruza nazbyt zbliżającego się do ula, co sama przypląca życiem. Może i nazwa „altruizm funkcjonalny” jest w takich przypadkach adekwatna, co mają one jednak wspólnego z moralnością?

Philip Kitcher odróżnia rozmaite rodzaje altruizmu, w tym także paternalistyczny, polegający na bezinteresownym zaspokajaniu cudzej potrzeby, od niepaternalistycznego, polegającego na bezinteresownym zaspokajaniu cudzych pragnień<sup>30</sup>. Ten drugi może nie mieć charakteru moralnego, jeśli spełnienie czyjejś zachcianki przyniesie mu doraźną radość czy ukojenie, ale długofalową szkodę, z której sam nie zdaje sobie sprawy (obdarowanie dziecka dużą ilością słodyczy, dostarczenie koledze ciężkich narkotyków, zaspokojenie czyichś masochistycznych popędów seksualnych, skutkujące okaleczeniem jego ciała). Poświęcanie się troskliwego opiekuna dla zapewnienia podopiecznemu spełnienia pragnień czy marzeń, które mogą mieć destrukcyjne skutki, samo jest ambiwalentne z etycznego punktu widzenia, a już bardzo wątpliwe staje się wtedy, gdy polega na działaniach z gruntu amoralnych (kradzieży lub oszustwie w celu spełnienia cudzej zachcianki, nawet gdy to nieszczęśliwy i cierpiący człowiek). To istotne zwłaszcza w kontekście konstatacji de Waala, że natura (ewolucja?) połączyła wszystkie zachowania sprzyjające przetrwaniu (między innymi odżywianie, seks) z odczuwaniem przyjemności<sup>31</sup>. Smakowite desery, euforyczne psychotropy czy pojętni partnerzy seksualni to pokusy, którym należy się raczej opierać niż ulegać, jeśli ma się na względzie własne i cudze dobro, a nie tylko doraźną przyjemność. Naturalne pobudzanie skłonności sprzyjających osobniczemu czy gatunko-

<sup>28</sup> F. de Waal, *Małpy i filozofowie...*, op. cit., s. 211.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 39.

<sup>30</sup> Ph. Kitcher, *Etyka i ewolucja. Jak stamtąd dostać się tu*, [w:] F. de Waal, *Małpy i filozofowie...*, op. cit.

<sup>31</sup> F. de Waal, *Bonobo i ateista...*, op. cit., s. 78.

wemu przetrwaniu to co innego, niż wykazywanie moralnej troski o własne i cudze dobro (gdyby było inaczej, wówczas posiadanie wielu partnerek seksualnych i liczniejszego potomstwa byłoby moralnie bardziej wartościowe niż monogamia i pojedyncze rodzicielstwo, podobnie jak uprawianie większej ilości ćwiczeń fizycznych, staranniejsze dbanie o higienę, zdrowsze odżywianie i mnóstwo innych czynności czy zachowań, których jednak nie poddajemy ocenie moralnej; jak to stwierdził sam de Waal w cytowanym wyżej fragmencie, „pełny żołądek nie jest wartością moralną”).

Stąd wzięło się określenie „patologiczny altruizm” analizowane przez wielu autorów<sup>32</sup>, a rozumiane jako „każde zachowanie czy osobista skłonność, w których zamierzonym celem lub założoną motywacją jest przysporzenie dobra komuś innemu, lecz zamiast korzystnego rezultatu taki »altruizm« ma irracjonalne (z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora) i realnie negatywne konsekwencje dla innych lub nawet dla samego podmiotu”<sup>33</sup>.

Ale klasyfikacji i odmian altruizmu jest więcej<sup>34</sup>, co rodzi kolejny problem: jeśli nawet szympansy lub inne istoty są zdolne do altruizmu w którejś z jego odmian, to nie znaczy, że są zdolne do innych, w tym bezsprzecznie moralnych. Przykładowo Peterson w przywoływanej tu już książce *The Moral Lives of Animals* odróżnia empatię instynktowną, „udzielającą się” (*contagious*; jako ilustrację podaje przykład ptaka ostrzegającego inne osobniki o zbliżającym się drapieżniku i jednocześnie ryzykującego zdemaskowanie, co udziela się innym osobnikom w formie powszechnego ostrzegawczego wrzasku), od kognitywnej, „prześciętej przez kognitywny filtr: mózg lub umysł”. Otóż ta pierwsza jest spotykana w świecie zwierząt (oraz ewentualnie niemowląt – głośny płacz jednego może wzbudzić taką samą reakcję innych zgromadzonych w tej samej sali), ta druga prawdopodobnie jest mu nieznaną. Guldberg zauważa, że istnieje zasadnicza różnica między inicjowaniem reakcji lub przyłączaniem się do takowej a spełnianiem czyjegoś pragnienia lub zaspokajaniem jego potrzeby dzięki uświadomieniu ich sobie. „Istoty ludzkie, w przeciwieństwie do innych zwierząt, są zdolne poddać refleksji i osądzić swoje własne oraz cudze działania, a w rezultacie dokonać świadomych wyborów moralnych”<sup>35</sup>.

Paul Bloom w swojej najnowszej książce, o wymownym tytule *Against Empathy*<sup>36</sup>, przestrzega przed pochopnością reakcji moralnych opartych na empatii, które mogą być stymulowane różnymi czynnikami kontekstowymi, zaburzającymi moralne impulsy oparte na empatii. Potwierdza w ten sposób wyższy standard moralny zachowań opartych na empatii „prześciętej przez kognitywny filtr” czy etycznej refleksji niż na empatii bezrefleksyjnej, odruchowej.

<sup>32</sup> B. Oakley, A. Knafo, G. Madhavan, D.S. Wilson, *Pathological Altruism*, Oxford 2012.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 3.

<sup>34</sup> Zob. Ph. Kitcher, *Etyka i ewolucja...*, op. cit., *passim*.

<sup>35</sup> H. Guldberg, *Only Humans Have Morality, Not Animals*, „Psychology Today” 2011, <https://www.psychologytoday.com/blog/reclaiming-childhood/201106/only-humans-have-morality-not-animals> [7.02.2017].

<sup>36</sup> P. Bloom, *Against Empathy. The Case for Rational Compassion*, Harper Collins 2016.

Z kolei kwestia zasięgu zachowań moralnych, będąca jednym z kryteriów ich klasyfikacji, może prowadzić do wniosku, że niektóre takie zachowania są w istocie egoistyczne; czy nie jest tak w przypadku preferencji dla własnej grupy lub wspólnoty, w tym wspólnoty interesów? To odmiana fenomenu zwanego „amoralnym familizmem”. Zresztą niektóre przytaczane przez de Waala przykłady wyraźnie mają egoistyczne, a nie altruistyczne podłoże, na przykład niezadowolenie małpy z niesprawiedliwego podziału nagród, gdy sama otrzymała tę mniej atrakcyjną (ogórek zamiast winogron). Podobnie w przypadkach, gdy wrażliwość na sprawiedliwy podział – występującą jego zdaniem nie tylko u naczelnych, lecz także u psowatych – wiąże z upodobaniem tych taksonów do mięsa oraz stadnych polowań, czyli wyjaśnia ową wrażliwość koniecznością dzielenia się mięsem upolowanych wspólnie zwierząt, co miało wykształcić reguły tego podziału. Przypomina to raczej opis gospodarczej kooperatywy niż wspólnoty moralnej, a stosowane przez de Waala odróżnienie „altruizmu, który boli” od „altruizmu, który daje satysfakcję”<sup>37</sup> tego akurat problemu nie pomaga rozwiązać; nie mówiąc o tym, że taka genealogia poczucia sprawiedliwości dyskredytuje roślinożerców (wegetarianów?).

De Waal pisze niekiedy o „działaniu na rzecz wspólnoty”, a kiedy indziej o „pomaganiu innym”, tak jakby obie formy utożsamiał. To jednak nie to samo; czasami (a bodaj właśnie często) pomaganie innym wymaga przeciwstawienia się wspólnocie. Stadne formy życia różnych gatunków, w tym człowieka, oraz preferencje dla uczestników własnej grupy są wiadome i oczywiste. Pytanie, jaki mają związek z moralnością. De Waal uważa (podobnie jak przytaczani Bekoff i Pierce), że ją ucieleśniają. „Nie chodzi tylko o to, że mamy tendencję do faworyzowania najbliższych kręgów (nas, naszej rodziny, naszej wspólnoty, naszego gatunku), my powinniśmy ją mieć”<sup>38</sup>.

Preferowanie „swoich” (własnej grupy) nie musi mieć ani podłoża, ani charakteru moralnego. Badania pokazują, że wystarczy losowo podzielić uczestników dowolnej gry rywalizacyjnej na dwie grupy, aby pomiędzy członkami każdej z nich wytworzyło się poczucie lojalności i gotowości do współpracy, a wobec członków przeciwnej grupy dystans i antagonizm. Tak jest w sporcie, w biznesie, edukacji szkolnej, zabawie podwórkowej i wielu innych sytuacjach niemających konotacji etycznych. Z drugiej zaś strony inne badania pokazują, że już niemowlęta mają ukształtowane rozeznanie co do dobrego (moralnie) i złego postępowania: wyraźnie preferują pacynkę, która podała innej upuszczoną piłkę, a z niechęcią traktują tę, która piłkę zabrała i uciekła (podobnie odnoszą się nawet do plastikowych krążków, z których jeden wspiera mozołnie pnącego się pod górę, a drugi mu w tym przeszkadza)<sup>39</sup>. Oceny etyczne nie wiążą się tu z żadnymi relacjami pozamoralnymi (krążki czy pacynki są widziane przez dzieci po raz pierwszy).

Steven Pinker uważa preferencje dla własnej grupy za wrodzone, ale niemoralne. Podobnie uznawał już wiele lat temu Edward C. Banfield, wprowadzając do obiegu naukowego pojęcie „amoralny familizm”, które określały ten rodzaj preferencji. Przywołujący

<sup>37</sup> F. de Waal, *Bonobo i ateista...*, op. cit., s. 76–78.

<sup>38</sup> F. de Waal, *Małpy i filozofowie...*, op. cit., s. 197.

<sup>39</sup> P. Bloom, *To tylko dzieci. Narodziny dobra i zła*, przeł. E. Wojtych, Sopot 2015.

i analizujący to pojęcie Piotr Sztompka stwierdza, że „rodziny mafijne», organizacje przestępcze, biznes narkotykowy, prostytutka, handel ludźmi to środowiska bardzo zintegrowane wewnątrz, ale niejako nastawione przeciw zewnętrznemu społeczeństwu. Autentyczny kapitał moralny musi mieć charakter inkluzywny, uniwersalistyczny, ogarniać przestrzeń moralną wszystkich<sup>40</sup>. Jak autor wskazuje dalej, w tego typu wspólnotach i grupach przestępczych i aspołecznych więzy między uczestnikami są na ogół silniejsze, lojalność i ofiarność większe niż w relacjach nawiązywanych poza i ponad wspólnotami, które tworzą układy odniesienia dla swoich uczestników. Ale to te drugie stanowią podstawę dla relacji moralnych (i kapitału moralnego – jak tę sieć relacji określa Sztompka). Zatem to nie zdolność tworzenia relacji grupowych jest podłożem moralności, lecz zdolność ich przekraczania z etycznych motywacji. Skądinąd twierdzą tak również etycy środowiskowi, potępiający ograniczanie zobowiązań moralnych do własnego gatunku jako szowinizm gatunkowy („gatunkowizm”) i postulujący „ekstensję moralną”, czyli rozszerzanie kręgu istot objętych zobowiązaniami etycznymi na inne gatunki i osobniki żywe<sup>41</sup>.

De Waal perswady, że pojmowanie moralności jako zdolności przeciwstawiania się naturalnym impulsom i motywacjom jest błędne i nazywa je „teorią fasady” (moralność to fasada, za którą kryją się amoralne skłonności naturalne), gdy on opowiada się za „teorią matrioszki”, w której moralne skłonności i zdolności nawarstwiają się na skłonnościach empatycznych i instynktach opiekuńczych, nabywanych w toku ewolucji i wykazywanych przez pozaludzkie gatunki. Stwierdza, że człowiek jest zdolny przekraczać granice własnej grupy w intencjach moralnych, ale że to umiejętność nabyta niedawno (w sensie filogenetycznym), krucha i niepewna. Zatem w istocie przyjmuje pewną wersję „teorii fasady”, którą deklaratorywnie zwalcza i ze zwalczania której uczynił główny motyw swej naturalistycznej etyki. Jak wyjaśnia Singer, „moralność, która wykracza poza naszą własną grupę i okazuje bezstronną troskę o wszystkie istoty ludzkie, może jednak być postrzegana jako fasada skrywająca naturę, którą współdzielimy z innymi ssakami społecznymi<sup>42</sup>.

Jak stwierdza Guldberg, człowiek jest zdolny nie tylko uczestniczyć na wynegocjowanych i uzgodnionych zasadach w funkcjonowaniu grupy, co w pewnym zakresie potrafią stadne zwierzęta, lecz także świadomie partycypować w zbiorowej kompetencji, korzystać ze zbiorowej wiedzy, mieć wgląd w zbiorowy dorobek intelektualny i moralny, co przekształca go, rozwija i doskonali – także pod względem moralnym – a nie tylko umacnia jego więzi z grupą. Dlatego też, dowodzi w swojej książce, nie można człowieka traktować jak „tylko nieco inną małpę”.

<sup>40</sup> P. Sztompka, *Kapitał społeczny. Teoria przestrzeni międzyludzkiej*, Kraków 2016, s. 329.

<sup>41</sup> P. Singer, *The Expanding Circle. Ethics, Evolution and Moral Progress*, Princeton 2011; zob. J.A. Majcherek, *Dylematy i paradoksy...*, op. cit.

<sup>42</sup> P. Singer, *Moralność, rozum i prawa zwierząt*, [w:] F. de Waal, *Małpy i filozofowie...*, op. cit., s. 183.

## Podsumowanie

Procesy teleonomii funkcjonalnej, zachodzące w strukturach żywych organizmów oraz ich zbiorowościach, nie dadzą się utożsamić z intencjonalnymi zachowaniami świadomych podmiotów moralnych, a zatem nie pozwalają na przypisywanie owym procesom moralnych kwalifikacji. Dotyczy to także zachowań żywych istot relatywnie bliskich pod względem filogenetycznym człowiekowi (hominidów), w tym bonobo. W zgodnej opinii etyków środowiskowych jedynie człowiek może być uznany za podmiot moralny i tylko jego zachowania mogą być oceniane pod względem moralnym. Stosowanie się przez zwierzęta stadne do ustalonych w grupie zasad funkcjonowania, które służą utrzymaniu homeostatycznej stabilności owej grupy, to coś innego niż działanie z moralnych pobudek, wymagające niekiedy przeciwstawienia się regułom panującym w danej grupie, a także wykroczenia poza ową grupę z intencją i odpowiedzialnością moralną, czyli dokonania ekstensji i inkluzji etycznej. Ograniczanie altruizmu i zobowiązań moralnych jedynie do członków własnej grupy nosi cechy „amoralnego familizmu”, sprzecznego z uniwersalnym normatywizmem etycznym. Spełnianie powinności rodzinnych, służbowych, obywatelskich, towarzyskich, sąsiedzkich czy korporacyjnych to coś innego niż wypełnianie powinności etycznych. Regulatywne zasady funkcjonowania zwierząt stadnych w grupie (hordzie, watasze, ławicy) to coś innego niż normatywne zasady etyki obowiązujące ludzi w relacjach z innymi ludźmi. Próby kształtowania owych norm etycznych na podstawie obserwacji zachowań zwierzęcych powielają błąd naturalistyczny i jako uwikłane weń nie stanowią dostatecznej przesłanki dla przeprowadzania wnioskowań w etyce normatywnej.

## Bibliografia

- Bączyk-Ganowicz A., *Spór o etykę środowiskową*, Kraków 2009.
- Bekoff M., Pierce J., *Wild Justice. The Moral Lives of Animals*, Chicago 2009.
- Bloom P., *Against Empathy. The Case for Rational Compassion*, Harper Collins 2016.
- Bloom P., *To tylko dzieci. Narodziny dobra i zła*, przeł. E. Wojtych, Sopot 2015.
- Bonenberg M.M., *Etyka środowiskowa. Założenia i kierunki*, Kraków 1992.
- Evans E.P., *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*, London 1906.
- Francuz G., *Strategie przypisywania statusu moralnego istotom żywym*, Opole 2011.
- Guldberg H., *Just Another Ape?*, Exeter 2010.
- Guldberg H., *Only Humans Have Morality, Not Animals*, „Psychology Today” 2011, <https://www.psychologytoday.com/blog/reclaiming-childhood/201106/only-humans-have-morality-not-animals> [7.02.2017].
- Kalinowski M.K., *Czy życie na Ziemi zmierza do samounicestwienia?*, [w:] *Wiedza, prawda, wolność*, red. J.A. Janik, Kraków 2012,
- Kitcher Ph., *Etyka i ewolucja. Jak stamtąd dostać się tu*, [w:] F. de Waal, *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?*, przeł. B. Brożek, Kraków 2013.

- Korsgaard Ch.M., *Moralność i wyjątkowość ludzkiego działania*, [w:] F. de Waal, *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?*, przeł. B. Brożek, Kraków 2013.
- Majcherek J.A., *Dylematy i paradoksy etycznego ekstensjonalizmu*, „Argument. Biannual Philosophical Journal” 2015, nr 1.
- Oakley B., Knafo A., Madhavan G., Wilson D.S., *Pathological Altruism*, Oxford 2012.
- Oliver K., *Animal Lessons. How They Teach Us to be Human*, New York 2009.
- Peterson D., *The Moral Life of Animals*, New York 2011.
- Piątek Z., *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków 1998.
- Singer P., *The Expanding Circle. Ethics, Evolution and Moral Progress*, Princeton 2011.
- Singer P., *Moralność, rozum i prawa zwierząt*, [w:] F. de Waal, *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?*, przeł. B. Brożek, Kraków 2013.
- Sztompka P., *Kapitał społeczny. Teoria przestrzeni międzyludzkiej*, Kraków 2016.
- Waal F. de, *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*, przeł. K. Kornas, Kraków 2014.
- Waal F. de, *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?*, przeł. B. Brożek, Kraków 2013.

Janusz A. Majcherek

### **Czy bonobo mogą nas nauczyć etyki?**

Moralność uchodzi za jeden z tych atrybutów człowieczeństwa, który wyróżnia rodzaj ludzki spośród innych gatunków istot żywych. We współczesnej prymatologii pojawiają się jednak coraz częściej sugestie o wykazywaniu uczuć moralnych i zachowań nimi kierowanych przez niektóre naczelnice. Szczególne przykłady tego rodzaju przypisywane są szympansom bonobo. Z niektórych interpretacji ich zachowań wyprowadzane są wnioski o przejawiającym się tu humanizmie, który mógłby wskazywać formy postępowania właściwe ludziom. Jednak nawet wśród etyków środowiskowych panuje zgoda, że jedynie człowiek jest i może być podmiotem moralnym. Tworzy to etyczną przepaść między człowiekiem a innymi gatunkami, nawet jeśli z biologicznego lub metafizycznego punktu widzenia jej nie ma. Jedynie człowiek bowiem posiada zdolność intencjonalnego działania, kierowanego poczuciem powinności etycznej. Zatem postulowana w oparciu o obserwacje przyrodnicze „pedagogika zwierzęca” ma jedynie walor metaforyczny, przydatny i widoczny co najwyżej w literackich przypowieściach, ale nie w etycznych nakazach.

**Słowa kluczowe:** naturalizm etyczny, pedagogika zwierzęca, amoralny familizm.

### **Could bonobo teach us ethics?**

According to a common opinion morality is one of the attributes making human beings different to other species. Still, in a contemporary primatology there are more and more suggestions concerning moral empathy and related behaviors (or: behaviors based on it) which are perceived in some primates' activities. Special capacities of such kind are attributed to bonobo chimpanzees. Some interpretations of their behaviors are used as arguments for their human nature, which they reveal, but, at the same time, they characterize and constitute behaviors typical to human beings.

However, even in environmental ethics specialists claim that only human beings are and could be a moral subject. Such an attitude constitutes a moral gap between human beings and other species, even though it is not observed in terms of a biological or metaphysical point of view. Only man has a capacity to intentionally act being led by the sense of moral duty. Thus, the so called “animal pedagogy”, based on observations of animal behavior, can convey only metaphorical sense, useful in literature but not in ethics.

**Keywords:** ethical naturalism, animal pedagogy, amoral familism.

*Translated by Janusz A. Majcherek*