

Tomasz Pietrzykowski
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Kant, Korsgaard i podmiotowość moralna zwierząt¹

1. Problem zwierząt w etyce Kantowskiej

Myśl etyczna Immanuela Kanta opiera się, jak wiadomo, na zależności pomiędzy podmiotowością moralną a autonomią woli, a więc zdolnością do podporządkowania się ustanawianym dla siebie samemu prawom. Do wspólnoty podmiotów moralnych należą więc jedynie istoty zdolne do poddania swoich pragnień władzy praktycznego rozumu. Oczekując poszanowania własnych wyborów, każda istota rozumna przedstawia się sama sobie jako „cel sam dla siebie”, której wybory zasługują na respekt ze strony innych. Już zatem samo korzystanie z autonomii woli niesie ze sobą niejako założenie obowiązywania obiektywnego prawa moralnego nakazującego z jednej strony traktowanie „człowieczeństwa tak w sobie, jak w każdym zawsze zarazem jako celu, a nigdy jedynie jako środka”, z drugiej zaś działanie na podstawie jedynie takich subiektywnych maksym postępowania, które mogłyby się stać „pryncypium prawodawstwa powszechnego” (nadają się do racjonalnej akceptacji przez wszystkich)².

Człowiek jest więc celem samym w sobie, ponieważ jest osobą, to jest naturą rozumną posiadającą zdolność do autonomicznych decyzji. Bycie celem samym w sobie oznacza posiadanie wartości niedającej się sprowadzić do użyteczności dla innych. Wartość tę nazywa Kant godnością, którą przeciwstawia „cenie”, cechującej rzeczy jako byty mające wartość jedynie instrumentalną³. W klasycznej etyce Kantowskiej nie ma zatem miejsca na jakąkolwiek podmiotowość moralną zwierząt. Nie będąc w stanie ustanawiać dla siebie samych praw oraz podporządkowywać im swojego postępowania, pozostają w świecie „rzeczy”, a nie „osób”. Ich wartość jest wyłącznie i bez reszty instrumentalna wobec osób będących jedynymi znanymi im celami samymi w sobie⁴.

Człowiek nie może więc, jak wywodził Kant, mieć jakichkolwiek obowiązków moralnych *wobec* zwierzęcia, nienależącego w ogóle do kręgu podmiotów moralnych. Choć królewiecki filozof zdecydowanie dezaprobował zadawanie zwierzętom niepotrzebnych cierpień (a „potrzebę” tę rozumiał dość rygorystycznie, nawet jak na standardy współczesne), uważał zarazem, że właściwe postępowanie ze zwierzętami nie jest

¹ Artykuł przygotowany w ramach projektu badawczego finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (2012/07/B/HS5/03957).

² I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953, s. 66 i n.

³ I. Kant, *Uzasadnienie...*, s. 65, 71.

⁴ I. Kant, *Lectures on Ethics*, Cambridge 1997, s. 212.

czymś, co człowiek mógłby być „winien” samemu zwierzęciu, ale jego obowiązkiem wobec ludzkości oraz samego siebie (własnego „człowieczeństwa”). Jego przedmiotem jest kultywowanie w sobie cnót niezbędnych do właściwego odnoszenia się do innych ludzi. Ambiwalentny stosunek Kanta do statusu moralnego zwierząt spowodował, że Kantowska tradycja etyczna stała się – w odróżnieniu od utilitaryzmu – raczej przeszkodą niż sojusznikiem w rozwoju postulatów zasadniczej poprawy sposobu traktowania zwierząt. Filozoficzną inspirację znajdowały one przede wszystkim wśród autorów krytycznie zapatrujących się na etykę Kantowską – od Jeremiego Benthama przez Artura Schopenhauera po Petera Singera.

2. Christine Korsgaard próba rewizji kantyzmu

Etyczny status zwierząt staje się jednak coraz częściej przedmiotem krytycznej refleksji także ze strony zwolenników Kantowskiego pojmowania etyki. Największe znaczenie mają wśród nich poglądy jednej z najwybitniejszych współczesnych znawczyń i kontynuaterek kantyzmu – Christine Korsgaard. Jest ona najbardziej bodaj znaną uczennicą Johna Rawlsa, profesorem filozofii na Uniwersytecie Harvarda (i przez wiele lat dziekanem wydziału filozofii tej uczelni), a przede wszystkim autorką znanych i oryginalnych prac filozoficznych takich jak *The Sources of Normativity* (1996), *Creating the Kingdom of Ends* (1996) czy *The Constitution of Agency* (2008).

Moje dalsze uwagi poświęcone zostaną prezentacji zasadniczych elementów koncepcji Kantowskiego uzasadnienia idei praw zwierząt rozwijanej przez Ch. Korsgaard. Rekonstrukcji jej stanowiska oraz wspierającej je argumentacji dokonam przede wszystkim na podstawie poglądów przedstawionych przez nią w trakcie kilkudniowego wykładu i seminarium, jakie zorganizowane zostało w Uniwersytecie w Oxfordzie przez Uehiro Center for Practical Ethics w grudniu 2014 r.⁵, a także kilku wcześniej opublikowanych przez nią prac poświęconych tej tematyce⁶. Wskażę następnie na pewne wątpliwości dotyczące niektórych jej poglądów, które moim zdaniem mogą podważać niektóre istotne elementy jej skądinąd bardzo interesującego, prowokującego i przemyślanego stanowiska.

3. Naturalistyczna koncepcja dobra

Punktem wyjścia dla pytania o status moralny zwierząt są dla Ch. Korsgaard podstawowe ustalenia dotyczące pojęcia dobra. Ma ono, jej zdaniem, charakter „przywiązany” (*tethered*) do podmiotu, dla którego coś może być dobre lub złe. Kategoria dobra niczyjego, „swobodnie bytującego” (*free floating good*) jest pojęciowo niekoherentna. Dobre jest zawsze i bezwyjątkowo dobrem czymś, dobrem dla kogoś. Oznacza to, że subiektywne wartościowanie nie jest wtórne wobec poprzedzającego go obiektywnego, pierwotnego dobra, w którym dany podmiot jedynie „uczestniczy”. Cokolwiek staje się

⁵ Ch. Korsgaard, *Fellow Creatures: The Moral and Legal Standing of Animals*, 2014 Uehiro Lecture and Seminar, 1–4.12.2014 r.

⁶ Ch. Korsgaard, *A Kantian Case for Animal Rights*, w: M. Michel, D. Kuhne, J. Hanni (red.), *Animal Law – Tier im Recht. Developments and Perspectives in the 21st Century*, Zurich–St. Gallen 2012, s. 3 i n.; Ch. Korsgaard, *Interacting with Animals: A Kantian Account*, w: L. Beuchamp, R.G. Frey (red.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford 2011; Ch. Korsgaard, *Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals*, „Tanner Lectures on Human Values” 2004/24, s. 77 i n.; Ch. Korsgaard, *Just Like All the Other Animals on the Earth*, „Harvard Divinity Bulletin” 2008/3; Ch. Korsgaard, *Kantian Ethics, Animals, and the Law*, „Oxford Journal of Legal Studies” 2013/1.

wartością jedynie *poprzez* akt czyjegoś wartościowania, czyniącego to czymś subiektywnym dobrem (lub złem). Kategorie dobra i zła mają zatem sens jedynie dzięki istnieniu podmiotów zdolnych do percepcji świata w sposób nieobojętny, dla których zdarzenia mogą cechować się subiektywną, dodatnią lub ujemną, walencją. Gdyby na świecie nie było nikogo takiego, nic nie miałyby i nie mogłyby mieć jakiegokolwiek wartości.

Istotami, które posiadają zdolność do odbierania świata w ten właśnie sposób, są właśnie – jak mówi Ch. Korsgaard – „niemal z definicji” zwierzęta⁷. Są one bowiem organizmami, które troszczą się o swój los poprzez odczuwanie pragnień i doznawanie świata w sposób przyjemny lub przykry, skłaniający je do poszukiwania i unikania tego, co sprzyja lub kłóci się z ich właściwym funkcjonowaniem. Zwierzęta są w tym sensie bytami „teleologicznymi”, nastawionymi na realizację swoich naturalnych skłonności, umożliwiających im życie w sposób odpowiadający specyficznej dla nich formie życia. Tego rodzaju właściwe funkcjonowanie stanowi ich „dobro finalne” (*summum bonum*), ze względu na które ich umysły wytworzyły zdolność do subiektywnego postrzegania bodźców zewnętrznych w sposób walentny (jako przedmiot pragnień lub awersji)⁸.

Jak podkreśla przy tym Ch. Korsgaard, pojęcie „finalnego dobra” nie ma charakteru wartościującego, denotuje po prostu realizację takiego sposobu istnienia zwierzęcia, które wynika z jego biologicznie rozumianej natury. Istnienie tego rodzaju dobra finalnego warunkuje doznawanie przez nie świata jako zbioru pozytywnych i negatywnych bodźców, stanowiących dla niego dobro i zło w sensie ewaluatywnym. Realizacja odczuwanych przez zwierzę pragnień oraz unikanie cierpień nie jest przy tym jedynie środkiem służącym realizacji jego dobra finalnego, ale ma wobec tego ostatniego charakter „częściowo konstytutywny”. Dotyczy to także człowieka, przy czym charakterystyka jego „dobra finalnego” jest w tym przypadku szczególnie złożona i kontrowersyjna⁹.

Pojęciowa niekoherencja idei *free floating good* nie oznacza, że nie mogą istnieć dobra absolutne. Można jednak przez nie rozumieć jedynie to, co jest subiektywnym dobrem dla wszystkich, a nie dobrem w jakiś sposób niezależnym od tego, czym jest czyjejkolwiek subiektywne dobro. Nie jest ani tak, że dobro absolutne (bezwzględne) w ogóle nie istnieje, ani tak, że cokolwiek przez kogokolwiek traktowane jako dobro *dla* siebie staje się automatycznie dobrem absolutnym. Do istoty etyki należy właśnie problem, jak i pod jakimi warunkami subiektywne dobro może się stawać dobrem absolutnym (dobrem dla wszystkich). A zasługą myśliciela z Królewca jest odkrycie, w jaki sposób refleksja etyczna poszukiwać może drogi do jego rozwiązania.

4. Moralna doniosłość zwierząt

Nie ulega wątpliwości, że nie tylko ludzie, ale także zwierzęta posiadają zdolność do doznawania przeżyć czyniących ich życie subiektywnie lepszym lub gorszym (będących dobrem lub złem *dla nich*), mających charakter częściowo konstytutywny wobec

⁷ W tym rozumieniu przez zwierzęta rozumieć należy co do zasady *non-human animals*, choć rozważania te stosują się – z odpowiednio dużymi modyfikacjami – także do *human animals*.

⁸ Ponieważ mamy tu do czynienia z dyspozycją wytworzoną dzięki ewolucyjnym mechanizmom adaptacji są one obarczone znacznym marginesem niedokładności pomiędzy tym, co zwierzę „bierze” za dobro dla siebie, a tym, co służy efektywnej realizacji przez nie swojego dobra finalnego. Niedokładność ta jest potęgowana przez radykalne przeobrażenie warunków środowiskowych większości zwierząt przez cywilizację i technikę rozwiniętą przez człowieka. Zwierzęta mogą więc coraz częściej „mylić” się w tym, co rzeczywiście służy ich finalnemu dobru (a ściślej rzecz biorąc – to, co jest ich dobrem subiektywnym, może być coraz mniej dokładnie powiązane z tym, co służy ich dobru finalnemu).

⁹ Zob. szerzej Ch. Korsgaard, *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, Oxford–New York 2009, *passim*.

charakterystycznego dla danego zwierzęcia dobra finalnego, jakim jest realizacja właściwej mu formy życia. Zasadnicze pytanie moralne brzmi zatem następująco: Czy da się wskazać takie racje, dla których to, co jest subiektywnym dobrem i złem dla człowieka, jest obiektywnie ważniejsze (bardziej doniosłe) niż to, co jest subiektywnie dobrem i złem dla zwierzęcia?

Odpowiedź na to pytanie wymaga, zdaniem Ch. Korsgaard, uwzględnienia, że także pojęcie „doniosłości” ma – podobnie jak samo pojęcie dobra – charakter podmiotowo przywiązany (*tethered*). Doniosłość jest zawsze i bez żadnego wyjątku doniosłością *dla* kogoś. Można przy tym zakładać, że – przynajmniej co do zasady – dobro każdej istoty jest *dla niej samej* bardziej doniosłe niż dobro innych. W tym sensie nasze (ludzkie) życie i dobro jest bardziej doniosłe *dla nas*. Jest to jednak zupełnie co innego niż pogląd, że nasze (ludzkie) życie i dobro jest „obiektywnie” ważniejsze czy donioślejsze niż życie czy dobro zwierząt. Jeżeli nie istnieje żadna *free floating importance*, tego rodzaju porównanie jest nie tyle błędne, ile pojęciowo nonsensowne. Nie ma miary, która umożliwiałaby dokonywanie porównań obiektywnej doniosłości moralnej subiektywnych dóbr różnych istot. Nasze własne dobro jest dla nas subiektywnie donioślejsze niż dobro zwierząt, podobnie jak nasze własne dobro jest dla nas samych donioślejsze niż dobro innych ludzi. I jak w odniesieniu do subiektywnych dóbr innych ludzi, tak w odniesieniu do zwierząt rozum umożliwia nam dostrzeżenie, że sama *subiektywna doniosłość*, jaką nasze własne dobro ma *dla nas*, nie czyni go *obiektywnie* donioślejszym niż to, co jest subiektywnym dobrem dla innych, równie doniosłym *dla nich* (niezależnie czy są ludźmi, czy zwierzętami).

Przewyciężenie naturalnej dla każdej istoty skłonności do traktowania swojego subiektywnego dobra jako „obiektywnie” donioślejszego niż innych istot i dostrzeżenie, że los innych jest *równie doniosły* dla nich jak swój własny los dla siebie samego nazywa Korsgaard wyjściem ze stanu „elementarnej moralnej głupoty”. Polega ono na pokonaniu intuicyjnej skłonności do postrzegania siebie jako jedyne realnego centrum świata, w którym inni są jedynie rodzajem mniej lub bardziej znaczącej „dekoracji”. Choć wydostanie się z tego stanu jest warunkiem racjonalnej refleksji etycznej, nie jest to bynajmniej krok łatwy i jego wykonanie wymaga zarówno pewnej dozy rozumu, jak i empatii.

5. Pojęcie osoby i jego implikacje

Człowiek różni się od innych zwierząt posiadaniem zdolności umysłowych umożliwiających mu racjonalną ocenę i kontrolę własnego postępowania. Dzięki temu jest w stanie poddać własne pragnienia osądowi swojego rozumu (używając określeń H. Frankurta – może nie tylko pragnąć czegoś, ale równocześnie *chcieć* czegoś innego niż pragnie)¹⁰. Daje to człowiekowi zdolność do posługiwania się normami, które czynić może racjami własnego postępowania. Potrafiąc kierować się normatywną powinnością, ludzie stają się odpowiedzialnymi za swoje decyzje i wybory „osobami” (sprawcami moralnymi)¹¹. Życie człowieka nabiera w ten sposób cech istotnie odmiennych od egzystencji innych zwierząt – staje się życiem moralnym, w którym własne postępowanie jest przedmiotem samooceny z perspektywy norm ustanawianych dla siebie mocą praktycznego rozumu. Funkcjonowanie zwierząt nieposiadających praktycznej rozumności nie jest w tym

¹⁰ H. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, w: J. Hołówka (red.), *Fragmety filozofii analitycznej*, t. 4: *Filozofia moralności*, Warszawa 1997, s. 21 i n.

¹¹ Por. na ten temat także A. Elżanowski, T. Pietrzykowski, *Zwierzęta jako nieosobowe podmioty prawa*, „Forum Prawnicze” 2013/1.

znaczeniu życiem moralnym¹². Zupełnie inna forma życia człowieka, zdolnego do podlegania obowiązkowi, jakie nakłada na niego jego własny praktyczny rozum, nie czyni jednak jego subiektywnych dóbr obiektywnie donioślejszymi od subiektywnych dóbr zwierząt. Tęgo rodzaju wartościowanie nie ma sensu, nie ma bowiem żadnego punktu widzenia „znikąd”, z perspektywy którego tego rodzaju hierarchizacja mogłaby być dokonana.

Ch. Korsgaard zauważa zarazem, że sformułowanej przez nią tezy o niemożności (pojęciowej) różnicowania moralnej doniosłości subiektywnych dóbr człowieka i zwierząt nie należy utożsamiać z tezą o identycznej treści uprawnień moralnych ludzi i zwierząt. Są one bowiem zrelatywizowane do tego, co jest ludzkim i zwierzęcym dobrem, te zaś pod wieloma względami istotnie się różnią (ze względu na radykalną różnicę ich dóbr finalnych). Odmienność treści uprawnień moralnych odpowiadająca tym różnicom nie tylko nie musi jednak wynikać z arbitralnej dyskryminacji jednych wobec drugich, lecz wprost przeciwnie – stanowić przejaw afirmacji sprawiedliwego „oddawania każdemu tego, co jest mu należne”, opartej wszak na założeniu równej doniosłości moralnej podmiotów, których sytuację różnicować mogą jedynie odpowiednio relewantne różnice.

Akceptacja tezy o równej doniosłości moralnej ludzi i zwierząt nie musi także *per se* wykluczać sytuacji, w których faworyzowanie istot „bliższych” jest moralnie dopuszczalne. Jeżeli bywają okoliczności, w których akceptowana czy wręcz oczekiwana jest pewna doza stronniczości na rzecz osób bliskich (np. preferencji dla członków swojej rodziny, przyjaciół, rodaków), nie ma powodu zakładać, że tego rodzaju sytuacje nie mogą dotyczyć także preferencji wobec istot bliższych gatunkowo¹³. Nie oznacza to przy tym, że istoty, które w danych okolicznościach są przez kogoś preferowane jako ważniejsze *dla niego*, są zarazem w jakimkolwiek sensie obiektywnie bardziej doniosłe moralnie. Nie jest także tak, że względy tego rodzaju bliskości w każdym przypadku usprawiedliwiają moralnie wszelkiego rodzaju preferencje. Jest to jednak odrębny problem etyczny, istotny także w odniesieniu do relacji międzyludzkich.

6. W stronę Królestwa Celów

Zgodnie ze słynną formułą imperatywu Kantowskiego każdy człowiek zobowiązany jest do traktowania „człowieczeństwa” (zarówno w sobie, jak i w innych) zawsze zarazem jako celu, a nigdy *jedynie* jako środka. Wyklucza to całkowitą instrumentalizację człowieka, nie liczącą się z nim jako celem w sobie i czyniącą z niego narzędzie służące dążeniom innych bez względu na jego własną wolę. Ch. Korsgaard przeciwstawia się jednak najprostszej i najbardziej popularnej interpretacji tej formuły imperatywu, w której „człowieczeństwo” przypisywana jest jakaś szczególna immanentna wartość, niejako wynosząca je do obiektywnej rangi „celu samego w sobie”¹⁴. Interpretacja taka wymaga-

¹² Jak podkreśla Ch. Korsgaard, rozumność (racjonalność) w tym rozumieniu nie jest bynajmniej tym samym co inteligencja, polegająca na zdolności do uczenia się, skuteczniejszego rozwiązywania problemów na podstawie własnych doświadczeń lub obserwacji innych, którą zwierzęta są oczywiście w różnym stopniu obdarzone; por. Ch. Korsgaard, *Fellow Creatures...*, s. 84 i n.

¹³ Nie w każdym przypadku może być mowa o jakimś roszczeniu do bezstronnego postępowania przez każdego wobec wszystkich innych; por. Z. Tobor, T. Pietrzykowski, *Roszczenie do bezstronności*, w: J. Stelmach (red.), *Filozofia prawa wobec globalizmu*, Kraków 2003, s. 57 i n.

¹⁴ Jej podstawą jest przede wszystkim następujące zdanie: „To, co istnieje, a czego istnienie zależy nie od naszej woli, ale od przyrody, ma mimo to – o ile jest czymś pozbawionym rozumu – tylko względną wartość, a to jako środek, i zwie się dlatego rzeczą; natomiast istoty rozumne nazywamy osobami, ponieważ już ich natura wyróżnia je jako cele same w sobie, tj. jako coś, czego nie należy używać tylko jako środka, a więc o tyle ogranicza wszelką dowolność (i jest przedmiotem szacunku) [kurs. – TP]. Są to więc nie tylko subiektywne cele, których istnienie jako skutek naszego czynu posiada dla nas wartość, lecz cele obiektywne, tj. rzeczy, których istnienie samo w sobie jest celem, i to takim, którego nie można zastąpić żadnym innym celem, któremu by one miały służyć jedynie za środek, ponieważ bez niego nie znalazłoby się zgola nic, co miałoby wartość bezwzględną” – I. Kant, *Uzasadnienie...*, s. 29.

łaby bowiem przyjęcia właśnie tego rodzaju założeń metafizycznych, przeciwko którym skierowane było ostrze krytycznej filozofii Kanta¹⁵. Doprowadziła go ona do zdecydowanego odrzucenia możliwości poznania sfery jakichś pozaempirycznych, obiektywnych wartości (których hierarchia wskazywałaby na prymat ludzi jako istot rozumnych nad resztą przyrody); etyka nie może być oparta na tego rodzaju metafizycznej wierze, jest możliwa jedynie jako rekonstrukcja koniecznych, apriorycznych założeń jakiegokolwiek racjonalnego wyboru i działania¹⁶.

W ujęciu Ch. Korsgaard formuła człowieczeństwa opiera się więc na przekonaniu, że afirmacja „człowieczeństwa” jako celu samego w sobie stanowi presupozycję każdego racjonalnego aktu wyboru własnych celów i wiodących do nich maksym postępowania. Czyni je on subiektywnym dobrem danej jednostki, ale zarazem domaga się poszanowania go przez innych (przynajmniej poprzez nieutrudnianie ich realizacji bez odpowiednich podstaw)¹⁷. Sam akt wyboru czegoś jako swojego subiektywnego dobra jest zarazem roszczeniem do poszanowania go jako dobra także przez innych. Respekt dla wybranego przez kogoś dobra jest więc pochodną respektu dla jego autonomii, dzięki której czyni je przedmiotem swojego wyboru. Dobro subiektywne staje się w ten sposób dobrem absolutnym (dobrem zasługującego na uznanie przez każdy inny racjonalny podmiot, zobowiązany do respektowania autonomii innych podmiotów władnych ustanawiać dobra dla siebie). Jak ujmuje to Ch. Korsgaard, dokonany przeze mnie wybór staje się doniosły nie tylko dla mnie, ale także dla innych (jako racja ich postępowania wobec mnie i dokonanego przeze mnie wyboru), dlatego że *ja* jestem dla nich doniosły (jako autonomiczny podmiot, którego subiektywne dobra zasługują na respektowanie)¹⁸.

W ten sposób roszczenie o traktowanie siebie jako celu samego w sobie jest koniecznym założeniem aktów racjonalnego wyboru dokonywanego przez autonomiczne jednostki przedstawiające się sobie jako cele same w sobie. Obowiązek traktowania siebie nawzajem jako takich właśnie celów samych w sobie, a tym samym uznawania ich subiektywnych dóbr za dobra absolutne, stanowi obiektywną (ważną dla wszystkich) zasadę moralną¹⁹. Moralność jest zatem – jak brzmi słynne sformułowanie Kanta – warunkiem, pod którym każda racjonalna istota może być celem samym w sobie, obywatelem-prawodawcą w powszechnym Królestwie Celów (*ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke*)²⁰.

7. Zwierzęta jako cele same w sobie

Momentem, w którym rozumowanie Ch. Korsgaard przestaje być jedynie mniej lub bardziej standardową interpretacją myśli Kanta, a zaczyna być jej świadomą rewizją (choć – jak utrzymuje autorka – w pełni respektującą ducha kantyzyzmu), jest wyodrębnienie dwóch – niedostrzeganych przez samego Kanta – sensów, w jakich określona istota może być „celem samym w sobie”²¹. Odpowiadają one różnicy, jaka zachodzi pomiędzy

¹⁵ Ch. Korsgaard, *Kantian Ethics...*, s. 8; por. także Ch. Korsgaard, *Fellow Creatures...*, s. 105–106.

¹⁶ Ch. Korsgaard, *A Kantian Case...*, s. 7.

¹⁷ Z czym koresponduje imperatyw w formule „uniwersalnego prawa”, czyli obowiązek dokonywania tylko takich wyborów, co do których moglibyśmy rozumnie chcieć, aby stały się „pryncypium prawodawstwa powszechnego”, a więc takich, które są racjonalnie akceptowalne dla innych; zob. Ch. Korsgaard, *Kantian Ethics...*, s. 6–7.

¹⁸ Ch. Korsgaard, *A Kantian Case...*, s. 8–9; Ch. Korsgaard, *Kantian Ethics...*, s. 21. I w tym sensie w Królestwie Celów każdy jest legislatorem, albowiem dokonując wyborów, ustanawia każdorazowo „prawa” wiążące wszystkich.

¹⁹ I. Kant, *Uzasadnienie...*, s. 66.

²⁰ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Berlin 1900, s. 438.

²¹ Ch. Korsgaard, *Kantian Ethics...*, s. 22; Ch. Korsgaard, *Interacting with Animals...*, s. 109.

zdolnością danej istoty do posiadania pragnień czyniących ich przedmiot jej subiektywnym dobrem (dobrem dla niej) a zdolnością do dokonywania racjonalnych wyborów opartych na założeniu obowiązku wzajemnego respektowania swoich subiektywnych dóbr jako dóbr absolutnych.

Nie ulega wątpliwości, że jedynie człowiek dzięki rozumności praktycznej jest zdolny do dokonywania takich wyborów, a tym samym ustanawiania i przestrzegania praw czyniących czyjeś subiektywne dobro racją uzasadniającą traktowanie go jako dobro absolutne. Nie tylko człowiek jest jednak zdolny do posiadania pragnień czyniących ich przedmiot jego subiektywnym dobrem, których dotyczą ustanawiane przez jego rozum prawa²². Czym innym jest bowiem to, kto ustanawia prawa i wobec kogo są one wiążące, czym innym zaś to, kto jest zdolny do posiadania subiektywnych dóbr, ze względu na które mogą być one ustanawiane²³. Do pierwszego niezbędna jest praktyczna rozumność, do drugiego wystarczy posiadanie świadomych doznań czyniących przeżywaną przez siebie rzeczywistość subiektywnie lepszą lub gorszą.

Dostrzeżenie tej różnicy pozwala odróżnić istoty będące celami w sobie w znaczeniu „czynnym” – prawodawców w Królestwie Celów – oraz istoty będące celami w sobie w znaczeniu „biernym” – podmioty, których pragnienia i dążenia tworzą ich subiektywne dobro mogące stanowić przedmiot takiego prawodawstwa. Człowiek stanowi cel sam w sobie zarówno w sensie czynnym, jak i biernym. Nie oznacza to, że przedmiotem praw ustanawianych przez niego w Królestwie Celów powinny być jedynie subiektywne dobra istot będących zarazem czynnymi celami w sobie²⁴. Ch. Korsgaard zauważa bowiem, że także pragnienia człowieka nie są wyłącznie emanacją jego rozumnej natury, ale w dużej części wiążą się wprost z jej aspektami animalnymi. Unikanie bólu, zimna, głodu itp. nie staje się przedmiotem dążeń i racjonalnych wyborów człowieka dlatego, że posiada on szczególne przymioty istoty rozumnej, ale dlatego, że posiada również takie potrzeby jak inne zwierzęta, pozbawione praktycznej rozumności²⁵. Rozumność wiąże się jedynie z ustanawianiem praw domagających się respektowania tych pragnień, a nie z tym, co stanowi ich przedmiot. Ograniczenie prawodawstwa Królestwa Celów jedynie do tych spośród pragnień człowieka, które wiążą się z rozumnością jego natury, jak też objęcie nim również jego potrzeb animalnych, lecz wyłączenie z niego takich samych potrzeb innych istot, byłoby zabiegiem sztucznym i arbitralnym.

Choć więc człowiek jest jedynym prawodawcą w Królestwie Celów, treścią ustanawianych przez niego praw jest respektowanie jako dóbr absolutnych nie tylko tego, co jest dobrem subiektywnym ze względu na jego własne wybory, lecz także ze względu na pragnienia i dążenia innych istot zdolnych do ich przeżywania. W tym znaczeniu zwierzęta, nie będąc prawodawcami, są jednak – w zakresie, w jakim podlegają praktycznej „władzy” sprawowanej nad nimi przez ludzi – pełnoprawnymi „obywatelami” Królestwa Celów, wymagającymi traktowania jako cele same w sobie, których subiektywne dobro liczy się tak samo jak subiektywne dobro wszelkich innych istot.

²² Podobny pogląd głosi także inny współczesny kantysta P. Łuków, zauważając, że „kantowskie maksymy to propozycjonalne odpowiedniki chcenia i dlatego można je przypisywać wszystkim istotom, które są zdolne do chcenia, a nie tylko tym, które potrafią te maksymy sformułować. Przyjmując zatem, że zwierzęta inne niż ludzie mogą pragnąć jednych rzeczy i czuć awersję do innych możemy formułować maksymy «w imieniu» zwierząt i innych istot zdolnych do chcenia, tak jak to zwykle robimy w przypadku dzieci” – P. Łuków, *Komentarz do tekstu A. Kaniowskiego pt. Filozofia praktyczna Immanuela Kanta – jej siła i słabości*, „Diametros” 2004/2, s. 144–145.

²³ Por. Ch. Korsgaard, *Interacting with Animals...*, s. 108–109.

²⁴ Ch. Korsgaard, *A Kantian Case...*, s. 10.

²⁵ Ch. Korsgaard, *Fellow Creatures...*, s. 100–101; Ch. Korsgaard, *A Kantian Case...*, s. 11–14.

8. Uprawnienia w Królestwie Celów

Argumentacja Ch. Korsgaard zmierza do wykazania, że zwierzęta, jako cele same w sobie, posiadają nie tylko status moralny, ale także swoje podmiotowe uprawnienia. Przez te ostatnie Ch. Korsgaard rozumie, za Kantem, taką sferę wolności jednostki, której naruszenie może zostać powstrzymane użyciem siły²⁶. Uprawnienia obejmują taki zakres zewnętrznej wolności jednostki, w jakim daje się on pogodzić z takim samym zakresem wolności innych. W tych granicach użycie siły w obronie własnych uprawnień stanowi „przemoc chroniącą przed przemocą”.

Tak rozumiane uprawnienia nie są okrojone przez państwo, każdy posiada je już w hipotetycznym stanie natury. Jednakże bez państwa mają one charakter jedynie „pro wizoryczny”. Jednostka może się mianowicie bronić przed ich naruszeniem, używając siły, jednakże na nikim innym nie ciąży obowiązek respektowania jej uprawnień. Powstanie społeczeństwa politycznego (państwa) polega na wzajemnym zagwarantowaniu sobie przez obywateli respektowania swoich uprawnień. Stają się one w ten sposób „peremptoryczne” –każdemu uprawnieniu odpowiada obowiązek jego respektowania ze strony innych. Ponieważ istnienie tego rodzaju wzajemnych gwarancji jest koniecznym założeniem wszelkich roszczeń o respektowanie swoich własnych uprawnień, jednostki domagające się poszanowania swojej wolności przez innych są niejako „zobowiązane do życia w społeczeństwie politycznym”²⁷.

Z punktu widzenia Ch. Korsgaard istotny jest zarazem Kantowski argument, zgodnie z którym w „wyjściowym” stanie natury (poprzedzającym wszelkie działania prowadzące do ukształtowania się jakiegokolwiek dystrybucji dóbr), każdy człowiek posiadał naturalne uprawnienie do „bycia tam, gdzie rzuciło go przeznaczenie bądź przypadek”. Innymi słowy, niczyje istnienie nie może być uznane za moralnie nieuprawnione, podobnie jak korzystanie z tego, co jest mu potrzebne do zachowania swojej egzystencji, a zarazem nie jest czyjeś (a w stanie natury nic nie jest jeszcze czyjekolwiek). Bez takiego założenia nie dałoby się uprawomocnić jakichkolwiek obecnych uprawnień, które wszystkie musiałyby się wywodzić z jakiejś pierwotnej uzurpacji, opartej na brutalnej sile. Ta zaś nigdy sama w sobie „nie tworzy prawa”.

Kant uważał przy tym, że zwierzęta są częścią wspólnych zasobów, z których korzystanie jest przedmiotem uprawnień ludzi. Nie są natomiast istotami, które posiadałyby jakiegokolwiek własne uprawnienia. Ch. Korsgaard zauważa jednak, że założenie to jest w istocie raczej arbitralnym przejawem przesądów epoki (wynikających przede wszystkim z kulturowych wpływów biblijnego opisu stworzenia) niż koniecznym elementem Kantowskiej filozofii prawa²⁸. Jeżeli natomiast, z zarysowanych już wcześniej powodów, uznać zwierzęta za podmioty moralne (cele same w sobie), to nie ma podstaw, aby przyjmować, że w stanie natury nie korzystają one z takiego samego naturalnego uprawnienia do „bycia tam, gdzie umieściło je przeznaczenie bądź przypadek”, jak ma to miejsce w przypadku ludzi.

W tym sensie byłyby one wraz z ludźmi raczej współposiadaczami świata niż zasobem służącym do realizacji naturalnych uprawnień ludzi do korzystania z tego, co jest im przydatne do zachowania swojej egzystencji. Nie mając przy tym rozumności niezbędnej do ustanawiania i podporządkowywania się prawom moralnym, nie są prawodawcami

²⁶ Ch. Korsgaard, *A Kantian Case...*, s. 18–19.

²⁷ Ch. Korsgaard, *A Kantian Case...*, s. 20.

²⁸ Zob. Ch. Korsgaard, *A Kantian Case...*, s. 22.

„Królestwa Celów”. Pozostają więc w praktyce poddane władzy człowieka, który wykonując rolę wyłącznego prawodawcy ma obowiązek liczyć się z tym, że sprawuje praktyczną władzę nad istotami będącymi nie tyle przedmiotem jego uprawnień, ile posiadaczami podobnego rodzaju uprawnień do korzystania ze świata, jakie przysługują jemu samemu.

8. Uprawnienia zwierząt a obowiązki człowieka

Najbardziej oryginalnym i interesującym elementem koncepcji Ch. Korsgaard wydaje się jej charakterystyka obowiązków ludzi wobec zwierząt. Odwołuje się ona do Kantowskiego odróżnienia obowiązków zupełnych i niezupełnych²⁹. Pierwsze z nich stanowią obowiązki, których przedmiotem jest zachowanie należne konkretnemu uprawnionemu. Obowiązki niezupełne nie mają skonkretyzowanego beneficjenta, a tym samym nie towarzyszy im czyjekolwiek roszczenie o ich wykonanie. Typowym przykładem obowiązku niezupełnego jest dla Kanta obowiązek dobroczynności (*charity*). Nie przybiera on bowiem postaci obowiązku udzielenia wsparcia konkretnym potrzebującym. Sam zobowiązany dokonuje konkretyzacji tego obowiązku, decydując, komu i w jakiej formie udzieli pomocy. Wybierając jednych potrzebujących, nie czyni tym samym krzywdy innym, którzy nie mają wobec niego żadnego roszczenia, aby udzielił pomocy właśnie im.

Ch. Korsgaard odrzuca jednak tę charakterystykę obowiązku dobroczynności. Prowadziłaby ona bowiem do paradoksu, w którym możliwa byłaby śmierć potrzebującego pomocy (np. głodującego) wśród osób bez trudu zdolnych do udzielenia mu pomocy, bez wyrządzenia mu przez nich jakiegokolwiek zła (nikt bowiem nie był zobowiązany udzielić pomocy właśnie jemu). Harvardzka filozof argumentuje zatem, że w przypadku obowiązku dobroczynności oraz analogicznych obowiązków ludzi wobec zwierząt nie mamy do czynienia z obowiązkami niezupełnymi, lecz z uprawnieniami skorelowanymi z *kolektywnymi* obowiązkami całej, politycznie zorganizowanej społeczności. Na nikim indywidualnie nie ciąży – co do zasady – obowiązek udzielenia pomocy żadnemu konkretnemu potrzebującemu. Jednakże na zorganizowanej społeczności rozumianej jako pewien podmiot kolektywny ciąży obowiązek podejmowania takich działań, aby pomoc taka została udzielona każdemu potrzebującemu. Każdy z nich ma bowiem uprawnienie skorelowane z tego rodzaju wspólnym obowiązkiem zorganizowanej społeczności.

Podobnie rozumieć należy, jej zdaniem, obowiązki ludzi wobec zwierząt. To na zorganizowanym społeczeństwie sprawującym władzę nad losem zwierząt, a nie na poszczególnych jednostkach, ciąży kolektywny obowiązek takiego urzędnika swojego funkcjonowania, któremu odpowiada uprawnienie każdego indywidualnego zwierzęcia do bycia traktowanym jako cel sam w sobie. Treść obowiązków poszczególnych jednostek wobec zwierząt nie jest więc bezpośrednio skorelowana z treścią uprawnień tych ostatnich. Obowiązek każdej jednostki ludzkiej polega przede wszystkim na wniesieniu odpowiedniego wkładu (*fair share*) w to, aby wspólnota w swoich zorganizowanych działaniach wywiązywała się z ciężących na niej obowiązków wobec każdego poszczególnego zwierzęcia. Jedynie w pewnych sytuacjach realizacja kolektywnych obowiązków ciężących na danej społeczności może wtórnie (niejako „zastępczo”) spaść na barki poszczególnych jednostek.

²⁹ I. Kant, *Uzasadnienie...*, s. 51 i n.

10. Implikacje

Koncepcja uprawnień zwierząt, którym odpowiadają kolektywne obowiązki zorganizowanej społeczności ludzkiej sprawującej nad nimi praktyczną władzę, prowadzi do radykalnych konsekwencji, pod wieloma względami jeszcze bardziej bezkompromisowych niż utylitaryzm spod znaku P. Singera. Nie wdając się w szczegółowe rozważania nad treścią obowiązków posiadanych przez zwierzęta jako „cele same w sobie” (która skądinąd może być przedmiotem odrębnych kontrowersji), nietrudno dostrzec, że mnóstwo powszechnie występujących sposobów eksploatacji zwierząt jest w tak pojmowanym Królestwie Celów nie do zaakceptowania. Dotyczy to zarówno hodowli przemysłowej i uśmiercania zwierząt na cele konsumpcyjne, jak i eksperymentów naukowych czy łowiectwa i wędkowania. Sama Ch. Korsgaard podkreśla, że choć konsekwencje jej stanowiska dla moralnej oceny realnych praktyk społecznych dotyczących zwierząt są istotnie bardzo radykalne, nie może to – samo w sobie – podważać jego zasadności³⁰.

Oparty na tych założeniach kantyzm różni od utylitaryzmu między innymi zdecydowane wykluczenie możliwości wyrządzania zła jednym istotom, aby osiągnąć większe dobro innych³¹. Dobro jest pojęciem z istoty przywiązany do określonego podmiotu (jest zawsze i wyłącznie *czyimś* dobrem). Podmioty, których doznania składają się na *ich* subiektywne dobro lub zło, nie mogą być więc traktowane – jak w utylitaryzmie – jako jedynie punkty „lokowania się” określonej ilości obiektywnego dobra i zła (którym byłyby przyjemne i przykre doznania). Bezosobowa przyjemność i cierpienie nie są obiektywnym, abstrakcyjnym (*free floating*) dobrem i złem, którego pewne „porcje” przypadają takiej czy innej istocie i które można dowolnie sumować i odejmować. Subiektywne dobro i zło rozmaitych podmiotów nie jest więc między sobą wymienne – taka sama ilość dobra dla X nie jest równoważna takiej samej ilości dobra dla Y (ponieważ nie są one tym samym „dobrem”, rozmieszczonym jedynie w różnych miejscach). Żadna miara *dobra-dla-X* nigdy nie może zrekompensować (bo komu?) *zła-dla-Y*.

Implikuje to, zdaniem Ch. Korsgaard, co najmniej moralny zakaz subtrakcji dobra jednemu podmiotowi w celu przysporzenia „większej ilości dobra” innemu lub innym. Pozwala to uniknąć niektórych znanych paradoksów utylitarne „rachunku szczęścia”, np. problemu uśmiercenia jednego człowieka, aby przy pomocy pobranych od niego organów uratować życie ośmiu innym. W odniesieniu do traktowania zwierząt ma to oczywiście bezpośrednie implikacje dla etycznej oceny m.in. poddawania zwierząt eksperymentom mającym służyć „większemu dobru” innych ludzi i zwierząt (w tym także „ratowaniu życia”, które Ch. Korsgaard skądinąd uważa za pojęcie powszechnie i głęboko nadużywane)³².

11. Kantyzm dla ludzi, utylitaryzm dla zwierząt?

Obok wielu niezaprzeczalnych zalet argumentacja harwardzkiej kantystki nasuwa także pewne wątpliwości. Najistotniejsze wydają mi się dwie. Jedna z nich ma charakter raczej filozoficzny, druga – bardziej prawniczy. Obydwie dotyczą jednak na tyle istotnych

³⁰ Ch. Korsgaard wskazuje jednak na możliwość pewnego złagodzenia praktycznej wymowy koncepcji podmiotowości zwierząt opartej na założeniach etyki Kantowskiej poprzez odwołanie do sformułowanego przez J. Rawlsa odróżnienia „teorii idealnej” od „teorii nieidealnej”.

³¹ Ch. Korsgaard, *Interacting with Animals...*, s. 95–96.

³² Ch. Korsgaard, *Fellow Creatures...*, s. 108 (przyp. 74).

punktów rozumowania Ch. Korsgaard, że gdyby okazały się uzasadnione, wymagałyby poważnej weryfikacji mających wynikać z niego wniosków.

Pierwsza obiekcją dotyczy odrębności podmiotu oraz jego doznań (Ch. Korsgaard podkreśla, *nota bene*, że przyjemność i przykrość są nie tyle samoistnymi doznaniem, ile raczej *sposobami* doznawania świata). Zgodnie ze znaną tezą Davida Hume'a (którą podtrzymywało i rozwijało po nim wielu innych filozofów) jaźń istnieje jedynie jako swego rodzaju wiązka doznań (percepcji)³³. Poczucie podmiotowości człowieka w tym ujęciu stanowi swego rodzaju konstrukcję nadbudowaną nad nieustannym strumieniem doznań, wymagającą autorefleksji, łączącej je w pewną synchronicznie i diachronicznie powiązaną całość. Dzięki niej człowiek jest w stanie postrzegać swoje własne doznania jako coś przez *niego* jedynie przygodnie przeżywane. Poczucie swojej tożsamości oddzielające „jaźń” od takich czy innych doznań, które akurat „ma”, wymaga takiego stopnia samoświadomości i refleksyjności, który jest prawdopodobnie niedostępny innym zwierzętom (z dość nielicznymi wyjątkami, które mogą cechować się jakąś postacią samoświadomości umożliwiającą postrzeganie swoich doznań jako przeżywanego przez siebie samego stanu).

Można by zatem postawić tezę, która w pewnym uproszczeniu brzmiałaby następująco: jedynie osoba może posiadać swoje doznania (być podmiotem, który „ma” doznania). Podmiotowość zwierząt (z pewnymi wyjątkami) polegałaby natomiast nie tyle na „posiadaniu” przez *nie* doznań, ile na doznawaniu określonych stanów o dodatniej lub ujemnej walencji (przyjemnych lub bolesnych). Zwierzęta nie tyle *miałyby* swoje doznania, co subiektywnie *byłyby* swoimi doznaniem. Oznaczałoby to, że krytyka sprawowania podmiotowości jedynie do „punktu lokalizacji” pozytywnych lub negatywnych doznań byłaby zasadna w odniesieniu do osób. Natomiast w przypadku zwierząt ich moralna relewancja istotnie polegałaby (jak głoszą utylitaryści w rodzaju P. Singera) na przeżywanych przez nich doznaniach, a nie odrębnej od nich podmiotowości.

Uznanie powyższej obiekcji wskazywałoby na możliwość nieobarczonego szowinizmem gatunkowym uzasadnienia postawy, którą Robert Nozick nazwał niegdyś „kantyzmem dla ludzi, utylitaryzmem dla zwierząt”³⁴. Na jej gruncie moralną doniosłość mają pozytywne i negatywne przeżycia zwierząt (ich subiektywne dobro i zło), a na człowieku ciąży obowiązek co najmniej minimalizacji cierpień, jakie zadaje im w zakresie, w jakim sprawuje nad nimi kontrolę. Moralne znaczenie miałyby jednak nie tyle zwierzęta jako podmioty zdolne do przeżywania przyjemności i cierpień, ile same ich przeżycia – pozostające uprawnionym i koniecznym przedmiotem utilitarnego „rachunku szczęścia”. Podlegałyby one więc sumowaniu i subtrakcji, a uniknięcie gorszych cierpień jednych zwierząt lub ludzi mogłoby być „warte” zadawania w tym celu niezbędnych „mniejszych” cierpień innym zwierzętom (o ile ogólny bilans byłby optymalny). Natomiast w stosunku do ludzi (czy ściślej rzecz ujmując – osób) znaczenie moralne miałyby nie ich przeżycia, ale oni sami, jako podmioty zdolne do posiadania „swoich” przeżyć. Wykluczałoby to wymiennosc przeżyć osoby X z przeżyciami osoby Y – jako doznań różniących się zasadniczo tym, czyje są.

³³ „Gdy zwrócę moją myśl ku mojemu ja, to nigdy nie mogę postrzec tego ja, nie mając jakiegś jednej czy wielu percepcji; i w ogóle nie mogę nigdy postrzec żadnej rzeczy, która by nie była percepcją. Zespół więc tych percepcji tworzy nasze ja (...) nie mamy żadnego pojęcia o umyśle, które by było różne od konkretnych percepcji” – D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, Warszawa 1963.

³⁴ Na temat takiej postawy i wiążącej się z nią wątpliwości i trudności zob. R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 1999, s. 53 i n.

Druga obiekcja dotyczy proponowanej przez Korsgaard charakterystyki uprawnień zwierząt, w szczególności odrzucenia przez nią (jako zbyt słabego) stanowiska, zgodnie z którym zwierzęta posiadają swoje uprawnienia moralne, które powinny uzyskać ochronę prawa pozytywnego (stając się uprawnieniami pozytywnoprawnymi). Jej argumenty na rzecz tego stanowiska mają charakter dwojaki. Po pierwsze, uprawnienia pojęciowo mogą jedynie istnieć lub nie, nie mogą być nadawane lub odbierane. Uprawnienie jest bowiem – jak głosi słynna metafora – „atutem”, który pozwala czynić uprawnionemu to, do czego jest uprawniony, niezależnie czy i na ile jest to zgodne z wolą, interesami czy preferencjami innych osób. Uprawnienie ma wobec nich charakter nadrzędny, a tym samym nie można przyjąć, że może być ono przez nich dowolnie odbierane. Jeżeli zaś nie mogą go odebrać, to nie mogą go też przyznać. Uprawnienia muszą zatem istnieć niezależnie od interesów, preferencji czy woli osób trzecich, także ustawodawcy tworzącego normy prawa pozytywnego.

Po drugie, wymuszalność uprawnień (legitymizująca użycie siły w obronie przed ich naruszeniem) nie pochodzi z aktu uznania ich przez państwo, lecz z charakteru danego uprawnienia – jeżeli dotyczy ono sfery zewnętrznej wolności, która może być pogodzona z taką samą wolnością innych, stanowi nie tylko uprawnienie moralne, ale naturalne uprawnienie jurydyczne. Powstanie społeczeństwa politycznego przekształca je zaś z uprawnienia prowizorycznego do postaci peremptorycznej. Ani nie jest więc tak, że uprawnienia naturalne *qua* „pełne” (peremptoryczne) uprawnienia moralne istnieją już przed powstaniem społeczeństwa politycznego (państwa), ani też nie jest tak, że dopiero tworzone przez to społeczeństwo prawo pozytywne nadaje im charakter uprawnień chronionych możliwością użycia siły (jurydycznych).

Obydwa argumenty Ch. Korsgaard uważam za głęboko nietrafne. Pojęciowa niemożliwość nadawania i odbierania uprawnień ze względu na ich charakter wydaje mi się oparta na błędzie *petito principii*. Uprawnienie ma charakter nadrzędny nad interesami i preferencjami innych, o ile przysługuje ono uprawnionemu. Interesy i preferencje nie mogą decydować o tym, czy uprawniony może skorzystać ze swojego uprawnienia, *gdy już je uzyskał*, mogą natomiast decydować o kryteriach jego uzyskiwania. Czym innym jest nadrzędność już przyznanego uprawnienia nad interesami i preferencjami innych, czym innym decyzja, komu i w jakich okolicznościach uprawnienie takie powinno zostać przyznane. Ta druga może być (czy nawet – musi) uzależniona od interesów, preferencji i woli tych, którzy decydują o zasadach uzyskiwania i realizacji uprawnień w danym społeczeństwie (współcześnie jest to na ogół prawodawca i brane przez niego pod uwagę w mniejszym lub większym stopniu przekonania i postawy społeczne). Jest bowiem jasne, że preferencje co do zasad na jakich przyznawane są uprawnienia, nie muszą być tymi samymi (ani takimi samymi) preferencjami, które mogą kolidować z wykonywaniem przez kogoś już przysługującego mu uprawnienia. Mogę bardzo nie chcieć, aby A jako właściciel rzeczy X skorzystał ze swojego prawa własności w ten sposób, że zniszczy rzecz X (jednak te moje preferencje są słabsze niż uprawnienie podmiotu A, będące wobec nich „atutem”), ale jednocześnie preferować istnienie prawa własności na takich zasadach, zgodnie z którymi A, będąc właścicielem X, może swobodnie dysponować rzeczą X także w przypadkach, gdy koliduje to z preferencjami innych (w tym moimi)³⁵.

³⁵ Preferencje co do sposobu postępowania przez A z X mogą oczywiście również (choć nie muszą) przekładać się na preferencje dotyczące zasad uzyskiwania prawa własności. Aby nie szukać daleko przykładu – moje preferencje dotyczące niepostępowania w sposób dowolny ze zwierzętami przez ich „właścicieli” przekładają się na preferencje dotyczące takich zasad uzyskiwania prawa własności, które wykluczają stanie się przez zwierzę przedmiotem takiego

Drugi argument Ch. Korsgaard – zgodnie z którym uprawnienia naturalne bez społeczeństwa politycznego są tylko prowizoryczne, ale ich wymuszalność nie zależy od decyzji tego społeczeństwa (prawodawcy), tylko „jurydycznego” charakteru danego uprawnienia – wydaje mi się nie tyle nietrafny, ile głęboko anachroniczny. Jest on emanacją Kantowskiej, iusnaturalistycznej filozofii prawa, pochodzącej sprzed głębokich przemian oblicza państw i porządków prawnych, do jakich doszło w XIX i XX wieku. Doprowadziły one do gruntownej instytucjonalizacji i formalizacji porządków prawych oraz uzyskaniu przez normy prawa pozytywnego bezwzględnej dominacji w roli regulatora stosunków społecznych (zwłaszcza w kręgu zachodniej kultury prawnej).

Z tego powodu praktyczna różnica pomiędzy takimi czy innymi rodzajami uprawnień naturalnych (nawet gdyby uznać ich istnienie oraz specyficznie „jurydyczny” charakter niektórych z nich) jest we współczesnych realiach bez wątpienia zdecydowanie mniejsza niż pomiędzy wszelkimi uprawnieniami „naturalnymi” z jednej strony a uprawnieniami pozytywnoprawnymi z drugiej. Fakt uznania przez prawodawcę danego uprawnienia poprzez ustanowienie odpowiednich przepisów mających gwarantować jego ochronę w drodze przymusu państwowego ma dziś kluczowe znaczenie dla ich praktycznego respektowania (a w każdym razie nieporównywalnie większe niż w epoce Kanta). Nawet jeżeli uznanie w ten sposób pewnych uprawnień naturalnych można by uznać za moralnie konieczne, jest to konieczność co najwyżej (a jednocześnie – aż) racjonalna, której złamanie lub zignorowanie czynić może prawo pozytywne wadliwym moralnie. Nie oznacza to jednocześnie ani że tego rodzaju prawo pozytywne nie może istnieć i być praktycznie efektywne (czego szczególnie dobitnym przykładem jest właśnie prawna sytuacja zwierząt), ani że sama wadliwość moralna odbiera obarczoną nią normom prawnym charakter formalnie obowiązujący, a tym samym praktycznie efektywny³⁶.

Argumenty odwołujące się do racji moralnych, nawet konkluzywne, trudno współcześnie traktować jako niezależną od jakichkolwiek aktów formalnego uznania podstawę twierzeń prawniczych, zwłaszcza jeżeli mają one dotyczyć tak silnego pojęcia prawnego jak uprawnienie zyskujące charakter atutu przeważającego nad niezgodnymi z nim preferencjami i interesami innych podmiotów. Niedocenienie przez Ch. Korsgaard tej różnicy wydaje się dość typową dla większości nurtów iusnaturalizmu skłonnością do zbyt daleko posuniętego utożsamiania prawa, „jakie być powinno”, z faktycznie istniejącym zinstytucjonalizowanym porządkiem norm wspieranych działaniem zorganizowanego aparatu przymusu państwowego³⁷.

11. Zamiast zakończenia

Koncepcja Ch. Korsgaard stanowi bez wątpienia interesującą i oryginalną próbę odczytania oraz rewizji Kantowskiego ujęcia idei podmiotowości i uprawnień zwierząt. Jej najmocniejszą stroną wydaje się głębokie zakorzenienie proponowanej przez nią wersji

prawa. Inaczej w odniesieniu do dzieł sztuki – preferowałbym, aby ich właściciele nie dopuszczali się ich niszczenia (przynajmniej niektórych z nich), ale jednocześnie preferuję taki kształt prawa własności, w którym uzyskanie prawa własności nad dziełem sztuki uprawnia właściciela do decydowania o losie tego dzieła, nawet jeżeli jest to niezgodne z preferencjami innych.

³⁶ Co oczywiście nie oznacza, że kryteria moralne – w tym przekonania uczestników porządku prawnego o istnieniu takich czy innych naturalnych uprawnień – nie odgrywają w praktyce ich funkcjonowania żadnej roli; zob. na ten temat szerzej np. T. Pietrzykowski, *Miękki pozytywizm i spór o regułę uznania*, w: J. Stelmach (red.), *Studia z filozofii prawa*, t. 1, Kraków 2001, s. 128 i n.

³⁷ Choć niektóre wiodące koncepcje iusnaturalizmu (np. J. Finnisa) starają się tej trudności uniknąć lub przynajmniej ją zminimalizować.

kantyzmu w naturalistycznym ujęciu „dobra” (stanowiąc swego rodzaju naturalizację etyki Kantowskiej i otwarcie możliwości uzgodnienia jej ze współczesnym obrazem świata wyłaniającym się z postępów wiedzy przyrodniczej). Dobro i zło w sensie wartościującym są tu pochodnymi zdolności do świadomego przeżywania świata uwarunkowanego specyficznym dla danej istoty dobrem finalnym. Empatia pozwala człowiekowi dostrzec, że zwierzęta – niezależnie od różnic w charakterze i złożoności ich dóbr finalnych – podobnie jak on dążą do nich poprzez świadomie przeżywane pragnienia i obawy, przyjemności, cierpienia i emocje. Rozum pozwala natomiast człowiekowi na wyprowadzenie wynikających z tego konsekwencji moralnych. Rozumność natury ludzkiej nie tyle daje zatem człowiekowi jakąś szczególną obiektywną, metafizyczną doniosłość moralną, ile raczej uświadamia mu przewagę, jaką ma nad zwierzętami, oraz obowiązki, jakie implikuje jej posiadanie po stronie istoty kierującej się rozumem. Niezdolność do ich dostrzeżenia świadczy o niedostatku właśnie tej rozumności, w imię której ludzie skłonni bywają hołdować poczuciu swojej bezwzględnej moralnej wyższości.

Summary

Tomasz Pietrzykowski
Kant, Korsgaard and the Moral Status of Animals

The paper discusses the views of Christine Korsgaard – one of leading modern Kantian moral philosophers – on the proper status of sentient animals. Famously, Kantian moral theory is considered as much less favorable to the idea of animal rights than the competing utilitarian tradition. Ch. Korsgaard however reexamines the foundations of Kantian ethics and comes to the conclusion that their best reading implies (contrary to Kant's own beliefs) that not only humans but also sentient animals deserve to be treated as ends in themselves. Her interpretation and development of Kantian ethics aims to reconcile it with modern philosophical naturalism and contemporary scientific knowledge on the nature of living creatures. Ch. Korsgaard proposes convincing comprehensive picture of naturalistic axiology and its ethical implications. Nonetheless, I raise two important objections that her views seem to give rise to – concerning the nature of human and non-human subjective selves as well as relation between moral and legal rights. The paper is based mainly on the opinions presented by Ch. Korsgaard during the 3-days seminar held in Oxford (2014) devoted to discussion of her views on the status and rights of animals from the perspective of Kantian ethics as well as on her numerous writings related to the subject.

BIBLIOGRAFIA / REFERENCES:

- Elżanowski, A., Pietrzykowski, T. (2013). Zwierzęta jako nieosobowe podmioty prawa. *Forum Prawnicze* 1, 18-27.
- Frankfurt, H. (1997). Wolność woli i pojęcie osoby. In J. Hołówka (Ed.), *Fragmenty filozofii analitycznej, t. 4: Filozofia moralności*. Warszawa: Aletheia.
- Hume, D. (1963). *Traktat o naturze ludzkiej, t. 1*. Warszawa: PWN.
- Kant, I. (1900). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Berlin.
- Kant, I. (1953). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kant, I. (1997). *Lectures on Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Ch. (2004). Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals. *Tanner Lectures on Human Values* 24, 77-110.
- Korsgaard, Ch. (2008). Just Like All the Other Animals on the Earth. *Harvard Divinity Bulletin* 36(3).
- Korsgaard, Ch. (2009). *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Korsgaard, Ch. (2011). Interacting with Animals: A Kantian Account. In L. Beuchamp, R.G. Frey (Eds.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Korsgaard, Ch. (2012). A Kantian Case for Animal Rights. In M. Michel, D. Kuhne, J. Hanni (Eds.), *Animal Law – Tier im Recht. Developments and Perspectives in the 21st Century*. Zurich–St. Gallen: Dike Publishers.
- Korsgaard, Ch. (2013). Kantian Ethics, Animals, and the Law. *Oxford Journal of Legal Studies* 1, 1-20.
- Korsgaard, Ch. (2014). *Fellow Creatures: The Moral and Legal Standing of Animals*. 2014 Uehiro Lecture and Seminar, 1–4.12.2014 r.
- Łuków, P. (2004). Komentarz do tekstu A. Kaniowskiego pt. Filozofia praktyczna Immanuela Kanta – jej siła i słabości. *Diametros* 2, 137-147.
- Nozick, R. (1999). *Anarchia, państwo, utopia*. Warszawa: Aletheia.
- Pietrzykowski, T. (2001). Miękki pozytywizm i spór o regułę uznania. In J. Stelmach (Ed.), *Studia z filozofii prawa, t. 1*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Tobor, Z., Pietrzykowski, T. (2003). Roszczenie do bezstronności. In J. Stelmach (Ed.), *Filozofia prawa wobec globalizmu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.