

## KANTOWSKIE OBOWIĄZKI WZGLĘDEM PRZYRODY – CZŁOWIEK A POZOSTAŁE ZWIERZĘTA

W literaturze etycznej panuje niemal powszechna opinia, że filozofia moralna Kanta jest w najlepszym razie bezradna wobec zagadnień relacji człowieka z innymi zwierzętami i przyrodą w ogóle, a w najgorszym – wymaga traktowania ich jako terenu samolubnej i nieokiełznanej eksploatacji. Tak postrzegane stanowisko Kanta traktuje się jako wzorcowy przykład nie tylko antropocentryzmu moralnego, ale wręcz szowinizmu gatunkowego przyznającego człowiekowi dominujące miejsce w przyrodzie.

W niniejszym artykule zajmę się kwestią stosunku człowieka do pozostałych zwierząt, sprawę relacji człowieka do przyrody w etyce Kantowskiej odkładając na inną okazję<sup>1</sup>. Skonfrontuję perspektywy dominujące obecnie w etyce relacji człowieka do pozostałych zwierząt z propozycją Kantowską. Pokażę, że wbrew przyjętej opinii o szczególnie złej sytuacji etyki Kantowskiej jeśli chodzi o miejsce zwierząt innych od człowieka w moralności, położenie to nie jest jakoś zasadniczo gorsze niż stanowisk zajmowanych przez jej krytyków, a pod pewnymi względami wydaje się nawet lepsze. Pokażę zasoby teoretyczne etyki Kanta pozwalające uwzględnić w niej los zwierząt innych niż ludzie w sposób umożliwiający wyrażenie wielu współczesnych przekonań moralnych. Pod pewnymi względami lepiej niż czynią to jej krytycy, etyka ta pozwala wyjaśnić wiele aspektów współczesnej

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł stanowi fragment przygotowywanego szkicu, w którym przedstawię Kantowską etykę stosunku człowieka do pozostałych zwierząt i do przyrody.

wrażliwości moralnej związanej ze stosunkiem człowieka do pozostałych zwierząt i uzasadnić odpowiednie obowiązki nie ograniczając się do **dawania wyrazu** tzw. intuicjom moralnym, a przy tym unikając sentymentalizmu tak rozpowszechnionego w dyskusjach nad tą problematyką.

Wykażę, że wiele krytyk stanowiska Kanta co do stosunku człowieka do pozostałych zwierząt opiera się na wybiórczej i powierzchownej lekturze jego tekstów, a czasem wręcz na nieznajomości jego stanowiska. Krytyki te opierają się ponadto na żądaniu dostosowania teorii moralnej do wybranych intuicji moralnych, nie dając przy tym podstaw, by sądzić, że są to intuicje trafne. Odrzucają one tezy Kanta o powinności człowieka względem innych zwierząt od jego tez na temat natury powinności i stawiają jego etyce (oraz etyce relacji człowieka do pozostałych zwierząt w ogóle) wymagania, których spełnienie nie jest ani jedynym, ani być może najlepszym sposobem na uwzględnienie losu tych zwierząt. Paradygmatycznym przykładem tych wymagań jest żądanie, aby powinności człowieka względem pozostałych zwierząt były bezpośrednie.

## I. O DOMNIEMANEJ WYŻSZOŚCI UTYLITARYZMU I TEORII PRAW ZWIERZĄT

Wielu krytykom poglądów Kanta na relację człowieka do pozostałych zwierząt daleko jest do rzetelności. Krytycy z lubością cytują fragmenty z wykładów z etyki, w których królewiecki filozof uznaje zwierzęta inne niż człowiek za środki. Zapomina się przy tym zaznaczyć<sup>2</sup>, że w tym samym akapicie Kant zajmuje stanowisko w sprawie stosunku człowieka do zwierząt, którego nie powstydziliby się niejeden współczesny obrońca zwierząt. Kant potępia okrucieństwo wobec zwierząt, eksperymentowanie na nich dla samego zaspokojenia ciekawości, używanie zwierząt gospodarskich do pracy ponad ich siły i pozbywanie się ich, gdy są już niezdolne do pracy (MC, 459-460)<sup>3</sup>.

<sup>2</sup>Singer [2004] s. 275.

<sup>3</sup>Odsyłacze do tekstów Kanta umieściłem w tekście. Podają one skrót tytułu, po którym następuje numer strony według Kant [1902], a po dwukropku numer strony w wydaniu polskim pracy, jeśli jest dostępne. Skrót: Gr. – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Kant [1902] t. IV; Uzasadnienie metafizyki moralności, przeł. M. Wartenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984), KpV – Kritik der praktischen Vernunft (Kant [1902] t. V; Krytyka praktycznego rozumu, przeł. J. Galecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984), T – Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (Kant [1902] t. VI; Metafizyczne podstawy nauki o cnocie, przeł.

Krytycy, którzy nie cierpią na ten rodzaj zapomnienia<sup>4</sup> i nawet cytują omawiany akapit, nie zadają sobie trudu poddania go analizie, która wykraczałaby poza dyskusję o imperatywie kategoriowym i odsyłać do *Uzasadnienia metafizyki moralności*, gdzie Kant wyróżnia człowieka jako osobę przeciwstawiając ją rzeczom. Komentarze tych krytyków nie biorą pod uwagę innych wypowiedzi Kanta na temat stosunku człowieka do pozostałych zwierząt, w tym cqliwej, ale ważnej, pochwały jaką dwukrotnie obdarza Leibniza za odłożenie robaka z powrotem na liść po obejrzeniu go pod mikroskopem (MC, 459; KpV, 160). Opinie te Kant podtrzymywał nie tylko na początku okresu krytycznego swej twórczości w roku akademickim 1784/85, z którego pochodzą notatki z jego wykładów z etyki, ale też i u szczytu tego okresu w 1797 r. w *Metafizycznych podstawach nauki o cnocie* (T, 443).

Tego rodzaju nierzetelne krytyki stanowiska Kanta w kwestii relacji człowieka do innych zwierząt zwykle zdradzają poczucie wyższości ich autorów sugerujące, że koncepcja Kanta jest pod tym względem wyjątkowo marna. Stanowiska Kanta nie przedstawia się jako **konkurencji** wobec dominujących w etyce stosunku człowieka do pozostałych zwierząt utilitaryzmu i teorii praw zwierząt, ale jako niewarte poważnego zbadania. Przekonanie o wyższości teorii krytyków Kanta jest tak silne, że mało który z nich stara się ją poprzeć argumentami. Natomiast próba znalezienia racji, które by to przekonanie wspierały, pokazuje, że sytuacja teoretyczna krytyków nie jest aż tak dobra, jak sądzą i sugerują.

Naturalnie, wykazanie słabości stanowisk krytyków etyki Kanta samo przez się nie przemawia za trafnością teorii filozofa z Królewca. Wykrycie wad tych stanowisk pozwala jednak ustalić przede wszystkim to, czy i jak daleko wykraczają poza ludzki egoizm i czy oferują autentyczną alternatywę dla Kantowskiej etyki relacji człowieka do innych zwierząt. Nie chodzi zatem o to, by twierdzić, że Kant ma rację, dlatego że jego krytycy nie radzą sobie lepiej od niego, ale o to, że rzetelnej oceny jego stanowiska nie można przeprowadzić bez porównania go ze stanowiskami uznawanymi za poważne alternatywy teoretyczne.

---

W. Galewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005); Anth – Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Kant [1902] t. VII; Antropologia w ujęciu pragmatycznym, przekł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, 2005); MC – Moralphilosophie Collins (Kant [1902] t. XXVII); Päd. – Über Pädagogik (Kant [1902] IX).

<sup>4</sup> Regan [1988] s. 177-178.

## Co jest moralnie ważne?

Utylityści<sup>5</sup> chętnie powołują się na uwagę Benthama<sup>6</sup>, że podstawą stosunku człowieka do innych zwierząt winna być ich zdolność do cierpienia, a nie rozumowania czy mówienia. Podobnie jak w komentarzach na temat stanowiska Kanta, utylityści i tu miewają skłonność do wybiórczości. Zapominają na przykład, że Bentham akceptuje jedzenie mięsa zwierząt i zabijanie ich, o ile jest szybkie i bezbolesne. Wbrew zatem sugestiom, Bentham nie twierdzi, że teoria największego szczęścia zmusza do uznania, że pozostałe zwierzęta zasługują na oględność taką jak ludzie, co wykorzystał inny klasyk utilitaryzmu, J. S. Mill pisząc, że lepiej jest być niezadowolonym człowiekiem niż zadowoloną świnia. Kiedy Mill odróżnił przyjemności niższe i wyższe<sup>7</sup>, z których te ostatnie są niedostępne zwierzętom innym niż ludzie, to przeprowadzał różnicę moralną między ludźmi a tymi zwierzętami. Mówiąc o wyższości człowieka nad, jak sam pisze, bydłętami Mill odrzucił benthamowską tezę głoszącą, że jedyną moralnie istotną cechą wszystkich zwierząt jest zdolność do odczuwania przyjemności i cierpienia. Liczy się też zdolność przeżywania przyjemności określonego rodzaju.

Racją takiego postępowania Milla była chęć uniknięcia niewybrednych, według niego, zarzutów przeciwników utilitaryzmu głoszących, że jest to teoria dobra dla świń, a nie dla ludzi. Traktując ten zarzut poważnie Mill dowiódł, że pokrewieństwo z innymi zwierzętami uznawał za niewygodne i niebezpieczne z powodu kłopotliwych następstw sumowania przyjemności i przykrości. Uznanie, że przyjemności różnią się między sobą wyłącznie ilościowo, może wymagać rezygnacji z przyjemności lub zgodę na przykrości ludzi w imię maksymalizacji przyjemności bądź minimalizowania cierpienia innych zwierząt, jeśli w danej sytuacji suma przyjemności i przykrości, które są udziałem tych zwierząt, jest większa od analogicznej sumy dla ludzi. Uznając tę konkluzję za nie do przyjęcia, Mill uprzywilejował ludzi wobec pozostałych zwierząt.

Kwestia sumowania przyjemności jest dla Milla kłopotliwa nie tylko ze względu na jego skłonność do uprzywilejowywania ludzi, ale też dlatego, że sumowanie takie każe traktować ludzi i inne zwierzęta jako wzajemnie wymienne „ośrodki” przeżywania przyjemności i przykrości. Przypisanie ludziom (przez wyróżnienie przyjemności wyższych, do których zdolni mają być tylko ludzie) wartości większej od wartości pozostałych zwierząt chroni przynajmniej przed zastępowalnością ludzi przez zwierzęta.

---

<sup>5</sup>Np. Singer [2004] s. 275.

<sup>6</sup>Bentham [1958] s. 418-420.

<sup>7</sup>Mill [1956] s. 18 i s. 15-16. Uwagi na ten temat można znaleźć np. u O'Neill [1997].

Nieprawdą jest więc milcząco przyjmowana przez utylitarystów teza, że ich teoria lepiej chroni przed uprzywilejowywaniem ludzi i przez to wykazuje wyższość nad innymi teoriami w kwestii stosunku człowieka do pozostałych zwierząt. Zależnie od jego wersji, utylitaryzm może zachęcać i do szowinizmu gatunkowego, i do jego zwalczania.

Objęcie wrażliwością moralną zwierząt innych niż ludzie możliwe jest na terenie utylitaryzmu po powrocie do stanowiska Benthama tj. po odrzuceniu jakościowych różnic między przyjemnościami. Ten zabieg każe jednak traktować ludzi i zwierzęta jak wymienne i zastępowalne istoty doświadczające przyjemności i przykrości, co rodzi trudności z uzasadnieniem mocnego zakazu zabijania jakichkolwiek zwierząt. Jeśli tym, co liczy się moralnie, jest tylko przyjemność i przykreść, to zabicie jakiejś istoty jest złe, tylko o ile spowodowana przez nie suma przykrości i przyjemności jest mniejsza od sumy przyjemności i przykrości powstających w przypadku powstrzymania się od jej zabicia. Teza ta stosuje się do wszystkich zwierząt, nie wyłączając ludzi.

Tak uzyskany zakaz zabijania jest dość słaby. Jego moc zależy od okoliczności i technologii zabijania, co przewidział już Bentham. Słabnie też typowy utylitarystyczny argument głoszący, że należy powstrzymywać się od jedzenia mięsa zwierząt, ponieważ hodowla i ubój zwierząt powodują u nich ogromne cierpienia<sup>8</sup>. Idąc za myślą samego Benthama, w odpowiedzi na ten argument można by postulować np. wyhodowanie zwierząt o tak niskiej wrażliwości na ból, że obecne metody hodowli nie przysporzą im żadnych cierpień.

Utylitarysty stoją przed wyborem: albo przyznać ludziom większą wartość przez twierdzenie, że są czymś więcej niż tylko maszynami do przeżywania przyjemności i przykrości, albo twierdzenie to odrzucić. W pierwszym wypadku udałoby się uzyskać zakaz zabijania ludzi, lecz nie innych zwierząt, w drugim – zakaz ten objąłby wszystkie zwierzęta, lecz jego moc zależałaby od oczekiwanej całkowitej (tj. obejmującej i ludzi, i pozostałe zwierzęta) sumy przyjemności i przykrości spowodowanej zabiciem w danym przypadku.

Przed wyborem tym nie chroni utylitaryzm preferencji P. Singera. T. Regan<sup>9</sup> słusznie wskazuje, że wbrew swoim zamierzeniom Singer nie może uzasadnić mocnego zakazu zabijania zwierząt innych niż ludzie, ponieważ zgodnie z jego teorią ich większość (z wyjątkiem, jak twierdzi Singer, pewnych naczelnych) nie ma – w przeciwieństwie do człowieka – ogólnej preferencji by żyć, której frustracja stanowi o złu zabójstwa, ale tylko preferencje wobec konkretnych rzeczy i działań. Zabijając zwierzęta

---

<sup>8</sup>Singer [2004], rozdz. 4.

<sup>9</sup>T. Regan [1988] s. 207-208.

dostatecznie inne od ludzi nie frustruje się ich preferencjami, by żyć, a wobec tego nie czyni się zła porównywalnego z zabójstwem człowieka.

Silniejszego zakazu zabijania wydają się dostarczać teorie praw zwierząt. Prawa są wystarczająco kategoriyczne, by przyznanie zwierzętom prawa do życia uzasadniało silny zakaz ich zabijania. Język praw jest też atrakcyjny praktycznie, gdyż artykułuje roszczenia tych, którym dzieje się krzywda. Na gruncie teorii praw zwierząt można wykazać, że istoty żywe wymagają poszanowania ich praw niezależnie od tego, czy są ludźmi czy nie. Tak postępuje T. Regan, który prawa zwierząt uzasadnia roszczeniami ugruntowanymi w ich powodzeniu (*welfare*), na które składa się autonomia rozumiana w kategoriach preferencji i interesy pojmowane jako to, co – niezależnie od preferencji zwierzęcia – przyczynia się do jego powodzenia<sup>10</sup>.

Argumentacja Regana bez wątpienia uzasadnia pewnego rodzaju prawo zwierząt do życia. Łatwo przyjąć, że w interesie każdej istoty żywej leży przetrwanie<sup>11</sup>. Trudniej już jednak ustalić wiele innych praw zwierząt, zarówno tych, które wymagają po prostu powstrzymania się od wyrządzania zwierzętom pewnych krzywd, jak i tych, które wymagają świadczeń na ich rzecz. O ile nietrudno wykazać, że złem jest okrutne traktowanie zwierząt, to nie ma porównywalnej jasności odnośnie do tego, czy zwierząt wolno używać do pracy; jeszcze trudniej ustalić, czy ludzie powinni chronić zwierzęta przed niekorzystnym wpływem zjawisk naturalnych, jak np. wybuch wulkanu i ponosić w tym celu rozmaite ciężary.

Powód tych trudności staje się jasny z chwilą uświadomienia sobie, że podstawą twierdzeń normatywnych Regana jest koncepcja powodzenia zwierząt przypominająca teorię natury zwierząt poszczególnych gatunków. Jak tego dowodzą spory filozofów na temat natury ludzkiej i tego, co składa się na dobre życie człowieka, ustalenie, co składa się na dobre życie zwierzęcia danego gatunku musi nastroczać zasadnicze trudności<sup>12</sup>. Zakładając, że ustalanie natury jakiegoś zwierzęcia jest w ogóle warte zachodu, łatwo przewidzieć, że niedostępność dla człowieka doświadczeń życiowych innych zwierząt czyni to zadanie niezwykle trudnym, jeśli nie niemożliwym. Nie wiedząc, jak to jest być istotą innego gatunku, nie można np. zakładać, że dobre życie innych zwierząt musi być mniej złożone niż dobre życie ludzkie. Pomijając fakt, że podejście to ujawniałoby poczucie wyższości

---

<sup>10</sup> Tamże, rozdz. 3.

<sup>11</sup> P. W. Taylor podobnie upatruje podstawę stosunku człowieka do innych zwierząt w szacunku dla wszystkiego, co żyje, z tą jednak różnicą, że jak sam podkreśla, wewnętrzna wartość wszystkiego, co żyje i oparty na niej szacunek dla każdej istoty ożywionej nie stanowi jego zdaniem podstawy do formułowania praw tych istot. Por. Taylor [1981] i Taylor [1986] rozdz. 5.

<sup>12</sup> Pouczające paralele między powodzeniem ludzi a powodzeniem innych zwierząt i płynące stąd konsekwencje dla rozumienia dobra specyficznego dla danego gatunku przeprowadza na przykładzie opisu życia delfinów MacIntyre [1999].

ludzi, wykluczałoby ono możliwość występowania w życiu innych zwierząt ważnych cech i doświadczeń, które są nieobecne w życiu ludzi. To zaś mogłoby prowadzić do naruszania istotnych praw tych zwierząt.

Słabość stanowiska Regana tkwi w tym, w czym on sam, podobnie jak utylitaryści, upatruje siłę swej teorii. Zarówno utylitaryści jak i teoretycy praw zwierząt koncentrują się na podobieństwach między ludźmi a pozostałymi zwierzętami. Dla utylitarystów podstawą moralności wspólnej dla wszystkich zwierząt jest zdolność do doświadczania przyjemności i przykrości, dla teoretyków praw zwierząt – posiadanie interesów właściwych dla danego gatunku. Utilitaryści chcą twierdzić, że inne zwierzęta są równe ludziom, ponieważ są zdolne odczuwać podobnie do człowieka, podczas gdy teoretycy praw – ponieważ zwierzęta mają swoje specyficzne interesy, tak jak swoje ma człowiek. Zarzuty i jednych, i drugich wobec innych teorii, które jak teoria Kanta kładą większy nacisk na odmienność ludzi od pozostałych zwierząt, głoszą, że ich autorzy arbitralnie przyjmują podstawę odmienności. Przewaga teorii użyteczności i teorii praw polegać ma na docenieniu moralnej równości ludzi i innych zwierząt przez przyjęcie wspólnych im wszystkim kryteriów tego, co moralnie istotne.

Wbrew zapewnieniom utylitarystów i teoretyków praw zwierząt, ich przewaga nie jest jednak aż tak wielka, jak by sobie mogli tego życzyć. Wrażenie przewagi jest tu następstwem koncentrowania się na tej części przyrody, która jest względnie podobna do człowieka. Tylko odnośnie do niej można mówić o zdolności do cierpienia i o prawach. Z chwilą spojrzenia na niższe szczeble drabiny ewolucyjnej, zakładanie, że podstawą równości jest zdolność do cierpienia i interesy, staje się coraz trudniejsze a nawet traci sens<sup>13</sup>. Ich konsekwencje moralne również stają się coraz bardziej wątpliwe. Nie wiadomo, jak kategorie te stosować na przykład do skorupiaków i bakterii. Jeszcze gorzej jest z tak abstrakcyjnymi obiektami jak gatunki i ekosystemy. Próba oparcia postulatów moralnej ochrony przyrody, a nie tylko zwierząt podobnych do ludzi, na zdolności do odczuwania cierpienia i interesach specyficznych dla gatunku traci tutaj sens, z czego zdaje sobie sprawę T. Regan, kiedy zastrzega się, że swoją teorię praw zwierząt stosuje tylko do ssaków<sup>14</sup>.

Koncentracja na podobieństwach między człowiekiem a innymi zwierzętami jest perswazyjna, ponieważ przemawia do ludzkiej wyobraźni i wrażliwości w odniesieniu do wyższych organizmów. Nie pozwala jednak wykroczyć poza sferę przyrody do ludzi podobnej. Jeżeli zatem grzechem

---

<sup>13</sup> Tak właśnie krytykuje utylitaryzm i teorię praw w zastosowaniu do zwierząt innych niż ludzie Callicott [1989] s. 16 i 85. Jako zasadniczo niezrozumiałe pojęcie praw zwierząt innych niż ludzie i roślin krytykuje MacCloskey [1979].

<sup>14</sup> Regan [1988] s. 28-31.

teoretyków takich jak Kant jest przywiązywanie wagi do różnicy między człowiekiem a innymi zwierzętami i resztą przyrody, to dlaczego nie jest takim grzechem przeprowadzanie granicy między ludźmi i zwierzętami do nich podobnymi, a pozostałymi zwierzętami i resztą przyrody? Z tej perspektywy jedynym osiągnięciem utylitarystów i teoretyków praw zwierząt względem etyków takich jak Kant jest przesunięcie o szczebel lub dwa niżej na drabinie ewolucyjnej granicy między istotami bezpośrednio liczącymi się moralnie a pozostałymi<sup>15</sup>.

To przesunięcie granicy nie jest jednak tak radykalną zmianą sposobu myślenia, żeby miała ona usprawiedliwiać oskarżanie Kanta o arbitralność w uznaniu rozumności za podstawę członkostwa we wspólnocie moralnej. Jeśli wybór rozumności przez Kanta, jako takiej podstawy, jest arbitralny, to dlaczego mniej arbitralny jest wybór zdolności do odczuwania bądź odnoszenia korzyści i cierpienia krzywd? Jeśli decyzja Kanta jest arbitralna po uwzględnieniu innych ssaków, to arbitralna jest decyzja Singera i Regana po wzięciu pod uwagę np. stawonogów i bakterii.

Arbitralność stanowiska Singera i Regana staje się wyraźna po zaważeniu, że nadając fundamentalne znaczenie zdolności organizmu do odczuwania przyjemności i przykrości<sup>16</sup> w gruncie rzeczy wybierają jedną z możliwych adaptacji ewolucyjnych umożliwiających organizmom reagowanie na otoczenie<sup>17</sup>. Jej obecność u organizmu nie dowodzi, a tylko sugeruje, czym jest lub może być dobro specyficzne dla danego organizmu. Lokowanie istoty rozstrzygnięć moralnych w przygodnej okoliczności jaką jest obecność pewnej adaptacji ewolucyjnej u pewnego rodzaju organizmów, wydaje się za słabe jak na uzasadnienie bezwzględnych norm działania wobec zwierząt innych niż ludzie, które postulują utylitarysty i teoretycy praw zwierząt.

Upatrywanie przewagi utylitaryzmu i teorii praw zwierząt nad teoriami takimi jak Kanta w przesunięciu granicy między istotami, których los liczy się moralnie, niżej na drabinie ewolucyjnej jest krótkowzroczne. Perspektywa zarówno utylitaryzmu, jak i teorii praw zwierząt jest ludzka. Nie wychodzi się tu od ustaleń, co i dlaczego jest ważne i wymaga uwzględnienia w rachubach moralnych, lecz od ustalenia, co się liczy moralnie w człowieku. W ten sposób wszystkie zwierzęta usiłuje się przedstawiać **na wzór ludzi**, tj. tak, jakby cechy innych zwierząt były ludzkimi. Nie można wobec tego twierdzić, że szczególnym błędem teorii takich jak

---

<sup>15</sup> Por. Callicott [1989] s. 20.

<sup>16</sup> Na tę zbieżność między utylitaryzmem a teorią praw zwierząt zwraca uwagę Goodpaster mówiąc, że i Frankena (z którego pojęcia prawa korzysta Regan) i Singer (wychodzący z millowsko-benthamskich założeń) ostatecznie odwołują się do tych samych kryteriów zdolności do cierpienia; Goodpaster [1978].

<sup>17</sup> Goodpaster [1978] s. 315-316.



Kanta jest uprzywilejowywanie perspektywy ludzi, gdyż perspektywa ta jest udziałem jej krytyków.

### Równość – ze względu na co?

Koncentracja na podobieństwach jest, jak twierdzą obrońcy losu zwierząt innych niż ludzie, podyktowana potrzebą uczynienia zadość normie podobnego traktowania przypadków podobnych<sup>18</sup>. Jest to typowa strategia broniących losu zwierząt innych niż ludzie filozofów, którzy korzystają z analogii zniesienia niewolnictwa i emancypacji kobiet<sup>19</sup>. Zakładają w ten sposób, że koncentracja na podobieństwach między ludźmi a innymi zwierzętami jest w argumentacji moralnej zawsze na miejscu. Nie rozstrzygając, czy powoływanie się na zasadę równego traktowania jest w etyce stosunku człowieka do innych zwierząt zawsze uzasadnione w ogólności, warto zauważyć, że w różnych kwestiach moralnych różne podobieństwa mogą być istotne. Stosowanie jednej normy może wymagać brania pod uwagę innych podobieństw niż stosowanie innej. Należałoby wobec tego najpierw ustalić, jakie podobieństwa między zwierzętami są istotne z punktu widzenia normy rozważanej w określonych okolicznościach, a dopiero potem pytać, czy podobieństwa te występują w wystarczającym stopniu. W przypadku zakazu zabijania kryterium podobieństwa może stanowić bycie istotą żywą, a w przypadku zakazu zadawania bólu – może to być zdolność jego odczuwania.

Powodem szukania **jednej** kluczowej własności wspólnej ludziom i pozostałym zwierzętom, na której miałyby się zasadzać pouczenia moralne chroniące zwierzęta inne niż człowiek, chyba jednak nie jest dążenie do realizacji postulatu równego traktowania. Lepszym kandydatem na taki powód jest uproszczone wyobrażenie o moralności, a zwłaszcza o relacji między cechami moralnie istotnymi a powinnościami. Uproszczenie to widać w krytyce teorii etycznych, które podobnie jak Kantowska, uznają powinności człowieka wobec innych zwierząt za pośrednie, tj. za takie, które los zwierząt innych niż ludzie traktują jako moralnie ważny ze względu na dobra leżące poza tymi zwierzętami.

---

<sup>18</sup> Singer [2003] s. 34 uznaje zasadę równości za zasadę podstawową, choć nie do końca wiadomo, co miałyby to w jego ustach znaczyć; wątpliwości w tej sprawie przedstawia Regan [1978] s. 211-218.

<sup>19</sup> Czynną tak bodaj wszyscy dążący do wyzwolenia zwierząt (omawiani tu Singer i Regan), a także część etyków ekocentrycznych, jak wspomniany już np. Goodpaster wskazujący na zasadnicze podobieństwo między człowiekiem a innymi istotami żywymi, jakim jest bycie istotą żywą, czy Taylor [1981].

Regan poświęca tej sprawie cały krytyczny rozdział<sup>20</sup>. Jego zdaniem powinność oględnego traktowania zwierząt uznaje Kant za pośrednią dlatego, że jej respektowanie ma zapobiegać powstawaniu moralnie niewłaściwych postaw u ludzi<sup>21</sup>. Ponieważ los zwierząt innych niż ludzie staje się w ten sposób ważny, tylko o ile wpływa na los ludzi, pośredni obowiązek troski o zwierzęta inne niż ludzie uznaje Regan za zbyt mało kategoryczny. Moc tak pojętego obowiązku wobec pozostałych zwierząt ma zależeć od przygodnego (domniemanego) faktu niepożądanego wpływu braku troski o zwierzęta i okrucieństwa wobec nich na doskonałość moralną ludzi.

Podporządkowanie losu zwierząt realizacji doskonałości moralnej człowieka za pomocą pośrednich obowiązków wobec zwierząt ma ujawniać przekonanie Kanta o nierówności moralnej między ludźmi i tymi zwierzętami. Regan, a podobnie i Singer, uważa, że tylko odwołanie się do zasady równości, a wobec tego i rezygnacja z obowiązków pośrednich, gwarantuje wystarczającą moc obowiązków człowieka wobec pozostałych zwierząt. W imię tak rozumianej roli równości w generowaniu obowiązków obaj krytycy Kanta zarzucają królewickiemu filozofowi arbitralność granicy między ludźmi a pozostałymi zwierzętami. Nie jest to zarzut szczególnie mocny, jeśli wziąć pod uwagę, że jak pokazałem powyżej, podobny zarzut można sformułować zarówno wobec Singera, jak i Regana. Obydwaj przeprowadzają tę granicę tam, gdzie sugeruje im ją ich wrażliwość moralna, a niekoniecznie tam, gdzie ona obiektywnie istnieje. To, że dla Singera kryterium członkostwa we wspólnocie moralnej jest zdolność odczuwania przyjemności i przykrości, a dla Regana posiadanie interesów i zbudowanych na nich praw, zależy nie tylko od tego, jakie cechy mają ludzie i inne zwierzęta, ale też od wrażliwości moralnej Singera i Regana, która każe im zwracać uwagę na właśnie te cechy zwierząt.

Koncentracja na zdolności do odczuwania przyjemności i przykrości oraz na posiadaniu pewnych interesów nie jest też (jak już pokazałem) koniecznym elementem ani utilitaryzmu, ani teorii praw. Jest ona efektem  **dodatkowego**  założenia, wypływającego z wrażliwości moralnej Singera i Regana (która nie była udziałem Locke'a, Bentham'a czy Milla), a nie samej konstatacji pewnych faktów czy wymogów teorii. O ile skupienie się na zdolności do odczuwania przyjemności i przykrości, i na posiadaniu pewnych interesów nie jest koniecznym następstwem teorii, o tyle też arbitralne jest przeprowadzanie właśnie w tych miejscach granicy między tym, co się moralnie liczy, a tym co nie zasługuje na względy moralne. Przeprowadzanie przez Kanta analogicznej granicy przez odwołanie się do rozumności, która

---

<sup>20</sup> Regan [1988] rozdz. 5.

<sup>21</sup> Sprawę tego, czy jest to poprawna interpretacja argumentu Kanta pozostawiam na później.

stanowi centralny element jego teorii, wygląda w porównaniu z utylityzmem i teorią praw zwierząt na zdecydowanie mniej arbitralne.

Singer i Regan zdają się zakładać, że w teoretycznych wyborach pierwszeństwo należy się wrażliwości: jeśli teoria nie zgadza się z ich wrażliwością, to gotowi są modyfikować raczej teorię niż zakwestionować choćby część tej wrażliwości. Właśnie taka postawa zdaje się leżeć u podłoża żądania Regana, by obowiązki człowieka wobec pozostałych zwierząt były bezpośrednie. Trudno jednak z góry rozstrzygnąć, dlaczego poważne traktowanie losu zwierząt innych niż ludzie musi zakładać równość istot objętych stosownymi obowiązkami i bezpośredniość tych obowiązków. Czy nie można mieć autentycznego względu dla zwierząt innych niż ludzie, a nawet autentycznie cenić roślin i całej przyrody bez zakładania równości i bez żądania, by ludzkie obowiązki troski o pozostałe zwierzęta były bezpośrednie? Odpowiedź na to pytanie wymaga argumentów, a nie tylko korzystania z bieżącej wrażliwości moralnej.

Odpowiedzi na to pytanie dostarcza teoria etyczna Kanta, w której obowiązki ludzi względem innych zwierząt, chociaż pośrednie i zakładające istotną nierówność, są autentyczne i dostatecznie kategoryczne. Prezentacja stanowiska Kanta oczywiście nie dowiedzie, że jest ono trafne. Będzie natomiast kontrprzykładem dla obecnej w utylityzmie i teorii praw zwierząt tezy o potrzebie zakładania równości ludzi i innych zwierząt oraz bezpośredniości obowiązków mających je na względzie, by obowiązki te były dostatecznie mocne.

## II. KANTOWSKA ETYKA OBOWIĄZKÓW WZGLĘDEM ZWIERZĄT

Kierowane pod adresem teorii Kanta oskarżenia o brak (lub niezdolność do) objęcia moralnością zwierząt innych niż ludzie we właściwy sposób kulminują w tezie, że obowiązek uwzględniający te zwierzęta, jaki Kant faktycznie formułuje, jest jedynie pośredni i wobec tego nie jest w stanie ująć ich samodzielnej czy wewnętrznej wartości. Kant nie widzi więc wartości moralnej w zwierzętach innych niż ludzie. Jediną wartościową rzeczą jest dla Kanta rozumność, a ponieważ uważa on, że spośród wszystkich znanych ludziom zwierząt, rozumność przysługuje tylko ludziom, tylko oni mają autentyczną wartość moralną.

Kant istotnie nie uważa, by zwierzęta inne niż ludzie miały wewnętrzną wartość moralną, kwestią kluczową jest jednak to, czy słusznie czyni się

mu zarzut z głoszenia tej tezy, a więc czy koncentracja na rozumności jest tylko trochę zawołowaną tezą szowinizmu gatunkowego. Teza ta może nie być zarzutem, jeśli uda się pokazać, że zwierzęta inne niż ludzie mogą nie mieć wewnętrznej wartości moralnej, a mimo to nie być moralnie bezwartościowe. Ustalenie, czy zwierzęta te uczestniczą w rozumności, to sprawa po części empiryczna, a po części teoretyczna, ponieważ jej rozstrzygnięcie zależy od tego, co kryje się pod pojęciem rozumności i jakie są systematyczne związki tego pojęcia z innymi głównymi ideami etyki królewieckiego filozofa.

### Dlaczego rozumność jest tak ważna?

Krytycy Kanta trafnie zauważają, że wartości działań nie wiąże on bezpośrednio ze zwierzętami innymi niż ludzie, lecz z relacją tych działań do rozumności. Źródło wartości działań wobec tych zwierząt nie tkwi w nich samych, lecz **poza** nimi: w relacji dotyczących ich działań do rozumności. Same cechy tych zwierząt nie decydują o tym, jak należy wobec nich postępować. O powinnościach człowieka względem innych zwierząt decyduje relacja między działaniami podejmowanymi w odniesieniu do tych zwierząt a rozumnością. Aby więc ustalić, co sprawia, że działania są wartościowe (także działania względem zwierząt innych niż ludzie), należy zbadać, na czym, zdaniem Kanta, polega wartościotwórczy charakter rozumności.

Odpowiedź na to pytanie znajduje się już na początku krytycznych prac Kanta z zakresu etyki. *Uzasadnienie metafizyki moralności* zaczyna się od odróżnienia dobra warunkowego od bezwarunkowego. Dobro bezwarunkowe wyróżnia się tym, że nie zależy od okoliczności działania, tzn. to, czy działanie należy podjąć, nie zależy od zbiegów okoliczności. Chociaż to, co należy zrobić, zawsze zależy od okoliczności, w których działanie się podejmuje, to zobowiązanie do działania nie może od nich zależeć, jeżeli zobowiązanie to ma być bezwarunkowe. Kant rozjaśnia tę sprawę wiążąc dobro bezwarunkowe z rozumnością w słynnym argumencie z teleologii. Píše tam, że gdyby celem przyrody przy wyposażaniu rozmaitych rodzajów istot w poszczególne zdolności było szczęście (tj. zaspokojenie pragnień i potrzeb), to bardziej efektywnym od rozumu środkiem do tego celu byłby instynkt. Jeżeli zatem, konkluduje Kant, człowiek ma zdolność rozumowania, to celem tej zdolności musi być dobro, którego nie można osiągnąć instynktownie (*Gr*, 395-396: 13-16).

Na pierwszy rzut oka argument ten nie jest szczególnie przekonujący, nawet gdyby przyjąć jego teleologiczne założenia. Trudno rozstrzygnąć, czy zachowanie instynktowne jest bardziej efektywne w zapewnianiu zadowolenia od działania na podstawie namysłu. Aby to ustalić, trzeba by

oszacować statystyczne szanse osiągnięcia zadowolenia w wyniku działań instynktownych i porównać je z szansami osiągnięcia zadowolenia w wyniku namysłu. Trudno jednak orzec, skąd można by czerpać wiedzę niezbędną do takich porównań.

Wartość tego argumentu nie polega jednak na trafności jego konkluzji, lecz na obecnych w nim związkach pojęciowych, z których najważniejsze są trzy. Po pierwsze, gdyby całym dobrem było dobro (tu: szczęście) dające się zrealizować środkami naturalnymi (tu: instynktem), to byłoby ono tylko warunkowe. Jeżeli natomiast możliwe jest dobro bezwarunkowe, to jego zaistnienie nie może być osiągalne wyłącznie środkami naturalnymi i musi wymagać innych środków niż tylko przyrodnicze. Jeśli zatem dobro bezwarunkowe jest możliwe, to musi ono polegać na czymś innym niż na satysfakcji.

Po drugie, zdania o dobru całkowicie obecnym wyłącznie w przyrodzie byłyby tylko konstatacjami faktów, nie miałyby natomiast waloru normatywności, tj. nie zawierałyby pewnego rodzaju „wezwania” do postępowania w określony sposób na podstawie postanowienia działającego. Gdyby więc całe dobro było tylko w przyrodzie, nie można by było formułować norm działania. Każde działanie byłoby określone przez swoje okoliczności, a jego wartość dałaby się w całości wyjaśnić za pomocą pragnień. Jeżeli zatem możliwe jest dobro bezwarunkowe, to musi być ono wyrażalne w zdaniach o powinności, której nie można sprowadzić do pragnienia.

Po trzecie, zdania o powinności mogą być adresowane tylko do istot zdolnych do namysłu nad działaniem, tj. właśnie do istot rozumnych. Ich rozumność polega na tym, że są one zdolne działać na podstawie postanowienia, tj. w następstwie planu czy maksymy działania. Posiadanie maksymy polega na wyobrażeniu sobie swojego przyszłego działania jako mającego określoną strukturę i jako takiego, którego powinno się dokonać w następstwie wyboru. Rozumność jest więc u Kanta niezbędna ze względu na jego wiarę w istnienie dobra bezwarunkowego, które nie sprowadza się do dobra „w świecie”, ale „poza jego obrębem”.

Argument z teleologii pokazuje, że za pośrednictwem bezwarunkowego dobra Kant niezwykle mocno łączy antynaturalizm, normatywność i rozumność. Szczególne miejsce rozumności w teorii Kanta nie wypływa z jego gustów teoretycznych, lecz stąd, że bez niej nie potrafił mówić o dobru bezwarunkowym, które musiało jego zdaniem być pozanaturalne<sup>22</sup>.

Z chwilą dostrzeżenia zależności pojęciowych między dobrem a przyrodą jasne staje się, dlaczego Kant uznaje, że nie ma bezpośrednich obowiązków wobec zwierząt innych niż człowiek ani wobec przyrody. Teza

---

<sup>22</sup> Związki między rozumnością, dobrem bezwarunkowym, antynaturalizmem i normatywnością szerzej omawiam w Łuków [2004].

ta dotyczy nie tylko przyrody otaczającej człowieka, ale też „przyrody w człowieku”, tj. pragnień, dążeń i pożądań satysfakcji, co Kant zbiorczo nazywa szczęściem. Obowiązki odnoszące się do przyrody mogą być tylko pośrednie, jak pośrednim jest obowiązek troski o własne szczęście (przyroda w nas), o ile usposabia ono do realizowania dobra bezwarunkowego (*Gr*, 399: 19). Aby istniały bezpośrednie obowiązki wobec przyrody – także tej w nas! – dobro obecne w przyrodzie musiałyby wykraczać poza dobro naturalne, tj. nie mogłyby być w całości dobrem już istniejącym, ale takim, które wymaga zrealizowania. Dobro całkowicie obecne w przyrodzie byłoby faktem, który istnieje dzięki prawidłowości przyrody, a nie dzięki wykorzystaniu zdolności do realizowania dobra bezwarunkowego. Gdyby zatem w świecie, w którym możliwe jest tylko dobro naturalne, pojawiła się rozumność, byłaby ona osobliwym epifenomenem pozbawionym realnego wpływu na działania.

Krytycy Kanta nie dostrzegają tych powiązań systematycznych, ponieważ dobro rozumieją wyłącznie jako warunkowe i – jak tego dowodzą stanowiska utilitaryzmu i teorii praw zwierząt – w kategoriach naturalistycznych. Twierdzenie Kanta, że nie ma bezpośrednich obowiązków wobec zwierząt innych niż ludzie (ani wobec przyrody w ogóle), staje się w ich ustach zarzutem, ponieważ nie doceniają roli rozumności w jego ujęciu dobra bezwarunkowego. Tym, co decyduje o wartości czegokolwiek jest jego relacja do rozumności właśnie dzięki temu, że tylko dzięki rozumności możliwe jest dobro bezwarunkowe.

Dostrzeżenie systematycznych zależności między dobrem bezwarunkowym, zobowiązaniem i rozumnością pozwala inaczej spojrzeć na normatywne tezy Kanta o wartości ludzi i zwierząt, tak często przytaczane przez krytyków jako świadectwo instrumentalizowania przez Kanta wartości przyrody pozaludzkiej. Kiedy w *Uzasadnieniu* (428: 61) Kant przeciwstawia rzeczy celom samym w sobie mówiąc, że tylko istoty ludzkie (rozumne) są takimi celami i że tylko one mają wartość niewymienną, tj. godność, to bardziej czyni tak w celu przedstawienia kontrastu niż w celu odmówienia zwierzętom wszelkiej wartości. Rozróżnienie na środki i cele same w sobie wprowadza Kant jako propozycję terminologiczną po to, by za pośrednictwem sprawdzianu imperatywu kategorycznego sformułować zasadę wskazującą szczególną wartość istot rozumnych, tj. zdolnych do działania na podstawie postanowienia i w ten sposób realizujących wartości w świecie. Tym, co sprawia, że istoty ludzkie są celem samym w sobie, nie jest sam fakt, że są istotami ludzkimi – przed czym przestrzega Kant w *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (425: 56-57) i co stanowiłoby dowód ludzkiego szowinizmu gatunkowego w wydaniu Kantowskim – lecz to, że jako istoty rozumne ludzie mogą ustanawiać

cele, a przez to i wartości. Będąc przygotowaniem argumentu na rzecz tezy, że wśród znanych nam obiektów przyrody tylko człowiek ma wartość bezwarunkową, komentarz ten służy podkreśleniu specyfiki wartości osób w znanym ludziom świecie, a nie odmówieniu zwierzętom innym niż ludzie wszelkiej wartości.

Z argumentacji Kanta nie wynika, że wśród stworzeń tylko człowiek jest i może być istotą rozumną. W *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* z 1755 r. (AA I) Kant spekuluje o istotach rozumnych zamieszkujących odległe planety. Ze względu na swą rozumność z pewnością i one byłyby celami samymi w sobie. Ich rozumność nie musi wiązać się z posiadaniem cech identycznych z występującymi u ludzi, zarówno jeśli chodzi o ich stronę fizyczną, jak i tę bliżej związaną z działaniem na podstawie postanowienia. W *Antropologii* Kant zaznacza, że choć wyobraźnia skłania ludzi do wyobrażania sobie wyglądu innych istot rozumnych na wzór człowieka (*Anth*, 178: 84), to można sobie wyobrazić istoty rozumne o innych zdolnościach istotnych moralnie. W tej samej pracy Kant rozważa możliwość istnienia istot rozumnych, „które nie mogłyby myśleć inaczej niż głośno” (*Anth*, 332: 310), co pociągałoby za sobą ich odmienny charakter moralny – np. niezdolność do oszustwa za pomocą kłamstwa. Chociaż są to tylko spekulacje, ponieważ człowiek jest empirycznie jedyną znaną mu istotą rozumną (*Anth*, 329: 306; 321: 294; por. *T*, 442: 115), to wskazują możliwość istnienia innych niż ludzie istot rozumnych zdolnych realizować dobro dzięki rozumności, i wobec których, jako istot rozumnych i zdolnych przez to do dobra, możliwe byłoby posiadanie bezpośrednich obowiązków moralnych.

Rozumności nie ogranicza Kant do możliwych istot z innych planet. Rozważa też możliwość rozumności żyjących na Ziemi zwierząt innych niż ludzie. Badając zależności między budową biologiczną a wystąpieniem zdolności rozumowania, Kant twierdzi, że w przyrodzie mogą zajść takie zmiany, że „orangutan czy szympanś wykształcą sobie organy, służące do chodzenia, macania przedmiotów i mówienia, i budowę cielesną człowieka, której wewnątrz zawierałoby organ służący do używania intelektu, i rozwijało się stopniowo przez kulturę społeczną” (*Anth*, 328: 304). Zmianę tego rodzaju Kant wyobraża sobie co prawda jako rewolucyjną i możliwą w przyszłości, rzeczą niezwyklej wagi jest jednak to, że przewiduje miejsce na inne od ludzi zwierzęta rozumne istniejące równoległe z ludźmi. Jeżeli możliwe jest zaistnienie takich zwierząt w przyszłości, to nie stoi nic na przeszkodzie, aby uznać, że teza Kanta, iż jedyną istotą rozumną i celem samym w sobie na Ziemi jest człowiek, wyrasta ze stanu wiedzy biologicznej w jego czasach. Gdyby Kant dysponował dzisiejszą wiedzą o naczelnym, o których wspomina w swej uwadze, to być może zaliczyłby

je do istot rozumnych, choć zapewne ich rozumność uznałby za ograniczoną w porównaniu z ludzką<sup>23</sup>.

Zwierzęta inne niż ludzie mogą zatem być w teorii etycznej Kanta istotami rozumnymi i z tego powodu wymagać traktowania jako coś więcej niż „tylko rzeczy”, jak to zostało przesadnie ujęte w *Uzasadnieniu*. W stopniu, w jakim zwierzęta te miałyby swój udział w rozumności, mogłyby być odpowiednio traktowane, w sposób zbliżony do tego, którego Kant wymaga dla ludzi. Nie posiadając na przykład pełnej zdolności działania na podstawie planów, mogłyby mieć tę zdolność w jakiejś części – np. zdolność działania na podstawie planów z ograniczonym uwzględnieniem następstw i uwarunkowań działania czy na podstawie planów, które nie wykraczają poza dobór środków do celów, dzięki której stałyby się biernymi podmiotami moralnymi (*moral patients*, jak nazywa je Regan). Pewne rodzaje postępowania wobec takich zwierząt byłyby zakazane ze względu na ich ograniczoną lub potencjalną rozumność, a przez to podatność na frustrację, a nie tylko brak zaspokojenia bieżących pragnień.

Podstawą obowiązków wobec takich istot byłoby to, że pewne rodzaje działania, gdyby miały stać się uniwersalną praktyką w relacjach z takimi istotami, umożliwiałyby bądź czyniłyby niemożliwym korzystanie tym istotom z ich zdolności do działania na podstawie postanowienia. Zezwolenia można by formułować po udanej (tj. nie rodzącej sprzeczności), a zakazy po nieudanej (tj. generującej sprzeczność) próbie uogólnienia zasady traktowania ich w pewien sposób. Powodzenie w próbie uogólnienia zasady oznacza, że działanie na podstawie zasady pozwala podtrzymywać i rozwijać zdolności działania dostępne danemu rodzajowi istot rozumnych; porażka w próbie uogólnienia dowodziłaby natomiast, że działanie na podstawie danej zasady jest niemożliwe poprzez uniemożliwienie danej istocie korzystania ze swej zdolności działania.

Kategoria biernych podmiotów moralnych nie musiałyby się jednak ograniczać do zwierząt innych niż ludzie. Równie dobrze można by do niej zaliczyć – i jest bardzo prawdopodobne, że tak zrobiłby Kant – pewne formy biologicznego życia ludzkiego, które nie spełniają wszystkich, a czasem być może i żadnych wymogów rozumności, lecz mają je w pewnej części, potencjalnie, nie zdołały ich rozwinąć bądź mają je w zaniku po okresie rozkwitu<sup>24</sup>. Trudno podejrzewać, że do tych grup Kant nie zaliczyłby ludzkich niemowląt, małych dzieci, ludzi upośledzonych umysłowo czy

---

<sup>23</sup> Następnym tego rodzaju postępów w wiedzy są m.in. ruchy na rzecz obrony zwierząt i The Great Ape Project, którego celem jest przyznanie wybranym naczelnym (szympansom, orangutanom, bonobo i gorylom) części praw, którymi cieszą się ludzie. Por. Cavalieri, Singer [1994].

<sup>24</sup> Wood [1998] s. 198.



osób będących ofiarami chorób upośledzających zdolności racjonalne lub pozbawionych świadomości. Jest mało prawdopodobne, że Kant zaliczyłby te formy życia ludzkiego do takich, z którymi wolno robić, co się chce. W takim więc stopniu, w jakim dane zwierzę, ludzkie czy nie, uczestniczy w rozumności, szacunek dla niego i odpowiednie traktowanie może być w etyce Kanta przedmiotem bezpośredniego obowiązku.

Etyka Kanta zawiera zasoby teoretyczne pozwalające formułować bezpośrednie obowiązki wobec niektórych zwierząt innych niż ludzie, o ile zwierzęta te uczestniczą w rozumności. Tezę Kanta, że tylko człowiek jest celem samym w sobie, bądź że ludzie nie mają bezpośrednich obowiązków wobec innych zwierząt, należy rozumieć jako sformułowaną pod wpływem określonych wyobrażeń królewieckiego filozofa na temat zwierząt innych niż ludzie, a nie jako logiczną konsekwencję teorii. Teza ta stanowi konkluzję z dwóch przesłanek: jednej teoretycznej na temat tego, co decyduje o dobru bezwarunkowym oraz drugiej – faktycznej mówiącej o tym, jakie zdolności i w jakim zakresie mają zwierzęta inne niż ludzie. Zmiana przesłanki faktycznej pod wpływem zmian w wiedzy biologicznej może wymagać osłabienia konkluzji Kanta i włączenia w zasięg bezpośrednich obowiązków moralnych niektórych zwierząt innych niż ludzie.

Możliwość sformułowania i uzasadnienia w ramach etyki Kanta bezpośrednich obowiązków wobec niektórych zwierząt innych niż człowiek stanowi tylko częściową obronę tej etyki przed zarzutami o brak właściwych konkluzji moralnych dotyczących świata przyrody. Z punktu widzenia jednak zarzutów podawanych przez utylitarystów i teoretyków praw zwierząt wystarcza ona do wskazania, że teoria Kanta jest co najmniej w porównywalnej sytuacji co utylitaryzm i teoria praw zwierząt: w stopniu, w jakim argumentacja na rzecz bezpośrednich obowiązków wobec zwierząt innych niż ludzie opiera się na podobieństwie między tymi zwierzętami a ludźmi, teoria Kanta nie wyróżniałaby się szczególnymi wadami. Różnica między nią a tymi teoriami polegałaby na innych kryteriach podobieństwa. O ile utylitaryści porównują zwierzęta ze względu na zdolność do odczuwania przyjemności i przykrości, a teoretycy praw ze względu na posiadanie interesów, o tyle kantysta mógłby je porównywać z perspektywy stopnia ich rozumności.

### **Jak zwierzęta liczą się moralnie?**

Powyższe uwagi to jednak ryzykowne spekulacje, które wymagają odrzucenia<sup>25</sup>, a przynajmniej znacznego osłabienia ważnej tezy należącej

---

<sup>25</sup>Tak postępuje Wood [1998] s. 196-197.

do etyki Kanta, głoszącej, że szacunkiem, który jest jedynym uczuciem moralnym wywołanym świadomością prawa moralnego (*Gr*, 401: 22)<sup>26</sup>, można darzyć tylko osoby, a nie rzeczy i zwierzęta nierozumne (*KpV*, 76: 127; *T*, 442: 115). Teza ta jest tak istotna dla etyki Kanta, że jej odrzucenie pozbawia tę teorię jej specyfiki polegającej na uznaniu, że aktywnym i biernym podmiotem moralności może być tylko istota zdolna do rozumności, tj. zdolna do działania na podstawie postanowienia, czyli po namyśle. Rozszerzenie zakresu pojęcia podmiotu moralności na istoty niezdolne do kształtowania swego działania to element strategii argumentacyjnej stosowanej przez utylitarystów i obrońców praw zwierząt. Gdyby tak czynić w etyce Kanta, rezultat zapewne nie byłby lepszy niż stanowisko Regana. Tak samo należałoby ograniczyć etykę do wybranych naczelnych zdolnych dokonywać choćby szcążkowego namysłu nad działaniem. Poza moralnością nadal pozostałyby zwierzęta nie mające udziału w tej ograniczonej sferze moralności, a o których los upominają się utylitaryści. Oczywiście poza zasięgiem moralności w tak zmienionej etyce Kantowskiej pozostałyby także wszystkie zwierzęta pominięte przez utylitarystów.

Wnioski te wydają się odbierać zwolennikowi etyki Kantowskiej szanse objęcia zasięgiem moralności zwierząt innych niż ludzie. Dzieje się tak jednak tylko tak długo, jak wraz z utylitarystami i obrońcami praw zwierząt będzie się on upierał przy żądaniu, aby obowiązki wobec zwierząt były bezpośrednie. Jak zauważyłem powyżej, upieranie się przy tym wymaganiu wydaje się wypływać z przekonania, że odrzucenie bezpośrednich obowiązków wobec zwierząt innych niż ludzie stanowi zagrożenie dla autentycznego cenięcia ich wartości. Przekonanie to jest błędne. Z tego, że wobec tych zwierząt człowiek nie ma bezpośrednich obowiązków moralnych, nie wynika, ani że nie mają one wartości, ani że ta wartość jest jedynie instrumentalna, ani że nie jest to wartość moralna, ani że takie obowiązki są z konieczności mniej ważne od obowiązków bezpośrednich. Obawy tego rodzaju zdają się być następstwem nie tylko ulegania retoryce bezpośredniej wartości zwierząt innych niż ludzie, ale też – czy może przede wszystkim – z nieuważnego czytania tekstów Kanta na temat obowiązków człowieka względem innych zwierząt.

Z tezy o nieistnieniu bezpośrednich obowiązków człowieka wobec innych zwierząt wynika jedynie, że droga, jaką powstaje zobowiązanie uwzględniające los tych zwierząt, jest inna niż w wypadku obowiązków bezpośrednich. Widać to w odróżnieniu obowiązków *wobec* (*gegen*) od obowiązków *względem* (*in Ansehung*) jakiejś istoty (*T*, 442: 114), przed myśleniem których ze sobą Kant sam przestrzega w „epizodycznym” rozdziale

---

<sup>26</sup> Sprawie tej poświęciłem część ostatniego rozdziału Łuków [1997]; zob. też Łuków [1993].

o „amfibolii polegającej na uznawaniu obowiązku człowieka wobec siebie za obowiązek wobec innych” istot niż człowiek (tamże). Kant twierdzi, że tylko istota rozumna może zobowiązać i tylko przez nią można być zobowiązanym, przez co obowiązki można mieć tylko **wobec** istoty rozumnej – we własnej osobie lub w osobie kogoś innego. Z tego nie wynika jednak, że obowiązek wobec istoty rozumnej nie może brać pod uwagę dobra czy powodzenia czegoś spoza świata istot rozumnych, a więc że zobowiązanie nie dokonuje się ze względu, przez uwzględnienie, czyli **względem** istoty lub przedmiotu innego niż istota rozumna. Teza, że nie ma bezpośrednich obowiązków wobec zwierząt i innej przyrody pozaludzkiej, nie zaprzecza zatem wartości istot innych niż rozumne, a tylko temu, że one lub ich natura może zobowiązywać. Choć zwierzęta nierozumne nie zobowiązują, to mogą wymagać liczenia się z ich losem i brania ich pod uwagę w ludzkich rachubach moralnych.

Na tej podstawie Kant twierdzi, że nie mając bezpośrednich obowiązków wobec innych zwierząt, człowiek ma obowiązki **względem** nich. Zakaz okrutnego traktowania zwierząt innych niż ludzie uzasadnia Kant tym, że okrucieństwo źle wpływa na moralną edukację człowieka (*T*, 443: 116). Wbrew typowym interpretacjom tego fragmentu Kant nie twierdzi jednak, że ten zły wpływ wychowawczy polega na powstawaniu u osoby okrutnej wobec innych zwierząt skłonności do okrucieństwa wobec ludzi. Ów zły wpływ to utrudnienie lub uniemożliwienie rozwinięcia się u człowieka predyspozycji do wchodzenia w głębsze więzi z innymi ludźmi: „czyny takie osłabiają w człowieku odruch współczucia dla istot cierpiących, naruszając przez to, a czasem zgoła rujnując tę wielce użyteczną dla moralnych więzi międzyludzkich podwalinę” (tamże). Podobnie pisze Kant o obowiązku oszczędzania zwierzętom gospodarskim pracy ponad siły i troski o te z nich, które z powodu starości nie są zdolne do pracy. Obowiązek oględnego obchodzenia się ze zwierzętami i zapewnienia psom i koniom bytu na starość zamiast pozbywania się ich uzasadnia wdzięczność za wieloletnią służbę, tak **jakby** były **domownikami**.

Na uwagę zasługują racje, jakimi Kant uzasadnia obowiązki ludzi względem innych zwierząt. W zakazie okrucieństwa odwołuje się do wrażliwości na cierpienie innych istot, a w nakazie troski o stare zwierzęta gospodarskie porównuje te zwierzęta do domowników. W obydwu przypadkach podstawą obowiązku jest rozwijanie ludzkiej zdolności do nawiązywania więzi z ludźmi. Biorąc pod uwagę, że zwierzęta inne niż ludzie mogą wzbudzać w człowieku „nawet miłość” (*KpV*, 76: 127), widać, że w swojej wizji moralności Kant przydziela zwierzętom istotną rolę w wychowaniu moralnym. Ich zdolność do cierpienia, życie wraz z ludźmi, a więc i współzależność ich losu i losu ludzi w gospodarstwie, pozwala ludziom uczyć się dostrzegania

cierpienia innych zwierząt i ich współzależności względem nich poprzez rozwijanie obecnej w ludziach predyspozycji do współczucia i nawiązywania więzi z istotami czującymi. Odgrywanie przez te zwierzęta roli w pielęgnowaniu i rozwijaniu wrażliwości moralnej człowieka byłoby niemożliwe, po pierwsze, bez podobieństwa między ludźmi a pozostałymi zwierzętami oraz po drugie, bez uznania moralnej doniosłości tego podobieństwa.

Na podstawie tekstu Kanta można wnioskować, że jego zdaniem istnieje przepaść moralna między ludźmi a pozostałymi zwierzętami. Kant dostrzega moralnie ważne cechy wspólne – o czym świadczą wspomniane spekulacje Kanta o potencjale rozumności orangutanów i szympanсів – które sprawiają, że dzięki zwierzętom innym niż ludzie człowiek może uczyć się więzi z istotami do siebie podobnymi. Zarazem jednak Kant dostrzega istotne różnice, które sprawiają, że zwierzęta te nie mogą aktywnie uczestniczyć w moralności. Różnice te nie dyskwalifikują jednak moralnej doniosłości losu zwierząt.

Wychowanie i pielęgnowanie w człowieku zdolności do współodczuwania i nawiązywania więzi z innymi istotami czującymi byłyby niemożliwe zarówno bez istotnego podobieństwa ludzi i innych zwierząt, jak i bez tego, co w etyce Kanta zajmuje miejsce centralne – bez rozumu. Tak jak tylko dzięki rozumności możliwe jest dobro bezwarunkowe i moralność, tak też bez rozumności niemożliwa jest edukacja moralna umożliwiająca realizowanie tego dobra. Tylko istoty zdolne do decydowania o swym działaniu, a przez to do samodzielnego kształtowania swych charakterów mogą jawnie dla samych siebie rozwijać swe zadatki usposabiające je do czynienia dobra. Trudno zatem przecenić rolę innych zwierząt w edukacji moralnej, jak ją rozumie Kant. To dzięki nim możemy uczyć się znacznej części moralności. Pomimo zatem, że człowiek nie ma zdaniem Kanta bezpośrednich obowiązków wobec innych zwierząt, to nie jest prawdą, że nie mają one przez to żadnej wartości. Ich wartość polega co najmniej na tym, że pomagając kształtować wrażliwość moralną, odgrywają bardzo ważną rolę w pojawianiu się w świecie przyrody dobra, które wykracza poza nią.

Rozwijanie wrażliwości na cierpienie innych istot i powściągnięcie skłonności do okrucieństwa jest zdaniem Kanta potrzebne do wyrabiania w ludziach postaw zgodnych z wymogami moralności. To dlatego w *Pädagogik* łączy Kant wychowanie moralne z wychowaniem religijnym, które uważa za **narzędzie** w wychowaniu moralnym: „Przez równoczesne tłumaczenie pojęć Boga i obowiązku uczy się dziecko lepiej szanować bożą troskę o stworzenie, a przez to chroni się je przed skłonnością do niszczenia i okrucieństwa, która tak często przejawia się męceniem drobnych zwierząt. Zarazem należy też polecać młodzieży odkrywać dobro w złu, np.

drapieżniki i owady [które] są wzorami schludności” (*Päd*, 495). Połączenie wychowania moralnego z religijnym ma ułatwić dzieciom zrozumienie obowiązków człowieka względem pozostałych zwierząt. Dzieci mogą zdaniem Kanta dostrzec w ten sposób, że troska Boga o wszystkie zwierzęta wypływa z powinności moralnej, co sugeruje, że podobną podstawę winno mieć powstrzymywanie się człowieka od okrucieństwa wobec pozostałych zwierząt.

Rola zwierząt innych niż ludzie w wychowaniu człowieka ku dobru nie oznacza jednak, że wartość tych zwierząt jest czysto instrumentalna. Gdyby tak było, można by uznać, że po spełnieniu swej roli stają się zbędne. Przekonanie Kanta, że zwierzęta inne niż ludzie mogą być przedmiotem miłości, w połączeniu z obowiązkiem oględnego obchodzenia się ze zwierzętami pracującymi w gospodarstwie i otaczania ich na starość troską, tak jakby były domownikami, pokazują, że nie są one jedynie narzędziami w realizowaniu dobra ludzkiego.

Rolę zwierząt innych niż człowiek należy widzieć w ujęciu kantowskim na wzór katalizatorów wrażliwości moralnej: być może bez nich rozwinięcie się tej wrażliwości byłoby możliwe, lecz dokonywałoby się wolniej, rzadziej i z gorszym skutkiem. Podobieństwo i współzależność między ludźmi a pozostałymi zwierzętami podtrzymuje i rozwija w ludziach ich zdolności moralne. Zwierzęta inne niż ludzie mają wartość instrumentalną z punktu widzenia moralności tylko w takim stopniu, w jakim podobną wartość mają ludzie jako „narzędzia” służące realizowaniu bezwarunkowego dobra. Zwierzęta są dla Kanta moralnie ważne nie dlatego, że służą człowiekowi, ale dlatego, że pomagają w realizacji bezwarunkowego dobra, podobnie jak własne szczęście jednostki jest ważne przez to, że ułatwia wypełnianie obowiązków.

Mimo odrzucenia przez Kanta obowiązków ludzi wobec innych zwierząt, aby dostrzec wartość zwierząt nie musimy uciekać się do ryzykownych modyfikacji teorii królewieckiego filozofa. Jego argumenty pokazują, że zwierzęta inne niż ludzie mają w jego teorii wartość moralną, o ile przyczyniają się do zaistnienia bezwzględniego dobra. Zasadnicza różnica ról człowieka i innych zwierząt w moralności polega na tym, że o ile człowiek, jako istota rozumna, jest niezbędny do realizowania bezwzględniego dobra, o tyle pozostałe zwierzęta pełnią w tym zadaniu rolę pomocniczą. Gdyby możliwa była edukacja moralna człowieka bez udziału tych zwierząt, człowiek nie miałby względem nich obowiązków. Jednak w stopniu, w jakim zwierzęta te faktycznie uczestniczą w rozwoju moralnym człowieka, w jakim są obecne w ludzkim otoczeniu i w jakim mogą przyczynić się do realizacji bezwzględniego dobra przez pielęgnowanie ludzkich zadatków moralnych, mają one autentyczną wartość moralną.

Etyka Kantowska zawiera potencjał wystarczający do uznania wartości zwierząt innych niż ludzie dzięki zerwaniu z naturalizmem i równoczesnemu docenieniu faktu, że ludzkie działania, które realizują dobro, zawsze dokonują się w przyrodzie. Los ludzi i pozostałych zwierząt łączy „powołanie człowieka” do realizacji dobra bezwzględnego, przez to, że środowiskiem **rozumnego** działania, a przez to i realizacji tego dobra jest przyroda – ta w człowieku i ta poza nim. Z perspektywy centralnej roli rozumności w teorii etycznej Kanta, uwzględnienie w teorii zwierząt innych niż ludzie nie dokonuje się w wyniku dołączenia założeń będących wyrazem wrażliwości moralnej wybranej epoki, lecz stanowi integralny element teorii.

## LITERATURA

- Bentham [1958] – J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, PWN, Warszawa 1958.
- Callicott [1989] – J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York Press, Albany, NY. 1989.
- Cavalieri, Singer [1994] – *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, P. Cavalieri, P. Singer red., St. Martin's Press, New York 1994.
- Goodpaster [1978] – K. Goodpaster, *On Being Moralhy Considerable*, "The Journal of Philosophy", vol. LXXV, No 6 (1978): 308-325.
- Kant [1902] – *Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Walter de Gruyter, Berlin 1902.
- Łuków [1993] – P. Łuków, *The Fact of Reason. Kant's Passage to Ordinary Moral Knowledge*, "Kant-Studien" (84), Walter de Gruyter, Berlin, New York 1993: 204-221.
- Łuków [1997] – P. Łuków, *Wolność i autorytet rozumu. Racjonalność w filozofii moralnej Kanta*, WFiS, Warszawa 1997.
- Łuków [2004] – P. Łuków, *Kanta odkrycie normatywności*, „Internetowe Czasopismo Filozoficzne Diametros” nr 1 (wrzesień 2004): 1-31.
- MacCloskey [1979] – H. J. MacCloskey, *Moral Rights and Animals*, "Inquiry" 22/1-2 (1979): 23-54.
- MacIntyre [1999] – A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago, Ill. 1999.
- Mill [1956] – J. S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, przeł. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.
- O'Neill [1997] – O. O'Neill, *Environmental Values, Anthropocentrism and Speciesism* "Environmental Values" 6 (1997): 127-42.
- Regan [1988] – T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Routledge, London, New York, NY. 1988.

- Singer [2003] – P. Singer, *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa 2003.
- Singer [2004] – P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2004.
- Taylor [1981] – P. W. Taylor, *The Ethics of Respect for Nature*, "Environmental Ethics", vol. 3 (1981): 197-218.
- Taylor [1986] – P. W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1986.
- Wood [1998] – A. W. Wood, *Kant on Duties Regarding Nonrational Nature*, "Proceedings of the Aristotelian Society" Supplement, Volume LXXII (1998): 189-210.