

Uniwersytet Gdański  
Wydział Prawa i Administracji

**Wojciech Jankowski**

**Status zwierząt z perspektywy teorii umowy społecznej**

Rozprawa doktorska z nauk prawnych  
napisana pod kierunkiem  
prof. dra hab. Jerzego Zajadło

Gdańsk 2025



## Spis treści

WSTĘP.....	7
Założenia metodologiczne, koncepcja i cele pracy .....	17
ROZDZIAŁ 1. HISTORYCZNE ŹRÓDŁA STATUSU ZWIERZĄT – MIĘDZY RACJONALNOŚCIĄ A ODCZUWANIEM .....	33
1.1. Wprowadzenie.....	33
1.2. Racjonalność jako podstawa statusu zwierząt w starożytności.....	35
1.2.1. Stoicka oikeiosis i epikurejska teoria umowy społecznej .....	37
1.2.2. Plutarch i Porfiriusz – zdolność zwierząt do odczuwania jako podstawa ich statusu .....	40
1.3. Myśl chrześcijańska – racjonalna dusza jako kryterium statusu.....	43
1.3.1. Wpływ filozofii starożytnej na postrzeganie zwierząt w myśli chrześcijańskiej...	43
1.3.2. Racjonalna dusza jako kryterium demarkacyjne.....	45
1.3.3. Instynkt, rozum i obowiązki pośrednie w etyce św. Tomasza .....	46
1.3.4. Nieliczne wyjątki: współczucie Franciszka i wegetarianizm al-Ma'ariego .....	50
1.4. Zróżnicowane koncepcje nowożytności – radykalny separatyzm, umowa społeczna i przewrót sensualistyczny .....	52
1.4.1. Radykalny separatyzm i koncepcja zwierzęcia maszyny .....	53
1.4.2. Powrót do kryterium racjonalności – zwierzęta w myśli anglosaskich przedstawicieli klasycznej teorii umowy społecznej.....	59
1.4.3. Sensualistyczny przełom – utylitaryzm Bentham'a i Milla.....	64
1.4.4. Zwierzęta poza umową, lecz w kręgu moralności – stanowisko Jean-Jacques'a Rousseau .....	67
1.4.5. Obowiązki pośrednie względem zwierząt – stanowisko Immanuela Kanta .....	68
1.4.6. Przełom Darwinowski i kryzys radykalnego separatyzmu .....	72
1.5. Podsumowanie: dwie tradycje źródeł zwierzęcego statusu.....	75
ROZDZIAŁ 2. TEORIA UMOWY SPOŁECZNEJ .....	79
2.1. Wprowadzenie.....	79
2.2. Rozwój teorii umowy społecznej .....	80
2.3. Ogólna charakterystyka założeń teorii umowy społecznej .....	87
2.3.1. Sytuacja przedkontraktowa .....	87
2.3.2. Hipotetyczność a historyczność umowy .....	88
2.3.3. Strony umowy .....	91
2.3.4. Cele TUS .....	93
2.3.5. Rola teorii gier i teorii decyzji we współczesnych teoriach umowy społecznej ....	94
2.3.6. Krytycy TUS .....	99
2.4. Klasyczna argumentacja wykluczająca zwierzęta z umowy społecznej .....	102
2.4.1. Rekonstrukcja argumentacji .....	102
2.4.2. Opis argumentacji wykluczającej zwierzęta z umowy społecznej w ujęciu teorii gier.....	104
2.4.2.1. Gra z rekinem .....	105

2.4.2.2. Gra z wołem .....	107
2.4.3. Argument z przypadków granicznych – typowa odpowiedź na argumentację wykluczającą zwierzęta z umowy społecznej .....	110
2.5. Umowa społeczna jako eksperyment myślowy – sytuacja pierwotna w teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa .....	114
2.5.1. Sytuacja pierwotna .....	115
2.5.2. Strona podmiotowa sytuacji pierwotnej .....	117
2.5.3. Rola zasłony niewiedzy .....	120
2.5.4. Wynik eksperymentu – dwie zasady sprawiedliwości .....	122
2.5.5. Miejsce zwierząt w teorii sprawiedliwości Rawlsa .....	123
2.6. Reakcja na Teorię sprawiedliwości Rawlsa – pierwsze próby objęcia zwierząt teorią umowy społecznej .....	126
2.6.1. Reinterpretacja sytuacji pierwotnej (argumentacja Petera van der Veera) .....	127
2.6.2. Zarzut szowinizmu gatunkowego (propozycja Toma Huffmana) .....	129
2.6.3. Obojętność teorii umowy społecznej wobec zwierząt (argumentacja Lilly-Marlene Russow) .....	131
2.6.4. Teoria umowy społecznej jako narzędzie wykluczenia zwierząt z moralnej wspólnoty (argumentacja Alana Fuchsa) .....	132
2.6.5. Podsumowanie .....	132
2.7. Między kontraktualistycznym a kontraktarianistycznym typem TUS .....	134
2.7.1. Kontraktarianizm .....	135
2.7.1.1. Charakterystyka negocjatorów .....	136
2.7.1.2. Kontraktarianizm a „moralność pozaumowna” .....	140
2.7.1.3. Wybrani przedstawiciele kontraktarianizmu .....	141
2.7.2. Kontraktualizm .....	143
2.7.2.1. Charakterystyka kontraktualizmu .....	143
2.7.2.2. Przedstawiciele kontraktualizmu .....	147
2.7.3. Kontraktarianizm i kontraktualizm a sceptycyzm moralny i problem motywacji moralnej .....	149
2.7.3.1. Sceptycyzm moralny i problem motywacji moralnej .....	149
2.7.3.2. Kontraktarianizm i kontraktualizm wobec sceptycyzmu moralnego i amoralizmu .....	153
2.7.4. Podsumowanie – podstawowe różnice między kontraktarianizmem a kontraktualizmem .....	156
2.8. Wnioski .....	158
<b>ROZDZIAŁ 3. STATUS ZWIERZĘCIA – MIĘDZY KONTRAKTUALIZMEM A KONTRAKTARIANIZMEM .....</b>	<b>163</b>
3.1. Wstęp .....	163
3.2. Quasi-kontraktualizm Petera Carruthersa – bezpośredni status przypadków granicznych i pośredni status zwierząt .....	165
3.2.1. Rekonstrukcja stanowiska .....	165

3.2.1.1. Podstawowa charakterystyka stanowiska.....	165
3.2.1.2. Kontraktualistyczna etyka cnót .....	171
3.2.2. Analiza krytyczna quasi-kontraktualizmu Carruthersa .....	173
3.2.2.1. Uwagi ogólne .....	173
3.2.2.2. Dlaczego kontraktualizm Carruthersa jest quasi-kontraktualizmem?.....	174
3.2.2.3. Troska wobec przypadków granicznych jako część natury ludzkiej.....	175
3.2.3. Quasi-kontraktualizm Carruthersa jako narzędzie ewaluacji (art. 8 ustawy o ochronie zwierząt) .....	179
3.3. Pośredni status zwierzęcia w „czystym” kontraktarianizmie Jana Narvesona.....	182
3.3.1. Rekonstrukcja stanowiska .....	182
3.3.1.1. Kontraktarianizm i egoizm moralny .....	182
3.3.1.2. Koncepcja obowiązków pośrednich u Narvesona.....	185
3.3.2. Analiza krytyczna „czystego” kontraktarianizmu Narvesona.....	186
3.3.3. Analiza krytyczna argumentu z „kantowskiego psa”.....	186
3.3.4. Ocena skutków prawnych znęcania się nad zwierzęciem w perspektywie koncepcji pośredniego statusu moralnego zwierzęcia Carruthersa i Narvesona.....	192
3.4. Bezpośredni status moralny zwierząt – neorawlsowski kontraktualizm Marka Rowlandsa.....	197
3.4.1. Rekonstrukcja stanowiska .....	197
3.4.1.1. Założenia Rowlandsa dotyczące teorii moralnej.....	197
3.4.1.2. Teoria Rowlandsa jako teoria neo-rawlsowska .....	200
3.4.1.3. Rowlandsa reinterpretacja Rawlsa .....	201
3.4.1.4. Rola zasłony niewiedzy raz jeszcze .....	204
3.4.1.5. Reinterpretacja sytuacji pierwotnej .....	207
3.4.2. Analiza krytyczna neorawlsowskiego kontraktualizmu Marka Rowlandsa.....	210
3.4.3. Neorawlsowski kontraktualizm M. Rowlandsa jako narzędzie ewaluacji (art. 2 i art. 6 ust. 1 pkt 1 u.o.z.) .....	215
3.5. Bezpośredni status moralny zwierząt w „niepełnym” kontraktarianizmie Andrew I. Cohena .....	222
3.5.1. Rekonstrukcja stanowiska .....	222
3.5.1.1. Wstęp.....	222
3.5.1.2. Cechy statusu moralnego .....	223
3.5.1.3. Cohenowska definicja bezpośredniego statusu moralnego.....	224
3.5.1.4. Wierzycciele, beneficjenci i rzecznicy moralni .....	225
3.5.2. Analiza krytyczna „niepełnego” kontraktarianizmu Andrew I. Cohena.....	230
3.5.2.1. „Pośredniość” bezpośredniego statusu drugiego rzędu.....	230
3.5.2.2. Motywacja rzeczników .....	232
3.5.2.3. Wybiórczość umowy względem gatunków uprzywilejowanych .....	235

3.5.2.4. Podsumowanie .....	236
3.5.3. Ewaluacja wybranych polskich regulacji i propozycji <i>de lege ferenda</i> w perspektywie „niepełnego” kontraktarianizmu Cohena .....	238
3.5.3.1. Instytucja Rzecznika ds. Zwierząt .....	238
3.5.3.2. Zróżnicowanie ochrony prawnej zwierząt .....	244
3.6. Bezpośredni status moralny zwierząt w kontraktarianizmie Chrisa Tuckera i Chrisa MacDonalda .....	247
3.6.1. Rekonstrukcja stanowiska .....	247
3.6.2. Wzajemność jako zdolność niewyłącznie ludzka .....	252
3.6.2.1. Wstęp .....	252
3.6.2.2. Ewolucyjne pochodzenie wzajemności .....	255
3.6.2.3. Potencjalne zarzuty i wątpliwości względem zdolności zwierząt do wzajemności .....	260
3.6.2.4. Wnioski dla teorii Tuckera i MacDonalda .....	262
3.6.3. Analiza krytyczna kontraktarianizmu Tuckera i MacDonalda .....	264
3.6.4. Kontraktarianizm właściwy Tuckera i MacDonalda jako narzędzie ewaluacji (art. 6 ust. 1 pkt 5 u.o.z.) .....	267
WNIOSKI I PERSPEKTYWY BADAWCZE .....	273
AKTY NORMATYWNE .....	285
ORZECZNICTWO .....	286
LITERATURA .....	287

## WSTĘP

*Mówią przecież, że wyrządzanie krzywd jest z natury dobre, a doznawanie krzywdy – złe. Ale większym złem góruje doznawanie krzywd, niż dobrem ich wyrządzanie. Tak że gdy ludzie nawzajem krzywdzą i wzajemnych krzywd od siebie doznają, i kosztują jednego i drugiego, wtedy ci, którzy nie mogą jednego uniknąć, a na drugie sobie pozwolić, uważają za rzecz pożyteczną umówić się wzajemnie, że się nie będzie krzywd ani wyrządzało, ani doznawało. Dlatego zaczęli prawa układać i umowy wzajemne i nazwali to, co prawem przepisane, czymś legalnym i sprawiedliwym. Takie jest pochodzenie i taka jest istota sprawiedliwości; ona jest czymś pośrednim pomiędzy tym, co jest najlepsze: jeżeli się krzywdy wyrządza, a nie ponosi kary, i tym, co najgorsze: kiedy pokrzywdzony nie może się mścić.*

Platon, *Państwo*<sup>1</sup>

Powyższy fragment, pochodzący z dialogu Platona, uznaje się za jedną z pierwszych klasycznych wzmianek zapowiadających to, co w myśli politycznej, filozoficznej i prawnej nazywamy dziś teorią umowy społecznej<sup>2</sup>. Według tego poglądu ludzie, dostrzegając nieuchronność doznawania krzywd, decydują się wzajemnie ograniczyć swoją wolność, by uniknąć możliwych konsekwencji płynących z chaosu i przemocy. W ten sposób wspólnie ustanawiają zasady (prawa), ponieważ umożliwiają one osiągnięcie optymalnych korzyści z ograniczenia swojej wolności w imię osiągnięcia bezpieczeństwa. Z czasem koncepcja umowy społecznej rozwinęła się w nowożytnej filozofii politycznej (m.in. u Thomasa Hobbesa, Johna Locke’a czy Jeana-Jacques’a Rousseau), stając się fundamentem rozważań o genezie państwa, prawach i wolnościach obywateli, a także o legitymizacji władzy. Współcześnie teoria ta pozostaje aktualna, służąc choćby do analizowania sporów dotyczących granic wolności, sprawiedliwości dystrybutywnej czy dopuszczalności ograniczeń praw jednostek.

Jednocześnie panuje jednak przekonanie, że umowa społeczna – rozumiana jako wzajemne zobowiązanie wolnych i rozumnych podmiotów – nie obejmuje swym zakresem zwierząt. Zwierzętom zwykle odmawia się statusu stron „umowy”, ponieważ nie potrafią wyrazić na nią zgody, negocjować jej warunków ani kierować się zasadą wzajemności. Jak ujął to Peter Singer: „Jeśli bowiem (...) powstrzymuję się od robienia złych rzeczy innym tak dalece, jak oni nie robią złych rzeczy mnie, nie mam powodu, by nie robić złych rzeczy tym, którzy nie są zdolni docenić mojego powstrzymania się i kontrolować swojego zachowania w stosunku

---

<sup>1</sup> Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 51-52.

<sup>2</sup> W niniejszej rozprawie posługuję się sformułowaniem „teoria umowy społecznej” w liczbie pojedynczej jako nazwą skrótową dla całej rodziny stanowisk. Ścisłe rzecz biorąc, należałoby mówić o „teoriach umowy społecznej”, obejmujących różnorodne ujęcia, jednak dla uproszczenia wywołu oraz z uwagi na większą przejrzystość stylistyczną i łatwość posługiwania się liczbą pojedynczą co do zasady zachowuję w tekście formę „teoria umowy społecznej” jako określenie zbiorcze.

do mnie. Wszystkie zwierzęta mieszczą się w tej kategorii. Jeśli surfuję daleko od brzegu i zaatakują mnie rekiny, moja troska o zwierzęta nie pomoże mi; jest tak samo prawdopodobne, że zostanę zjedzony ja, jak i następny surfujący, chociaż może spędza on każde niedzielne popołudnie, strzelając do rekinów z łodzi. Ponieważ zwierzęta nie mogą się odwzajemnić, są, według tego poglądu, poza granicami umowy (...)”<sup>3</sup>. Tego rodzaju przykład ma unaocznić, że zwierzęta – w przeciwieństwie do ludzi – nie są stronami zdolnymi do negocjacji warunków wzajemnej interakcji. Jeśli więc teoria umowy społecznej opiera się na wzajemności i wolnym wyrażeniu zgody, to – jak się zazwyczaj uważa – nie da się bezpośrednio włączyć w jej ramy istot, które takich zdolności (przynajmniej w tradycyjnym rozumieniu) nie mają.

Jednakże w debacie dotyczącej obowiązków względem zwierząt coraz częściej pojawia się pytanie, czy taki wniosek jest nieuchronny. Czy rzeczywiście w świecie, w którym coraz większą rolę odgrywają standardy prawnej i moralnej ochrony zwierząt, można jednocześnie uznać, że pozostają one poza zakresem umowy społecznej? W kontekście dwudziesto- i dwudziestopierwszowiecznych dyskusji o empatii, poszerzaniu kręgu moralności i szeroko pojętej sprawiedliwości nie brakuje głosów, które postulują ponowne przemyślenie założeń umowy społecznej tak, aby uwzględniła ona również status zwierząt<sup>4</sup>.

Jednocześnie rozważania teoretyczne, które podkreślają trudność lub wręcz niemożność objęcia zwierząt umową społeczną, nie odpowiadają rzeczywistości prawnej. W wielu współczesnych systemach prawnych, w tym w Polsce, pojawiają się unormowania, które w pewnym stopniu uwzględniają interesy zwierząt i nakładają na ludzi obowiązki wynikające z troski o nie. Należy zatem postawić pytanie o to, czy – niezależnie od klasycznych założeń teorii umowy społecznej – da się w jej ramach wskazać aksjologiczne podstawy prawnej ochrony zwierząt.

Na gruncie polskiego ustawodawstwa problem ten łączy się dodatkowo z niejednoznacznym statusem zwierzęcia. Wprawdzie w art. 1 ustawy z dnia 21 sierpnia 1997 r. o ochronie zwierząt<sup>5</sup> ustawodawca dokonał tzw. dereifikacji, jednak w dalszym ciągu w ramach polskiego systemu prawnego możemy mówić jedynie o ochronie prawnej zwierząt, a nie o „prawach zwierząt” w sensie ścisłym<sup>6</sup>. Oznacza to, że istnieją w polskim porządku prawnym

---

<sup>3</sup> P. Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Warszawa 2007, s. 85-86.

<sup>4</sup> Terminem „poszerzenie kręgu moralności” posługuje się m.in P. Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Oxford 1981. Za Singerem pojęciem tym posługuje się S. Pinker, *Zmierzch przemocy. Lepsza strona naszej natury*, tłum. T. Biedroń, Poznań 2015.

<sup>5</sup> Ustawa z dnia 21 sierpnia 1997 r. o ochronie zwierząt (tekst jedn. Dz. U. z 2023 r. poz. 1580, ze zm.; dalej: u.o.z.).

<sup>6</sup> Termin „dereifikacja” oznacza wyłączenie zwierząt z prawnej kategorii rzeczy, zob. E. Łętowska, *Dwa cywilnoprawne aspekty praw zwierząt: dereifikacja i personifikacja* [w:] *Studia z prawa prywatnego. Księga pamiątkowa ku czci Profesor Biruty Lewaszkiewicz-Petrykowskiej*, red. A. Szpunar, Łódź 1997. Termin ten,

regulacje określające obowiązki człowieka względem zwierząt, jednak z obowiązkami tymi nie są skorelowane odpowiadające tym zwierzętom uprawnienia. Zarówno w Polsce, jak i za granicą wśród prawników i filozofów coraz częściej pojawiają się głosy postulujące zmianę tego stanu rzeczy poprzez personifikację zwierząt w postaci nadania im pewnego rodzaju podmiotowości<sup>7</sup>. Wskazuje się bowiem, że niedookreślony status zwierzęcia może prowadzić do licznych trudności interpretacyjnych, zwłaszcza w przypadku, gdy mamy do czynienia z konfliktem, w którym po jednej stronie znajdują się wartości związane z ochroną zwierząt, po drugiej zaś sytuują się konstytucyjnie chronione prawa i wolności człowieka.

Konflikt ten szczególnie został wyeksponowany w uzasadnieniu wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 10 grudnia 2014 r. dotyczącego zakazu uboju rytualnego. Trybunał stwierdził w nim, iż „można przypuszczać, że dynamika zmian postaw społecznych i prawnych stworzy w nieodległej przyszłości podstawy do analizowania zachowania człowieka wobec zwierząt w kontekście przesłanki «moralności»”<sup>8</sup>. Trybunał uznał, że art. 34 ust. 1 u.o.z. – w zakresie, w jakim nie zezwala na poddawanie zwierząt ubojowi w ubojni (rzeźni) według szczególnych metod wymaganych przez obrzędy religijne, jest niezgodny z art. 53 ust. 1, 2 i 5 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej<sup>9</sup> w związku z art. 9 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności<sup>10</sup>. Wywołało to sprzeciw wielu przedstawicieli nauki prawa<sup>11</sup>. Powyższy wyrok stanowi dowód na to, że nadal funkcjonuje pogląd, zgodnie z którym w przypadku kolizji wartości w postaci wolności i praw człowieka z dobrostanem zwierząt te

---

wprowadzony do języka prawniczego przez Ewę Łętowską, jest używany przede wszystkim w polskim piśmiennictwie; zob. T. Pietrzykowski, *Prawo ochrony zwierząt. Pojęcia, zasady, dylematy*, Warszawa 2022, s. 113.

<sup>7</sup> V. Kurki, *A Theory of Legal Personhood*, Oxford 2019; J. Białocerkiewicz, *Status prawny zwierząt. Prawa zwierząt czy prawna ochrona zwierząt*, Toruń 2005.

<sup>8</sup> Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 10 grudnia 2014 r., K 52/13, Dz. U. poz. 1794, pkt 8.2.2. uzasadnienia wyroku.

<sup>9</sup> Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. nr 78, poz. 483, ze zm.)

<sup>10</sup> Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2 (Dz. U. z 1993 r. nr 61, poz. 284).

<sup>11</sup> Przykładowo, T. Pietrzykowski określił to orzeczenie „jednym z najbardziej jaskrawo nietrafnych orzeczeń Trybunału Konstytucyjnego w dziejach niezależnego sądownictwa konstytucyjnego w Polsce”; T. Pietrzykowski, *Moralność publiczna a konstytucyjne podstawy ochrony zwierząt*, „Studia Prawnicze” 2019, nr 1, s. 6; zob. też: M. Grochowski, E. Łętowska, A. Wiewiórowska-Domagalska, *Wiąże, ale nie przekonuje (wyrok Trybunału Konstytucyjnego w sprawie K 52/13 o uboju rytualnym)*, „Państwo i Prawo” 2015, z. 6, s. 53–66. Niezwykle ostrej krytyki dokonał także J. Woleński, *Trybunału Konstytucyjnego kłopoty z logiką*, „Krytyka Polityczna”, 26.02.2015, <https://krytykapolityczna.pl/kraj/wolenski-trybunalu-konstytucyjnego-klopoty-z-logika/> (dostęp: 15.03.2025); z kolei aprobującą względem wyroku zob. P.T. Skoczyłoda, *Żydowski ubój rytualny w Polsce – okrucieństwo czy humanitarne traktowanie zwierzęcia?*, „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 2022, nr 2 (10), s. 1–35. Zob. także komentarz krytyczny do powyższego: J. Woleński, *Kilka uwag o uboju rytualnym*, „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 2023, nr 2 (12), s. 1-5.

drugie muszą bezwzględnie ustąpić<sup>12</sup>. Gdyby jednak nie zgodzić się z powyższym twierdzeniem, konieczna wydaje się identyfikacja wartości stanowiących aksjologiczną podstawę ochrony zwierząt przed okrutnym traktowaniem. Chodzi przede wszystkim o te wartości, które mogłyby w określonych sytuacjach przewyciężyć gwarancję ludzkich wolności w przypadku ich kolizji. Pogląd o automatycznym rozstrzygnięciu konfliktu na rzecz człowieka wydaje się zakorzeniony w dwóch tradycjach myślenia o zwierzętach: jedna ma charakter argumentacji separatystycznej (umocowanej w tradycji chrześcijańsko-kartezjańskiej), druga zaś jest związana z teorią umowy społecznej (umocowanej w tradycji stoicko-kantowsko-hobbesowskiej)<sup>13</sup>.

Co do pierwszej z nich, należy wskazać, że odkrycia nauk przyrodniczych, począwszy od końca XIX wieku, radykalnie zmieniły nasze postrzeganie zwierząt. Podważony został, zdefiniowany przez kartezjańską wizję, a panujący w zachodniej myśli, paradygmat postrzegający zwierzę jako ożywiony automat, nieposługujący się językiem i nieposiadający duszy, będący maszyną stworzoną przez Boga<sup>14</sup>. Zdaniem Kartezjusza te dwa warunki (posiadanie języka oraz duszy) są konieczne do istnienia świadomości i spełniają je jedynie ludzie. Brak świadomości uniemożliwia doświadczanie bólu, przyjemności i innych stanów świadomych (świadomości sensytywnej). Jeśli zatem zwierzęta są jedynie ożywionymi maszynami, to błędem byłoby przypisywanie im jakichkolwiek interesów (podobnie jak błędem byłoby przypisywanie interesów np. zegarom). Rzekomy brak świadomości i niezdolność do doświadczania czegokolwiek znosił zatem istnienie wszelkich możliwych obowiązków moralnych względem zwierząt.

W świetle odkryć współczesnej neuronauki, etologii kognitywnej i biologii ewolucyjnej tak wyraźna granica między ludźmi a zwierzętami zaczęła się jednak zacierać<sup>15</sup>. Człowiek jest nie tylko produktem tego samego procesu ewolucji co inne zwierzęta, ale jest również genetycznie z nimi spokrewniony w sposób, który ujawnia zasadniczą zbieżność funkcjonalności poszczególnych struktur układu nerwowego. Większość zdolności uważanych w przeszłości za specyficznie ludzkie okazała się tylko bardziej rozwinięta u ludzi, a ich przejawy zostały zaobserwowane i udokumentowane także u innych gatunków zwierząt<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> J. Helios, W. Jedlecka, *Zwierzęta jako ofiary przemocy domowej*, „Nowa Kodyfikacja Prawa Karnego” 2022, t. 63, s. 32.

<sup>13</sup> Na marginesie warto wskazać, że istnieją badania empiryczne wskazujące, że obie te tradycje myślenia obecne są w dalszym ciągu nie tylko w myśli filozoficznej, ale także w moralności potocznej; zob. np. J. Sytsma, E. Machery, *The Two Sources of Moral Standing*, “Review of Philosophy and Psychology” 2012, vol. 3, doi:10.1007/s13164-012-0102-7.

<sup>14</sup> T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Los Angeles 1983.

<sup>15</sup> Zob. np. D. Griffin, *Animal Minds: Beyond Cognition to Consciousness*, Chicago 2001.

<sup>16</sup> T. Regan, *The Case for Animal...*

Według niektórych myślicieli różnice między ludźmi a zwierzętami mają charakter jedynie ilościowy, a nie jakościowy<sup>17</sup>. Ta zmiana w postrzeganiu zwierząt, w połączeniu z rozwojem hodowli przemysłowej oraz rosnącą świadomością wpływu człowieka na środowisko, zapoczątkowała ważną debatę etyczną drugiej połowy XX wieku – debatę o statusie moralnym zwierząt. Dwie najpopularniejsze koncepcje dotyczące moralnego statusu zwierząt to koncepcja utilitarystyczna Petera Singera<sup>18</sup> oraz koncepcja deontologiczna Toma Regana<sup>19</sup>. Choć koncepcje te wywodzą się z różnych tradycji filozoficznych, ich argumentacja dotycząca uwzględnienia zwierząt w rachunku moralnym ma podobny trzon. Argumenty te koncentrują się na kwestionowaniu znaczenia różnic między ludźmi a zwierzętami. Choć obaj badacze przyznają, że różnice między ludźmi i zwierzętami istnieją, to nie uważają ich za moralnie relewantne. Fakt posiadania języka, samoświadomości, kultury lub wysoko rozwiniętej inteligencji nie jest dla nich wyznacznikiem moralnego obowiązku wobec określonego bytu.

Z powyższym jednak nie zgadzają się m.in. niektórzy przedstawiciele współczesnej teorii umowy społecznej<sup>20</sup>. W ich ujęciu w teorii umowy społecznej normy są postrzegane jako, po pierwsze, wynegocjowane w hipotetycznej umowie, zawartej między racjonalnymi i egoistycznymi podmiotami znajdującymi się w tzw. sytuacji sprawiedliwości, po drugie takie, na które jako wolne i racjonalne osoby zgodziliby się ze względu na maksymalizowanie korzyści własnej. Z tej perspektywy jedynym istotnym kryterium posiadania statusu moralnego jest racjonalność, ta zaś wydaje się cechą jedynie ludzi. Racjonalność w tym wypadku jest definiowana możliwie szeroko – jako zbiór cech wymaganych do negocjowania warunków umowy, a następnie rozumienia i możliwości narzucenia sobie zobowiązań z niej wynikających. W takim wypadku wskazuje się, że „zawarcie” umowy społecznej ze zwierzętami jest niemożliwe, ponieważ: 1) nie mogą one negocjować umowy nawet w hipotetycznym sensie, ponieważ nie są wystarczająco racjonalne, oraz 2) nie są również w stanie regulować swojego zachowania na podstawie zasad umowy, więc nie będą jej przestrzegać. Można z tego wyciągnąć następujący wniosek: zwierzęta nie są wystarczająco racjonalne, aby zawrzeć umowę lub przestrzegać jej postanowień, więc nie mogą być nią objęte. Dlatego powszechnie uważa się, że teoria umowy społecznej nie jest w stanie uwzględnić

---

<sup>17</sup> D. Griffin, *Animal Minds...*, s. 252. Takie stwierdzenie możemy znaleźć już u Darwina: „pomiędzy człowiekiem a najwyższymi ze zwierząt ssących nie ma zasadniczej różnicy pod względem władz umysłowych.”; zob. K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, tłum. M. Ilecki, Biblioteka Dzieł Naukowych, Warszawa 1935, s. 78.

<sup>18</sup> P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 2004.

<sup>19</sup> T. Regan, *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*, Lanham 2004.

<sup>20</sup> J. Narveson, *Animal Rights*, „The Canadian Journal of Philosophy” 1977, no. 7, s. 2; P. Carruthers, *Animal issue. Moral Theory in Practice*, Cambridge 2011; D. Gauthier, *Morals by agreement*, New York 1986, s. 268.

bezpośredniego statusu zwierząt. Stanowisko takie znajdujemy zarówno wśród zwolenników, jak i przeciwników bezpośredniego statusu zwierząt<sup>21</sup>. Osobom zaś zainteresowanym poszukiwaniem teorii związanych z ochroną zwierząt wprost sugeruje się, aby robiły to poza teorią umowy społecznej<sup>22</sup>.

W niniejszej rozprawie poddaję krytyce stanowisko o nieaplikowalności teorii umowy społecznej w określaniu statusu zwierząt i stawiam hipotezę, że teoria umowy społecznej zarówno w typie kontraktualistycznym, jak i kontraktarianistycznym może być z powodzeniem wykorzystywana do przyznania im bezpośredniego statusu moralnego oraz do ewaluacji prawnych regulacji dotyczących ochrony zwierząt. Współczesna demokracja liberalna, ze swoim naciskiem na wolność jednostki, racjonalność decyzji i potrzebę społecznego konsensusu, stworzyła szczególnie sprzyjające warunki dla renesansu i rozwoju teorii umowy społecznej. Ten fenomen można tłumaczyć tym, że teoria umowy społecznej w sposób spójny łączy wartości, które determinują współczesne myślenie o polityce i prawie. W dzisiejszym dyskursie trudno znaleźć poważne głosy kwestionujące zasady, zgodnie z którymi legitymizacja instytucji politycznych powinna wynikać z woli obywateli, kryteria racjonalności w sferze politycznej powinny odzwierciedlać racjonalność samych obywateli, zaś realizacja projektów politycznych wymaga społecznej akceptacji<sup>23</sup>. W tym kontekście teoria umowy społecznej może wnieść istotny wkład do coraz bardziej znaczącej debaty na temat relacji między ludźmi a zwierzętami. Stanowiska dotyczące ludzkich obowiązków względem zwierząt często wzajemnie się wykluczają, co stwarza poważne wyzwania teoretyczne i praktyczne.

---

<sup>21</sup> Stanowisko to występuje w trzech formach: uznania, że jest wartościową teorią, ale jest wobec zwierząt obojętna (Scanlon, Rawls, Russow); krytyki umowy jako narzędzia włączania zwierząt do moralnej wspólnoty (Singer, Regan, Nussbaum), uznania, że teoria umowy społecznej wyłącza zwierzęta z moralnej wspólnoty (Narveson, Carruthers, Fuchs); zob. np. D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, New York 1996; M. Nussbaum, *Beyond the Social Contract: Toward Global Justice*, "The Tanner Lectures on Human Values" 2004, vol. 24, s. 413–507; P. Carruthers, *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*, New York 1992; A. Fuchs, *Duties to Animals: Rawls' Alleged Dilemma*, "Ethics and Animals" 1981, vol. 2, issue 4, s. 83-87; P. Singer, *Etyka praktyczna...*; D. Gauthier, *Morals by agreement...*, s. 268; J. Narveson, *Animal Rights...*; J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, S. Szymański, Warszawa 2013, s. 48; T.M. Scanlon, *What We Owe To Each Other*, Cambridge Mass. – London 2000, s. 180-181; D. Probuca, *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*, Kraków 2013, s. 220; A. Buchanan, *Justice as Reciprocity Versus Subject-Centred Justice*, "Philosophy and Public Affairs" 1990, vol. 19, no. 3, s. 227. Problematyka zakresu umowy dotyczy nie tylko zwierząt, ale też np. dzieci i osób z niepełnosprawnościami, a także tzw. grup marginalizowanych, zob. np. E. Feder Kittay, *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*, New York 1999; B. Hooker, *Ideal Code, Real World: A Rule-Consequentialist Theory of Morality*, New York 2003; A. Theofilopoulou, *The Question of Exclusion in Rawlsian Contractualism*, 2019, Dissertation, Oxford University: <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:b8a2673c-52e0-4522-ad4c-e848c1b6c20d/files/m82f03b025ce2f482812b4635b0b89254> (dostęp: 3.02.2025).

<sup>22</sup> R. Garner, *Animals, Politics and Justice: Rawlsian Liberalism and the Plight of Non-humans*, "Environmental Politics" 2003, vol. 12, issue 2, s. 3–22.

<sup>23</sup> Z. Rau, M. Chmieliński, *Wprowadzenie [w:] Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Warszawa 2010, s. 19-23.

Rozsądny pluralizm i próba osiągnięcia konsensusu stają się zatem podstawowymi zagadnieniami w kontekście normatywnego uzasadniania określonych zachowań wobec zwierząt, szczególnie gdy wiąże się to z koniecznością ograniczenia ludzkiej wolności<sup>24</sup>.

Zgodnie z tradycją liberalną nieuzasadnione narzucanie wartości jednej grupy ludzi innej jest niedopuszczalne. W tym świetle najistotniejsze staje się uzasadnienie proponowanych ograniczeń w sposób, który byłby racjonalnie akceptowalny dla ich adresatów. Koncepcja umowy społecznej już w swojej klasycznej wersji jako jedno z zadań stawiała sobie odpowiedź na pytanie, w jaki sposób społeczeństwo cechujące się głębokimi rozbieżnościami światopoglądowymi może osiągnąć konsensus w zakresie podstawowych zasad nim rządzących. Należy jednak rozważyć, czy teoria umowy społecznej, pomimo jej zaawansowanego aparatu teoretycznego służącego rozwiązywaniu owych rozbieżności światopoglądowych, może znaleźć zastosowanie do zwierząt<sup>25</sup>. Pierwszym krokiem w tej analizie powinno być ustalenie, czy sama koncepcja umowy społecznej może być w ogóle rozszerzona na relacje ze zwierzętami.

Status zwierzęcia w teorii umowy społecznej wciąż nie został dostatecznie rozpoznany w literaturze polskiej i światowej<sup>26</sup>. Dodatkowo należy wskazać, że zazwyczaj tematyka umowy społecznej w kontekście zwierząt jest podejmowana w sensie kontraktualistycznym, zaś podejście kontraktarianistyczne jest eksplorowane niezwykle rzadko<sup>27</sup>. Niniejsza rozprawa ma na celu wypełnienie tej luki w filozofii prawa. Nawiązując do Arthura Kaufmanna, można wskazać, że filozofia prawa jest dziedziną myśli ludzkiej, w której pytanie zadaje prawnik, a odpowiedzi udziela filozof<sup>28</sup>. W kontekście zwierząt prawnik powinien zapytać o podstawę aksjologiczną stojącą u podstaw regulacji dotyczących ich ochrony. Filozof mógłby poszukiwać odpowiedzi na to pytanie, odwołując się do dwóch różnych ujęć filozofii prawa.

Za Tomaszem Pietrzykowskim przyjmuję, że „Jednym z nich są właśnie owe filozoficzne założenia, na jakich opiera się obowiązujące prawo oraz praktyka jego stanowienia i stosowania. Drugim – działalność poznawcza nastawiona na badanie filozoficznych problemów powstających w związku z istnieniem i funkcjonowaniem porządku prawnego.

---

<sup>24</sup> Zob. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, wykład IV: *Idea częściowego konsensu*, 3. *Trzy cechy częściowego konsensu*, Warszawa 1998, s. 208-215.

<sup>25</sup> A. Reynolds, *Animal Ethics and Politics Beyond the Social Contract*, “Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum” 2014, vol. 9, no. 3, s. 208–222.

<sup>26</sup> O problematyce tej w Polsce pisali m.in. D. Probuca, *Filozoficzne podstawy...*, s. 220-239; T. Pietrzykowski *Etyczne problemy prawa*, Warszawa 2011, s. 242-243; G. Francuz, *Strategie przypisywania statusu moralnego istotom żywym*, Opole 2011, s. 150 i n.; tenże, *Zakres wspólnoty moralnej a sprawiedliwość* [w:] *Czy sprawiedliwość jest możliwa?*, red. D. Probuca, Kraków 2008, s. 225–235.

<sup>27</sup> Różnice w obu podejściach analizuję szeroko w rozdz. 2.7.

<sup>28</sup> A. Kaufmann, *Filozofia prawa – teoria prawa – dogmatyka prawa* [w:] *Współczesna teoria i filozofia prawa na Zachodzie Europy*, tłum. J. Stelmach, Kraków 1985, s. 7.

Ważną częścią filozofii prawa w tym drugim znaczeniu powinna być krytyczna analiza pozytywnej filozofii prawa – tj. założeń filozoficznych, na których opiera się istniejący porządek prawny i praktyka jego funkcjonowania. Wyrażany nimi obraz świata musi być bowiem nieustannie konfrontowany ze zmieniającą się wiedzą naukową oraz jej implikacjami etycznymi. Jego utrwalanie rozstrzygnięciami normatywnymi stwarza bowiem nieustanne ryzyko dezaktualizacji i stałą potrzebę rewizji ich zgodności z najlepszą aktualnie dostępną wiedzą o świecie oraz ugruntowanymi w niej racjonalnymi ocenami etycznymi<sup>29</sup>.

W tym kontekście określona koncepcja filozoficzna może stanowić punkt odniesienia dla ogólnej refleksji nad prawem, a treść dorobku w zakresie filozofii prawa może stać się przedmiotem odwołań o charakterze politycznym, postulujących zmiany prawa. Tak właśnie dzieje się poniekąd w dyskursie dotyczącym statusu prawnego i moralnego zwierząt. Istnieją bowiem silne, przeciwstawne sobie poglądy w tej kwestii. Przykładowo, przedstawiciele Ruchu na Rzecz Wyzwolenia Zwierząt (Animal Liberation Movement) postulują gruntowną zmianę prawa pozytywnego, argumentując, że utraciło ono wystarczające podstawy moralne<sup>30</sup>. Pojawiają się jednak również głosy chcące zachować *status quo* lub wręcz krytykujące obecne regulacje jako nazbyt ingerujące w wolność jednostki<sup>31</sup>.

Mając na uwadze powyższe, postaram się wykazać, że teorie umowy społecznej, jako co do zasady liberalne i uwzględniające różnice światopoglądowe pluralistycznego społeczeństwa, mogą być pomocne dla rozstrzygania kontrowersyjnych kwestii we współczesnym dyskursie o zwierzętach. W tym kontekście badania te mogą stanowić wkład do rozwoju jednej z najważniejszych współczesnych debat w filozofii prawa, tj. kwestii tzw. moralizmu prawnego czy też egzekwowania moralności przez prawo (*enforcement of morals*)<sup>32</sup>. W kontekście zwierząt problem moralizmu prawnego będzie związany z odpowiedzią na pytanie o zakres wymuszania prawem konkretnych obowiązków moralnych

---

<sup>29</sup> T. Pietrzykowski, *Prawo ochrony zwierząt...*, s. 28-29.

<sup>30</sup> D. Probuca, *Filozoficzne podstawy...*, s. 10-44.

<sup>31</sup> R.A. Posner, *Animal Rights: Legal, Philosophical, and Pragmatic Perspectives* [w:] *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, eds. C.R. Sunstein, M.C. Nussbaum, Toronto 2005, s. 51-77; zob. też: L. Balcerowicz, *Odkrywając wolność*, Poznań 2012, s. 22. Zwolennicy ograniczenia regulacji dotyczących ochrony zwierząt często odwołują się do klasycznej argumentacji teorii umowy społecznej. Przykładowo, poseł Dobromir Sośnierz, odnosząc się do etycznych aspektów funkcjonowania ferm futerkowych w kontekście ich zakazu, stwierdził: „(...) Natura w ogóle nie jest etyczna. (...) Nie widzę powodu, żebyśmy troszczyli się o inne gatunki. Inne gatunki nie będą się troszczyły o nas. My troszczymy się o siebie”; prz/sgo, *Powinniśmy bronić ludzi przeciwko zwierzętom*, Polsat News, 9.09.2020, <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2020-09-09/sosnierz-powinnismy-bronic-ludzi-przeciwko-zwierzetom/> (dostęp: 8.05.2025). Jest to *de facto* argumentacja kontraktarianistyczna (zob. rozdz. 2.7.2).

<sup>32</sup> M. Glanc-Żabielowicz, *Debata Hart – Devlin. Studium z filozofii prawa*, Gdańsk 2021; K. Jesiołowski, *Prawny moralizm w liberalnej demokracji*, Gdańsk 2024; J. Stanton-Ife, *The Limits of Law* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Spring 2022 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/law-limits/> (dostęp: 3.02.2025).

względem zwierząt (np. czy obejmuje je Millowska zasada krzywdy)<sup>33</sup>. Co więcej, wyniki tych badań mogą mieć w przyszłości zastosowanie do pokrewnej debaty na temat statusu nienarodzonych dzieci, osób niepełnosprawnych, osób starszych czy wręcz robotów towarzyszących w kontekście teorii umowy społecznej.

Zagadnienie z pewnością jest warte uwagi, zważywszy że coraz częściej pojawiają się postulaty dotyczące wprowadzenia zmian w obecnym traktowaniu zwierząt oraz regulacjach z nim związanych. Osoby postulujące te zmiany niejednokrotnie powołują się na dane dotyczące skali współczesnej ingerencji człowieka w zwierzęcy dobrostan. Na całym świecie hoduje się rocznie około 80 miliardów zwierząt lądowych na potrzeby przemysłu spożywczego<sup>34</sup>. Wiele z nich żyje w systemach intensywnej hodowli, które w istotnym stopniu ograniczają możliwość poruszania się oraz zaspokajania podstawowych potrzeb behawioralnych. Równie duży wpływ na życie zwierząt ma gospodarka morską. Szacuje się, że każdego roku z oceanów wyławia się około 90 milionów ton zwierząt, a dodatkowe 88 milionów ton pochodzi z akwakultury<sup>35</sup>. Z kolei na potrzeby przemysłu futrzarskiego na świecie zabija się około 100 milionów zwierząt rocznie (m.in. lisów, norek czy szynszyli)<sup>36</sup>.

Aby w pełni zrozumieć skalę tych działań, warto zwrócić uwagę na udział poszczególnych grup zwierząt w globalnej biomasy ssaków. Szacuje się, że w przypadku dziko żyjących ssaków lądowych są to zaledwie 22 miliony ton. Dla porównania należy wskazać, że biomasa samego bydła hodowlanego waży około 420 milionów ton<sup>37</sup>. Oznacza to, że wszystkie słonie, nosorożce, gazy, łosie czy myszy ważą prawie 20 razy mniej od hodowanych przez człowieka krów.

Problemem jest również fakt, że produkcja żywności odpowiada za istotną część emisji gazów cieplarnianych – do nawet 26% ogółu światowych emisji, przy czym ślad węglowy produktów odzwierzęcych jest zazwyczaj znacznie wyższy<sup>38</sup>. Sam chów zwierząt ma udział w

---

<sup>33</sup> Przepisy kryminalizujące okrutne traktowanie zwierząt są dla Devlina przykładem uzasadnionego wymuszania moralności przez prawo, którego nie obejmuje zasada krzywdy; P. Devlin, *The Enforcement of Morals*, Indianapolis 2009, s. 126–128.

<sup>34</sup> Dane opracowane przez Our World in Data (OWID) na podstawie raportów Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO), 2023, *Land animals slaughtered for meat, World, 1961 to 2023*, Food and Agriculture Organization of the United Nations (2025), <https://ourworldindata.org/grapher/land-animals-slaughtered-for-meat> (dostęp: 3.02.2025). Można zauważyć, że tendencja ta ma charakter rosnący.

<sup>35</sup> FAO, *The State of World Fisheries and Aquaculture 2022. Towards Blue Transformation*, Rome 2022, doi: 10.4060/cc0461en.

<sup>36</sup> C. Halliday, S.P. McCulloch, *Beliefs and attitudes of British residents about the welfare of fur-farmed species and the import and sale of fur products in the UK*, "Animals" 2022, vol. 12, no. 5, s. 538.

<sup>37</sup> L. Greenspoon, et al., *The global biomass of wild mammals*, "Proceedings of the National Academy of Sciences" 2023, vol. 120, no. 10, s. 1-7, doi:10.1073/pnas.2204892120.

<sup>38</sup> J. Poore, T. Nemecek, *Reducing food's environmental impacts through producers and consumers*, "Science" 2018, vol. 360, no. 6392, s. 987-992.

23–40% całkowitej emisji metanu<sup>39</sup>. Warto także wskazać, że połowa nadającej się do zamieszkania powierzchni ziemi jest wykorzystywana w rolnictwie, a ponad trzy czwarte z nich – *stricte* do hodowli zwierząt gospodarskich<sup>40</sup>. W konsekwencji ogranicza to naturalne siedliska dzikich gatunków, przyczyniając się do dalszego spadku ich liczebności oraz zmniejszania różnorodności biologicznej.

Powyższe dane coraz częściej docierają do ludzi, co wpływa także na istotną obecność tematyki dotyczącej relacji ludzko-zwierzęcych we współczesnej debacie politycznej. Nie stanowi ona już przedmiotu zainteresowań jedynie niewielkiej grupy aktywistów, ale coraz częściej pojawia się także w debacie głównego nurtu, co świadczy o rosnącym znaczeniu wspomnianego problemu<sup>41</sup>. Zagadnienia te wpływają na kształtowanie polityki nie tylko na poziomie krajowym, ale też międzynarodowym, np. w ramach Unii Europejskiej, która od lat stawia sobie za cel podnoszenie standardów ochrony zwierząt<sup>42</sup>. Coraz więcej państw i organizacji międzynarodowych angażuje się w debatę oraz działania dotyczące etycznych i prawnych aspektów traktowania zwierząt<sup>43</sup>. Problematyka ta obejmuje wiele obszarów z zakresu polityki publicznej, w tym m.in. ochronę środowiska naturalnego, przemysł spożywczy, badania laboratoryjne z wykorzystaniem zwierząt, regulacje dotyczące łowiectwa czy funkcjonowanie cyrków z udziałem zwierząt.

Z jednej strony dane te uzmysławiają nam ogromną skalę eksploatacji zwierząt przez człowieka, z drugiej – skłaniają do stawiania sobie pytań o granice owej ochrony oraz podstawy – moralne, filozoficzne i prawne – jej uzasadniania (bądź kwestionowania). W tym właśnie kontekście warto zwrócić się ku teorii umowy społecznej, gdyż może ona stanowić narzędzie pozwalające rozstrzygnąć pytanie o zakres wspólnych zasad kształtujących życie wspólnoty i to, czy zasady dotyczące naszego zachowania wobec zwierząt mieszczą się w tym zakresie.

---

<sup>39</sup> H. Ritchie, *The carbon footprint of foods: are differences explained by the impacts of methane?*, Our World in Data, 2020, <https://ourworldindata.org/carbon-footprint-food-methane> (dostęp: 3.02.2025).

<sup>40</sup> H. Ritchie, M. Roser, *Land Use*, Our World in Data, 2019 revised 2024, <https://ourworldindata.org/land-use> (dostęp: 3.02.2025).

<sup>41</sup> Zob. np. J. Wilczak, *Prawa zwierząt to nie jest żadna „lewicowa ideologia”*, „Polityka”, 3.04.2021, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/2111529,1,prawa-zwierzat-to-nie-jest-zadna-lewicowa-ideologia.read> (dostęp: 3.02.2025). Co ciekawe, w tym kontekście pojawia się też pojęcie „nowej umowy społecznej”; zob. W. Kubik, *Zgrzyta w rządzącej koalicji. Zwierzęta futerkowe kością niezgody*, „Gazeta Prawna”, 12.06.2024, <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/kraj/artykuly/9525415,zgrzyta-w-rzadzacej-koalicji-zwierzeta-futerkowe-koscia-niezgody.html> (dostęp: 3.02.2025).

<sup>42</sup> Zob. np. Strategia w zakresie ochrony i dobrostanu zwierząt. Rezolucja Parlamentu Europejskiego z dnia 4 lipca 2012 r. w sprawie strategii Unii Europejskiej w zakresie ochrony i dobrostanu zwierząt na lata 2012–2015 (2012/2043(INI)), Dz. Urz. UE C 349E z 29.11.2013, s. 62–71. Zob. też: J. Wojciechowski, *Ochrona zwierząt w UE – w dobrym kierunku zbyt małymi krokami* [w:] *Status zwierzęcia. Zagadnienia filozoficzne i prawne*, red. T. Gardocka, A. Gruszczyńska, Toruń 2012, s. 291–294.

<sup>43</sup> Debata ta nie ogranicza się jedynie do państw z kręgu kultury zachodniej, zob. np. W. Jankowski, *Prawna ochrona zwierząt w Chinach. Aspekty filozoficzne i prawne*, „Gdańskie Studia Azji Wschodniej” 2021, z. 20, s. 23–37.

## Założenia metodologiczne, koncepcja i cele pracy

W nawiązaniu do sformułowanej wyżej hipotezy badawczej głównym celem rozprawy jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy – a jeśli tak, to w jaki sposób – teoria umowy społecznej (dalej także jako „TUS”) jest w stanie określać status zwierząt. Aby zrealizować ten cel, poddam analizie różne ujęcia statusu zwierząt w obrębie wybranych teorii umowy społecznej. Teorie te – mimo wspólnego założenia, że TUS nie jest wobec zwierząt obojętna – prowadzą do odmiennych wniosków. Część badaczy (m.in. Peter Carruthers, Jan Narveson) wskazuje, że zwierzęta miałyby w umowie jedynie „status pośredni”; inni (np. Mark Rowlands, Chris Tucker i Chris MacDonald) postulują „status bezpośredni”, zaś Andrew Cohen proponuje „status bezpośredni drugiego rzędu”<sup>44</sup>. Ustalenie charakteru tego statusu ma istotne konsekwencje praktyczne. Na potrzeby niniejszej rozprawy TUS zostanie potraktowana bowiem jako narzędzie aksjologicznej ewaluacji obowiązujących regulacji oraz postulatów *de lege ferenda* w zakresie prawa ochrony zwierząt. Pozwoli to ocenić zgodność między postulatami danej teorii a faktycznym kształtem regulacji, a także zaproponować postulaty o charakterze *de lege ferenda* płynące z przyjęcia ustaleń konkretnej wersji TUS. Zabieg powyższy ma stanowić swoisty *proof of concept* możliwości posługiwania się TUS w ramach badania podstaw aksjologicznych lub ewaluacji norm z zakresu prawa ochrony zwierząt<sup>45</sup>. Wyniki te mogą w przyszłości służyć podmiotom tworzącym i stosującym prawo jako punkt odniesienia przy rozstrzygnięciu kolizji między wolnościami i prawami człowieka a humanitarną ochroną zwierząt.

Celowi głównemu służą zatem następujące cele pomocnicze:

- 1) Rekonstrukcja dwóch tradycji argumentacyjnych dotyczących statusu zwierząt – tradycji racjonalistycznej oraz tradycji sensualistycznej, ze wskazaniem, że TUS jest osadzona w pierwszej z nich (rozd. 1).
- 2) Zakwestionowanie występującego w literaturze przedmiotu poglądu o rzekomo współczesnym charakterze krytycznej refleksji nad statusem zwierząt przez udowodnienie jej długiej historycznej ciągłości w myśli europejskiej (rozd. 1).

---

<sup>44</sup> Poglądy każdego z wymienionych autorów zrekonstruowane zostaną w rozdz. 3.

<sup>45</sup> Termin *proof of concept* jest tu używany w znaczeniu wstępnego wykazania wykonalności i użyteczności danej koncepcji teoretycznej. Mimo że stosowany przede wszystkim w naukach technicznych, to występuje także w literaturze z zakresu teorii prawa. Zob. np. K. Tobia, I.R. Hannikainen, D. Kamper *et al.*, *The Nature of Reasonableness*, “Stanford Journal of International Law” 2025, vol. 61, no. 2, s. 111-155, <https://law.stanford.edu/publications/the-nature-of-reasonableness/> (dostęp: 20.09.2025).

- 3) Przeprowadzenie analizy rozwoju teorii umowy społecznej oraz wyodrębnienie jej podstawowych założeń, z uwzględnieniem hipotetycznego i ewaluacyjnego charakteru współczesnych TUS (rozdz. 2.1 do 2.3).
- 4) Rekonstrukcja argumentacji tradycyjnie pomijającej zwierzęta w ramach TUS (rozdz. 2.4).
- 5) Charakterystyka rozróżnienia typów TUS na kontraktualizm i kontraktarianizm jako kluczowego narzędzia teoretycznego do klasyfikacji różnych wariantów współczesnych teorii umowy społecznej (rozdz. 2.7).
- 6) Rekonstrukcja i analiza założeń stojących u podstaw pięciu różnych współczesnych teorii umowy społecznej, zajmujących stanowisko co do zwierzęcego statusu i uporządkowanie poglądów dotyczących statusu zwierząt w ramach TUS poprzez przyporządkowanie ich do kontraktualizmu lub do kontraktarianizmu (rozdz. 3).
- 7) Analiza krytyczna zrekonstruowanych teorii umowy społecznej i identyfikacja ich ograniczeń oraz kluczowych problemów teoretycznych (w tym odpowiedzi na argument z przypadków granicznych i problem motywacji moralnej) wymagających dalszych rozstrzygnięć (rozdz. 3).
- 8) Aplikacja teorii umowy społecznej jako narzędzia ewaluacji współczesnych regulacji dotyczących ochrony prawnej zwierząt i ocena polskich regulacji w świetle każdej z omawianych koncepcji wraz z przedstawieniem propozycji *de lege ferenda* płynących z niektórych teorii (rozdz. 3).
- 9) Wskazanie perspektyw dla dalszych badań i zastosowań TUS w ramach szeroko rozumianej problematyki związanej z ochroną zwierząt.

Aby zrealizować wskazane wyżej cele pracy, korzystałem z kilku metod badawczych, przy czym szczególnie istotną rolę w strukturze argumentacyjnej rozprawy odegrały trzy: analiza pojęciowa, metoda refleksyjnej równowagi oraz metoda eksperymentu myślowego. Ze względu na swoją specyfikę oraz złożoność wymagają one omówienia.

Analiza pojęciowa to metoda wykorzystywana w analitycznej filozofii prawa, a głównym celem jej wprowadzenia jest zrozumienie oraz precyzyjne zdefiniowanie kluczowych terminów i koncepcji, które będą stosowane w rozprawie. Pozwala to nie tylko uniknąć niejednoznaczności interpretacyjnych, ale też zapewnia spójne i jasne ramy teoretyczne dla kolejnych etapów badań. Analiza ta będzie dotyczyła przede wszystkim siatki pojęciowej z dwóch tradycji filozoficznych, tj. teorii umowy społecznej oraz teorii zajmujących się tzw. etyką wobec zwierząt (*animal ethics*).

Metoda refleksyjnej równowagi jest procedurą pozwalającą na odpowiednie uzasadnianie przekonań normatywnych przy zastosowaniu podejścia koherencyjnego. Została opracowana przez Johna Rawlsa, a następnie rozwinięta przez Normana Danielsa<sup>46</sup>. Zgodnie z tą metodą przekonanie uznaje się za uzasadnione „wtedy i tylko wtedy, gdy jest elementem koherentnego systemu przekonań, w którym poszczególne elementy systemu wzajemnie się uwiarygadniają”<sup>47</sup>. Jeśli nasze przekonania osiągną wzajemną spójność, to możemy mówić o znalezieniu się w stanie refleksyjnej równowagi. Równowagę osiąga się przede wszystkim poprzez osiąganie spójności między przekonaniem ogólnym (np. teoriami i zasadami moralnymi) a twierdzeniami partykularnymi (np. konkretnymi intuicjami moralnymi; rozważnymi sędziami moralnymi) oraz poprzez eliminowanie lub wyjaśnianie występujących między nimi sprzeczności. Proces ma charakter iteracyjny, co znaczy, że powtarza się go tak długo, aby doprowadzić do równowagi, czyli stanu, w którym nasze ogólne zasady współgrają ze szczegółowymi intuicjami, a całość tworzy spójną strukturę.

Rozróżnia się dwa typy refleksyjnej równowagi – wąską i szeroką. Wąska koncentruje się na zgodności między rozważnymi sędziami moralnymi a wybraną teorią lub zasadami<sup>48</sup>. Szeroka natomiast, oprócz intuicji i podstawowych zasad moralnych, bierze pod uwagę także szerszy kontekst teoretyczny w postaci tzw. teorii tła (teorie z innych dziedzin nauki). Dąży się w niej do jak najbardziej kompleksowego i wielopoziomowego uzgodnienia wszystkich istotnych elementów, aby osiągnąć głębszą spójność. Jak wskazuje Artur Szutta, usuwanie sprzeczności znalezionych w ramach procedury refleksyjnej równowagi „opiera się na wzajemnym dopasowywaniu zasad i rozważnych sądów, rezygnacji z jednych zasad na rzecz innych, formułowanych na nowo, ale także rezygnacji z niektórych rozważnych sądów. W tego typu wyborach dana osoba musi kierować się wycuciem tego, z jaką siłą dana zasada lub sąd

---

<sup>46</sup> W Polsce metodę tę doskonale charakteryzuje A. Szutta; zob. tenże, *Metoda refleksyjnej równowagi*, cz. 1, *Prezentacja metody*, „Diametros – An Online Journal of Philosophy” 2013, nr 35, s. 129-149; tenże, *Metoda refleksyjnej równowagi*, cz. 2, *Zarzut błędnego koła i problem wiarygodności rozważnych sądów moralnych*, „Diametros – An Online Journal of Philosophy” 2013, nr 36, s. 122-146; tenże, *Metoda refleksyjnej równowagi*, cz. 3, *Problem niezgody moralnej, relatywizm i niedookreśloność metody*, „Diametros – An Online Journal of Philosophy” 2013, nr 37, s. 146-168.

<sup>47</sup> K. Saja, *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*, Kraków 2015, s. 49–50.

<sup>48</sup> Sądy rozważne to „takie sądy, w których nasze zdolności moralne mają największą szansę ujawnić się bez zniekształceń (...). Możemy na przykład odrzucić sądy wydane z wahaniem albo takie, do których mamy niewielkie zaufanie; również sądy wydane w stanie wzburzenia bądź przerażenia albo niebezinteresownie możemy pominąć. Jest prawdopodobne, że wszystkie takie sądy są błędne bądź pozostają pod wpływem nadmiernej wagi, jaką przykładamy do naszych własnych interesów. Przemyślane sądy to po prostu takie sądy, które zostały wydane w warunkach sprzyjających wykorzystaniu zmysłu sprawiedliwości, a więc takich, które eliminują zwykłe wymówki i usprawiedliwienia popełnionych błędów (...). Skoro uznajemy zmysł sprawiedliwości za zdolność umysłową angażującą myślenie, to sędziami przemyślanymi będą sądy wydane w takich warunkach, które ogólnie sprzyjają namysłowi i osądowi”, J. Rawls, *Kilka uwag o teorii moralnej* [w:] tegoż, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2018.

ją przekonują, czy też wycuciem stopnia, w którym osoba ta czuje się przywiązana do danej zasady lub sądu. Także ważne jest, jak centralną rolę dany sąd czy zasada odgrywa dla pozostałych sądów i zasad danej osoby. Ów proces wzajemnego dopasowywania zasad i rozważnych sądów ma charakter chodzenia «w tę i z powrotem» aż do momentu, w którym oba zbiory (zasad i rozważnych sądów) osiągają stan odpowiedniego zestrojenia, zwanego właśnie wąską refleksyjną równowagą<sup>49</sup>.

W niniejszej dysertacji metodą refleksyjnej równowagi będę się posługiwał w celu uzasadnienia przekonań dotyczących statusu zwierząt w teorii umowy społecznej. Pozwoli to na zdiagnozowanie pewnych braków teoretycznych poszczególnych teorii (wąska refleksyjna równowaga) oraz uzależnienie ich rozstrzygnięć od rozstrzygnięć natury empirycznej (szeroka refleksyjna równowaga)<sup>50</sup>. Do teorii tła będą się zaliczać przede wszystkim biologia ewolucyjna, etologia kognitywna, teoria gier i psychologia moralności.

Ostatnia z trzech kluczowych w niniejszej rozprawie metod madauczych to eksperyment myślowy. Ta metoda badawcza polega na tworzeniu i analizie hipotetycznych scenariuszy w celu zbadania konsekwencji określonych założeń lub teorii<sup>51</sup>. Eksperymenty myślowe można traktować jako modele mentalne, służące przeprowadzaniu symulacji hipotetycznego stanu rzeczy<sup>52</sup>. W kontekście niniejszej rozprawy za eksperyment myślowy można uznać samą koncepcję umowy społecznej. Jeśli nie będzie się jej traktowało jako wydarzenia historycznego, ale właśnie jako sytuację hipotetyczną, mającą m.in. ujawnić podstawowe zasady sprawiedliwości, to należy ją nazwać właśnie eksperymentem myślowym. Tak określa ją m.in. John Rawls, utrzymując jednocześnie, że podobny charakter miała ona u jej klasycznych przedstawicieli, tj. Thomasa Hobbesa, Johna Locke'a, Jeana-Jacques'a Rousseau i Immanuela Kanta<sup>53</sup>.

Metodę eksperymentu myślowego porównuje się czasem do kompasu jako użytecznego (lecz nie idealnego) narzędzia wskazywania kierunku<sup>54</sup>. Dodatkowo w niniejszej rozprawie poddam ewaluacji liczne eksperymenty myślowe wykorzystywane w analizowanych teoriach

---

<sup>49</sup> A. Szutta, *Metoda refleksyjnej równowagi*, cz. 1, s. 137-138.

<sup>50</sup> Dotyczy to przede wszystkim rozstrzygnięć w zakresie zwierzęcej psychiki, związku przyczynowego między agresją wobec zwierząt i ludzi w kontekście siły statusu pośredniego oraz zdolności zwierząt do responsywności.

<sup>51</sup> P. Biłgorajski, *Czy eksperymenty myślowe są poważną metodą uprawiania filozofii?*, „Laboratorium Mentis” 2023, t. 1, nr 1, s. 10–21.

<sup>52</sup> N. Nersessian, *Cognitive science, mental modeling, and thought experiments* [w:] *The Routledge Companion to Thought Experiments*, eds. M. Stuart, Y. Fehige, J. Brown, London 2018, s. 309–326.

<sup>53</sup> Por. J. Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. S. Freeman, Cambridge, MA 2007, s. 15; J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. E. Kelly, Cambridge, MA 2001, s. 17; S. Freeman, *Original Position* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. E.N. Zalta, U. Nodelman, Winter 2023 Edition, s. 9, <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/original-position/> (dostęp: 8.05.2025).

<sup>54</sup> R. Sorensen, *Thought Experiments*, Oxford 1992, s. 288.

umowy społecznej, w szczególności dotyczy to rozdziałów poświęconych teoriom Petera Carruthersa (rozdz. 3.2) i Marka Rowlandsa (rozdz. 3.4)<sup>55</sup>. Charakter eksperymentu myślowego ma też niejako ostatnia część pracy, w ramach której ewaluacji poddam wybrane regulacje polskiego systemu prawnego przez pryzmat poszczególnych propozycji teorii umowy społecznej względem zwierząt tak, jakby dana teoria stanowiła ich wyłączną podstawę aksjologiczną. Podejście to nawiązuje do znanego w filozofii prawa eksperymentu Lona L. Fullera dotyczącego problemu grotolazów, w którym autor, poprzez prezentację opinii poszczególnych sędziów, ukazał różnice wynikające z zastosowania odmiennych koncepcji filozoficznoprawnych<sup>56</sup>.

Należy zaznaczyć, że nie są to wszystkie metody wykorzystywane w pracy – w toku badań stosuję również inne standardowe metody, takie jak krytyczna analiza literatury przedmiotu, analiza porównawcza czy metoda formalno-dogmatyczna. Metody te, ze względu na ich powszechne zastosowanie w badaniach i dostateczne rozpoznanie w literaturze, nie wymagają szczegółowego omówienia<sup>57</sup>.

Przywołane tu metody w różnym stopniu miały zastosowanie w pracy nad poszczególnymi częściami niniejszej dysertacji. Aby uporządkować i doprecyzować omawiane w niej zagadnienia, już na wstępie niezbędne jest przyjęcie ustaleń w zakresie stosowanej dalej terminologii i zdefiniowanie kluczowych pojęć, korzystając z analizy pojęciowej. Pozwoli to uniknąć występującej w literaturze wieloznaczności terminologicznej, która mogłaby prowadzić do nieporozumień w dalszych częściach wywodu. Co prawda, omawiane kategorie i ich koncepcje zostają rozwinięte lub poddane krytycznej ocenie w kolejnych rozdziałach, jednak z uwagi na fakt, że wiele z tych terminów powraca w wywodach w różnych częściach dysertacji, warto już tutaj je doprecyzować, co także pozwoli uniknąć powtarzającego się wyjaśniania zasadniczych terminów w dalszych partiach pracy. Należy przy tym podkreślić, że w toku dalszej analizy niektóre z prezentowanych tu pojęć zostaną doprecyzowane lub poddane modyfikacji, stosownie do specyfiki rekonstruowanej teorii.

Na tym etapie istotne jest wskazanie, jak w kolejnych rozdziałach będą rozumiane takie pojęcia, jak: zwierzę, wyzwolenie zwierząt, racjonalność, sytuacja przedkontraktowa, przypadki graniczne, posiadanie interesów, status.

---

<sup>55</sup> W kontekście kryteriów ewaluacji eksperymentów myślowych zob. T. Gendler, *Thought Experiment. On the Power and Limits of Imaginary Cases*, New York 2000, s. 22.

<sup>56</sup> L.L. Fuller, *Sprawa grotolazów*, tłum. T. Widłak [w:] T. Widłak, *Fuller*, Sopot 2016, s. 15-62.

<sup>57</sup> Zastrzeżenia co do metody formalno-dogmatycznej zob. np. D. van Kędziński, *Metodologia i paradygmat polskich szczegółowych nauk prawnych*, „Transformacje Prawa Prywatnego” 2018, nr 3, s. 7–55.

Przez termin „zwierzęta” rozumiane będą wszystkie istoty żywe należące do królestwa zwierząt, z wyłączeniem człowieka. W potocznym użyciu, mówiąc o zwierzętach, często z ekstensji tego terminu wyklucza się człowieka, mimo że z biologicznego punktu widzenia „zwierzę” odnosi się do każdego wielokomórkowego organizmu z królestwa *animalia*, a więc obejmuje także *homo sapiens*<sup>58</sup>. W klasyfikacji biologicznej człowiek współczesny stanowi jeden z wielu gatunków ssaków, należących do rzędu naczelnych (*primates*)<sup>59</sup>. Mając to na uwadze, w tej rozprawie nie wydaje się konieczne posługiwanie się terminem „zwierzęta inne niż ludzie” (*non-human animals*) stosowanym czasem w *animal studies*, ponieważ wprowadzona definicja w wystarczający sposób rozgranicza znaczenie pojęcia „zwierzę” w jego potocznym i biologicznym kontekście.

Pojęcie „wyzwolenia zwierząt” (*animal liberation*) będzie rozumiane jako termin zbiorczy, obejmujący różnorodne poglądy z zakresu etyki zwierząt, które wspólnie sprzeciwiają się wykluczaniu zwierząt z istotnych rozważań moralnych. Zwolennicy wyzwolenia zwierząt postulują reformę dotychczasowych praktyk związanych ze zwierzętami (np. likwidację hodowli przemysłowych) oraz zachęcają do zmiany naszego codziennego zachowania i postaw w relacjach z nimi. Choć w kwestii zapewnienia zwierzętom większej niż obecnie ochrony panuje wśród nich ogólna zgoda, to poszczególne nurty różnią się zarówno w swych założeniach filozoficznych, jak i w proponowanych rozwiązaniach praktycznych. Szczególnie wyraźna jest różnica między zwolennikami idei zwierzęcego dobrostanu zwanymi „welferystami”, którzy kładą nacisk na stopniową poprawę warunków życia zwierząt (*animal welfare*), a zwolennikami praw zwierząt, domagającymi się pełnego uznania ich podmiotowości i niezbywalnych praw moralnych oraz ich pozytywizacji<sup>60</sup>. Wspólnym mianownikiem dla poglądów objętych tym zbiorczym terminem jest przekonanie o radykalnym rozdzwieńku między prawem stanowionym a moralnością w kontekście dopuszczalnych praktyk traktowania zwierząt. Z tego przekonania wynika postulat gruntownej zmiany obecnych regulacji prawnych. Dodatkowo, gdy mowa będzie o krytykach wyzwolenia zwierząt, to należy wskazać, że nie negują oni zazwyczaj istnienia zobowiązań moralnych wobec zwierząt ani ich

---

<sup>58</sup> W polskim języku prawnym i prawniczym zwierzę jest co do zasady rozumiane w takim potocznym znaczeniu, bez bezpośredniego wyłączenia człowieka z zakresu nazwy zwierzę (zob. np. art. 2 ust. 1 u.o.z.). Przykładowo jednak w ramach brytyjskiego *Animal Welfare (Sentience) Act* z 2022 r. definicja zwierzęcia została sformułowana w taki sposób, aby uwzględniać kręgowce „inne niż *homo sapiens*”, a także wszystkie głowonogi oraz wszystkie dziesięcionogi, zob. art. 5 *Animal Welfare (Sentience) Act* z 2022, <https://www.legislation.gov.uk/ukpga/2022/22> (dostęp: 3.02.2025).

<sup>59</sup> *Zoologia. Ssaki*, t. 3, cz. 3, red. C. Błaszak, Warszawa 2020, s. 429.

<sup>60</sup> Szczegółowe różnice między welferystami i obrońcami praw zwierząt zob. D. Probuca, *Filozoficzne podstawy...*, s. 69-107; M. Bekoff, *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, 2<sup>nd</sup> ed., Santa Barbara, California 2010, s. 49-51.

moralnego bądź prawnego statusu. Uznają jednak, że charakter tych zobowiązań zasadniczo różni się od tego, jaki postulują przedstawiciele nurtu wyzwolenia zwierząt.

Kolejne istotne pojęcie to „racjonalność”. W teorii umowy społecznej występują różne ujęcia racjonalności, jednak na potrzeby niniejszej rozprawy przyjmuję jej funkcjonalne rozumienie<sup>61</sup>. Racjonalność w tym kontekście oznacza zdolność do zawierania umów oraz związane z nią kompetencje – umiejętność negocjowania, rozumienia postanowień umowy (wymagającą określonej formy komunikacji lub języka), a także zdolność do przestrzegania przyjętych zobowiązań i rozumienia korzyści z jej przestrzegania<sup>62</sup>. Nawet jeśli jest to założenie kontrfaktyczne, to wstępnie zakładam, że zwierzęta nie mają tak rozumianej racjonalności. Założenie to często (właśnie w sposób kontrfaktyczny) przyjmowane jest przez część teoretyków umowy społecznej, którzy próbują uwzględnić zwierzęta w umowie. Czynią to właśnie pomimo braku owej zdolności kontraktowania, uznając, że brak ten nie przesądza o statusie zwierząt jako członków wspólnoty moralnej w ramach umowy społecznej. Gdyby natomiast uznać, że przynajmniej niektóre gatunki zwierząt (np. wyższe naczelne, walenie czy słonie) wykazują ową formę racjonalności niezbędną do udziału w umowie, wówczas problem z ich włączeniem do umowy społecznej (do pewnego stopnia) zniknąłby. Jednocześnie jednak, nawet gdyby zgodzić się z powyższym w przypadku niektórych zwierząt, to wciąż liczna grupa gatunków pozostawałaby poza zakresem bytów mających tę zdolność. W kolejnych podrozdziałach pracy pojęcie racjonalności zostanie dookreślone w odniesieniu do konkretnych koncepcji teoretycznych, a szczególne znaczenie zyska w rozdz. 3.6, w którym jako warunek konieczny uczestnictwa w umowie społecznej zostanie zastąpione przez responsywność.

Sytuacja przedkontraktowa to termin, który odnosi się do hipotetycznego (zazwyczaj) momentu poprzedzającego zawarcie umowy społecznej, gdy nie istnieją jeszcze ustalone reguły ani instytucje lub momentu, gdy mają zostać one określone na nowo. W zależności od

---

<sup>61</sup> Do takiej rekonstrukcji pojęcia racjonalności jako opisującej cechy nieposiadanej przez zwierzęta dochodzę na podstawie analiz z rozdz. 1 i 2. Racjonalność wśród teoretyków umowy jest zazwyczaj postrzegana jako pewien rodzaj racjonalności instrumentalnej, tj. zdolności efektywnego dobierania środków do osiągnięcia założonych celów. Takie ujęcie racjonalności wyraźne jest zwłaszcza u Hobbesa, a współcześnie u Gauthiera (ale także częściowo u Rawlsa, który, obok racjonalności, stawia przed uczestnikami umowy warunek rozsądnosci (zob. rozdz. 2.5.3). Takim rozumieniem racjonalności posługuje się także teoria gier (zob. W. Załuski, *Game Theory in Jurisprudence*, Kraków 2013, s. 25). Krytyka tak rozumianej racjonalności jako wymogu umowy z jednoczesnym przedstawieniem jej bardziej funkcjonalnego rozumienia zob. B. Skyrms, *Evolution Of The Social Contract*, New York 2014, s. 1088-1089.

<sup>62</sup> W kontekście braku zdolności do przestrzegania zobowiązań umowy wskazuje się, że zwierzęta nie są w stanie powstrzymać się od chęci natychmiastowego realizowania przeżywanego pragnień, tym samym ograniczenia swojego zachowania lub wyboru zachowania innego. U Kanta wyraża się to w odmówieniu im autonomii (zob. rozdz. 1.4.6), zaś nawiązując do współczesnej filozofii analitycznej, można by powiedzieć, że brakuje im pragnień drugiego rzędu (*second order desires*). H. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, tłum. W.J. Popowski, J. Nowotniak [w:] *Fragmenty filozofii analitycznej. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. J. Hołówka, Warszawa 1997, s. 22–39.

konkretnej koncepcji warunki sytuacji przedkontraktowej oraz cechy uczestników (negocjatorów) mogą być różnie definiowane. W literaturze sytuacja przedkontraktowa występuje pod różnymi nazwami: w klasycznej teorii umowy społecznej przede wszystkim jako „stan natury”, a współcześnie także jako „sytuacja pierwotna”, „sytuacja początkowa” (*original position*) bądź jako „początkowa sytuacja negocjacyjna” (*initial bargaining position*). W niniejszej rozprawie terminy te będą określane zbiorczo jako właśnie sytuacja przedkontraktowa, przy czym w odniesieniu do konkretnej koncepcji stosowana będzie przede wszystkim terminologia właściwa dla jej twórcy<sup>63</sup>. Mimo że poszczególne wersje sytuacji przedkontraktowej zostaną dalej szerzej omówione, już teraz należy podkreślić, że zazwyczaj nie jest ona rozumiana jako rzeczywisty, historyczny moment w czasie, lecz raczej jako eksperyment myślowy służący analizie, uzasadnieniu lub legitymizacji norm wynikających z porozumienia. Szersze omówienie różnic między hipotetycznością a abstrakcyjnością sytuacji przedkontraktowej oraz samego narzędzia umowy zostanie przedstawione w rozdz. 2.3.2 i 2.7.3.

Termin „przypadki graniczne” (*marginal cases lub marginal humans*) odnosi się do osób (ludzi) znajdujących się na granicy w kontekście posiadania typowych zdolności czy cech, które często uzasadniają nadawanie człowiekowi szczególnego statusu moralnego, tj. ludzie ci nie mają tych cech bądź zdolności albo mają je w takim samym zakresie jak co najmniej niektóre zwierzęta. W polskiej literaturze termin *marginal cases* najczęściej tłumaczy się jako „przypadki marginalne”, „przypadki skrajne”, „przypadki krańcowe” lub „przypadki graniczne”<sup>64</sup>. Na podstawie przypadków granicznych formułowany jest tzw. argument z

---

<sup>63</sup> W przypadku Rawlsa *original position* bywa tłumaczone jako „sytuacja pierwotna”; np. J. Rawls, *Liberalizm polityczny...*, s. 408 i n.; albo „sytuacja początkowa”, zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości* 2013, s. 184 i n. W pracy będę stosował obie wersje tłumaczenia.

<sup>64</sup> Tłumaczeniem *marginal cases* jako „przypadków marginalnych” posługują się np. U. Zarosa, *Status moralny zwierząt*, Warszawa 2016; D. Probučka, *Filozoficzne podstawy...*; M. Adamska, *Imperatyw kategoriowy w obronie praw zwierząt. Ekstensjonizm etyczny Christine Korsgaard*, „Ethics in Progress” 2018, vol. 9, no. 1, s. 165. Jednak jak zauważa T. Pietrzykowski, w języku polskim „marginalne” sugeruje niewielkie znaczenie (zob. T. Pietrzykowski, *Recenzja rozprawy doktorskiej Urszuli Zarosy pt. „Status moralny zwierząt. Kryterium odczuwania a potencjalność”, napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Mirosława Rutkowskiego*, Szczecin 2014, <https://bip.usz.edu.pl/doktorat-habilitacja/12156/urszula-zarosa>, dostęp: 23.08.2024). Dlatego w rozprawie stosuję rzadsze, lecz występujące w literaturze tłumaczenie *marginal cases* jako „przypadków granicznych”, sugerujących bycie na granicy moralnego kręgu, co znaczy, że mimo niespełniania typowych wymogów będących warunkiem znalezienia się w tym kręgu, z różnych względów (zazwyczaj z powodu przynależności do gatunku ludzkiego) zalicza się do niego człowiek będący przypadkiem granicznym. Przykład użycia terminu przypadki graniczne zob. M.A. Warren, *Status moralny. Obowiązki wobec osób i innych istot żywych*, tłum. S. Tokariew, Łódź 2019, s. 231-232. Należy odnotować, że w literaturze *marginal cases* bywa tłumaczone jako przypadki skrajne; zob. C. Błaszczak, *Ideologia a podmiotowość zwierząt i przyrody*, „Państwo i Prawo” 2025, z. 7, s. 8. Jednocześnie należy odróżnić przypadki graniczne (*marginal cases*) od osób granicznych (*borderline persons*). To drugie pojęcie ukuł D. Degrazia na określenie istot, które nie spełniają wszystkich warunków do bycia osobami, lecz spełniają je w takim stopniu, że należy odróżnić je od innych istot, które osobami z pewnością nie są. Dla Degrazii będą to np.

przypadków granicznych (*argument from marginal cases*)<sup>65</sup>, który wraz z jego implikacjami dla teorii umowy społecznej omawiam w rozdz. 2.4.2.

Dla celów niniejszej rozprawy istotne jest także określenie, co rozumiem przez „posiadanie interesów”. Otóż warunkiem wystarczającym do posiadania interesów jest posiadanie świadomości sensytywnej. Możliwość subiektywnego odczuwania (posiadanie *quale*) wiąże się z możliwością oceny jakości życia danego bytu jako lepszej lub gorszej<sup>66</sup>. Współcześnie często przyjmuje się, że wiele zwierząt ma przynajmniej świadomość sensytywną<sup>67</sup>, która jest ewolucyjnym mechanizmem służącym skutecznemu reagowaniu na wyzwania środowiskowe w celu zwiększenia dostosowania (*fitness*) poprzez unikanie bodźców ujemnych (wywoływanych co do zasady przez sytuacje zmniejszające dostosowanie) i poszukiwanie bodźców przyciągających (wywoływanych co do zasady przez sytuacje zwiększające dostosowanie). Posiadanie interesów nie wymaga zarazem zdolności do świadomej refleksji nad samym procesem ani rozumienia powiązania między określonymi bodźcami a dostosowaniem. Ważne jest samo istnienie subiektywnej jakości życia, która w zależności od warunków może ulegać polepszeniu bądź pogorszeniu<sup>68</sup>. Pojęcie to jest istotne przede wszystkim w kontekście dwóch omawianych w pracy teorii: stanowi ono linię demarkacyjną do bycia objętym zakresem umowy w ramach teorii Marka Rowlandsa oraz jest

---

małpy człowiekowate (*Hominidae*) i niektóre walenie; zob. D. DeGrazia, *O byciu osobą poza gatunkiem Homo sapiens*, tłum. M. Betley [w:] *W obronie zwierząt*, red. P. Singer, Warszawa 2011, s. 63-84.

<sup>65</sup> Już teraz należy zaznaczyć, że celem argumentu z przypadków granicznych jest zazwyczaj raczej podniesienie statusu zwierząt niż obniżenie statusu ludzi.

<sup>66</sup> *Quale* to termin filozofii umysłu oznaczający indywidualną, introspekcyjnie dostępną jakość fenomenalną świadomego stanu mentalnego, czyli to, jak dane doświadczenie „jest odczuwane” przez dany podmiot; zob. M. Tye, *Qualia* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Fall 2021 Edition, s. 1, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia/> (dostęp: 8.05.2025).

<sup>67</sup> O powszechności tego przekonania mogą świadczyć tzw. deklaracje o istnieniu świadomości u zwierząt, w ramach których naukowcy różnych dziedzin podpisują się pod dokumentem mającym stwierdzać pewien konsensus naukowy dotyczący zwierzęcej świadomości. Najśłynniejsza jest Cambridge Declaration on Consciousness (tekst w języku polskim zob. D. Probuca, *Filozoficzne podstawy...*, s. 318-320), najnowszą zaś The New York Declaration on Animal Consciousness, pod którą podpisali się m.in. D. Chalmers i P. Godfrey-Smith. Takie założenie przyjmuję także w niniejszej rozprawie. Należy jednak zaznaczyć, że istnieją stanowiska odmienne, np.: P. Carruthers, *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*, Cambridge 2000; J.E. LeDoux, *Historia naszej świadomości. Jak po czterech miliardach lat ewolucji powstał świadomy mózg*, tłum. A. Binder, M. Binder, Kraków 2020, s. 377-392. Pewien sceptycyzm w kontekście analogii między ludzką a zwierzęcą świadomością wykazywał także D. Dennet; zob. D.C. Dennet, *Animal Consciousness: What Matters and Why*, „Social Research” 1995, vol. 62, no. 3, s. 691-710.

<sup>68</sup> Na temat interesów i ich związku ze świadomością sensytywną zob. T. Pietrzykowski, *Prawo ochrony zwierząt...*, s. 35-41, 67-79. Pojęcia powiązane treściowo ze świadomością sensytywną, a służące do określania cech niezbędnych do posiadania interesów określa się w literaturze także jako odczuwanie, świadomość fenomenalna, doznaniowa, posiadanie stanów subiektywnych czy wrażeń nocyceptywnych *etc.* O problematyce związanej z określaniem zwierzęcych stanów mentalnych zob. G. Francuz, *Czy świadomość zwierząt jest antropomorficzną iluzją?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2015, R. 24, nr 2 (94), s. 399-416. Jednocześnie przyjmuje się często, że do tak rozumianych wrażeń świadomych nie jest wymagana tzw. samoświadomość (*consciousness*); zob. m.in. J. Helios, W. Jedlecka, *Okrucieństwo wobec zwierząt z punktu widzenia psychologii i filozofii — zarys problemu*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji” 2017, nr 108, s. 38.

warunkiem koniecznym (lecz niewystarczającym) do posiadania bezpośredniego statusu drugiego rzędu w teorii Andrew I. Cohena.

Pojęcie „statusu” z kolei wymaga doprecyzowania choćby z uwagi na fakt, że w literaturze pojawia się wiele różnych jego definicji<sup>69</sup>. W najszerszym ujęciu określa on pozycję danego bytu w relacji do innych. Pozycja ta jest zależna od przyjętego rodzaju statusu i uwarunkowana spełnieniem określonych kryteriów. Posiadanie statusu moralnego oznacza, że dany byt jest uwzględniany w rozważaniach moralnych. W tym najszerszym ujęciu status moralny może przysługiwać zarówno człowiekowi, jak i przedmiotom nieożywionym (np. dziełu sztuki)<sup>70</sup>. Szczególnym rodzajem statusu moralnego jest tzw. bezpośredni status moralny (określany jako *direct moral status*, *full moral status*, *moral standing* lub *moral considerability*)<sup>71</sup>, który utożsamia się również z posiadaniem bezpośrednich praw (*direct rights*) lub podmiotowości<sup>72</sup>. Kiedy mowa w literaturze o posiadaniu lub braku statusu moralnego, wtedy często odnosi się to właśnie do bezpośredniego statusu moralnego<sup>73</sup>. Byt posiada bezpośredni status moralny, jeżeli w rozważaniach moralnych jest brany pod uwagę ze względu na siebie samego. Oznacza to, że istnieją określone racje lub zobowiązania moralne, które wymagają odpowiedniego traktowania tego bytu właśnie ze względu na niego samego. Przykładowo, zwierzę można uznać za posiadające bezpośredni status moralny, jeżeli istnieje moralny powód, aby chronić je przed cierpieniem ze względu na nie samo, niezależnie od potencjalnych konsekwencji dla innych istot. Status pośredni różni się od bezpośredniego tym, że nie wynika z wewnętrznych właściwości danego bytu, lecz z jego relacji z innym bytem posiadającym bezpośredni status moralny. W konsekwencji obowiązki wynikające ze statusu pośredniego również mają charakter pośredni. W odniesieniu do zwierząt o obowiązkach pośrednich mówi się najczęściej w kontekście argumentacji kantowskiej dotyczącej zobowiązań związanych ze zwierzętami (rozdz. 3.3.3). Należy także wskazać, że byty, którym

---

<sup>69</sup> U. Zarosa, *Status moralny...*, s. 13; M. Bekoff, *Encyclopedia of Animal Rights...*, s. 384.

<sup>70</sup> A.I. Cohen, *Contractarianism and Moral Standing Inegalitarianism*, „Dialogue” 2016, vol. 55, no. 4, s. 641.

<sup>71</sup> A. Jaworska, J. Tannenbaum, *The Grounds of Moral Status*, „The Stanford Encyclopedia of Philosophy” 2023, eds. E.N. Zalta, U. Nodelman, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/grounds-moral-status> (dostęp: 3.02.2025); L. Gruen, S. Monsó, *The Moral Status of Animals* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. E.N. Zalta, U. Nodelman, Fall 2024 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/moral-animal> (dostęp: 3.02.2025); M. Bekoff, *Encyclopedia of Animal Rights...*, s. 384.

<sup>72</sup> U. Zarosa, *Status moralny...*, s. 14.

<sup>73</sup> Tak np. M.A. Warren, *Status moralny...*, s. 27. W niniejszej pracy przyjmuję szerszą koncepcję statusu moralnego jako bycia brany pod uwagę w rozważaniach moralnych. Gdy będę zaś mówił o bezpośrednim statusie, to będę posługiwał się tym właśnie pojęciem.

przypisuje się bezpośredni status moralny, czasem dzieli się na czynne podmioty moralności (*moral agents*) i odbiorców moralności (*moral patients*)<sup>74</sup>.

W odniesieniu do statusu moralnego można mówić o statusie słabym lub silnym, niezależnie od jego charakteru pośredniego czy bezpośredniego<sup>75</sup>. Jego „siła” zależy od zakresu związanych z nim obowiązków względem danego bytu oraz potencjalnych sankcji wynikających z ich nieprzestrzegania. Jednocześnie gdy określa się status danego bytu poprzez odwołanie się do zakresu obowiązków z nim związanych, wówczas można się narazić na zarzut błędnego koła – dzieje się tak, jeśli istnienie konkretnych obowiązków uzasadniamy posiadanym przez dany byt statusem, zaś status uzasadniamy poprzez istnienie określonych obowiązków. Aby uniknąć błędnego koła, należy „wskazać fundament, który stanowi uzasadnienie i uprawomocnienie zobowiązania, a zarazem jest podstawą statusu moralnego”<sup>76</sup>.

Istotna wydaje się także relacja między zakresem statusu moralnego i prawnego. Co do zasady wydają się one pozostawać w stosunku niezależności, tj. posiadanie statusu moralnego nie musi pokrywać się z odpowiadającym mu statusem prawnym. Historyczną ilustracją tego zjawiska może być sytuacja niewolników: ich status moralny (w sensie normatywnym) nie różnił się od statusu współczesnych ludzi, a mimo to nie przekładało się to na równie szeroki status prawny<sup>77</sup>. Na podobną rozbieżność zwracają uwagę dzisiejsi przedstawiciele ruchu wyzwolenia zwierząt, wskazując na dysproporcję między prawnym a moralnym statusem zwierząt. Warto przy tym zaznaczyć, że w przypadku przynajmniej niektórych teorii umowy społecznej samo rozróżnienie na status prawny i moralny mogłoby okazać się bezprzedmiotowe ze względu na zachodzący między ich zakresami stosunek zamienności<sup>78</sup>. Samo rozpoznanie

---

<sup>74</sup> Termin *moral patient* występuje w anglojęzycznej literaturze etycznej jako określenie istoty, która jest odbiorcą obowiązków moralnych czy też przedmiotem moralnej troski (może doznawać krzywdy lub dobra), lecz nie uczestniczy aktywnie w stanowieniu, rozumowaniu ani egzekwowaniu zasad moralnych w odróżnieniu od czynnego podmiotu moralności (*moral agent*). Posługuję się tłumaczeniem *moral patients* jako odbiorcy moralności użytym przez G. Francuza (zob. G. Francuz, *Strategie przypisywania statusu...*, s. 30). Z kolei D. Probućką w omówieniu teorii T. Regana posługuje się terminem przedmiot moralnej troski (zob. D. Probućka, *Filozoficzne podstawy...*, s. 121; też, *O edukacji w zakresie praw zwierząt. Teoria Toma Regana*, „Studia Edukacyjne” 2017, nr 43, s. 351–364). Urszula Zarosa stosuje dosłowny przekład i używa terminu „pacjent moralny” (U. Zarosa, *Status moralny...*, s. 45–47).

<sup>75</sup> A.I. Cohen, *Contractarianism, other-regarding attitudes, and the moral standing of nonhuman animals*, „Journal of Applied Philosophy” 2007, vol. 24, issue 2, s. 191; Ch. Morris, *Moral standing and rational-choice contractarianism* [w:] *Contractarianism and rational choice: Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*, ed. P. Vallentyne, Cambridge 1991, s. 90.

<sup>76</sup> G. Francuz, *Strategie przypisywania statusu...*, s. 28.

<sup>77</sup> Jako przykład odwrotny wskazuje się spółki (jak i inne formy ludzkiej kooperacji), statki (a ostatnio także postulatycznie systemom tzw. sztucznej inteligencji), którym przysługiwała podmiotowość prawna pomimo braku bezpośredniego statusu moralnego; zob. J.C. Gellers, *Rights for Robots: Artificial Intelligence, Animal and Environmental Law*, New York 2021, s. 38–43.

<sup>78</sup> Przykładowo u Hobbesa w stanie natury prawa naturalne istnieją jako racjonalne wytyczne moralne, ale brakuje im instytucjonalnej siły warunkującej ich przestrzeganie. Po zawarciu umowy w społeczeństwie obywatelskim normy te stają się skutecznym prawem i właśnie wtedy wiążą ludzi w praktyce. Zatem w funkcjonującej

bezpośredniego statusu moralnego zwierząt nie musi się z konieczności wiązać z postulatem ich prawnego upodmiotowienia. Postulat ten może mieć związek z poglądem nawiązującym do Dworkinowskiego postrzegania praw jako „atutów” (*trumps*) przebijających roszczenia wynikające z interesów innych i tym samym lepiej zabezpieczających status danego bytu<sup>79</sup>. Jednocześnie jednak część przedstawicieli ruchu wyzwolenia zwierząt (zwłaszcza welferystów) uznaje prawne upodmiotowienie zwierząt za zabieg niekonieczny, a za wystarczającą do ochrony jedynie np. ich dereifikację wraz z odpowiednio szerokim zbiorem zabezpieczonych sankcją zakazów określonego ich traktowania<sup>80</sup>. Bez względu na relację między statusem moralnym i prawnym należy uznać, że ten pierwszy stanowi źródło ocen, afirmujących bądź potępiających konsekwencje związane z określonym ukształtowaniem statusu prawnego i powiązanych z nim regulacji.

Kończąc te wstępne założenia, tytułem podsumowania należy zaznaczyć, że kluczową dla niniejszej rozprawy koncepcją jest teoria umowy społecznej, a kluczowym pojęciem status zwierząt (moralny i prawny) rozpatrywany w kontekście tej teorii, co ma ścisły związek m.in. z przyjmowanymi w jej ramach założeniami dotyczącymi racjonalności czy posiadania interesu. Różne ujęcia teorii umowy społecznej zostaną zaprezentowane w dalszych częściach rozprawy, której struktura została podporządkowana przede wszystkim jej celom, w tym celowi głównemu, czyli odpowiedzi na przywołane wyżej podstawowe pytanie badawcze: Czy – a jeśli tak, to w jaki sposób – teorie umowy społecznej są w stanie określać status zwierząt?

Rozprawa, poza rozważaniami wstępnymi, składa się z trzech rozdziałów oraz wniosków. Rozdział pierwszy pt. *Historyczne źródła statusu zwierząt – między racjonalnością a odczuwaniem* dotyczy historyczno-filozoficznych uwarunkowań dyskusji o statusie zwierząt. Przedstawiam w nim rozwój teorii podejmujących problem statusu zwierząt od starożytnego

---

wspólnocie hobbesowskiej pytanie o to, co „powinno się” robić, ma taką samą odpowiedź z punktu widzenia prawnego i moralnego. Jak ujmuje to filozof Gregory S. Kavka, moralność Hobbesowska jest w pewnym sensie „zalegalizowana” – umowa społeczna przekształca obowiązki moralne w obowiązki obywatelskie, eliminując wszelkie rozbieżności między nimi w ramach wspólnoty. G. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton 1986.

<sup>79</sup> R. Dworkin, *Rights as Trumps* [w:] *Theories of Rights*, ed. J. Waldron, London 1984, s. 153-167.

<sup>80</sup> Przykładowo, E. Kruk stwierdza, że „konstrukcja prawa podmiotowego nie powinna być (...) przeceniana, a już z pewnością nie jest jedynym instrumentem (...), za pomocą którego można efektywnie chronić wartość, jaką jest dobrostan zwierząt” (E. Kruk, *Art. 1* [w:] M. Kulik, G. Lubeńczuk, M. Rudy, H. Spasowska, E. Kruk, *Ustawa o ochronie zwierząt. Komentarz*, Warszawa 2024). W literaturze, jako przykład tego, że prawne upodmiotowienie zwierząt jest nie tyle niekonieczne, ile samo w sobie raczej niewystarczające dla ich skutecznej ochrony, wskazuje się na historyczne tzw. procesy zwierząt (zob. K. Sykes, *Human Drama, Animal Trials: What the Medieval Animal Trials Can Teach Us About Justice for Animals*, “Animal Law Review” 2011, vol. 17, no. 2, s. 277). Należy także odnotować, że pojawiają się propozycje niejako pośrednie, np. koncepcja nieosobowych podmiotów prawa (zob. A. Elżanowski, T. Pietrzykowski, *Zwierzęta jako nieosobowe podmioty prawa*, „Forum Prawnicze” 2013, nr 1, s. 18–27; T. Pietrzykowski, *The Idea of Non-personal Subjects of Law* [w:] *Legal Personhood. Animals, Artificial Intelligence and the Unborn*, eds. V.A.J. Kurki, T. Pietrzykowski, Cham 2017).

gradualizmu po kartezjański separatyzm oraz zarysowuję dwie tradycje myślenia o zwierzęcym statusie, oparte odpowiednio na rozumie i zdolności do odczuwania. Wskazuję jednocześnie, że ta pierwsza wydaje się reprezentowana przez filozofów europejskich znacznie silniej, włączając w to klasycznych przedstawicieli teorii umowy społecznej (Hobbes, Locke, Kant). Tradycja ta zostaje niejako pominięta po Kartezjuszu przez przeciwników uwzględniania zwierząt w kręgu moralności (skupiających się od tej pory na braku zdolności do odczuwania), a po Benthamie – przez zwolenników tegoż (koncentrujących się odwrotnie na tym właśnie, że zwierzęta mogą odczuwać). Rozdział pierwszy kończę konstatacją, że o ile w podarwinowskim świecie argumentacja odmawiająca zwierzętom zdolności do odczuwania osłabła, o tyle tradycja związana z umową społeczną, a odmawiająca im racjonalności pozostaje żywa.

Rozdział drugi jest w całości poświęcony teorii umowy społecznej. Przedstawiam w nim ogólną charakterystykę TUS, koncentrując się na jej rozwoju: wychodząc od koncepcji stanu natury, omawiam rozróżnienie między historycznym a hipotetycznym ujęciem umowy, charakteryzuję uczestników kontraktu i analizuję rosnącą rolę teorii gier w jej współczesnych wersjach. W dalszej części tego rozdziału prezentuję przegląd najważniejszych zastrzeżeń i krytyk formułowanych wobec TUS. Na tej podstawie rekonstruję typowy argument wysuwany przez przedstawicieli teorii umowy społecznej, który – przy założeniu braku racjonalności u zwierząt – odmawia im bezpośredniego statusu moralnego. Konfrontuję go z odpowiedzią wysuwaną przez myślicieli nurtu wyzwolenia zwierząt, bazującą na argumencie z „przypadków granicznych” (*marginal cases*). Następnie przybliżam teorię Johna Rawlsa, zwłaszcza koncepcję „sytuacji pierwotnej” i zasłony niewiedzy jako przykład współczesnej wersji TUS (rozd. 2.5). Wybór Rawlsa jest podyktowany przede wszystkim ogromnym wpływem, jaki wywarł on na odrodzenie zainteresowania ideą umowy społecznej w XX wieku, a także faktem, że to właśnie wokół jego teorii koncentruje się pierwsza fala dyskusji dotyczących włączania zwierząt w ramy TUS. Prezentacja eksperymentu myślowego Rawlsa nie oznacza przy tym dogłębnej analizy całej jego teorii sprawiedliwości, lecz raczej skupienie się na tych założeniach jego eksperymentu, które stają się punktem odniesienia w rozdziale trzecim (zwłaszcza w koncepcjach Carruthersa i Rowlandsa, rozdz. 3.2 i 3.4). Analiza początkowych prób włączenia zwierząt do umowy społecznej prowadzi do wniosku, że niezgoda dotycząca włączenia zwierząt do TUS wynika z wielości interpretacji co do celu i funkcji samej TUS.

Dlatego w rozdziale trzecim pt. *Status zwierzęcia – między kontraktualizmem a kontraktarianizmem* posługuję się podziałem na dwie tradycje – kontraktarianizm i kontraktualizm, które w odmienny sposób postrzegają sam cel posłużenia się narzędziem

„umowy”. To z kolei prowadzi do odmiennego sposobu, w jaki można interpretować rolę wymogu racjonalności uczestników umowy. Przyjmując ten podział, w kolejnych podrozdziałach przedstawiam pięć kluczowych współczesnych koncepcji statusu zwierząt w ramach TUS. Pierwsze dwie odmawiają zwierzętom bezpośredniego statusu moralnego: czysty kontraktarianizm Jana Narvesona przyznaje zwierzętom jedynie ochronę pośrednią, zaś quasi-kontraktualizm Petera Carruthersa jest *de facto* bliski klasycznej formie kontraktarianizmu, w ramach którego zwierzęta również mają pośredni status moralny, jednak jest on u Carruthersa jedynie warunkowy. Następnie omawiam trzy koncepcje przyznające zwierzętom bezpośredni status moralny w ramach TUS: neorawlsowski kontraktualizm Marka Rowlandsa, który postuluje przyznanie zwierzętom bezpośredniego statusu moralnego (rozd. 3.4); „niepełny kontraktarianizm” Andrew I. Cohena, wprowadzający koncepcję bezpośredniego statusu moralnego drugiego rzędu (rozd. 3.5) oraz „pełny kontraktarianizm” Chrisa Tuckera i Chrisa MacDonalda, w ramach którego wymóg racjonalności uczestników umowy zostaje zastąpiony wymogiem responsywności (rozd. 3.6). Przy okazji analizy tego ostatniego dokonuję jednocześnie przeglądu współczesnego stanu wiedzy dotyczącego zdolności zwierząt do wzajemności, którą można postrzegać jako kwalifikowaną formę responsywności. Po szczegółowej rekonstrukcji każdego z tych stanowisk przeprowadzam ich krytyczną analizę, identyfikując zarówno ich atuty, jak i potencjalne luki teoretyczne, a także wskazuję na tezy w ramach omawianych stanowisk, których poprawność jest uzależniona od wyników pogłębionych badań empirycznych.

W części rozdziału trzeciego zawierającej wnioski przedstawiam propozycję, w jaki sposób powyższe pięć stanowisk mogłoby stanowić narzędzie ewaluacji dla regulacji z zakresu prawa ochrony zwierząt. W tym celu do oceny zostały dobrane przypadki najlepiej wpisujące się w „optykę” danej teorii. Rozdział ten ma zatem charakter hipotetyczny, bazuje bowiem na pewnym kontrfaktycznym założeniu o przyjęciu wyłącznie jednej teorii jako podstawy ewaluacji danego rozwiązania prawnego, niejako w oderwaniu od całości systemu prawnego i jego realnego uwikłania aksjologicznego. Celem takiego podejścia jest ukazanie, w jaki sposób teorie umowy społecznej mogą służyć jako aksjologiczna podstawa ewaluacji konkretnych rozwiązań prawnych dotyczących zwierząt, mimo że były one dotychczas w tym kontekście zasadniczo pomijane, zwłaszcza przez przedstawicieli nurtu wyzwolenia zwierząt. W ostatniej części pracy zwracam uwagę na warunkowość dokonanych rozstrzygnięć oraz przedstawiam perspektywy badawcze na przyszłość.

Zagadnienie statusu zwierząt w kontekście współczesnych danych dotyczących wpływu człowieka na ich dobrostan i coraz liczniejszych postulatów uregulowania tej kwestii zasługuje

na szczególną uwagę i niejedno opracowanie. Z pewnością wykorzystywanie zwierząt i konflikt pomiędzy wartościami związanymi z potrzebą ochrony zwierząt a wspomnianymi już konstytucyjnymi wolnościami człowieka jest narastającym problemem, który wymaga również refleksji filozoficznoprawnej, wszak to wypracowane w ramach filozofii prawa założenia będą podstawą do stworzenia odpowiednich rozwiązań prawnych, mających przełożenie na tworzenie i stosowanie prawa. Mam nadzieję, że zaprezentowane w niniejszej dysertacji badania staną się choćby przyczynkiem do jednej z najważniejszych współczesnych debat w filozofii prawa, tj. kwestii tzw. moralizmu prawnego czy też egzekwowania moralności przez prawo. Jak bowiem pisze T. Pietrzykowski: „filozofia prawa pozostaje niezbywalnym dopełnieniem nauki prawa i nauki o prawie, zajmując się zagadnieniami mającymi wobec nich charakter niejako przedwstępny i metaparadygmataczny”<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> T. Pietrzykowski, *Naturalizm i granice nauk prawnych. Esej z metodologii prawoznawstwa*, Warszawa 2017, s. 197.



## Rozdział 1.

# HISTORYCZNE ŹRÓDŁA STATUSU ZWIERZĄT – MIĘDZY RACJONALNOŚCIĄ A ODCZUWANIEM<sup>82</sup>

### 1.1. Wprowadzenie

Współczesne dyskusje o moralnym statusie zwierząt koncentrują się na ich zdolności do świadomego odczuwania cierpienia jako podstawie do przyznania im bezpośredniego statusu moralnego. Kryterium to zaczęto uznawać za podstawę uwzględnienia zwierząt w rachunku moralnym przede wszystkim od XVIII w., kiedy Jeremy Bentham sformułował słynne pytanie: „czy mogą cierpieć?”. Tym samym Bentham położył nacisk na sensorywny wymiar moralności jako kluczowe kryterium rozstrzygania, czy należy włączyć je do kręgu rozważań moralnych. Jednakże od czasów starożytnych, poprzez znaczną część średniowiecza, aż po nowożytne teorie umowy społecznej, główna oś sporu o status zwierząt przebiegała odmiennie – dotyczyła ich domniemanego braku racjonalności. W rezultacie podstawowe pytanie nie brzmiało „czy mogą cierpieć?”, lecz „czy są racjonalne i zdolne do rozumowania?”. Z kolei racjonalność i zdolność rozumowania definiowano zazwyczaj przez zdolność do wchodzenia w relacje wzajemności, tj. np. rozumienia i wypełniania obowiązków.

Ta perspektywa zarysowuje się szczególnie wyraźnie, gdy przeanalizujemy tradycję filozoficzną, począwszy od Arystotelesa przez myśl stoicką, myślicieli chrześcijańskich aż po twórców nowożytnych teorii umowy społecznej. Jak podkreśla Richard Sorabji, antyczne szkoły filozoficzne wskazały na racjonalność jako „cechę graniczną”, warunkującą możliwość wejścia istoty w domenę sprawiedliwości i wzajemnych zobowiązań moralnych<sup>83</sup>. Przykładowo, według stoików zwierzętom brakowało kluczowej dla moralności zdolności do świadomej kontroli impulsów w swoim zachowaniu, co determinowało ich wykluczenie z moralności opartej na wzajemności<sup>84</sup>. W koncepcji epikurejskiej natomiast status danego bytu jest określony na podstawie wzajemnie korzystnej umowy – również niedostępnej dla zwierząt

---

<sup>82</sup> Do najważniejszych prac zajmujących się tematyką rozwoju myśli w kontekście relacji ludzko-zwierzęcych należą: G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, Pittsburgh 2010; R. Ryder, *Animal Revolution: changing Attitudes Towards Speciesism*, Oxford 2000; S.R.L. Clark, *Animals in Classical and Late Antique Philosophy [w:] The Oxford Handbook of Animal Ethics*, eds. T.L. Beauchamp, R.G. Frey, New York – Oxford 2011, s. 35-60; A. Garrett, *Animals and Ethics in the History of Modern Philosophy [w:] The Oxford Handbook...*, s. 61-87. Koncepcję dwutorowości argumentacji dotyczącej moralnego statusu zwierząt, tj. opartej na zdolności do cierpienia bądź na racjonalności, zaczerpnąłem jednak od Richarda Sorabji; zob. R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Ithaca, N.Y. 1995. Z kolei G. Francuz wskazuje na strategię hedonistyczną (odwołującą się do doznawania bólu, cierpienia i przyjemności) oraz racjonalistyczną (odwołującą się do postaw propozycyjalnych) nadawania statusu; zob. G. Francuz, *Strategie przypisywania statusu...*, s. 86 i n.

<sup>83</sup> R. Sorabji, *Animal Minds...*, s. 121.

<sup>84</sup> Tamże, s. 7.

jako niezdolnych do rozumienia zobowiązań. Ten paradygmat braku rozumności jako podstawy wykluczenia z moralnej wspólnoty przetrwał stulecia, inspirując m.in. scholastyków i pozostając wyraźnie obecny także w dojrzałych formach myśli nowożytnej, gdzie zdolność do racjonalnej refleksji stanowiła fundament praw i obowiązków przypisywanych wyłącznie człowiekowi.

Ponieważ argumentacja teoretyków umowy społecznej wykluczających bądź ograniczających udział zwierząt w moralnej wspólnocie opiera się właśnie na racjonalności jako warunku wstępnym uczestnictwa w umowie, wątek dwutorowości moralnego myślenia o zwierzętach wydaje się tym bardziej istotny do przeanalizowania. W szczególności warto zwrócić uwagę na moment i powód, dla którego kryterium zdolności do cierpienia zaczęto wysuwać na pierwszy plan. Przyczyniło się do tego m.in. ponowne zainteresowanie teoriami umowy społecznej, przez co historyczna argumentacja dotycząca braku racjonalności ponownie zyskała na znaczeniu. Analiza tego przesunięcia perspektyw – od pytania o rozumność ku pytaniu o cierpienie – będzie przydatna w szerszym kontekście rozważań nad teorią umowy społecznej jako podstawą aksjologicznej ochrony zwierząt. Rozdział ten przedstawi historyczne podłoże sporu: wyjaśni, dlaczego w myśli klasycznej i średniowiecznej brak rozumu przesądzał o co najwyżej pośrednim statusie zwierząt, a w teorii umowy społecznej, od starożytności po nowożytność, nie dostrzegano w nich pełnoprawnych członków kręgu moralnego. Przeprowadzona analiza pozwoli na głębsze wyjaśnienie współczesnych prób reinterpretacji teorii umowy społecznej, umożliwiających włączenie podmiotów tradycyjnie przez nią pomijanych.

Dodatkowo celem rozdziału jest zakwestionowanie poglądu, jakoby refleksja nad racjonalnością zwierząt i moralnymi zobowiązaniami wobec nich była zjawiskiem nowym, charakterystycznym przede wszystkim dla współczesnych zurbanizowanych społeczeństw Europy Zachodniej i rzekomo oderwanym od dawnej, bliższej naturze perspektywy<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Zarzuty takie formułują m.in. omawiany w rozprawie P. Carruthers (zob. rozdz. 3.2), a także R. Scruton (*Animal Rights and Wrongs*, London 1996). W tym kontekście czasem używa się pojęcia syndromu bambiego czy też bambizmu, które upatruje źródła sentymentalnych postaw wobec zwierząt w zantropomorfizowanym obrazie zwierzęcia w popkulturze. Nazwa została zaczerpnięta od tytułu słynnej animacji wyprodukowanej przez wytwórnię Walta Disneya. Zob. R. Brämer, *Das Bambi-Syndrom – Vorläufige Befunde zur jugendlichen Naturentfremdung*, „Natur und Landschaft” 1998, Nr. 73, H. 5, s. 218–222. W Polsce z kolei takie stanowisko wyrażali m.in. A. Barut, *Why Animals Have No Rights. Animal Rights as a Deconstruction of the Idea of Subjective Rights*, „Roczniki Administracji i Prawa” 2024, t. 2, nr 24, s. 15-25; tenże, *Nowy materializm jako ideologia postponowoczesności. Spojrzenie krytyczne*, „Studia Polityczne” 2019, t. 47, nr 3, s. 85-108; E. Połuszna, *Zwierzęta i ich ludzie – krótka historia animalistycznego aktywizmu*, „Kultura i Społeczeństwo” 2007, t. 51, nr 1, s. 189–203; T. Guz, *Ekolodzy a ekologiści. Aspekty filozoficzne*, „Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 2022, t. 17, nr 19, s. 113-138; S. Ewertowski, *Ideologiczne a filozoficzne odniesienie do istot żywych*, „Studia Elbląskie” 2014, t. 15, s. 345–363.

Tymczasem już sama historia idei – zarówno starożytna, jak i średniowieczna czy nowożytna – pokazuje, że zainteresowanie problemem racjonalności, zdolności do cierpienia czy ogólnie rozumianego statusu zwierząt ma bardzo długi intelektualny rodowód. Z tego powodu rozdział ten służy również wykazaniu, że nieuprawniony jest sąd, jakoby krytyczna refleksja na temat pozycji zwierząt była wyłącznie konsekwencją stylu życia człowieka ery przemysłowego modernizmu<sup>86</sup>. W analizie historycznej koncentruję się na perspektywie europejskiej, głównie ze względu na kluczowe zagadnienie pracy, tj. współczesną teorię umowy społecznej, która swój rodowód ma właśnie w myśli europejskiej. Niemniej jednak należy zauważyć, że namysł nad relacjami ludzko-zwierzęcymi w kontekście moralności nie dotyczy wyłącznie kręgu tej kultury<sup>87</sup>.

## 1.2. Racjonalność jako podstawa statusu zwierząt w starożytności

W refleksji dotyczącej relacji zwierzęco-ludzkich nierzadko sprowadza się filozofię starożytną do tez Arystotelesa o hierarchiczności bytów, w której to hierarchii człowiek stoi na szczycie drabiny, ponieważ jako jedyny ma zdolność do posługiwania się rozumem. Arystoteles wyciąga na tej podstawie konsekwencje praktyczne: ci, którzy mają cechę racjonalności, powinni rządzić tymi, którzy jej nie mają, panowie winni mieć władzę nad sługami, mężczyźni nad kobietami, dorośli nad dziećmi, ludzie nad zwierzętami. Jak pisze Stagiryta:

Zatem rośliny istnieją dla zwierząt, zwierzęta zaś dla człowieka, a mianowicie oswojone ze względu na usługi i pożywienie, spośród dzikich zaś, jeśli nie wszystkie, to przecież największa część, ze względu na pożywienie i pewną pomoc, by można z nich mieć i odzież, i inne rzeczy użyteczne. Jeśli więc natura nic nie stwarza bezcelowo i bezużytecznie, to musiała wszystko to stworzyć dla ludzi<sup>88</sup>.

Typowe dla starożytnych miało być także przekonanie o braku indywidualnej tożsamości poszczególnych zwierząt, które współdziela wszystkie cechy z klasą gatunku, do jakiego należą. Twierdzenie to miało uzasadniać nieograniczone wykorzystywanie pojedynczych zwierząt, a kierowanie ewentualnej ochrony jedynie wobec całych gatunków.

---

<sup>86</sup> Rozdział ten stanowi tym samym poniekąd odpowiedź na zarzuty sformułowane przez jednego z teoretyków umowy społecznej analizowanej w rozdziale trzecim, tj. P. Carruthersa (zob. rozdz. 3.2).

<sup>87</sup> Zob. np. W. Jedlecka, J. Helios, *Zwierzęta w głównych religiach świata* [w:] tychże, *Aspekty prawne, filozoficzne oraz religijne ochrony zwierząt*, Warszawa 2016, s. 51–72; L. Caruana, SJ, *Different religions, different animal ethics?*, „Animal Frontiers” 2020, vol. 10, no. 1, s. 8-14; X. Changwen, J. Xu, *An analytical examination of the animal rights ideas of Buddhism*, „Lanzhou Aca-demic Journal” 2007, no. 9; P. Chengzhong, *Ethical treatment of animals in early Chinese Buddhism: Beliefs and practices*, Newcastle upon Tyne 2014; S.A. Soleiman, *God’s Justice and Animal Welfare in the Qur’an*, „Journal of Islamic Ethics” 2022, vol. 6, issue 1; W. Jankowski, *Prawna ochrona zwierząt w Chinach...*, s. 23-37.

<sup>88</sup> Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s. 20-21.

Przedstawiając stosunek starożytnych do zwierząt, często przytoczą się jedynie powyższe twierdzenia w starożytnej myśli zachodniej<sup>89</sup>. Jednakże, choć były to poglądy dominujące, to należy wskazać, że wizja relacji ludzko-zwierzęcych była dużo bardziej złożona<sup>90</sup>. Już uczeń i przyjaciel Arystotelesa Teofrast przedstawiał pogląd odmienny od swojego mistrza. Jego zdaniem zwierzęta czuły i rozumowały w sposób bardzo zbliżony do ludzkiego, a ograbianie ich z życia było przejawem niesprawiedliwości<sup>91</sup>. Wykorzystywanie zwierząt w starożytności było taką samą częścią ludzkiego życia jak w czasach współczesnych, ale podobnie jak współcześnie ludzkie odczucia i przekonania na ten temat były złożone. Przykładowo, publiczność rzymska, choć przywykła do okrutnych scen, to jednocześnie była oburzona rzezią słoni w trakcie igrzysk zorganizowanych przez Pompejusza<sup>92</sup>. Relacje ze zwierzętami mogą przybliżyć też przykłady zaczerpnięte z kultury, jak np. więź Odyseusza i jego psa Argosa, który jako jedyny poznał go po powrocie do Itaki<sup>93</sup>, albo historii, np. relacja między Aleksandrem Wielkim a Bucefałem, która zaowocowała ufundowaniem miasta dla jego upamiętnienia. Relacje ludzko-zwierzęce miały zatem charakter niejednoznaczny, wbrew pogładowi, że przejawy współczucia względem zwierząt są domeną współczesności<sup>94</sup>. Co więcej, na dodatkową uwagę zasługuje fakt, że w myśli religijnej starożytnych granica pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem nie była wcale wyraźna: legendarny król Minos był synem Europy i Zeusa pod postacią byka. Jego córka Pazyfae urodziła hybrydę minotaura, który był człowiekiem o głowie byka. Centaur Hiron (człowiek z tułowiem konia) słynął z mądrości i był nauczycielem największych greckich herosów. Połączenie pierwiastka zwierzęcego z pierwiastkiem ludzkim nie stanowiło więc nieprzekraczalnego tabu<sup>95</sup>. Granica

---

<sup>89</sup> Zob. np. E. Posłuszna, *Zwierzęta i ich ludzie...*, s. 190-191.

<sup>90</sup> Zob. T. Fögen, E. Thomas, *Interactions between animals and humans in Graeco-Roman Antiquity*, Berlin – Boston 2017.

<sup>91</sup> Poglądy Teofrasta przytacza Porfiriusz; zob. Porfiriusz z Tyru, *O wegetarianizmie*, Wprowadzenie, przekład i komentarz E. Osek, Warszawa 2023, s. 254-256.

<sup>92</sup> Cynceron o tym wydarzeniu pisze w następujący sposób: „Ostatni dzień wypełniły słonie: wzbudziły one wielki podziw pospólstwa, lecz widok ten nie sprawił żadnej przyjemności; przeciwnie, wywołał nawet pewną litość i wrazenie, że to stworzenie ma coś wspólnego z rodzajem ludzkim”. Marek Tulliusz Cynceron, *Wybór listów*, tłum. G. Pianko, wyd. i oprac. M. Plezia, Wrocław 1962, ks. VII, list 1, s. 156.

<sup>93</sup> Więcej tego typu przykładów zob. G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents...*, s. 42.

<sup>94</sup> Por. J. Wiewiorowski, „Do serca przytul...” – czyli dlaczego warto było mieć psa z perspektywy Rzymian (i nie tylko), „Studia i Materiały Ośrodka Kultury Leśnej” 2017, nr 16, s. 255–279. W nawiązaniu do powyższych rozważań nad niejednoznacznością relacji ludzko-zwierzęcych autor pokazuje, że w starożytnym Rzymie pies był postrzegany nie tylko użytkowo, lecz także jako towarzysz człowieka, a opisywane relacje przynajmniej częściowo mają charakter uniwersalny.

<sup>95</sup> Jednak przedstawianie egipskich bogów jako zwierząt było już przedmiotem sporów. Przykładowo, Apoloniusz z Tiany twierdził, że zwierzęca lub hybrydowa forma ośmiesza bogów. Z kolei w ocenie Porfiriusza Egipcjanie dostrzegają w ten sposób wyjątkowe atrybuty zwierząt, których wygląd był przypisany poszczególnym bogom. Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniosa z Tiany*, Toruń 2000, s. 186-187.

między ludźmi a zwierzętami nie była dla starożytnych tak ostra, jak można by ją widzieć jedynie na podstawie przytoczonego fragmentu *Polityki* Arystotelesa.

Jeszcze bardziej skomplikowana i również uzależniona od stopnia rozumności była granica pomiędzy tymi, którzy mają prawa, a tymi, którzy ich nie mają<sup>96</sup>. Jak bowiem czytamy znów u Arystotelesa:

Ci, którzy w takim stopniu stoją poniżej drugich, w jakim dusza góruje nad ciałem, a człowiek nad zwierzęciem (w położeniu tym znajdują się ci, których działalność polega na używaniu sił fizycznych i którzy najwyżej to tylko mogą dać z siebie), ci tedy są z natury niewolnikami, dla których, podobnie jak i dla wyżej wymienionych, lepiej jest znajdować się w takiej zależności. Z natury bowiem jest niewolnikiem ten, kto może być własnością drugiego (dlatego też i należy do drugiego) i kto o tyle tylko ma związek z rozumem, że go spostrzega u innych, ale sam go nie posiada. Także inne istoty żyjące nic przecież nie obejmują rozumem, ale kierują się tylko wrażeniami zmysłowymi. Niewielka jest też różnica w użyteczności, bo obie grupy, zarówno niewolnicy, jak zwierzęta domowe pomagają fizycznie do zaspokojenia niezbędnych potrzeb<sup>97</sup>.

Arystoteles uzasadnia rozwarstwienie praw „naturalnym” porządkiem: tak jak rozum ma panować nad popędem, a dusza nad ciałem, tak człowiek nad zwierzęciem, mężczyzna nad kobietą, a pan nad „niewolnikiem z natury”. Ten ostatni jedynie dostrzega rozum u innych, sam nim nie włada, dlatego jego miejscem jest służba i praca fizyczna, podobnie jak w przypadku zwierząt domowych. W efekcie sama przynależność do gatunku ludzkiego nie gwarantowała bezpośredniego statusu moralnego ani pełni praw.

### **1.2.1. Stoicka *oikeiosis* i epikurejska teoria umowy społecznej**

Stoicy także odmówili zwierzętom racjonalności, choć z innych powodów niż wskazane wyżej. Byli przekonani, że zdolność do myślenia w kategoriach pojęciowych, dokonywania świadomych wyborów i formułowania sądów – a tym samym udział w rozumności – jest zastrzeżona dla ludzi (bądź w szerszym kontekście także dla bogów). Zwierzęta, choć obdarzone wrażeniami zmysłowymi i zdolnością do tzw. postrzeżenia (czyli łączenia bodźców w spójne obrazy), nie wchodzą na poziom racjonalnego rozumowania, a więc nie mają dostępu do koncepcji prawdy czy fałszu w takim sensie, w jakim pojmują je ludzie. Co jednak istotniejsze, zwierzęta nie są zdolne do rozumowania hipotetycznego, tym samym nie są w stanie przewidywać konsekwencji swoich działań<sup>98</sup>. Jednocześnie filozofowie stoicy jako

---

<sup>96</sup> Na temat analogii między statusem zwierząt i niewolników zob. K. Bradley, *Animalizing the Slave: The Truth of Fiction*, „Journal of Roman Studies” 2000, vol. 90, s. 110–125. Pomimo podobieństw w postrzeganiu niewolników i zwierząt dostrzegano jedną podstawową różnicę między nimi: źle traktowani niewolnicy byli w stanie się zbuntować.

<sup>97</sup> Arystoteles, *Polityka...*, s. 13.

<sup>98</sup> R. Sorabji, *Animal Minds...*, s. 52-56.

pierwsi tak silnie powiązali zdolność do racjonalnego myślenia z moralnością. Z jednej strony, wychodząc od koncepcji fatum, uznawali, że istnieją rzeczy zależne od nas samych, co jest niezbędnym elementem jakiegokolwiek oceny moralnej<sup>99</sup>. Był to swoisty rodzaj kompatybilizmu łączący koncepcję fatum z wolną wolą i odpowiedzialnością. Jednocześnie stoicy odmawiali zdolności do tak rozumianej decyzyjności zwierzętom, co w konsekwencji wyłączało je poza sferę dobra i zła. Skoro działają instynktownie bądź kierują się jedynie bodźcami zmysłowymi, to nie można im przypisać odpowiedzialności ani zdolności do zawierania umów czy rozumienia pojęć sprawiedliwości. Nie są bowiem w stanie powstrzymać swoich instynktownych zachowań, wykorzystując racjonalny namysł, co uniemożliwia jakąkolwiek formę porozumienia.

Filozofia stoicka ma więc zaczątki myślenia umownego względem moralności – centralny punkt tej filozofii stanowi bowiem zdolność do kształtowania swojego zachowania ze względu na możliwe zachowanie innych podmiotów, do czego konieczna jest zdaniem stoików racjonalność, której zwierzęta są pozbawione<sup>100</sup>. W konsekwencji uznano, że zwierzęta nie uczestniczą w sferze moralnej w żadnej formie. Zdaniem stoików, skoro same nie uczestniczą w sprawiedliwości (nie można im przypisać winy bądź zasługi), to cokolwiek się im uczyni, nie może być uznane za sprawiedliwe bądź niesprawiedliwe<sup>101</sup>. Przekonanie to przełożyło się na całkowitą dowolność w traktowaniu zwierząt. Przykładowo, według Chryzypa świnie były jedynie chodzącymi przekąskami, w których dusza, zamiast soli, utrzymuje świeżość<sup>102</sup>.

Jednocześnie kluczowy dla etyki stoickiej jest grecki termin *oikeiōsis*, czyli proces „przyswajania” lub „zżywania się” istoty rozumnej z samą sobą i – na kolejnym etapie – z innymi racjonalnymi podmiotami<sup>103</sup>. Stoicy twierdzili, że naturalne skłonności ludzi rozpoczynają się od troski o siebie, a stopniowo mogą rozszerzać się na członków rodziny, przyjaciół, wspólnotę polityczną i wreszcie całą ludzkość. Rozszerzanie się owego kręgu moralnego opiera się jednak na rozpoznaniu w drugim podmiocie wspólnoty rozumu. Zwierzętom jako istotom nieracjonalnym brakowało tego wspólnego mianownika<sup>104</sup>.

---

<sup>99</sup> *Tamże*, s. 112.

<sup>100</sup> W pełnej formie stanowisko to wybrzmiało w poglądach epikurejczyków.

<sup>101</sup> R. Sorabji, *Animal Minds...*, s. 124.

<sup>102</sup> Porfiriusz z Tyru, *O wegetarianizmie...*, s. 241.

<sup>103</sup> R. Sorabji, *Animal Minds...*, s. 8. W polskiej literaturze proponuję się, aby tłumaczyć *oikeiōsis* jako „udomowianie” lub „oswajanie”, zob. D. Drałus, *Kręgi przynależności. Przyczynek do dziejów kosmopolityki*, „Studia Krytyczne/Critical Studies” 2019, nr 6, s. 91.

<sup>104</sup> R. Sorabji, *Animal Minds...*, s. 122-124.

Najwyraźniejszym jednak stanowiskiem łączącym wymóg racjonalności z uczestnictwem w kręgu moralności był epikureizm. Zdaniem Epikura zarówno prawo, jak i to, co słuszne, jest zakorzenione w obustronnym porozumieniu, do którego zwierzęta nie są zdolne:

XXXI. Prawo naturalne jest tylko korzystną umową zawartą w tym celu, aby sobie wzajemnie nie szkodzić.

XXXII. Dla istot żywych, które nie są zdolne do zawierania umów zabraniających wzajemnego wyrządzenia sobie szkód, nie istnieje ani prawo, ani bezprawie. To samo można powiedzieć o ludach, które nie mogły czy nie chciały zawrzeć układów zabraniających wzajemnego szkodenia sobie.

XXXIII. Nigdy nie istniała sprawiedliwość sama w sobie; sprawiedliwość jest raczej umową zawartą między społecznościami w dowolnym miejscu po to, aby nie wyrządzać ani nie doznawać szkody<sup>105</sup>.

Według epikurejczyków, aby coś można było uznać za sprawiedliwe, muszą zostać spełnione dwa warunki wstępne. Po pierwsze, musi istnieć umowa (gr. *synthēkē*) dotycząca unikania wyrządzenia lub doznawania krzywdy<sup>106</sup>. Po drugie, aby być sprawiedliwym, dane działanie musi być korzystne i pozostanie sprawiedliwe tylko tak długo, jak długo przynosi korzyść, tj. chroni obie strony przed krzywdą. Przykładowo, zakazy zabijania innych ludzi powstały przede wszystkim z praktycznej korzyści dla organizacji życia społecznego. Prawodawcy kierowali się racjonalnym rozpoznaniem użyteczności takich regulacji, zaś jak twierdził Hermarch z Mityleny, bezpośredni następca Epikura:

jedni ludzie sami dostrzegli korzyść płynącą z takiej zasady i nie wymagali już podania innej racji zakazu męzobójstwa, innych zaś, którzy nie byli w stanie tego pojąć, powstrzymała przed wzajemnym mordowaniem się surowość nałożonej kary<sup>107</sup>.

Niektórzy ludzie są zatem w stanie za pomocą rozumu dostrzec korzyść z przestrzegania obowiązujących nakazów i zakazów, z kolei system kar pełni funkcję substytutu rozumu dla jednostek niezdolnych do samodzielnego jej rozpoznania. Zakaz zabijania nie został rozszerzony na zwierzęta, ponieważ taki zakaz nie przyniósłby ustanawiającym go ludziom jakiegokolwiek korzyści, a wręcz uniemożliwiłby im przetrwanie w konfrontacji z dzikimi zwierzętami<sup>108</sup>. Hermarch wyraźnie stwierdza, że zwierzęta muszą pozostać poza sferą sprawiedliwości, ponieważ nie mają rozumu i nie można z nimi zawrzeć umowy o wzajemnym

---

<sup>105</sup> Epikur z Samos, *Listy oraz wybór świadectw*, tłum. K. Leśniak, wyd. i oprac. K. Pawłowski, Warszawa 2015, s. 87–88

<sup>106</sup> E. Asmis, *The Social Contract in Epicureanism*, „Apeiron” 2024, vol. 57, no. 4, s. 587.

<sup>107</sup> Porfirusz z Tyru, *O wegetarianizmie...*, s. 85.

<sup>108</sup> Tamże, s. 87.

niekrzywdzeniu. Zaznacza, że choć taka umowa byłaby korzystna dla obu stron, to właśnie ze względu na zwierzęcą nierozumność nie jest możliwa do realizacji<sup>109</sup>. Co ciekawe, epikurejczycy dostrzegali istotne różnice między poszczególnymi kategoriami zwierząt i wynikające z nich odmienne sposoby traktowania. Zwierzęta dzikie i szkodliwe (jak lwy czy wilki) w ich ocenie należy bezwzględnie tępić ze względu na zagrożenie, jakie stanowią dla ludzi. Z kolei zwierzęta udomowione (owce, krowy, konie), mimo że są użyteczne dla człowieka, to wymagają kontroli liczebności, gdyż w nadmiarze mogłyby stać się szkodliwe przez konkurencję o ograniczone zasoby<sup>110</sup>.

### **1.2.2. Plutarch i Porfiriusz – zdolność zwierząt do odczuwania jako podstawa ich statusu**

Przedstawiona wizja odmawiająca zwierzętom zaawansowanych zdolności poznawczych, w tym rozumności (a co za tym idzie, wykluczająca je z kręgu podmiotów moralnych), nie była jedyną reprezentowaną w starożytności. Lukrecjusz uważał, że zasady sprawiedliwości obowiązują ludzi także względem zwierząt, a obowiązek troski o zwierzęta domowe i hodowlane powinien wynikać z wdzięczności za ich służbę człowiekowi<sup>111</sup>. Sami stoicy nie byli zgodni co do możliwości rozumowania i odczuwania przez zwierzęta. Niektórzy z nich twierdzili, że psy są w stanie rozumować sylogistycznie. Podawali przykład szukania zapachu przez psa: kiedy pies wnioskuje, że zwierzyna nie szła określoną drogą, podejmuje decyzję, żeby szukać ofiary w innym miejscu<sup>112</sup>. Pomimo nieostrości granic i nieoczywistości tego, którym istotom powinny przysługiwać prawa i w jakim zakresie, w myśli starożytnej nie znajdujemy zbyt wielu tekstów poświęconych bezpośrednio relacjom ludzi i zwierząt. Nie znaczy to jednak, że zagadnienie to było starożytnym obce. Na przykład Pitagoras wzywał do godnego traktowania zwierząt, ponieważ podobnie jak ludzie mają one nieśmiertelną duszę, która podlega transmigracji<sup>113</sup>. Plutarch w „żywotach sławnych mężów” krytykował z kolei Katona Starszego za jego przedmiotowe podejście do zwierząt:

A przecież widzimy, że dobroć nawet szersze obejmuje pole niż sprawiedliwość. Prawo i sprawiedliwość z natury rzeczy stosujemy tylko do ludzi, podczas gdy dobroć i wdzięczność

---

<sup>109</sup> Tak przytacza jego poglądy Porfiriusz: „Gdybyśmy my, ludzie, mogli zawrzeć ze zwierzętami pakt o nieagresji, tak jak z ludźmi, żeby nie zabijały nas i nie były przez nas zabijane, byłaby możliwa sprawiedliwość, bo taki układ gwarantowałby bezpieczeństwo. (...) Lecz przecież taki pakt nie jest możliwy, gdyż zwierzęta, nie mając rozumu, nie mają udziału w prawie i nie można zabezpieczyć się przed ich atakami tak jak przed przedmiotami martwymi i dlatego bezpieczeństwo gwarantuje nam jedynie władza życia i śmierci, którą nad nimi mamy”. Tamże, s. 91

<sup>110</sup> Tamże, s. 89.

<sup>111</sup> Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, Warszawa 1957, s. 194-195.

<sup>112</sup> Porfiriusz z Tyru, *O wegetarianizmie...*, s. 219.

<sup>113</sup> Znana jest anegdota dotycząca Pitagorasa, który miał skarcić człowieka pastwiącego się nad psem, mówiąc, że w jego szczekaniu rozpoznał swego przyjaciela. Pitagoras był także wegetarianinem i miał wykupywać zwierzęta, aby następnie wypuszczać je na wolność. Zob. R. Ryder, *Animal Revolution...*, s. 17.

tryska z nas jakby z bogatego źródła łagodności także na nieme stworzenia. Dobremu człowiekowi wypada bowiem i konie wiekiem sterane nadal trzymać, i psy w starości nie tylko karmić, lecz nawet pielęgnować<sup>114</sup>.

W tym samym miejscu Plutarch wychwala Ateńczyków za oznaki szacunku wobec zwierząt, które współpracują z ludźmi, takie jak upamiętnianie koni, które zwyciężyły na Olimpiadzie, czy mułów, które pomagały przy budowie Akropolu. Nie można było bowiem, jego zdaniem, traktować zwierząt jak rzeczy (starego buta). Są to bowiem stworzenia mające duszę<sup>115</sup>. Plutarch tym samym jako jeden z pierwszych opiera dyskusję dotyczącą ludzkich obowiązków względem zwierząt na pewnym rodzaju troski i związanej z tym zdolności do cierpienia, nie zaś na sprawiedliwości i tym samym zdolności do rozumowania. Ta linia argumentacji jednak, z wyjątkiem Porfiriusza, nie jest w starożytności ani kontynuowana, ani nawet krytykowana, bowiem dyskusja skupiała się przede wszystkim na zwierzęcej rozumności. Tym samym zaproponowana przez Plutarcha argumentacja wróci w pełnej okazałości dopiero od czasów Benthama.

Najpełniejszym i najbardziej systematycznym starożytnym traktatem poświęconym miejscu zwierząt w moralności jest *O wegetarianizmie* autorstwa Porfiriusza z Tyru. Był on przedstawicielem neoplatonizmu, zaś jego dzieło stanowi głos sprzeciwu wobec ówczesnej praktyki zabijania zwierząt zarówno w ofierze religijnej, jak i na potrzeby konsumpcji. Porfiriusz nie tylko atakował istniejące w starożytności przekonania o radykalnej odmienności zwierząt, ale też nakreślił własną wizję zdolności kognitywnych zwierząt, czerpiąc z różnych tradycji – pitagorejskiej, platońskiej, a nawet częściowo stoickiej. Przedmiotem krytyki Porfiriusza było stoickie (i pośrednio Arystotelesowskie) założenie, że zwierzętom brakuje *logosu*, czyli rozumnego myślenia, a co za tym idzie – udziału w moralności. Porfiriusz powoływał się na liczne przykłady zachowań zwierząt, które sugerują, że mają one zdolność rozwiązywania problemów, okazywania uczuć czy wdzięczności, a nawet przejawiają pewne formy komunikacji. Nie poprzestał na samym jedynie stwierdzeniu, że zwierzęta „są rozumne” (partycypują w *logosie*)<sup>116</sup>. W jego traktacie znajdziemy liczne odniesienia do obserwacji etologicznych, np. współpracy wilków przy polowaniu, zdolności komunikacyjnych pewnych gatunków ptaków<sup>117</sup>. Autor *O wegetarianizmie* podkreślał, że nauka i doświadczenie mogą

---

<sup>114</sup> Plutarch z Cheroni, *Żywoty sławnych mężów*, t. 3, tłum. M. Brożek, Wrocław 2006, s. 162.

<sup>115</sup> Tamże, s. 162.

<sup>116</sup> Porfiriusz z Tyru, *O wegetarianizmie...*, s. 213.

<sup>117</sup> „W Kartaginie chowaliśmy oswojoną kuropatwę, która umiała latać. Z biegiem czasu tak się do nas przyzwyczaiła i złagodniała, że nie tylko zauważalnie łasiła się do nas i bawiła się z nami, lecz nawet odzywała się na dźwięk naszego głosu i, o ile to możliwe, odpowiadała nam inaczej niż kuropatwy, gdy przywołują się wzajemnie. Milczała, gdy ja milczałem, a odzywała się, gdy do niej zagadałem”. Tamże, s. 216.

potwierdzić, iż – wbrew założeniom stoików – zwierzęta mają zdolność uczenia się, przejawiają rozumowanie praktyczne i wyrażają emocje<sup>118</sup>. Konsekwencją poglądów na naturę zwierząt są przekonania etyczne Porfiriusza. Potępiał on zwłaszcza składanie zwierząt w ofierze bóstwom jako wyraz niekonsekwencji moralnej i religijnej. Bogom nie są bowiem potrzebne materialne dary, a akt zabijania na ich cześć to pozostałość brutalnych archaicznych obyczajów<sup>119</sup>. Porfiriusz powoływał się przy tym na postulaty czystości i moralnej doskonałości duszy ludzkiej, których nie sposób osiągnąć, żywiąc się cierpieniem i krzywdą zwierząt<sup>120</sup>. Dodatkowo wskazywał, że moralna wrażliwość człowieka musi obejmować też współodczuwanie i sprawiedliwe traktowanie wszystkiego, co ma zdolność doświadczenia bólu i radości<sup>121</sup>.

Podsumowując powyższe rozważania, należy podkreślić, że w starożytności zarówno w kontekście filozofii umysłu, jak i w kontekście etycznym kluczowe było pytanie o zwierzęcą racjonalność<sup>122</sup>. Zdolność zwierząt do cierpienia oraz wynikające z tego implikacje etyczne miała charakter co najwyżej drugorzędny i co do zasady była pominięta. Stoicy wiązali racjonalność ze zdolnością do podejmowania wolnej, niezdeterminowanej decyzji, a więc ograniczania swoich popędów, a ta z kolei stanowiła niezbędny element bycia uwzględnianym w relacjach sprawiedliwości. Z kolei dla epikurejczyków racjonalność stanowiła niezbędny element do uczestnictwa w umowie, która to określała zakres moralności. Życie zwierzęce często postrzegano jako wojnę wszystkich ze wszystkimi, jak to później określił Hobbes, w której nie ma miejsca na współczucie czy zasady sprawiedliwości, w odróżnieniu od świata ludzi, gdzie możliwość posługiwania się rozumem pozwalała na przestrzeganie zasad<sup>123</sup>. Ta wizja wpłynęła też na ludzko-zwierzęce relacje. Według stoików zwierzęta takie jak psy mogą

---

<sup>118</sup> Przykładem jest choćby krytyka tezy, że brak artykułowanej mowy świadczy o bezrozumności zwierząt. Porfiriusz przywołuje sceny z życia domowych pupili (ptaków czy psów), które rozumieją polecenia, reagują na zmienne okoliczności lub wydają dźwięki pozwalające porozumieć się z ludźmi. W ten sposób Porfiriusz sugeruje, że mowa w sensie stoickim (logiczna artykulacja) nie jest jedynym nośnikiem racjonalności – nie można więc uznać braku zdolności językowych za dowód braku rozumu; zob. Porfiriusz z Tyru, *O wegetarianizmie...*, s. 212-218.

<sup>119</sup> Tamże, s. 149–151.

<sup>120</sup> Tamże, s. 139.

<sup>121</sup> Tamże, s. 259. Wielu autorów (m.in. Richard Sorabji) wskazuje, że *O wegetarianizmie* to także źródło dla nowożytnej debaty, gdyż właśnie ten tekst w XVI–XVIII w. stanowił inspirację do szerokiej refleksji nad etycznym wymiarem zwierzęcego cierpienia. Dzieło Porfiriusza posłużyło także później do napisania słynnej satyry na prawa kobiet autorstwa Thomasa Taylora, w której autor, wykorzystując argument z równi pochyłej, wykpiwał prawa kobiet, które w konsekwencji doprowadzą do przyznania praw zwierzętom; zob. reprint: T. Taylor, *A Vindication of the Rights of Brutes*, Gainesville, Florida 1966.

<sup>122</sup> R. Sorabji, *Animal Minds...*, s. 8; zob. też: M. Boyle, *Essentially Rational Animals* [w:] *Rethinking Epistemology*, eds. G. Abel, J. Conant, vol. 2. Berlin 2012, s. 1.

<sup>123</sup> Przykładowo, Hezjod w *Pracach i dniach* pisał: „Taki to bowiem prawa nadał dla ludzi Kronida. Ryby, a także zwierzęta, jak również ptaki skrzydlate pożerają się nawzajem, bo nie ma pośród nich prawa. Ludziom zaś takie dał prawo, które jest lepsze o wiele (...)”. Zob. Hezjod, *Prace i dni*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999, s. 68.

być nam bliskie, ale nie mogą być naszymi „przyjaciółmi”. Nie możemy bowiem oczekiwać od nich, że będą w stanie zrozumieć zasady tworzonej między nami relacji i dotrzymać danego słowa. Zatem my także nie mamy obowiązku dotrzymywać danego im słowa.

### **1.3. Myśl chrześcijańska – racjonalna dusza jako kryterium statusu**

#### **1.3.1. Wpływ filozofii starożytnej na postrzeganie zwierząt w myśli chrześcijańskiej**

Mimo że to myśl chrześcijańską często wskazuje się jako źródło (na równi z kartezjanizmem) obojętności względem cierpienia zwierząt, to korzenie chrześcijańskiej wizji zwierzęcia leżą w selektywnym zaadaptowaniu filozofii starożytnej, tj. pominięciu wątków pitagorejsko-neoplatonickich, przy jednoczesnym zaadaptowaniu arystotelesowsko-stoickiej wizji zwierzęcia jako nieracjonalnego i wynikających z tego konsekwencji etycznych. Można jednak wskazać kilka wyjątków wśród przedstawicieli myśli chrześcijańskiej, przyjmujących raczej stanowisko bliskie pitagorejskiemu. Do tych wyjątków należeli m.in. tzw. Ojcowie Pustyni, którzy starali się wieść żywot podobny do opisanego w Raju, gdzie między ludźmi a zwierzętami panował pokój. Z kolei Arnobiusz Starszy sprzeciwiał się składaniu ofiar ze zwierząt ze współczucia dla nich, a nie jedynie z pogardy dla pogańskich bogów. Chrześcijaństwo przyczyniło się do porzucenia zarówno rytualnych ofiar składanych ze zwierząt, jak i walk z udziałem zwierząt. Podstawą odrzucenia tych praktyk, w przeciwieństwie do poglądów Arnobiusza, było jednak przede wszystkim dostrzeżenie w nich źródeł pogańskich zwyczajów (ewentualnie troska o wpływ na kondycję moralną osób w nich uczestniczących), nie zaś troska o dobrostan samych zwierząt<sup>124</sup>. Co prawda, należy wskazać, że Stary Testament zawierał pewne nakazy związane z traktowaniem zwierząt zbliżone do podejścia pitagorejskiego, jednak w formacyjnym okresie chrześcijaństwa myśl chrześcijańska podążyła ostatecznie za wizją arystotelesowsko-stoicką. Zdaniem św. Pawła powyższe starotestamentowe nakazy względem zwierząt mają charakter raczej alegoryczny, a jednocześnie zbytnia troska o dobrostan zwierząt powinna być odrzucona jako mająca pochodzenie pogańskie<sup>125</sup>.

To właśnie w chrześcijańskiej myśli średniowiecznej niejednokrotnie upatruje się źródła niepohamowanej eksploatacji zwierząt oraz współczesnego poglądu na ich status moralny i ontyczny. Jednym ze słynniejszych przykładów tego typu poglądów był esej Lynn White *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*<sup>126</sup>. Autor oskarża w nim chrześcijaństwo o

---

<sup>124</sup> *The Oxford Handbook of Animal Ethics...*, s. 53.

<sup>125</sup> S.R.L. Clark, *Animals in Classical...*, s. 54.

<sup>126</sup> L. White, Jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* [w:] *Ecology and Religion in History*, eds. D. Spring, E. Spring, New York 1974.

zapewnienie intelektualnego podłoża do wykorzystywania natury przez człowieka, co z kolei przyczyniło się, jego zdaniem, do dewastacji środowiska naturalnego i współczesnych kryzysów ekologicznych, a także eksploatacji zwierząt na skalę niespotykaną wcześniej w historii. Wypierając pogańską animistyczną wizję rzeczywistości, chrześcijaństwo doprowadziło do tego, że wykorzystywanie natury stało się indyferentne moralnie<sup>127</sup>. Lynn nakreśliła wizję chrześcijaństwa zdominowaną przez poglądy, wedle którego człowiek, stojąc na szczycie hierarchii bytów, stanowi koronę stworzenia. Pogląd ten inspirowany arystotelesowską wizją wyrażał m.in. św. Tomasz z Akwinu, zaś jego myśl miała być charakterystyczna dla całej średniowiecznej filozofii zachodniej:

Otóż taki jest porządek w świecie, że rzeczy mniej doskonałe służą bytom doskonalszym (...). Tak więc rzeczy, które tylko żyją, czyli rośliny, służą za pokarm zwierzętom, zwierzęta zaś są dla ludzi<sup>128</sup>.

Poglądy na wzór tych wyrażonych przez Lynna wydają się jednak nie uwzględniać licznych genealogii, zarówno myśli chrześcijańskiej, jak i średniowiecznej, pomijając ich starożytny, arystotelesowsko-stoicki rodowód. Przykładowo, John Passmore wskazuje, że odczytanie Księgi Rodzaju w sposób jednoznacznie zezwalający na całkowite władztwo człowieka nad światem ożywionym i nieożywionym wcale nie jest konieczne<sup>129</sup>. Podkreśla przede wszystkim to, że w odpowiedni sposób należy rozumieć wersety 1:26 i 1:28 Księgi Rodzaju, w których Bóg zapewnia Adamowi panowanie nad wszystkimi zwierzętami:

A wreszcie rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!” (Rdz 1, 26-27)<sup>130</sup>.

A także:

Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1,28).

Należy zauważyć, że po tych słowach Bóg nakazuje Adamowi dietę wegetariańską:

---

<sup>127</sup> Tamże, s. 24.

<sup>128</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 5: *Aniołowie*, cz. 2: *Świat widzialny* (I, 59–64; 65–74), tłum. o. Pius Bełch OP, Londyn 1962, 2-2, zag. 64, art. 1, [https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa\\_18.pdf](https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_18.pdf) (dostęp: 20.09.2025).

<sup>129</sup> J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, London 1974, s. 6.

<sup>130</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. 4, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1991. Pozostałe cytaty z Pisma Świętego pochodzą z tego wydania.

I rzekł Bóg: „Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem” (Rdz 1,29).

Tym samym, zdaniem niektórych badaczy, interpretując biblijne nakazy dotyczące zwierząt, należy się przywrzeć rozumieniu pojęcia „panowania” (*dominion*) i zastanowić, czy nie winniśmy go interpretować jako „przewodnictwa” (*stewardship*)<sup>131</sup>. Zdaniem Passmore’a chrześcijańskie podejście do zwierząt i postawienie człowieka jako absolutnego władcy natury i bytu niejako odrębnego od reszty przyrody nie wynika z tradycji starotestamentowej, ale stanowi zaszczerpienie do chrześcijaństwa filozofii greckiej, w postaci tradycji arystotelesowsko-stoickiej<sup>132</sup>.

### 1.3.2. Racjonalna dusza jako kryterium demarkacyjne

W tradycji chrześcijańskiej utrwała się przekonanie, że to racjonalna dusza wyznacza granicę moralnego statusu, legitymizując szczególną pozycję człowieka względem zwierząt. Paradygmat ten porządkuje świat w hierarchii bytów według udziału w rozumności i podobieństwie do Boga; przykładem tego ujęcia jest myśl św. Augustyna, który dokonuje hierarchizacji bytów ze względu na podobieństwo i bliskość Boga:

Spośród tych rzeczy, które w jakikolwiek sposób istnieją, a nie są tym, czym jest Bóg, ich Sprawca, wyżej stoją istoty żywotne od nieżywotnych; tak jak znów wyżej stoją mające siłę płodzenia lub choćby pożądaną od tych, co pozbawione są tego poruszenia, spośród znów żywotnych wyższe są obdarzone czuciem od pozbawionych czucia; z tych co czują, wyższe są pojętliwe od niepojętliwych, jak np. ludzie od zwierząt; wreszcie spośród pojętliwych wyżej postawimy istoty nieśmiertelne od śmiertelnych, np. aniołów od ludzi<sup>133</sup>.

Zatem kryterium, według którego byty są uszeregowane w kolejności od gorszych do doskonalszych, jest znów racjonalność, którą posługiwali się stoicy, tworząc linię demarkacyjną między ludźmi a zwierzętami. Zwierzęta ograniczone są bowiem jedynie do poznania zmysłowego i instynktowego i w związku z tym nie mogą partycypować w boskiej prawdzie<sup>134</sup>. Decyzyjność zwierząt ma charakter impulsywny – zwierzętami rządzą bodźce przyjemności i przykrości, podczas gdy ludzie potrafią ograniczyć swą impulsywność i oprzeć decyzje na rozumie<sup>135</sup>. W tej hierarchii bytów to, co ziemskie i cielesne, przeciwstawia

---

<sup>131</sup> Więcej na temat rozróżnienia między tymi pojęciami oraz teologiczna interpretacja panowania zob. A. Linzey, *The Bible and Killing for Food*, „Between the Species” 1993, vol. 9, issue 1, article 8, <https://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol9/iss1/8> (dostęp: 12.09.2025).

<sup>132</sup> J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature...*, s. 12-15.

<sup>133</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. ks. W. Kubicki, Wstęp J. Salij, OP, Kęty 2002, s. 420

<sup>134</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. M. Bohusz-Szysko, Warszawa 2008, s. 186, 244-245.

<sup>135</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże...*, s. 781.

się temu, co boskie, duchowe i rozumne<sup>136</sup>. Mamy więc tutaj początki separatyzmu i odejście od gradualizmu w kontekście ontologicznego statusu zwierząt<sup>137</sup>. Mimo że Augustyn wychodzi od drabiny bytów, to w jej ramach widać istotny przeskok pomiędzy ludźmi i zwierzętami z istniejącą pomiędzy nimi różnicą nie do pokonania w postaci racjonalnej duszy. Widoczne elementy stoickie, wskazujące na różnice pomiędzy ludźmi a zwierzętami w postaci racjonalności, zostały uzupełnione o wątki teologiczno-metafizyczne. Racjonalność została nierozdzielnie związana z konceptem duszy, nadając różnicy między ludźmi a zwierzętami charakter ontologiczny. Za powyższym stanowiskiem metafizycznym podążają bardzo konkretne przekonania etyczne. Duchowa natura człowieka czyni go zasadniczo lepszym od cielesnych z natury zwierząt. Ta wyższość stanowi uzasadnienie dla ich nieograniczonego wykorzystywania<sup>138</sup>.

### 1.3.3. Instykt, rozum i obowiązki pośrednie w etyce św. Tomasza

Przekonanie o racjonalności jako podstawowym kryterium bezpośredniego statusu moralnego znalazło kontynuację w etyce św. Tomasza. W jego ujęciu zwierzęta pozostają podporządkowane dobru człowieka i nie są adresatami bezpośrednich obowiązków moralnych:

Podobnie jest i z częściami wszechświata: pierwsze, każde stworzenie istnieje dla swojego własnego działania i doskonałości; drugie, stworzenia pośrednie istnieją dla szlachetnych; tak to niższe od człowieka stworzenia istnieją dla człowieka<sup>139</sup>.

Czym jest owa szlachetność? Przede wszystkim możliwością samodeterminacji swoich zachowań czy też wolną wolą, przez którą Tomasz rozumiał m.in. to, co racjonalne.

Akwinata nie odmawiał jednak zwierzętom całkowicie rozumności. Ponieważ żadna z istot nie może osiągnąć perfekcji w podobieństwie do Boga w sposób konieczny, należy wprowadzić hierarchiczną kategoryzację między bytami, w których doskonałość będzie stopniowalna. I tak, żywe rośliny stoją ponad naturą nieożywioną, nad nimi zaś stoją zwierzęta pomimo braku swej racjonalności, przy czym nawet w ramach tych kategorii poszczególne byty poddają się stopniowaniu<sup>140</sup>. Zwierzęta mniej złożone podobiejsze są do roślin w swojej istocie. Akwinata zauważył także, że zwierzęta w przeciwieństwie do roślin i natury nieożywionej potrafią adaptować swoje zachowanie do nowych sytuacji, muszą więc posiadać

---

<sup>136</sup> Tamże, s. 270.

<sup>137</sup> Podział stanowisk dotyczących ontologicznego statusu zwierzęcia na gradualizm i separatyzm stosuję za: J. Woleński, *Podmiotowość zwierząt w aspekcie filozoficznym* [w:] *Status zwierzęcia...*

<sup>138</sup> G. Steiner, *Anthropocentrism...*, s. 119.

<sup>139</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 5: *Aniołowie*, cz. 2: *Świat widzialny...*, I, q. 59, a. 1, s. 93, [https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa\\_05.pdf](https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_05.pdf) (dostęp: 16.09.2025).

<sup>140</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 2, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007, s. 291.

jakiś rodzaj rozumu praktycznego. Na podstawie tego stanowiska najlepiej można zauważyć różnicę między jeszcze gradualistycznym stanowiskiem św. Tomasza a już zdecydowanie separatystycznym ujęciem Kartezjusza, który nie będzie widział różnicy między zwierzętami a nieożywionymi automatami<sup>141</sup>. Obu filozofów łączy jednak koncepcja instynktu. Za jej pomocą starali się wyjaśnić, jak zwierzęta potrafią dostosowywać się do zmiennego środowiska w sposób przypominający rozumowanie. Akwinata zmagął się z trudnością wyjaśnienia złożonych zachowań zwierząt bez odwoływania się do pojęcia rozumu. Mimo to, podobnie jak Arystoteles, konsekwentnie odmawiał zwierzętom posiadania rozumu uniwersalnego, który można odnaleźć jedynie u ludzi. Pisał wprost:

Rozum zaś w pełni i doskonale przejawia się jedynie w człowieku, dlatego tylko w nim najpełniej przejawia się wolna decyzja. Natomiast zwierzęta posiadają jakąś podobiznę rozumu, o ile uczestniczą w naturalnej roztropności, ponieważ niższa natura dosięga niejako tego, co cechuje wyższą naturę. Ta podobizna przysługuje im w tym stopniu, w jakim posiadają osąd dostosowany do niektórych rzeczy. Osąd ów przysługuje im jednak na zasadzie naturalnej oceny, a nie na zasadzie jakiegoś poznawczego scalenia, gdyż nie znają natury własnego osądu<sup>142</sup>.

Z podobnym problemem zmagął się już mistrz św. Tomasza – Albert Wielki. Opisując rozliczne zachowania zwierząt, wskazywał, że musi nimi kierować coś na wzór intelektu (*aliquid intellectu simile*), są one bowiem zbyt złożone, aby mogły być jedynie odruchami. Albert przytacza przykład małych kociąt, które podczas zabaw potrafią rozpoznać swoje odbicie w lustrze. Podobnie opisuje tresowane niedźwiedzie, które były w stanie nauczyć się niezwykle skomplikowanych zachowań, włącznie z posługiwaniem się narzędziami<sup>143</sup>. Niezwykła różnorodność i zaawansowanie zachowań zwierząt były więc do pewnego stopnia dostrzegane w średniowieczu. Zachowaniom tym jednak odmawiano racjonalności, posługując się na ich wytłumaczenie kategorią instynktu<sup>144</sup>. Instykt w tym znaczeniu jest narzędziem, za pomocą którego boska opatrność zapewnia przetrwanie gatunku. Jest to niekontrolowany i mechaniczny impuls, który w nieświadomy sposób popycha zwierzęta do działania<sup>145</sup>. Motywacja do działania ma więc całkowicie zewnętrzne źródło. Instykt stanowił wytłumaczenie dla wszelkich bardziej skomplikowanych zachowań zwierząt, które w

---

<sup>141</sup> J. Barad, *Aquinas' Inconsistency on the Nature and the Treatment of Animals*, "Between the Species" 1988, vol. 4, no. 2, s. 102–103.

<sup>142</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Rusczyński, Kęty 1998, s. 300.

<sup>143</sup> M. Iwaszkiewicz, *Świnia na sądzie ostatecznym. Jak postrzegano zwierzęta w średniowieczu*, Poznań 2021, s. 218.

<sup>144</sup> J. Sailsbury, *The beast within. Animals in the Middle Ages*, New York – London 1994, s. 6.

<sup>145</sup> E. Quarelli, *Socrates and the Animals*, London 1960, s. 35.

przeciwnym razie należałoby wyjaśnić, przypisując im jakiś rodzaj racjonalności. Widząc wilka, owca nie podejmuje decyzji o ucieczce. To, co pcha ją do ucieczki, to zaprogramowana zewnętrzna siła, której owca nie jest w stanie się przeciwstawić<sup>146</sup>.

Konsekwencją stanowiska św. Tomasza dotyczącego zwierzęcego rozumu jest jego stanowisko etyczne. Ponieważ zwierzęta działają w sposób praktycznie automatyczny, nie mogą być podmiotami praw ani obowiązków<sup>147</sup>. Człowiek może ich zatem używać w sposób praktycznie dowolny; byty niższe mają służyć bytom wyższym:

Otóż z natury wszystkie zwierzęta podlegają człowiekowi. (...) Bowiemy jak w powstawaniu rzeczy dostrzegamy jakiś porządek, według którego od niedoskonałego idzie się ku doskonałemu (wszak materia jest dla formy, a forma mniej doskonała jest dla formy bardziej doskonałej), tak również jest i z używaniem rzeczy naturalnych: rzeczy mniej doskonałe są do użytku istot doskonałych. I tak rośliny używają ziemi do swego pokarmu, zwierzęta roślin, a człowiek i roślin, i zwierząt. Dlatego też w naturalny sposób człowiek ma władzę nad zwierzętami (...) A ponieważ człowiek – jako stworzony na obraz Boga – stoi ponad innymi zwierzętami, słusznie jego rządcom są podległe inne zwierzęta<sup>148</sup>.

Zachowanie człowieka względem zwierząt nie podlega więc bezpośrednio ocenie z punktu widzenia moralności. Zabijanie i wykorzystywanie zwierząt nie jest grzechem, ponieważ zostały stworzone wyłącznie na użytek ludzki, co wprost czytamy w pismach Akwinaty:

Przez to zaś usuwa się błąd tych, którzy twierdzą, że człowiek grzeszy, zabijając zwierzęta. Ze zrządzenia Bożego bowiem naturalnym porządkiem zwierzęta są przeznaczone dla pożytku człowieka. Stąd człowiek używa ich bez żadnego bezprawia, czy to, gdy je zabija, czy też w inny jakiś sposób z nich korzysta<sup>149</sup>.

Święty Tomasz zauważa jednak istnienie pośrednich obowiązków względem zwierząt. Są one pośrednie, ponieważ wynikają z jakiejś chronionej wartości, która jest w zwierzęciu zapośredniczona, nie wynika jednak z wartości samego zwierzęcia. Powinniśmy zatem przejmować się życiem lub cierpieniem zwierząt tylko o tyle, o ile troska ta wpływa w jakikolwiek sposób na nasz udział we wspólnocie ludzkiej. Dotyczy to np. nakazu niezabijania cudzego zwierzęcia (chronioną wartością jest w tym przypadku własność, nie zaś życie zwierzęcia):

---

<sup>146</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane...*, s. 374.

<sup>147</sup> G. Steiner, *Anthropocentrism...*, s. 129.

<sup>148</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 7: *Człowiek*, tłum. o. Pius Bełch OP, Londyn 1970, I, q. 96, a. 1, s. 99, [https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa\\_07.pdf](https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_07.pdf) (dostęp: 16.09.2025).

<sup>149</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles...*, t. 2, s. 337-338.

Kto zabija cudzego wołu, grzeszy nie dlatego, że zabija wołu, lecz że wyrządza krzywdę właścicielowi. Zabicie więc zwierząt nie zawiera się przykazaniu zakazującym mężobójstwa, lecz stanowi grzech kradzieży lub rabunku<sup>150</sup>.

Innym źródłem obowiązków pośrednich, które św. Tomasz dostrzega, jest wpływ naszego zachowanie wobec zwierząt na późniejsze zachowanie względem ludzi<sup>151</sup>.

Wiadomo też, że i zwierzęta nierozumne odczuwają cierpienie i ból. Dlatego to w człowieku może powstać uczucie litości na widok cierpienia zwierząt. Bliskie zaś sobie są dwa współczucia: do cierpiącego zwierzęcia i do cierpiącego człowieka tak, że kto doznaje uczucia litości wobec zwierząt, jest bardziej usposobiony do odczuwania litości wobec ludzi<sup>152</sup>.

Co więc istotne, św. Tomasz nie odmawia zwierzętom zdolności do odczuwania cierpienia, jak zrobi to potem Kartezjusz. Nie potępia także emocji moralnych związanych z odczuwaniem współczucia wobec cierpiących zwierząt, jednak ich wartość związana jest z tym, że będą mogły służyć wspólnocie ludzkiej, co potwierdza także poniższa myśl Akwinaty:

Jeśli zaś w Piśmie Świętym znajdują się jakieś zakazy odnoszące się do okrucieństwa względem zwierząt, na przykład, by nie zabijać ptaka z piskletami, dzieje się to albo dla odwrócenia umysłu człowieka od okrucieństwa względem ludzi, tak, by mianowicie ktoś, będąc okrutny dla zwierząt, nie posuwał się do tego względem ludzi, albo też dlatego, że zranienie zwierząt wychodzi na szkodę tego, kto je rani (...)<sup>153</sup>.

Stanowisko etyczne św. Tomasza można podsumować następująco: błędne jest twierdzenie, że samo w sobie zabijanie zwierząt jest grzechem; z porządku natury wynika, iż są one przeznaczone do użytku człowieka, który może z nich korzystać bez popełniania niesprawiedliwości. Akwinata nie odmawia zwierzętom zdolności odczuwania bólu ani nie neguje możliwości budzenia się w człowieku współczucia wobec ich cierpienia. Wartość moralna takiej litości jest jednak pochodna – ma znaczenie jedynie w kontekście kształtowania cnót niezbędnych w relacjach międzyludzkich. Troska o dobrostan zwierząt pozostaje zatem instrumentalna i służy przede wszystkim dobru człowieka lub zachowaniu społecznego ładu.

---

<sup>150</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 18: *Sprawiedliwość (2-2 qu. 57-80)*, tłum. o. F.W. Bednarski, OP, Londyn 1970, s. 107, [https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa\\_18.pdf](https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_18.pdf) (dostęp: 16.09.2025).

<sup>151</sup> Pogląd ten przypisuje się dziś przede wszystkim Kantowi (zob. rozdz. 1.4.6) – krytyczne omówienie powyższej argumentacji (zob. rozdz. 3.3.3)

<sup>152</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13: *Prawo (I-II, q. 102, a. 6)*, tłum. o. Pius Bełch OP, Londyn 1970, s. 144, [https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa\\_13.pdf](https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_13.pdf) (dostęp: 16.09.2025).

<sup>153</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles...*, t. 2, s. 337-338.

#### 1.3.4. Nieliczne wyjątki: współczucie Franciszka i wegetarianizm al-Ma'ariego

W myśli chrześcijańskiej lub średniowiecznej można znaleźć także rzadkie przykłady poglądów odmiennych od tych prezentowanych przez Augustyna czy Tomasza. Przykładowo, Izaak Syryjczyk uważał, że obowiązek życzliwości rozciąga się także na zwierzęta<sup>154</sup>. Niektórzy współcześni badacze postrzegają św. Jana Chryzostoma właśnie jako przedstawiciela odmiennego poglądu na ludzko-zwierzęce relacje od ówczesnego paradygmatu. Uważał on bowiem, że między ludźmi a zwierzętami istnieje związek wpływający ze wspólnego pochodzenia. Tym samym powinniśmy im okazywać dobroć i wyrozumiałość. Nawet jeżeli nasze obowiązki względem zwierząt w myśli Jana Chryzostoma mają charakter pośredni i wpływają przede wszystkim z szacunku do boskiego stworzenia, to i tak pogląd taki wydaje się niezwykle odstawać od panującej skrajnie antropocentrycznej wizji rzeczywistości. Jest to wciąż wizja, w której zwierzęta stoją niżej od człowieka w hierarchii bytów i istnieją, aby zaspokajać jego potrzeby. Pomimo tego jednak człowiek nie powinien traktować ich w sposób dowolny, a ich dobrostan zasługuje na uwzględnienie<sup>155</sup>. Mimo że Chryzostom nie stawia znaku równości między ludźmi a zwierzętami, to uwzględniając je w rachunku moralnym, w swych poglądach znacznie wyprzedza swoją epokę. Jego stanowisko można zaklasyfikować jako gradualizm bliski wielu współczesnym teoretykom statusu moralnego zwierząt.

W świadomości społecznej najczęściej kojarzonym propagatorem przychylniej zwierzętom postawy jest św. Franciszek z Asyżu. Niemniej jednak niektórzy współcześni badacze wskazują, że stanowisko Franciszka w stosunku do zwierząt jest co najmniej nieoczywiste. Wynika to przede wszystkim z faktu, że większość źródeł dotyczących Franciszka ma charakter pośredni i mogła być stworzona z zamysłem wykreowania konkretnego obrazu świętego<sup>156</sup>. Obraz Franciszka jako przychylnego zwierzętom wiąże się przede wszystkim z legendarnymi „kazaniami dla ptaków”. Jego biografowie wskazywali na jego współczucie dla wszelkich zwierząt, począwszy od jagniąt, a skończywszy na owadach. Jednak jego współczucie rozciągało się także na świat nieożywiony, tj. księżyc, słońce, wodę czy nawet ogień, co świadczy o jego szacunku wobec wszelkiego boskiego stworzenia. Franciszek nie stawia więc zwierząt w szczególnej pozycji moralnej względem świata nieożywionego, a moralne obowiązki względem nich wynikają z szacunku do boskiego stworzenia, nie zaś ze zdolności odczuwania przez nie bólu czy innych przesłanek. Dodatkowo,

---

<sup>154</sup> G. Steiner, *Anthropocentrism...*, s. 120.

<sup>155</sup> D. Attwater, *St. John Chrysostom: Pastor and Preacher*, London 1959, s. 59–60.

<sup>156</sup> J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature...*, s. 112.

w samych pismach Franciszka nie znajdziemy nawoływania do miłości i współczucia wobec zwierząt, które wynikałoby z ich bezpośredniego statusu moralnego<sup>157</sup>. Warto w kontekście podejścia św. Franciszka do zwierząt zwrócić uwagę na fragment z *Kwiatków św. Franciszka*, w którym jeden z jego towarzyszy ucina nogę żywej świni, by nakarmić nią człowieka. Franciszek napomina swego towarzysza nie za skrzywdzenie zwierzęcia, ale za krzywdę wobec człowieka, właściciela świni<sup>158</sup>.

Niejednoznaczność stanowiska św. Franciszka nie oznacza jednak, że w średniowieczu nie było myślicieli dzielących stanowisko Porfiriusza. Jednym z nich był Abu al-Ala al-Ma'arri, syryjski filozof i poeta żyjący na przełomie X i XI wieku. Był on wegetarianinem z pobudek etycznych (a współcześnie powiedzielibyśmy, że nawet weganinem, ponieważ namawiał do rezygnacji z mleka czy miodu). Głównym argumentem na rzecz stosowanej przez niego diety było zauważenie, że zwierzęta mają bogate życie emocjonalne, a przede wszystkim są zdolne do cierpienia. Co szczególnie interesujące, al-Ma'arri wyraźnie odcina się od uzasadnień opartych na wędrówce dusz (metempsychozie)<sup>159</sup>. Jego przekonania wynikały więc nie z potencjalnego „ludzkiego” komponentu zwierzęcej umysłowości, lecz z dostrzeżenia ich zdolności do cierpienia. Al-Ma'arri rozwinął swoje poglądy na etykę zwierzęcą szczególnie w napisanym około 1021 r. dziele *Risalat al-sahil wa-l-shahij* (syr. *Risalat al-sahil wa-l-shah*). Przedstawia w nim dialog między zwierzętami, które omawiają ludzkie okrucieństwo wobec nich. Koń, główny bohater opowieści, formułuje katalog ludzkich zbrodni przeciwko zwierzętom: od wykorzystywania wołów do orania, by następnie je zjadać, poprzez oszukiwanie kur ziarnem w celu zwabienia ich w pułapkę, aż po praktyki beduinów, którzy rozcinali żołądki wielbłądów, by pić zgromadzoną w nich wodę podczas długich podróży przez pustynię<sup>160</sup>.

Mając na uwadze powyższe, należy zauważyć, że podobnie jak w starożytności pojawiały się w średniowiecznej myśli wątki łączące stosunek wobec zwierząt nie z ich rozumnością (a właściwie jej brakiem), lecz zdolnością do odczuwania cierpienia bądź przynależnym im szacunkiem moralnym jako części boskiego stworzenia. Niemniej jednak były to poglądy zdecydowanie mniejszościowe. Najbardziej reprezentatywne bowiem dla myśli

---

<sup>157</sup> G. Steiner, *Anthropocentrism...*, s. 125.

<sup>158</sup> *Kwiatki świętego Franciszka*, tłum. L. Staff, Warszawa 2022, s. 206-208.

<sup>159</sup> K. Blankinship, *Suffering the Sons of Eve: Animal Ethics in al-Ma'arri's Epistle of the Horse and the Mule*, „Religions” 2020, vol. 11, no. 412, s. 1-2.

<sup>160</sup> Tamże, s. 11.

średniowiecznej w kontekście zwierząt w doktrynie chrześcijańskiego średniowiecza będzie stanowisko św. Tomasza z Akwinu<sup>161</sup>.

#### **1.4. Zróżnicowane koncepcje nowożytności – radykalny separatyzm, umowa społeczna i przewrót sensualistyczny**

W myśli nowożytnej, począwszy od Hobbesa, a skończywszy na Darwinie<sup>162</sup>, antropocentryzm stanowił zdecydowaną przewodnią ideę w kontekście rozważań nad powinnościami człowieka wobec zwierząt. Widoczny w poprzednich wiekach separatyzm uległ dalszemu pogłębieniu, a zakres wykorzystywania zwierząt przez człowieka poszerzył się o przeprowadzanie eksperymentów, włącznie z wiwisekcją. Jednocześnie warto zauważyć, że w czasach nowożytnych narodziły się koncepcje stanowiące fundament współczesnych nurtów intelektualnych postulujących poprawę losu zwierząt, jak np. utylitaryzm Jeremy'ego Benthama. Epoka ta charakteryzuje się zatem formowaniem skrajnych poglądów na temat zwierzęcej umysłowości i etycznych zobowiązań człowieka wobec zwierząt. Z jednej strony sytuują się myśliciele pokroju Benthama, z drugiej Kartezjusza, którego koncepcje wywarły ogromny wpływ na postrzeganie zwierząt, a jego poglądy utrwaliły się i przez długi czas pozostawały dominujące w świecie naukowym i przetrwały w głównym nurcie aż do drugiej połowy XX w.

W nowożytności jak w żadnej z poprzednich epok poświęcano wiele wysiłku na zgłębianie licznych kwestii związanych ze zwierzęcą naturą, szczególnie ich zdolnościami mentalnymi. Wiązało się to z poszukiwaniem istoty człowieczeństwa i określeniem, poprzez kontrast ze zwierzętami, tych właściwości, które uznawano za wyłącznie ludzkie. Za typowo ludzkie uważano z kolei wszystko to, czego brakuje zwierzętom, tj. rozumność, mowę, moralność itp. Wyznaczanie granic między tym, co ludzkie, a tym, co zwierzęce, służyło także do kategoryzacji samych ludzi. Kobiety, dzieci, mniejszości rasowe były hierarchizowane poprzez ich podobieństwo i odróżnialność od świata zwierząt. Jednocześnie zdecydowany postęp w etologii oraz umiejscowienie człowieka w świecie natury sprawiły, że wielu badaczy właśnie w obserwacji zwierząt zaczęło doszukiwać się natury ludzkiej (co stanowi dziś jedną z podstawowych metod takich nauk, jak np. psychologia ewolucyjna). Do takich obserwacji odwoływali się m.in. Jan Jakub Rousseau oraz James Burnett, gdy twierdzili, że ludzka niemoralność jest spowodowana właśnie poprzez oddalenie się od tego, co naturalne, a nie

---

<sup>161</sup> W. Jedlecka, J. Helios, *Zwierzęta w głównych religiach...*, s. 58.

<sup>162</sup> Co prawda, myśl Darwina wykracza już poza nowożytność, jednak domyka on spory związane z kwestią zwierzęcej umysłowości.

odwrotnie. Potwierdzeniem tego miały być choćby wyniki obserwacji orangutanów, które uznawano za niemych ludzi, żyjących szczęśliwie, moralnie i zgodnie z naturą<sup>163</sup>. W kontekście powyższych poglądów dziwi fakt, że nowożytność jest kojarzona przede wszystkim z dalszym pogłębieniem separatyizmu i radykalnym odmówieniem zwierzętom jakichkolwiek stanów mentalnych. Pogląd ten wyrażony przez Kartezjusza i ugruntowany przez Malebranche'a był jednak kontrowersyjny już dla ówczesnych<sup>164</sup>. Wielu bowiem znaczących myślicieli ery nowożytnej przypisywało zwierzętom, choćby ograniczone, zdolności mentalne, które jakościowo niekoniecznie różniły się od tych obserwowanych u ludzi<sup>165</sup>.

#### 1.4.1. Radykalny separatyzm i koncepcja zwierzęcia maszyny

Poglądy Kartezjusza dotyczące umysłowości zwierząt i powiązane z nimi twierdzenia dotyczące ich moralnego statusu są uważane przez niektórych współczesnych badaczy za jedno z głównych (obok chrześcijaństwa) źródeł nowożytnego myślenia o zwierzętach, którego echa współcześnie wciąż można dostrzec<sup>166</sup>. Jednocześnie stanowisko to jawi się jako najbardziej radykalne w historii, porzucające jakiejkolwiek pozostałości po starożytnym gradualizmie i wprowadzające skrajny separatyzm między ludźmi i zwierzętami. Stanowisko to sprowadziło zwierzęta jedynie do automatów i odmówiło im jakiegokolwiek statusu moralnego (odrzucając nawet obowiązki pośrednie). Stanowiska Kartezjusza nie można jednak traktować jako wyrazu myśli jego epoki, gdyż współcześni mu myśliciele wyrażali nie tylko sceptycyzm, ale wręcz oburzenie wobec jego poglądów na temat zwierząt<sup>167</sup>.

Inspiracją dla kartezjańskiej mechanistycznej wizji przyrody były najprawdopodobniej mechaniczne figury z ogrodów Saint-Germain-en-Laye, wykonane przez włoskiego inżyniera Thomasa Franciniego. Ich działanie sprowadzało się do ruchu w reakcji na bodziec (naciśnięcie

---

<sup>163</sup> A. Garrett, *Animals and Ethics...*, s. 66.

<sup>164</sup> Często powtarzaną anegdotę o tym, jakoby Malebranche (lub sam Kartezjusz) mieli dowodzić braku zwierzęcej świadomości poprzez bicie psa, należy jednak traktować z dużą ostrożnością. Mimo że funkcjonuje ona także w polskiej literaturze naukowej (zob. np. W. Tyburski, *Człowiek i świat zwierząt w horyzoncie myślowym doby nowożytnej (wybrane stanowiska)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2015, R. 24, nr 2(94), s. 16, przyp. 14), to wskazuje się, że należy traktować ją jako apokryficzną; zob. P. Halper, K. Williford, D. Rudrauf, P. Fuchs, *Neo-Cartesianism and the Expanded Problem of Animal Suffering*, „International Journal for Philosophy of Religion” 2023, vol. 94, no. 1.

<sup>165</sup> A. Garrett, *Animals and Ethics...*, s. 66.

<sup>166</sup> D. Probuca, *Filozoficzne podstawy...*, s. 160, 182–183.

<sup>167</sup> Henry More pisał o tezach Kartezjusza w następujący sposób: „W tym wypadku przenikliwość Twego bystrego umysłu wzbudza mniej mego podziwu, a więcej lęku, kiedy zatroskany będąc dolą istot ożywionych, rozpoznaję w Tobie nie tylko ów dowcip i subtelnosc, ale nadto jakąś surowosc okrutną niczym stalowy miecz, jednym ciosem, którego ważysz się pozbawić duszy ożywającej i zdolności świadomego odczuwania wszystko, co tylko w całej przyrodzie należy do rodzaju istot ożywionych, by je stawić na równi z marmurami i maszynami”. R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, tłum. J. Kopania, Kęty 2005, s. 52-53.

płytki chodnikowej)<sup>168</sup>. W taki sam sposób Kartezjusz zaczął postrzegać zwierzęta – jako odpowiadające jedynie na bodźce automaty. W ten sposób opisuje swój pogląd w *Rozprawie o metodzie*:

Nie wyda się to zgoła dziwne tym, którzy wiedzą, jak wiele różnych automatów, czyli poruszających się maszyn, ludzka przemyślność zdolna jest wytworzyć, posiłkując się bardzo niewielką liczbą części w porównaniu do wielkiej mnogości kości, mięśni, nerwów, tętnic, żył i wszystkich innych składników znajdujących się w ciele każdego zwierzęcia; będą oni uważali ciało za maszynę, która jako wykonana ręką Boga jest nieporównywalnie lepiej urządzona i ma w sobie ruchy bardziej zadziwiające aniżeli jakakolwiek z maszyn wymyślonych przez człowieka<sup>169</sup>.

W taki mechaniczny sposób będzie więc Kartezjusz pojmował działanie zwierząt (i całej przyrody zarówno ożywionej, jak i nieożywionej). Znaczy to tyle, że wszystkie działania zwierząt są możliwe do wyjaśnienia przez prawa mechaniki i nie trzeba czy wręcz nie należy do wyjaśnienia ich zachowania przypisywać im jakiegokolwiek umysłowości. Jedynymi obiektami, których nie da się ująć tym deterministycznym i mechanistycznym opisem są ludzie<sup>170</sup>. Pogląd ten był zakorzeniony w kartezjańskiej dualistycznej koncepcji rzeczywistości, zgodnie z którą rzeczywistość składa z dwóch zasadniczo różnych substancji: umysłu (*res cogitans*) i materii (*res extensa*). Dla Kartezjusza jedynie w człowieku łączyły się te dwie substancje. Ciało było zbudowane z materii i podlegało mechanicznym prawom fizyki, podczas gdy umysł lub dusza były niematerialne. To właśnie pierwiastek *res cogitans* sprawiał, że człowiek był samoświadomy, rozumny oraz miał wolną wolę<sup>171</sup>. Kartezjusz zarysował tym samym niezwykle szeroką i jasną granicę między zwierzętami a ludźmi, zrywając niejako z arystotelesowską gradualistyczną koncepcją drabiny bytów, która przyznawała jednak zwierzętom wiele cech wspólnych z ludźmi, tyle że w mniejszym zakresie (przykładowo odmawiała im rozumności, jednak nie odmawiając np. percepcji zmysłowej etc.). Kartezjusz zaś stwierdza, że „to zaś nie świadczy o tym, że zwierzęta mają mniej rozumu aniżeli ludzi, lecz o tym, że nie mają go wcale”<sup>172</sup>. O ile jednak odmawianie zwierzętom rozumności pojawiło się już u filozofów poprzedzających Kartezjusza, o tyle istotnym *novum* jest odmówienie im jakiegokolwiek zdolności do „przeżywania” i doświadczania, w tym cierpienia, tj. posługując się

---

<sup>168</sup> B. Grabowska, *Kartezjańska koncepcja zwierzęcia-maszyny i jej konsekwencje*, „Filo–Sofija: 2012, nr 17(2), s. 39.

<sup>169</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przekład, słowo od tłumacza, przypisy W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 65.

<sup>170</sup> G. Steiner, *Anthropocentrism...*, s. 141.

<sup>171</sup> Obie substancje miały według Kartezjusza oddziaływać na siebie poprzez szyszynkę.

<sup>172</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie...*, s. 67.

terminologia współczesną – świadomości sensytywnej. Zwierzęta zachowują się bowiem tak jakby cierpiały, jest to jednak jedynie automatyczna reakcja na bodziec, z którego nie zdają sobie sprawy – tak jak automat nie zdaje sobie sprawy z bodźca, który wprawia go w ruch. Kartezjusz w *Liście do Gibieufa* stwierdza:

Co się tyczy zwierząt, to wprawdzie zauważamy u nich ruchy podobne do tych, które u nas są rezultatem naszych wyobrażeń i doznań (*sentiments*), jednak nie znaczy to, że również one posiadają wyobrażenia i doznania. Przeciwnie, wszystkie te ruchy mogą dokonywać się bez wyobraźni i posiadamy argumenty dowodzące, że tak właśnie jest w wypadku zwierząt<sup>173</sup>.

Zwierzęta nie są w stanie świadomie ocenić konkretnego bodźca jako przyjemnego lub nie, a jedynie potrafią na niego reagować. Ów brak świadomej oceny prowadzi Kartezjusza do jego najbardziej radykalnego poglądu – o braku cierpienia u zwierząt. Zdaniem francuskiego uczonego należy się zmierzyć z problemem natury epistemologicznej – zwierzęta bowiem w swoich reakcjach na bodźce przypominają nam ludzi, co do których wiemy, że mają stany mentalne, przeżywają emocje i odczuwają cierpienie. Są jednak także jednocześnie w owej reakcji na bodźce podobne maszynom, co do których mamy pewność, że owych stanów nie przeżywają. Nie ma możliwości jasnego odróżnienia zachowania zwierzęcia od automatu, który by takie zachowanie naśladował. Jak bowiem czytamy w *Rozprawie o metodzie*:

o ile by istniały takie maszyny, które miałyby narządy i zewnętrzną postać mały lub jakiegoś innego bezrozumnego zwierzęcia, nie posiadalibyśmy żadnego środka do rozpoznania, że nie są one we wszystkim tej samej natury<sup>174</sup>.

W przypadku ludzi problem powyższy nie występuje. Ludzie są bowiem w stanie zakomunikować swoje stany mentalne za pomocą języka. Argument Kartezjusza dotyczący umysłowego statusu zwierząt koncentruje się na ich niezdolności do komunikacji werbalnej. Według filozofa brak umiejętności posługiwania się językiem przez zwierzęta stanowi kluczowy dowód na ich nieracjonalną naturę. Jednocześnie Kartezjusz kategorycznie odrzuca wszelkie sugestie czy świadectwa mówiące o możliwości używania języka przez zwierzęta, stwierdzając, że: „gdyby to było prawdą, mogłyby one dać się zrozumieć równie dobrze nam, jak zwierzętom sobie podobnym, mają bowiem wiele organów odpowiadających naszym”<sup>175</sup>. Ponieważ zaś nie komunikują się z nami w żaden sposób, oznacza to, że w ogóle nie posługują się językiem. W konsekwencji granice języka są granicami moralności. Można bowiem przyjąć,

---

<sup>173</sup> R. Descartes, *List do Gibieufa*, „Idea: Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2001, nr 13, s. 161-162.

<sup>174</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie...*, s. 65.

<sup>175</sup> Tamże, s. 67-68.

że: „okrzyk bólu, jaki możemy usłyszeć, raniąc czy uderzając zwierzę, według Kartezjusza nie jest okrzykiem bólu, a jedynie dźwiękiem dzwoniących sprężyn czy uderzających o siebie krążków, jaki możemy usłyszeć, upuszczając zegarek czy mechaniczną zabawkę”<sup>176</sup>. Jeżeli zwierzę rozpatrujemy w tej samej kategorii co maszynę, to naturalny wydaje się brak jakichkolwiek obowiązków moralnych względem tegoż.

Człowiek był już niejednokrotnie przedstawiany jako władca natury czy ukoronowanie drabiny bytów. Teraz jednak został z natury wyodrębniony jako jedyny byt niepoddający się mechanicystyczno-deterministycznemu opisowi i jako jedyny mający umysłowe wnętrze. Zwierzęta są jedynie elementem większej części mechanistycznych, materialnych zasobów. Jedynie zaś istotom ludzkim mającym nieśmiertelną duszę należy się szacunek moralny. Kartezjusz wydaje się zatem wykluczać zwierzęta z moralnej wspólnoty, opierając swój pogląd na trzech powiązanych ze sobą podstawach – braku nieśmiertelnej duszy, braku świadomości sensorywnej i braku umiejętności posługiwania się językiem. Ostatecznie więc zwierzęta nie są zdolne do odczuwania właśnie dlatego, że brakuje im świadomości, a brakuje im świadomości, ponieważ Bóg nie obdarzył ich niematerialną duszą<sup>177</sup>.

Jak wskazałem wyżej, mimo że Kartezjusz stworzył nowy (zwłaszcza w nauce) paradygmat mechanistycznego postrzegania zwierząt i tendencję do umniejszania lub odmawiania im zdolności umysłowych, z jednoczesnym całkowitym pozbawieniem ich statusu moralnego, to nie reprezentował w tym zakresie intelektualnego ducha epoki. Wielu współczesnych mu myślicieli uważało przekonania dotyczące postrzegania zwierząt jako zwykłych maszyn bez świadomości i zdolności do odczuwania bólu za zdecydowanie zbyt radykalne. Przykładowo, swoje oburzenie w liście do Kartezjusza wyrażał Henry More:

Wszelako ze wszystkich Twoich poglądów żaden tak bardzo nie wstrząsnął wrażliwością i czułością mojego ducha, jak to mordercze i zabójcze twierdzenie wyrażone w *Rozprawie o metodzie*, w którym nie przyznajesz zwierzętom duszy ożywiającej i zdolności świadomego odczuwania (*vitam sensumque*)<sup>178</sup>.

Wydaje się, że More zdawał sobie sprawę z konsekwencji praktycznych, do jakich może doprowadzić powszechne przyjęcie Kartezjańskiego poglądu w kwestii zwierząt:

---

<sup>176</sup> S. Coren, *Tajemnice psiego umysłu*, tłum. A. Redlicka, Łódź 2005, s. 103.

<sup>177</sup> G. Steiner, *Anthropocentrism...*, s. 151.

<sup>178</sup> R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi...*, s. 52.

(...) surowość okrutną niczym stalowy miecz, jednym ciosem, którego ważysz się pozbawić duszy ożywiającej i zdolności świadomego odczuwania wszystko, co tylko w całej przyrodzie należy do rodzaju istot ożywionych, by je stawić na równi z marmurami i maszynami<sup>179</sup>.

More nie był jednak jedynym nowożytnym krytykiem Kartezjusza. Voltaire wyśmiewał ideę zaproponowaną przez Kartezjusza, wskazując na absurdalność przekonania, że zwierzęta nie odczuwają bólu czy emocji tylko dlatego, że nie posługują się ludzkim językiem. Napisał on:

Odpowiedz mi maszynisto, czy natura inaczej ułożyła sprężyny czucia tego zwierzęcia, aby niczego nie czuło? Czy ma nerwy po to, by pozostało niewrażliwe? Nie zakładaj takiej rażącej sprzeczności w naturze<sup>180</sup>.

Mimo tej krytyki wizja Kartezjusza przedostała się do głównego dyskursu naukowego i na stulecia wpłynęła na zachodnią naukę, legitymizując instrumentalne podejście do zwierząt, którego echa są zauważalne w praktykach laboratoryjnych i przemysłowym użytkowaniu zwierząt aż do czasów współczesnych.

Kartezjańska wizja zwierzęcia-maszyny wydaje się zatem istotna z trzech powodów. Po pierwsze, doprowadziła do skrajności koncepcje separatystyczne, rysując niezwykle grubą linię demarkacyjną między ludźmi a zwierzętami. Po drugie, jest to najbardziej radykalne spojrzenie na zwierzęta w historii myśli zachodniej, a możliwe, że i myśli w ogóle zarówno w wymiarze ontycznym, jak i etycznym<sup>181</sup>. Po trzecie, koncepcja ta wywarła bardzo silny wpływ na postrzeganie umysłowości zwierząt, a co za tym idzie ich traktowania tworząc paradygmat w świecie nauki który utrzymywał się aż do drugiej połowy XX w. Poglądy Kartezjusza stanowiły doskonałe wytłumaczenie dla dowolnego wykorzystywania zwierząt, zaś każdy postulat związany ze zmianą ich traktowania pozwalały traktować jako przejaw sentymentalizmu i naiwności związanej z niezrozumieniem natury umysłowości zwierząt. Kartezjusz uznawał pogląd o istnieniu zwierzęcej umysłowości jedynie za dziecinny przesąd<sup>182</sup>. Tych, którzy postulowali istnienie duszy zwierzęcej, Kartezjusz w liście do Regiusa nazywa ludźmi prostymi<sup>183</sup>. Z kolei pogląd, że psy mają pamięć i świadomość, przyrównuje do przestarzałego przekonania o nieistnieniu antypodów<sup>184</sup>. W tym ujęciu empatia wobec istot pozaludzkich oraz

---

<sup>179</sup> Tamże, s. 52-53.

<sup>180</sup> Voltaire, *Słownik filozoficzny*, tłum., wstęp i przypisy M. Skrzypek, seria: Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2015, s. 61. Voltaire antycypuje więc niejako używany współcześnie tzw. Argument z podobieństwa (zob. rozdz. 1.4.7).

<sup>181</sup> Próby innego odczytania poglądów Kartezjusza zob. G. Steiner, *Anthropocentrism...*, s. 132-153.

<sup>182</sup> R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi...*, s. 60.

<sup>183</sup> R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996, s. 10.

<sup>184</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 2, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 2010, s. 25.

dostrzeganie ich zdolności do odczuwania bólu zostają zredukowane do rangi zabobonu, stojącego w opozycji do racjonalnego poznania naukowego. Osoby upierające się przy przekonaniu o możliwości istnienia świadomości u zwierząt są przedstawiane jako kierujące się irracjonalnymi pobudkami emocjonalnymi bardziej niż logicznym rozumowaniem. Postrzega się je jako ulegające niepożądanemu uczuciowemu podejściu, od którego metodologia naukowa powinna być całkowicie wolna. Praktyka przyznawania zwierzętom zdolności kognitywnych będzie później określana terminem antropomorfizacji, który to uznano za zjawisko nieprzystające do rzetelnego dyskursu naukowego i metodologicznie niewłaściwe<sup>185</sup>.

Jak zauważa S. Coren: „Najbardziej fatalnym skutkiem takiego podejścia jest to, że tymi poglądami można z łatwością usprawiedliwić każde, nawet najgorsze okrucieństwo wobec zwierząt”<sup>186</sup>. Ten typ kartezjańskiej argumentacji na rzecz dowolnego wykorzystywania zwierząt towarzyszy debacie do dziś, czemu towarzyszy lekceważąca postawa wobec osób prezentujących stanowisko odmienne<sup>187</sup>. Upowszechnienie owego podejścia potwierdzają choćby słowa Spinozy: „prawo zakazujące zabijać zwierzęta jest oparte więcej na próżnym zabobonie i na niewieścim miłosierdziu, aniżeli na zdrowym rozsądku”<sup>188</sup>. Barbara Grabowska, omawiając znany i kontrowersyjny przypadek eksperymentów przeprowadzanych na zwierzętach w Laboratorium Urazów Głowy na Uniwersytecie Pensylwańskim w Filadelfii, stwierdza, że „Kartezjańska koncepcja zwierzęcia-maszyny dostarczyła wszystkim krzywdzicielom zwierząt znakomitego usprawiedliwienia noszącego w dodatku przez długi czas pozory naukowości. Pozwalała również traktować z wyższością tych, którzy próbowali brać zwierzęta w obronę i wytykać im sentymentalizm oraz brak wiedzy naukowej”<sup>189</sup>.

Podsumowując, można zidentyfikować wyraźny przełom kartezjański w podejściu do statusu ontologicznego i moralnego zwierząt. O ile w okresie przedkartezjańskim nie kwestionowano obecności procesów psychicznych u zwierząt, włączając w nie zdolność do doświadczania cierpienia, o tyle Kartezjusz wprowadził fundamentalny podział na byty świadome i nieświadome, wykraczając poza wcześniejsze rozróżnienie na istoty racjonalne i nieracjonalne. W tradycji przedkartezjańskiej zwierzęta postrzegano jako byty niższe w hierarchii bytów, które mimo jakościowej odmienności dzieliły pewne podstawowe właściwości z ludźmi. Uwzględniając powszechną wśród różnych gatunków zdolność do

---

<sup>185</sup> Więcej na temat wpływu zarzutu antropomorfizacji na badania nad zwierzęcą umysłowością zob. rozdz. 3.6.2.3.

<sup>186</sup> S. Coren, *Tajemnice psiego umysłu...*, s. 104.

<sup>187</sup> P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt...*, s. 273.

<sup>188</sup> B. Spinoza, *Etyka*, tłum. J. Halpern, Warszawa 1991, s. 154.

<sup>189</sup> B. Grabowska, *Kartezjańska koncepcja zwierzęcia-maszyny...*, s. 48-49.

odczuwania bólu, liczni filozofowie skłaniali się ku teorii obowiązków pośrednich, dowodząc, że ignorowanie cierpienia zwierząt – tak zbliżonego w swojej naturze do ludzkiego – mogłoby prowadzić do stopniowej erozji wrażliwości na cierpienie przedstawicieli naszego własnego gatunku<sup>190</sup>. Kartezjusz odrzuca nawet ten minimalistyczny pogląd, wskazując, że zwierzęce cierpienie jest iluzją, a okazywanie empatii wobec zwierząt naiwnością i sentymentalizmem. Pogląd ten jest na tyle radykalny, że trudno go na tę skalę znaleźć w wiekach wcześniejszych. Co istotne, na długie lata w nauce stał się dominującym paradygmatem dotyczącym zwierzęcych stanów mentalnych, a jego upowszechnienie w kolejnych stuleciach prawdopodobnie silnie wpłynęło na ludzki stosunek do zwierząt<sup>191</sup>.

#### **1.4.2. Powrót do kryterium racjonalności – zwierzęta w myśli anglosaskich przedstawicieli klasycznej teorii umowy społecznej**

Reprezentowana przez Kartezjusza silnie dualistyczna wizja rzeczywistości była niesatysfakcjonująca dla wielu czołowych myślicieli XVIII w., kiedy to można zauważyć zdecydowane odejście od krańcowo separatystycznego podejścia, które osiągnęło swój szczyt w myśli Kartezjusza, i powrót do zdecydowanie bardziej gradualistycznego ujęcia. Filozofowie tacy jak Hobbes, Hume czy Locke nie odmawiali już zwierzętom świadomych przeżyć. Różnili się jednak co do skali ich mentalnych możliwości, a także potencjalnych etycznych konsekwencji tychże poglądów. Zapoczątkowana przez Hobbesa, a kontynuowana przez Huma sensualistyczna wizja doprowadzi Jeremiego Benthama do najdonioślejszej w nowożytności próby włączenia zwierząt do moralnej wspólnoty<sup>192</sup>.

Atak na dualistyczną wizję rzeczywistości i wprowadzenie koncepcji *res cogitans* dla uzasadnienia wyjątkowości ludzkiej umysłowości przeprowadził już współczesny Kartezjuszowi Hobbes. Hobbes w swoim materializmie i mechanicyzmie doszedł do wniosku, że wszystkie byty, w tym także ludzie i zwierzęta, mają charakter materialny. Skoro zaś ludzie, mając całkowicie materialną naturę, są istotami świadomymi i myślącymi, to nie istnieją dostateczne powody, aby tychże cech odmówić zwierzętom. Wszelakie zaś różnice będą różnicami raczej stopnia niż rodzaju. Na przykładzie odpowiedzi psa na zawołanie swojego pana Hobbes wskazuje, w jaki sposób u zwierząt występuje „rozumienie”. Polega ono na

---

<sup>190</sup> Pogląd ten dostrzec można u Kanta, Rousseau czy Locke'a, ale również u Morusa, w którego *Utopii* ludzie nie mogli polować, aby nie przyzwyczajając się do okrucieństwa. „Mieszkańcy Utopii sądzą, że ludzie, którzy z lubością przypatrują się rozlewowi krwi choćby tylko zwierząt, albo już są okrutni, albo mogą w końcu popaść w okrucieństwo przez ustawiczne oddawanie się takim dzikim rozrywkom”. T. More, *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Warszawa 2001, s. 161.

<sup>191</sup> W. Tyburski, *Człowiek i świat zwierząt...*, s. 15.

<sup>192</sup> G. Steiner, *Anthropocentrism...*, s. 155 i n.

doświadczeniu przez psa obrazu zbliżenia się do pana, który to obraz stanowi przyjemny bodziec do tego, aby pies rzeczywiście do swego pana się udał. Hobbes wprowadza więc koncepcję myślenia ucieleśnionego, mającego formę symulacji mentalnej. Zauważa jednak, że ludzkie myślenie różni się od zwierzęcego przez oparcie go na języku i zdolności do abstrakcji, które pozwala na myślenie o bardziej złożonym charakterze, do którego zwierzęta nie są zdolne<sup>193</sup>. Najważniejsze jest to, że mowa pozwala na dzielenie się między poszczególnymi przedstawicielami gatunku ludzkiego swoimi myślami oraz intencjami, co będzie stanowiło niezwykle ważny czynnik w kontekście możliwości partycypacji w moralnej wspólnotcie, która u Hobbesa opiera się właśnie na umowie społecznej<sup>194</sup>. Wciąż jednak hobbesowska wizja zwierzęcej umysłowości jest w stosunku do Kartezjańskiej rozbudowana. Nie odbierając im świadomości sensytywnej, jak to czynił Kartezjusz, postuluje dodatkowo, że zwierzęta zdolne są także do namysłu. Namysł jest bowiem niczym innym, jak ciągiem symulacji mentalnych, którego rezultatem jest wybranie najkorzystniejszej z zasymulowanych opcji. Przykładowo, pies jest zdolny do „zastanowienia się” i powstrzymania od rozkopania panu ogródka. Zastanowienie się w tym przypadku będzie polegało na przypomnieniu sobie konsekwencji takiego postępowania<sup>195</sup>.

Pomimo stosunkowo zaawansowanej wizji zwierzę nie jest jednak dla Hobbesa członkiem moralnej wspólnoty:

Nad pomyłonymi na umyśle od urodzenia, nad dziećmi i nad ludźmi obłąkanymi nie ma żadnego prawa, tak samo jak nie ma prawa nad dzikimi zwierzętami; i do nich nie stosuje się miano sprawiedliwego czy niesprawiedliwego, jako że nigdy nie mieli oni możliwości, by zawrzeć jakąś ugodę albo rozumieć jej konsekwencje; a wobec tego nie przyjęli oni nigdy na siebie obowiązku, by uznawać działania jakiegokolwiek suwerena, jak to muszą czynić ci, którzy ustanawiają sobie państwo<sup>196</sup>.

O ile jednak dzieci i obłąkani przynależą do tego samego gatunku i z tego względu mamy wobec nich pewne obowiązki natury pośredniej, o tyle nad zwierzętami, zdaniem Hobbesa, mamy całkowite panowanie. Nie wynika ono jednak z boskiego nadania, lecz jest pochodną naszej siły i inteligencji. W przeciwieństwie do interakcji między ludźmi a zwierzętami lub zwierząt między sobą, jedynie relacje międzyludzkie są ugruntowane na wypracowanych w ramach umowy fundamentach etycznych, które czerpią swoją legitymizację z zasady wzajemności. Natomiast stosunki między człowiekiem a światem zwierzęcym charakteryzują się wyłącznie

---

<sup>193</sup> T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 98, 122.

<sup>194</sup> Zob. rozdz. 2.2 i 2.7.2.

<sup>195</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 98.

<sup>196</sup> Tamże, s. 356.

strukturą hierarchicznej dominacji, w której jedna strona całkowicie podporządkowuje sobie drugą.

Poglądy Hobbesa wywarły znaczny wpływ na późniejszych myślicieli, takich jak Locke i Hume. Podobnie jak Hobbes, Locke z jednej strony twierdzi, że zwierzęta współdzielą wraz z ludźmi zdolność doznawania i myślenia, z drugiej odmawia zwierzętom zdolności do abstrakcji i posługiwania się językiem, co wiąże się z brakiem w ich umysłach idei ogólnych.

posiadanie idei ogólnych jest właśnie tym co wyznacza wyraźną granicę pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem (...) Oczywiście jest bowiem, że u zwierząt nie obserwujemy najmniejszych śladów tego, iżby używały znaków ogólnych dla idei powszechnych<sup>197</sup>.

W tym sensie Locke podąża więc niejako linią argumentacyjną zapoczątkowaną już przez Arystotelesa, a stanowiącą ważną część filozofii Kartezjusza, że myślenie (w tym wypadku idee ogólne) z konieczności odbywa się w języku. Zwierzęta, nie mając języka, z konieczności są pozbawione dostępnej człowiekowi rozumności. Jednak w przeciwieństwie do Kartezjusza, który odmawia jej zwierzętom całkowicie, u Locke'a rozumność ma już charakter stopniowalny.

Bo jeśli zwierzęta mają jakiegokolwiek idee, a nie są tylko maszynami (za jakie niektórzy chcieliby je uważać), to nie możemy im odmówić posiadania pewnej inteligencji. Że niektóre z nich w pewnych wypadkach rozumieją, to wydaje mi się równie niewątpliwe jak to, że mają doznania zmysłowe; ale ich rozumowanie ogranicza się tylko do idei poszczególnych, ściśle takich jakie otrzymują przez swe zmysły<sup>198</sup>.

Krytyczne wobec Kartezjusza stanowisko i stwierdzenie, że zwierzęta są zdolne do myślenia i odczuwania, prowadzi Locke'a do zajęcia stanowiska etycznego w kontekście ludzkich obowiązków względem zwierząt. W *Myślach o wychowaniu* zauważa on, że bezzasadne okrucieństwo wobec zwierząt należy zdecydowanie potępić jako moralnie złe. Ma ono bowiem negatywny wpływ z punktu widzenia pedagogicznego i psychologicznego. Dlatego też postuluje, aby, wychowując dzieci, nie pozwalano im na okrucieństwo względem zwierząt. Powinno się wręcz dążyć do wypracowywania u ludzi postawy życzliwości wobec zwierząt:

Na to, jak sądzę, należałoby u nich [u dzieci – przyp. W.J.] dawać baczność, a jeśli skłaniają się do takiego okrucieństwa, należałoby je nauczyć przeciwnego postępowania, bo zwyczaj dręczenia i mordowania zwierząt zatwardzi stopniowo ich dusze nawet w stosunku do ludzi, a ci, którzy znajdują przyjemność w zadawaniu cierpienia podlejszym stworzeniom, i w zabijaniu

---

<sup>197</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawecki, wyd. i oprac. H. Krahelska, Warszawa 1955, ks. II, rozdz. XI, §10, s. 203.

<sup>198</sup> Tamże, § 11, s. 204.

ich, nie będą zdolni do wielkiego współczucia lub łagodności w stosunku do stworzeń swego własnego gatunku<sup>199</sup>.

Wciąż jeszcze obowiązki względem zwierząt mają więc charakter pośredni i antropocentryczny, tj. są uzależnione od negatywnych konsekwencji dla ludzi<sup>200</sup>. Same zwierzęta nie mają dla Locke'a wartości autotelicznej. Poza ochroną poprawnego rozwoju moralnego u ludzi, zwierząt nie należy krzywdzić również ze względu na poszanowanie prawa własności ich właściciela. Locke nie kwestionuje prawa własności zwierzęcia i opiera je na przekonaniu, że Bóg powierzył ludziom władzę nad wszelkimi stworzeniami, ma więc ono charakter prawa naturalnego<sup>201</sup>. Status zwierzęcia u Locke'a, podobnie jak u św. Tomasza i później u Kanta, jest pośredni.

Dlaczego jednak Locke odmawia przyznania zwierzętom statusu bezpośredniego i uznaje je za całkowicie podporządkowane człowiekowi? Pomimo że dostrzega on możliwość zwierząt do posiadania zaawansowanych stanów mentalnych, podobnie jak Hobbes uznaje, że nie są one zdolne do bardziej zaawansowanych konceptualizacji i posługiwania się powszechnikami<sup>202</sup>. Z tego powodu zwierzęta są zdolne tylko to życia w teraźniejszości i nie są w stanie wytworzyć w sobie abstrakcyjnej koncepcji obowiązku. Z tego też względu są wykluczone z umowy społecznej i jako takim nie przysługują im żadne prawa.

Kontynuację myśli Hobbesa i Locke'a można odnaleźć w stanowisku Davida Hume'a. Mimo że nie jest on przedstawicielem teorii umowy społecznej (a właściwie należy do jej krytyków), jego rozumowanie ograniczające status moralny zwierząt w relacji do ludzi wykazuje silne podobieństwo do argumentacji stosowanej przez teoretyków umowy społecznej<sup>203</sup>. Hume powieliła poglądy Locke'a dotyczące wpływu naszego traktowania zwierząt na kształtowanie się ludzkiego charakteru moralnego. Ponadto, podobnie jak jego poprzednicy, krytykuje Kartezjański mechanicystyczny pogląd na umysłowość zwierząt, nie odmawiając im stanów emocjonalnych oraz przejawów zaawansowanego myślenia<sup>204</sup>. Wzorem Locke'a stwierdza, „iż między uczuciami u ludzi i u zwierząt zachodzi odpowiedniość”<sup>205</sup>, zaś „stosunki podobieństwa, styczności i przyczynowości oddziałują tak samo na umysły zwierząt

---

<sup>199</sup> J. Locke, *Myśli o wychowaniu*, tłum. M. Heitzman, Warszawa 2002, s. 122-123.

<sup>200</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 165-173.

<sup>201</sup> Tamże, s. 185.

<sup>202</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu...*, ks. II, rozdz. XI, §11, s. 204.

<sup>203</sup> Dodatkowo wiele z twierdzeń Hume'a, zwłaszcza te dotyczące uwarunkowań sprawiedliwości, stanowi bezpośrednią inspirację dla współczesnych teoretyków umowy (rozdz. 2.3.5).

<sup>204</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 404.

<sup>205</sup> Tamże, s. 404.

i ludzi”<sup>206</sup>. Tym samym Hume prezentuje stanowisko gradualistyczne i kontynuuje proces rozmontowywania jasnej linii demarkacyjnej między ludźmi a zwierzętami.

W *Traktacie o naturze ludzkiej* wskazuje, że nawet tak złożone procesy jak „miłość i nienawiść są wspólne wszelkim istotom, zdolnym doznawać wrażeń”<sup>207</sup>. Mimo że zdaniem Hume’a „życie człowieka znaczy dla wszechświata nie więcej niż życie ostrygi”<sup>208</sup>, zaś jego pisma moralne nie wskazują jasno, że postrzega on obowiązki moralne jako ugruntowane bezpośrednio w relacjach międzyludzkich, to w kontekście zwierząt Hume zbliża się tu do teoretyków umowy społecznej, opierając sprawiedliwość i motywację do dobra na wzajemności i odwzajemnionym poszanowaniu. W przeciwieństwie do ludzi zwierzęta nie mają zdolności do „odkrywania” cnót i wad moralnych jako takich, stąd nie podlegają ocenie moralnej<sup>209</sup>. Oparcie na wzajemności zbliża jest bliskie teoretykom umowy społecznej. Hume zauważa nawet, że:

Gdyby istniał gatunek istot żyjących obok ludzi, które chociaż rozumne, sprawnością zarówno ciała, jak i umysłu ustępowałyby nam tak bardzo, że nie byłyby zdolne stawiać nam oporu i nigdy, mimo najgorszego traktowania, nie potrafiłyby dać nam odczuć skutków swojej złości, nieuchronnym następstwem takiego stanu rzeczy byłoby, jak sądzę, to, że na mocy zasad człowieczeństwa winniśmy z tymi istotami postępować łagodnie, jednak nie byłibyśmy, mówiąc ściśle, w odniesieniu do nich związani żadną regułą sprawiedliwości, a one same nie mogłyby mieć żadnych praw ani własności<sup>210</sup>.

Hume w tym miejscu odchodzi od fundamentalnych założeń własnej etyki, która konsekwentnie wywodzi moralność człowieka z wrodzonych zdolności empatycznych i naturalnej skłonności do współodczuwania<sup>211</sup>. Dlatego też filozof ów pozostaje przy poglądzie, że ludzie stoją ponad zwierzętami, ponieważ są wyżsi od zwierząt głównie dzięki wyższości swego rozumu<sup>212</sup>. To rozum bowiem stanowi źródło zasad roztropności, prawa, słuszności i obowiązku. Zasady te mają charakter konwencjonalny i są tworzone przez ludzi w celu zapewnienia pokojowego współistnienia<sup>213</sup>. Hume *implicite* twierdzi, że wszystkie i tylko te istoty, które są w stanie ustanowić takie konwencje, są uprawnione do bycia ich beneficjentami.

---

<sup>206</sup> Tamże, s. 406.

<sup>207</sup> Tamże, s. 471.

<sup>208</sup> D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Dodatek: Esej „O samobójstwie”*, tłum. A. Hochfeldowa, Biblioteka Klasyków Filozofii, red. D. Petsch, Warszawa 1962, s. 226.

<sup>209</sup> D. Hume, *Traktat o naturze...*, s. 544.

<sup>210</sup> D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. C. Znamierowski, Kraków 2005, s. 21.

<sup>211</sup> M.A. Warren, *Status moralny...*, s. 335.

<sup>212</sup> D. Hume, *Traktat o naturze...*, s. 688.

<sup>213</sup> Mimo że Hume’a klasyfikuje się zazwyczaj jako krytyka teorii umowy społecznej, to on sam posługuje się pojęciem umowy; D. Hume, *Traktat o naturze...*, s. 567 i n.

Sprawiedliwość wraz z prawami własności opartymi na niej wynika bowiem ze wzajemności. Zwierzęta są niezdolne do wzajemności, a tym samym do sprawiedliwości, obowiązku, prawa i własności.

### 1.4.3. Sensualistyczny przełom – utylitaryzm Benthama i Milla

Pod koniec XVIII w. Jeremy Bentham *explicite* zakwestionował pogląd, że rozumność stanowi podstawową cechę pozwalającą na posiadanie bezpośredniego statusu moralnego. Zapoczątkował tym samym myśl, która stanowi trzon genealogii współczesnego podejścia do statusu zwierząt. Przełom ten polegał na oparciu statusu moralnego nie na rozumności, posiadaniu duszy czy zdolności mowy, lecz na zdolności do odczuwania cierpienia. Była to cecha, którą dostrzegali już wcześniejsi myśliciele, jednak co do zasady nie uznawali jej za moralnie istotną. We *Wprowadzeniu do zasad moralności i prawodawstwa* Bentham pisał:

Oby nadszedł dzień, gdy reszta żywych stworzeń otrzyma prawa, których mogła pozbawić ich tylko ręka tyranii. Francuzi już doszli do tego, że nic nie usprawiedliwia pozostawienia bez ratunku ludzkiej istoty, dlatego tylko, że ma czarną skórę, na łaskę i niełaskę kata. Oby nadszedł dzień, gdy wszyscy uznają, iż liczba nóg, włochatość skóry lub to, jakie zakończenie ma *os sacrum*, nie są również argumentami przekonywającymi, aby wolno było doznającą uczuć istotę wydać na męczarnie. Ze względu na co można by wytyczyć nieprzekraczalną granicę? Byłoby to ze względu na zdolność do rozumowania lub może dar mowy? Jednakże dorosły koń lub pies jest bez porównania rozumniejszym i zdolniejszym do porozumienia się zwierzęciem od dziecka mającego dzień czy tydzień, czy nawet miesiąc życia. Przypuśćmy jednak, że jest inaczej. Co by to pomogło? Należy pytać nie o to, czy zwierzęta mogą rozumować ani czy mogą mówić, lecz czy mogą cierpieć?<sup>214</sup>.

Stanowisko Benthama wobec zwierząt jest naturalną konsekwencją jego utylitaryzmu, w ramach którego to właśnie zasada użyteczności jest miarą tego, co dobre lub złe. Jak pisze filozof:

Otóż przez zasadę użyteczności rozumie się zasada, która aprobuje lub gani wszelką działalność zależnie od tego, czy wykazuje ona tendencję do powiększenia czy zmniejszenia szczęścia (...) Przez użyteczność rozumie się tę właściwość jakiegoś przedmiotu, dzięki której sprzyja on wytwarzaniu korzyści, szczęścia (...) lub (...) zapobiega powstawaniu szkody, przykrości zła lub nieszczęścia zainteresowanej strony<sup>215</sup>.

---

<sup>214</sup> J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, s. 419–420.

<sup>215</sup> Tamże, s. 18-19.

Ponieważ, jak zauważyli już wcześniejsi myśliciele – Hobbes, Locke czy Hume – zwierzęta odczuwają cierpienie analogicznie do ludzi, Bentham nie widział powodu, aby odmawiać im uczestnictwa w moralnej wspólnotcie. Hume dostrzegł istotną rolę uczuć w ludzkich wyborach, jednocześnie podkreślając, że jesteśmy bardziej podobni do zwierząt, niż zakładali jego poprzednicy. To z kolei otworzyło możliwość uwzględnienia losów zwierząt w rozważaniach moralnych, w szczególności włączenia rozważań o cierpieniu zwierząt do rachunku przyjemności i bólu. Hume jednak nie wykorzystał tej możliwości. Dopiero Bentham w oparciu o dorobek poprzedników czyni tenże krok. Jako jeden z pierwszych nie wniknął się on w spór dotyczący poszczególnych cech zwierząt. Przekonuje, że dla uznania moralnego statusu zwierząt nie ma znaczenia to, iż nie mają zdolności do wyższych form rozumowania czy posługiwania się językiem. Redukuje bowiem problematykę zaklasyfikowania danego bytu do moralnej wspólnoty jedynie do jednej cechy, tj. zdolności do odczuwania cierpienia. Z kolei ich zdolność do cierpienia nie była zazwyczaj kwestionowana (z kilkoma wyjątkami pokroju myśli Kartezjusza). Benthamowski przełom nie polega więc na jakimś radykalnym nowym stanowisku dotyczącym umysłowości zwierząt czy ich statusu ontologicznego. Ma on charakter czysto etyczny, uznając cierpienie za czynnik moralnie istotny.

Współcześni myśliciele zarzucają jednak Benthamowi niekonsekwencję<sup>216</sup>. W tym samym fragmencie, w którym stwierdza on, że zdolność do cierpienia jest jedyną podstawą naszych moralnych kalkulacji, utrzymuje, że nie ma nic złego w zabijaniu zwierząt w celach użytkowych. Jego zdaniem dla zwierząt korzystniejsza jest śmierć z ludzkich rąk niż śmierć naturalna. Tłumaczy on to przede wszystkim niemożnością zwierząt do przewidywania własnej śmierci i brakiem cierpienia związanym ze strachem przed nią. Sam zaś akt zabicia jest dużo szybszy i mniej bolesny, niż miałyby to miejsce w warunkach naturalnych<sup>217</sup>. Rachunek przyjemności i cierpienia uzasadnia zatem dla Benthama możliwość posługiwania się zwierzętami, z zaleceniem jednak, aby robić to w sposób możliwie humanitarny, tj. minimalizujący cierpienie. To stanowisko jest z perspektywy współczesnego ruchu wyzwolenia zwierząt krytykowane najbardziej, ponieważ idea humanitarnego ich traktowania ma tu ograniczony wymiar i traci na znaczeniu w kontekście poszanowania wartości własności zwierząt. Problem ten zauważali już Benthamowi współcześni. John Lawrence krytykował nieograniczony zasięg prawa własności do zwierzęcia, pisząc:

---

<sup>216</sup> Zob. G. Steiner, *Anthropocentrism...*, s. 162-164.

<sup>217</sup> J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności...*, s. 418-419.

prawdą jest, iż nabyłeś zwierzę za własne pieniądze, jest ono zatem twoją własnością. Ale nie mogłeś nabyć prawa stosowania wobec niego okrucieństwa czy nienawiści. Od kogóż takie prawo mógłbyś nabyć? Któż mógłby takie prawo przekazać?<sup>218</sup>.

Pomimo zarzutów kierowanych dziś pod adresem Benthama, dotyczących jego rzekomej niekonsekwencji, z pewnością jego tezy dotyczące zwierząt miały zdecydowanie humanitarny charakter. Wyznaczyły one ścieżkę współczesnym perspektywom dotyczącym moralnego statusu zwierząt, zrywając radykalnie z tradycją separatyizmu i włączając zwierzęta do moralnej wspólnoty. Istotnym *novum* w kontekście nowożytnych myślicieli jest to, aby zapobiegać okrucieństwu wobec zwierząt nie ze względu na walory moralne płynące z tego dla człowieka, ale z uwagi na same zwierzęta. Można więc uznać teorię Benthama za pierwszą nowożytną teorię etyczną uznającą bezpośredni status moralny.

Brak możliwości kontemplacji własnej śmierci jako podstawy do nierównego traktowania interesów zwierząt i ludzi kontynuuje kolejny przedstawiciel brytyjskiego utilitaryzmu, tj. John Stuart Mill. Jest to argumentacja łatwa do przeoczenia w myśli Milla, ponieważ poświęca on dużo miejsca na argumentację za uwzględnieniem zwierząt w rachunku utilitarnym. Przykładowo, zadaje pytanie: „Zakładając, że dana praktyka powoduje więcej cierpienia u zwierząt, niż dostarcza przyjemności człowiekowi — czy taka praktyka jest moralna, czy niemoralna?”<sup>219</sup>.

Mill stwierdza, że praktyka sprawiająca zwierzętom ból jest niemoralna, posługując się analogią do stosunków feudalnych. Bylibyśmy bowiem niekonsekwentni, nie uznając powyższej niemoralności i jednocześnie krytykując nielicznych panów feudalnych korzystających z cierpienia swych licznych poddanych. Problem jednak, zdaniem Milla, polega na tym, że mamy tendencję, by „oceniać przyjemności i cierpienia innych jako zasługujące na uwagę dokładnie w takim stopniu, w jakim są do nas podobni”<sup>220</sup>. Natomiast zdaniem filozofa powinniśmy w naszej ocenie moralnej pomijać podobieństwo do innych istot (w tym innych ludzi), zaś skupić się na zdolności do odczuwania przyjemności i bólu. Zdaniem Milla prawa chroniące zwierzęta winny być ustanawiane nie ze względu na jakąkolwiek korzyść, którą przynoszą one człowiekowi, ale ze względu na same zwierzęta<sup>221</sup>.

---

<sup>218</sup> J. Lawrence, *A Philosophical Treatise on Horses and the Moral Duties of Man toward the Brute Creation* [1796], cyt. za: S.R.L. Clark, *Prawa zwierząt*, „Etyka” 1980, nr 18, s. 77.

<sup>219</sup> J.S. Mill, *Whewell on Moral Philosophy* [w:] *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 10: *Essays on Ethics, Religion, and Society*, ed. J.M. Robson, Toronto 1985, s. 245, [https://oll-resources.s3.us-east-2.amazonaws.com/oll3/store/titles/241/Mill\\_0223-10\\_EBk\\_v6.0.pdf?utm](https://oll-resources.s3.us-east-2.amazonaws.com/oll3/store/titles/241/Mill_0223-10_EBk_v6.0.pdf?utm) (dostęp: 23.07.2024).

<sup>220</sup> Tamże, s. 245.

<sup>221</sup> J.S. Mill, *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej*, tłum. E. Taylor, Warszawa 1966, ks. V, rozdz. 11, sekcja 9, s. 805–806. Tutaj Mill twierdzi, że ten sam proces rozumowania uzasadnia legalną prawną interwencję w stosunku do niewolników i dzieci.

Mill nie rezygnuje jednak całkowicie z wypracowanej w nowożytności linii argumentacyjnej, w ramach której zwierzęta z uwagi na wystarczające podobieństwo do ludzi muszą być uwzględnione w rachunku moralnym, jednakże mają w nim nieuprzywilejowaną pozycję. Mill *implicite* także przyznaje pierwszeństwo interesom ludzi nad interesami zwierząt w przypadku, gdyby doszło do ich konfliktu. Ma ono jednak charakter warunkowy i nie oznacza, że zwierzęcego interesu w ogóle nie należy w nim uwzględniać. Różnicowanie pomiędzy wagą interesów ludzkich i zwierzęcych jest związane z Millowskim przyznaniem wag różnym rodzajom przyjemności. W ramach tego podziału przyjemności intelektu przewyższają przyjemności cielesne. Ponieważ zwierzęta są zdolne do odczuwania jedynie tych drugich, ich interes z istoty będzie miał niższą wagę w rachunku użytecznym<sup>222</sup>. Wnioski Milla zawierają się w jego słynnym passusie:

Lepiej jest być niezadowolonym człowiekiem, niż zadowoloną świnia; lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem. A jeżeli głupiec i świnia są innego zdania, to dlatego, że umieją patrzeć na sprawę wyłącznie ze swego punktu widzenia. Drugiej stronie oba punkty widzenia są znane<sup>223</sup>.

Mill uważa (inaczej niż Bentham), że szczęście w rachunku użytecznym należy mierzyć nie tylko ilościowo, lecz także jakościowo. Biorąc zaś pod uwagę, że jakościowe możliwości szczęścia są znacznie większe u ludzi niż u zwierząt, wykładnia użyteczności Milla zatem dopuszcza wykorzystywanie zwierząt do zaspokajania ludzkich pragnień. Tu jednak ważne jest zastrzeżenie, że należy znajdować sposoby na zminimalizowanie cierpienia zwierząt, ponieważ ono w samym rachunku również jest uwzględniane.

#### **1.4.4. Zwierzęta poza umową, lecz w kręgu moralności – stanowisko Jean-Jacques'a Rousseau**

Stanowisko pośrednie między brytyjskimi przedstawicielami umowy społecznej a użytecznymi prezentował Jean-Jacques Rousseau. W *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności* stwierdza, że zwierzęta powinny być objęte prawem naturalnym:

W ten sposób kładziemy również kres sporom na ów stary temat, czy prawo naturalne obejmuje zwierzęta: jasne jest bowiem, że pozbawione rozumu i wolności zwierzęta prawa tego poznać nie mogą; skoro jednak dzięki swej wrażliwości mają coś wspólnego z naszą naturą, trzeba

---

<sup>222</sup> JS. Mill, *Co to jest użyteczność?* [w:] tegoż, *O wolności. Użyteczność*, tłum. A. Kurlandzka, M. Ossowska, Warszawa 2024, s. 200–201.

<sup>223</sup> Tamże, s. 203–204.

stwierdzić, że i one powinny w prawie naturalnym mieć udział i że jakimś w stosunku do nich obowiązkiem człowiek podlega<sup>224</sup>.

Rousseau zauważa więc, że choć zwierzęta jako nieracjonalne nie są w stanie uczestniczyć w umowie społecznej, to jako istoty świadome powinny być uwzględnione w kręgu moralności. Rozgranicza on dwie kategorie – rozumność i zdolność do odczuwania, uznając obie za moralnie istotne, przy czym żadna z nich nie ma charakteru wyłącznego. Ponieważ zwierzęta mają tylko jedną z tych właściwości, należy je, choć nie w pełni, uwzględniać w rozważaniach moralnych. Mimo że Rousseau nie redukował oceny moralnej do bólu lub przyjemności, jak czynili to utylitaryści, nie odmawiał cierpieniu istotności moralnej. Ponieważ zwierzęta są zdolne do jego odczuwania, powinniśmy brać to pod uwagę w namyśle moralnym:

Wydaje się w istocie, że jeśli nie powinienem czynić krzywdy bliźniemu, to nie tyle dlatego, że jest istotą rozumną, ile dlatego, że jest istotą czującą; właściwość ta, wspólna zarówno zwierzęciu, jak człowiekowi, musi dawać zwierzęciu przynajmniej to jedno prawo, by człowiek nie zadawał mu cierpień zbytecznych<sup>225</sup>.

Dodatkowo Rousseau w traktacie *Emil czyli o wychowaniu* zachęcał, aby dzieci wychowywano na diecie wegetariańskiej. W tym wypadku miało to służyć przede wszystkim kształtowaniu charakteru moralnego dziecka, podobnie jak u św. Tomasza, Locke’a czy Kanta, gdyż powstrzymanie się od zabijania zwierząt w celach konsumpcyjnych miało przede wszystkim walor wychowawczy, niewynikający bezpośrednio z dbałości o dobrostan samych zwierząt<sup>226</sup>.

#### **1.4.5. Obowiązki pośrednie względem zwierząt – stanowisko Immanuela Kanta**

Filozofia moralna Kanta opiera się na koncepcji imperatywu kategorycznego, polegającego na tym, że wymaga się od jednostek działania zgodnie z zasadami moralnymi, co do których chciałby one, aby były powszechnie stosowane. Imperatyw kategoryczny jest całkowicie zależny od koncepcji racjonalności i autonomii, które Kant uważał za unikalne dla istot ludzkich. W związku z tym filozof z Królewca nie przyznawał zwierzętom bezpośredniego statusu moralnego, ponieważ uważał, że nie mają zdolności racjonalnego myślenia, a co za tym

---

<sup>224</sup> J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 133.

<sup>225</sup> Tamże, s. 133–134.

<sup>226</sup> O diecie mięsnej pisał w następujących słowach: „Ważne jest zwłaszcza, by nie kazić pierwotnego tego smaku i nie czynić dzieci mięsożernymi; jeżeli już nie ze względu na zdrowie, to ze względu na usposobienie; bo nie wchodząc w wyjaśnienie tego objawu, stwierdzić można jako pewnik, że ludzie, którzy jadają dużo mięsa, są w ogóle okrutniejsi i dziksi od innych; spostrzeżenie to zrobić można wszędzie i zawsze”. J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, tłum. W. Husarski, Warszawa – Lwów 1930, s. 190, <https://dlibra.kul.pl/dlibra/publication/72267/edition/64320/content?ref=main> (dostęp: 8.05.2025).

idzie – podejmowania decyzji moralnych<sup>227</sup>. Jego koncepcja jest deontologiczną teorią etyczną, co oznacza, że zajmuje się ona wewnętrzną słusnością lub niesłusnością działań, a nie ich konsekwencjami<sup>228</sup>. Tam, gdzie utylitaryści utożsamiają dobro moralne z konsekwencjami działań, tj. ze spowodowanymi przezeń korzyściami rozumianymi jako maksymalizacja przyjemności i minimalizacja bólu dla jak największej liczby dotkniętych, Kant utrzymuje, że „jest to całkiem coś innego robić człowieka szczęśliwym niż robić go dobrym”<sup>229</sup>. Uwzględnienie bólu i przyjemności w osądzie moralnym zniekształca zdaniem Kanta osąd dotyczący słusności. Kwestionuje on także rolę uczuć moralnych. Według niego uczucia, takie jak sympatia i współczucie, są zasadniczo niepożądane w naszych rozważaniach moralnych, ponieważ nie mogą uciec od wpływu dbałości o interes własny lub stronniczości<sup>230</sup>.

Dlatego właśnie zdolność do racjonalnego myślenia i podejmowania decyzji moralnych jest tak kluczowa w teorii Kanta. Uważał on, że tylko istoty posiadające te zdolności mogą rozumieć i działać zgodnie z zasadami moralnymi i narzucać sobie moralne zobowiązania. Kant przedstawia imperatyw kategoryczny w różnych sformułowaniach. Jednym z nich jest tzw. formuła człowieczeństwa, zgodnie z którą powinniśmy działać w taki sposób, aby traktować człowieczeństwo – czy to w naszej własnej osobie, czy w osobie kogokolwiek innego – nie jedynie jako środek do celu, ale zawsze jednocześnie jako cel<sup>231</sup>. Sformułowanie to podkreśla wrodzoną godność i wartość racjonalnych autonomicznych istot. Dlatego Kant w swojej teorii etycznej nie przyznaje zwierzętom bezpośredniego statusu moralnego. Ich wartość bowiem nie wynika z nich samych. Zwierzęta mają jedynie względną wartość i tym samym Kant utożsamia je z rzeczami. Rzeczy są zaś „czymś, czego by można było używać tylko jako środka”, w odróżnieniu od ludzi, których należy traktować zawsze jako cel sam w sobie<sup>232</sup>. My zaś „nie mamy względem zwierząt wprost [pisownia oryginalna – W.J.] żadnych powinności, lecz powinności ku zwierzętom są powinnościami pośredniczymi ku człowieczeństwu”<sup>233</sup>.

Kant nie odbiera zwierzętom zdolności do wyboru własnych działań. Jednak w odróżnieniu od ludzkiego wybór ten nie jest nigdy do końca „wolny” i jest uwarunkowany przez bodźce<sup>234</sup>. Na przykład pies, gdy czuje głód, musi z konieczności zjeść leżące przed nim

---

<sup>227</sup> Zob. P. Łuków, *Kantowskie obowiązki względem przyrody – człowiek a pozostałe zwierzęta*, „Diametros” 2006, nr 9, s. 51-73.

<sup>228</sup> K. Saja, *Etyka normatywna...*, s. 98.

<sup>229</sup> I. Kant, *Przejście od popularnej filozofii moralnej do metafizyki moralności* [w:] tegoż, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 81.

<sup>230</sup> Tamże, s. 35-36.

<sup>231</sup> Tamże, s. 60.

<sup>232</sup> Tamże, s. 63.

<sup>233</sup> I. Kant, *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności*, tłum. K. Kaśkiewicz i inni, Toruń 2006, s. 466.

<sup>234</sup> I. Kant, *Lectures on Ethics*, eds. P. Heath, J.B. Schneewind, trans. P. Heath, Cambridge 1997, s. 125.

pożywienie – nie ma możliwości powstrzymania się od tego, tak jak mógłby to zrobić człowiek. Człowiek jest bowiem w stanie okiełznać swoje podstawowe instynkty za pomocą rozumu. Ludzie zatem w przeciwieństwie do zwierząt są istotami autonomicznymi, czyli wedle Kanta takimi, które są w stanie okiełznać wolę cielesnej i instynktownej natury za pomocą rozumu.

Samo to, że [przyroda (przyp. W.J.)] dała człowiekowi rozum i opierającą się na nim wolność woli, jasno ukazało jej zamiar w aspekcie wyposażenia go. Konkretnie [oznaczał on, że człowiek – dopisek w oryginale] nie miał kierować się swym instynktem, nie miała go wychowywać i instruować gotowa wiedza, a raczej w o wiele większym stopniu powinien on wszystko czerpać sam z siebie<sup>235</sup>.

Kant odrzuca kartezjańską mechanistyczną wizję umysłowości zwierząt. W zamian za to powraca do tradycji tłumaczenia zwierzęcego zachowania przez instynkt. Przyjmuje także zdecydowanie postawę gradualistyczną, zauważając ciągłość między człowiekiem a zwierzęciem. Jednak to przewyciężenie zwierzęcej natury, które Kant dostrzega w autonomii działania, jest tym, co nadaje ludziom ich bezpośredni status moralny i jednocześnie pozbawia go zwierząt. Podstawową przyczyną, z powodu której zwierzęta nie są w stanie uczestniczyć w „królestwie celów”, jest to, że jako pozbawione racjonalności nie są w stanie wyjść poza swoje subiektywne interesy realizowane za pomocą instynktów. Nie są zatem zdolne do ograniczenia własnego działania i rozumienia, nakładania ani przestrzegania zobowiązań.

Fakt, że Kant nie uważa zwierząt za cele same w sobie, a jedynie jako środki do celu, nie oznacza, że odnosi się obojętnie do okrucieństwa wobec zwierząt. Podobnie jak św. Tomasz czy Locke wskazuje, że nasze postępowanie względem zwierząt odzwierciedla nasz moralny charakter. Kant wyraża przekonanie, że okrucieństwo wobec zwierząt jest złe, jednak nie z powodu naruszania jakichkolwiek przynależnych im praw lub wartości moralnej. Jest złe, ponieważ prowadzi do utrwalenia wad charakteru moralnego i zwiększa prawdopodobieństwo traktowania w sposób okrutny innych ludzi. Kant wyraźnie więc wprowadza termin obowiązków pośrednich, charakteryzując status moralny zwierząt właśnie jako pośredni. Nie widzi powodów, dla których nie mielibyśmy wobec zwierząt odczuwać sympatii, jednak nie możemy traktować ich jako bytów mających bezpośredni status moralny. Jak czytamy w *Krytyce praktycznego rozumu*:

---

<sup>235</sup> I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. T. Kupś, Kęty 2005, s. 33.

Szacunek dotyczy zawsze tylko osób, nigdy zaś rzeczy. Te ostatnie mogą budzić w nas skłonność, a nawet uczucie, gdy są to zwierzęta (np. konie, psy itd.), lub obawę, jak na przykład morze, wulkan, drapieżne zwierzę, nigdy jednak nie mogą budzić szacunku<sup>236</sup>.

Kant nie potępia silnych uczuć wobec zwierząt i innych istot, w przeciwieństwie do Kartezjusza i jego następców, którzy traktowali je jako przejaw naiwnego sentymentalizmu. Warto podkreślić, że w Kantowskiej wizji moralności zwierzęta odgrywają istotną rolę w wychowaniu moralnym człowieka – mogą wzbudzać w nim „nawet miłość” i tym samym przyczyniać się do jego rozwoju moralnego<sup>237</sup>:

Jednakże powstrzymanie się od traktowania zwierząt (czyli ożywionej, ale bezrozumnej części stworzenia) w sposób gwałtowny i okrutny wydaje się jeszcze bardziej wskazane dla człowieka, jeśli rzeczywiście chce on uszanować obowiązek samego siebie: bo czyny takie osłabiają w człowieku odruch współczucia dla istot cierpiących, naruszając przez to, a z czasem zgoła rujnąc tę wielce użyteczną dla moralnych więzi ludzkich podwalinę<sup>238</sup>.

Jednak uczucia związane z chęcią dobrego traktowania zwierząt nie wiążą się zdaniem Kanta z moralnymi obowiązkami względem tychże, podmiotem obowiązku zawsze będzie jedynie drugi człowiek:

Do pośrednich obowiązków człowieka zaliczyć można poczucie wdzięczności dla leciwego konia lub psa za ich wierną służbę (bo zwierzęta te żyją z nim we wspólnym gospodarstwie); jest to obowiązek przez wzgląd na zwierzę, który jednak – jako obowiązek bezpośredni – zawsze pozostaje powinnością człowieka wobec siebie samego<sup>239</sup>.

Poczucie wdzięczności wobec zwierząt nie ma samoistnej wartości moralnej, lecz jest pożądane jako wspierające nasze człowieczeństwo. Z podobnych względów powinniśmy się powstrzymywać od bezmyślnego niszczenia natury nieożywionej.<sup>240</sup>

Kant dopuszcza możliwość zabijania i wykorzystywania zwierząt pomimo negatywnego wpływu, jaki okrutne traktowanie zwierząt wywiera na człowieka. Dlatego należy zabijać zwierzęta szybko i bezboleśnie, zaś wykorzystywać je należy w sposób odpowiedni do ich możliwości<sup>241</sup>. Jeśli więc zadawanie cierpienia zwierzętom jest uzasadnione ludzkim interesem, to powinno być co do zasady dopuszczalne, ale interes ten musi być

---

<sup>236</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. zbiorowe, Kęty 2002, s. 86.

<sup>237</sup> P. Łuków, *Kantowskie obowiązki...*, s. 69.

<sup>238</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności. Metafizyczne elementy teorii cnót*, tłum. E. Nowak, red. J. Dobrowolski, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 2007, ks. I, rozdz. 2, § 17, s. 322.

<sup>239</sup> Tamże, s. 322-323.

<sup>240</sup> P. Łuków, *Kantowskie obowiązki...*, s. 64.

<sup>241</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności...*, ks. I, rozdz. 2, § 17, s. 322.

uzasadniony. Jako przykład królewiecki filozof przywołuje eksperymentowanie na zwierzętach, które choć bez wątplenia prowadzi do cierpienia, to jest uzasadnione właściwym celem. Jednak przeprowadzenie takiego eksperymentu, jeżeli jego cel można by osiągnąć inaczej, zasługuje na zdecydowane potępienie<sup>242</sup>.

Filozofia moralna Kanta, mimo że odmawia zwierzętom bezpośredniego statusu moralnego, a obowiązki względem nich mają w niej charakter jedynie pośredni, to przypisuje tym pośrednim obowiązkom istotną wagę. Pomimo opozycji w stosunku do programu etycznego Benthama i znacznej filozoficznej odmienności, sformułowane przez Kanta nakazy dotyczące zachowania wobec zwierząt w swoim praktycznym wymiarze wydają się podobne, tj. zalecające minimalizować nieuzasadnione cierpienie. Fundamentalną różnicą jednak pozostaje to, że utylityści kierują się tu samym zwierzęciem, Kant zaś dbałością o moralny rozwój człowieka. Należy jednocześnie zaznaczyć, że w ramach kantowskiej etyki istnieje zarazem miejsce na bezpośredni status istot innych niż ludzie, a posiadających przymioty bycia racjonalnymi i autonomicznymi<sup>243</sup>. Gdyby zatem okazało się, że niektóre ze zwierząt są istotami racjonalnymi i autonomicznymi, wówczas z samej struktury teorii wynikałoby, że powinny zostać włączone do kręgu „osób” i traktowane jako cele same w sobie.

#### **1.4.6. Przełom Darwinowski i kryzys radykalnego separatyzmu**

Teoria ewolucji Darwina wstrząsnęła tradycyjnym poglądem na pochodzenie człowieka, tłumaczonym dotychczas zazwyczaj w odniesieniu do uzasadnień natury religijnej<sup>244</sup>. Jednocześnie teoria ta, wskazując na wspólne pochodzenie człowieka i innych gatunków zwierząt, w sposób najdalej idący zatarła granice między nimi<sup>245</sup>. Z przyjęcia teorii ewolucji i zastosowania jej także do człowieka wynika konkluzja, że różnica między człowiekiem a innymi zwierzętami jest jedynie różnicą stopnia, nie zaś rodzaju. Włącza ona tym samym człowieka do tego samego kręgu bytów, tj. do królestwa zwierząt, zacierając ostatecznie ontologiczną różnicę między jednymi a drugimi. W dyskusji podarwinowskiej, chcąc wysuwać postulaty separatystyczne, można jedynie argumentować, że człowiek jest szczególnym rodzajem zwierzęcia, znacząco różniącym się od pozostałych. Mimo to wciąż pozostaje zwierzęciem.

---

<sup>242</sup> I. Kant, *Lectures on Ethics...*, s. 213.

<sup>243</sup> G. Francuz, *Strategie przypisywania statusu...*, s. 140.

<sup>244</sup> D.Y. Spencer, S. Stober, *Darwin on the Treatment of Animals: His Thoughts Then and His Influence Now*, „Journal of Arts and Humanities” 2013, vol. 2, no. 2, s. 1.

<sup>245</sup> J. Rachelsa, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, New York 1990, s. 174.

Wyrażając pogląd, że wiele fizycznych, emocjonalnych i behawioralnych różnic między ludźmi a innymi zwierzętami to raczej różnice stopnia niż rodzaju, darwinowska teoria ewolucji odpowiada tym samym na formułowany przez Kartezjusza (ale także przez Locke'a) problem epistemiczny związany z przypisywaniem zwierzętom konkretnych zdolności umysłowych, w tym np. dotyczących świadomego odczuwania bólu. Jeżeli bowiem człowiek pochodzi od zwierząt, ewolucja zaś działa w sposób stopniowy, to obecne u człowieka zdolności najprawdopodobniej nie pojawiły się w sposób skokowy, tylko są pozostałością po „zwierzęcych przodkach”. Tym samym analogia w odniesieniu do przypisywania podobnych stanów mentalnych na podstawie podobnych zachowań ludzi i zwierząt staje się silniejsza. Postulat wspólnego źródła tychże zachowań osłabia istotnie zarzut antropomorfizacji. Darwin wskazuje na podobieństwa w emocjach, instynktach, komunikacji i rozumowaniu. Analogiczne stany mentalne można postulować poprzez podobieństwo w wydawanych dźwiękach, gestach, reakcjach na niebezpieczeństwo, komunikacji itp. Darwin zbadał wiele emocji występujących jego zdaniem u zwierząt, w tym smutek, niepokój, rozpacz, empatię, gniew, złość, zaskoczenie czy strach<sup>246</sup>. W kontekście inteligencji i racjonalności zwierząt Darwin nie neguje koncepcji instynktu jako podstawy zwierzęcego zachowania. Twierdzi jedynie, że sam instynkt jest niewystarczający do wyjaśnienia wielości zachowań możliwych do zaobserwowania u zwierząt. Inteligencja zaś ma charakter kontinuum i nie można jej przypisywać w sposób zero-jedynkowy. Rozciąga się ona od prostego tworzenia skojarzeń do w pełni rozwiniętego racjonalnego i językowego sposobu myślenia u istot ludzkich. W traktacie *O pochodzeniu człowieka* Darwin pisze:

Rzadko zaś spotkać można badaczy zaprzeczających zwierzętom władzy rozumowania. Każdy z nich przekonał się bowiem, że zwierzęta zastanawiają się, myślą, rozważają i w końcu decydują się na jedno lub na drugie. Zasługuje też na szczególną uwagę to, że im dłużej który przyrodnik bada zwyczajnie zwierząt, tem więcej przypisuje rozumowi, mniej zaś bezwiednym instynktom<sup>247</sup>.

Na przykład zdaniem Darwina psy i małpy nabywają wiedzę na temat znaczenia ludzkich gestów poprzez nawykowe skojarzenia między gestami a powtarzalnymi zachowaniami. Wiedzy takiej nie daje się wyjaśnić jedynie poprzez instynkt<sup>248</sup>. W kontekście samych umiejętności deliberacji i zdolności wyboru brytyjski uczonego podziela stanowisko

---

<sup>246</sup> Tamże, s. 133.

<sup>247</sup> K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka...*, s. 89.

<sup>248</sup> K. Darwin, *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, tłum. Z. Majlert, K. Zaćwilichowska, red. R.J. Wojtusiak, Warszawa 1988, s. 381.

empirystów o zmysłowym pochodzeniu doświadczenia, w ramach którego zachowanie zwierząt jest reakcją na bodźce dostarczane im z zewnątrz<sup>249</sup>. Jednak w przeciwieństwie do Hume'a czy Locke'a nie odmawia on zwierzętom zdolności do formułowania koncepcji o charakterze ogólnym, a nie jedynie partykularnym. Jak bowiem czytamy dalej:

Ale przecież pies, widząc innego psa, stojącego daleko, zdradza całą swoją postawą, że to, co widzi, odpowiada w umyśle jego temu abstrakcyjnemu pojęciu, jakie ma o psie. (...) Proste tylko uprzedzenie kieruje tymi, którzy wobec takich faktów gotowi są utrzymywać, iż co innego dzieje się w umyśle zwierzęcia, a co innego w ludzkim. Jeżeli w jednym z tych umysłów produkt otrzymany przez zmysły przeobraża się w pojęcie, to dlaczegoż ten sam produkt, przez takie same zmysły otrzymany, nie miałby w drugim umyśle przeobrazić się także w pojęcie<sup>250</sup>.

Darwin zauważa też niezwykle podobieństwo między ludźmi a małpami, przypisując im możliwości komunikacyjne zbliżone do ludzkiej mowy:

Człowiek nie tylko używa nieartykułowanych okrzyków, gestów i ekspresji, ale wymyślił mowę artykułowaną, jeśli istotnie wyraz wymyślił można zastosować do procesu, który dokonywał się stopniowo i na pół świadomie. Każdy, kto obserwował małpy, nie wątpi, że rozumieją one doskonale gesty i ekspresje innych małp, a jak twierdzi Rengger, w pewnym stopniu także ludzkie<sup>251</sup>.

Darwin twierdzi, że moralność, także ludzka, jest produktem ewolucji i stanowi modyfikację emocjonalnych mechanizmów, które pozwalały na lepsze przetrwanie w grupie. Moralność staje się więc jak u Hobbesa koniecznym, lecz tylko narzędziem życia społecznego, opłacalnym w ostatecznym rozrachunku dla jednostki. Mogą więc dziwić jego poglądy odnośnie do relacji ludzko-zwierzęcych. Z jednej strony twierdzi bowiem, że bezinteresowna miłość do innych istot żyjących stanowi „najwznioślejszą właściwość człowieka”<sup>252</sup>. Z drugiej strony, jeśli moralność z ewolucyjnego punktu widzenia służy przede wszystkim zapewnieniu spójnych zasad funkcjonowania grupy, maksymalizując szanse występujących w niej jednostek na przetrwanie, to zagadką pozostaje, czemu człowiek miałby (z ewolucyjnego punktu widzenia) przejmować się losem zwierząt. Sam Darwin nie udziela jasnej odpowiedzi na powyższy problem, robią to jednak niektórzy myśliciele współcześni, stwierdzając, że w tej sytuacji ludzie „nie powinni” liczyć się z losem zwierząt<sup>253</sup>.

---

<sup>249</sup> K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka...*, s. 99-100.

<sup>250</sup> Tamże, s. 99-100

<sup>251</sup> K. Darwin, *Ogólne zasady ekspresji (ciąg dalszy)* [w:] tegoż, *O wyrazie uczuć u człowieka...*, s. 85-86.

<sup>252</sup> K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka...*, s. 161.

<sup>253</sup> Zob. rozdz. 2.7.4 oraz 3.3.2. wraz z odpowiedzią na powyższe stwierdzenie.

Niemniej jednak teoria ewolucji niezwykle wzmacnia stanowiska poszukujące źródeł statusu w zdolności do odczuwania. Odwołując się do tzw. argumentu z podobieństwa, wskazuje, że struktury nerwowe innych gatunków nie stanowią sztucznych imitacji ludzkich reakcji, lecz są produktem wspólnych procesów ewolucyjnych. Ponieważ podstawowe właściwości systemów nerwowych wykształciły się przed dywergencją ewolucyjną między ludźmi a innymi zwierzętami, szczególnie ssakami, można argumentować, że mechanizmy odpowiedzialne za doznania subiektywne miały istotne znaczenie adaptacyjne, ostrzegając przed szkodliwymi bodźcami i zwiększając tym samym prawdopodobieństwo przeżycia. W świetle tej perspektywy trudniej (choć takich prób się dokonuje) uzasadnić założenie, że anatomicznie i funkcjonalnie zbliżone układy nerwowe, wywodzące się z tej samej linii rozwojowej i przejawiające analogiczne wzorce behawioralne w odpowiedzi na podobne sytuacje, miałyby radykalnie różnić się pod względem generowania doświadczeń świadomych. Choć argument z podobieństwa nie przesądza o istnieniu stanów subiektywnych u zwierząt, to mocno uprawdopodobnia tę tezę<sup>254</sup>. Prawdopodobieństwo zaś rośnie wraz z „ewolucyjną bliskością” danego gatunku do człowieka.

### **1.5. Podsumowanie: dwie tradycje źródeł zwierzęcego statusu**

Podstawowym celem niniejszego rozdziału było wyekstrahowanie dwóch tradycji argumentacyjnych dotyczących statusu moralnego zwierząt na podstawie analizy ewolucji poglądów na ten temat od starożytności, przez wczesne chrześcijaństwo i myśl średniowieczną, aż po wczesną i późną nowożytność. Mając na uwadze powyższe rozważania, z jednej strony można zauważyć tradycję argumentacyjną opierającą status moralny na racjonalności (zdolności do autonomicznego działania, uczestniczenia w umowie społecznej *etc.*), która na przestrzeni wieków pojawiała się, poczynając od Arystotelesa i stoików oraz epikurejczyków, poprzez myśl chrześcijańską (św. Tomasz z Akwinu i św. Augustyn), a skończywszy na nowożytnych przedstawicielach umowy społecznej, wskazujących co do zasady, że istoty nierozumne nie mogą być „pełnoprawnymi” członkami wspólnoty moralnej. Z tradycji tej wynika przekonanie, że tylko podmioty świadome swoich działań i zdolne do wzajemnego uznania zasad mają status bezpośredni. Jednocześnie często wykluczeniu zwierząt z grupy bytów o statusie bezpośrednim towarzyszy pogląd o ich statusie pośrednim, który opiera się czy to na prawie własności rzeczy, czy to na przekonaniu o wpływie postawy wobec zwierząt na kondycję moralną człowieka.

---

<sup>254</sup> G. Francuz, *Czy świadomość zwierząt...*, s. 404-406.

Z drugiej strony rozwinęła się tradycja wskazująca na zdolność doświadczenia bólu jako podstawę przyznania statusu, a przede wszystkim na zdolność odczuwania przyjemności i bólu. Pogląd ten pojawia się już w starożytności (Plutarch, Porfiriusz i tradycja pitagorejska), niemniej jednak długo pozostaje niezauważony<sup>255</sup>. Następnie na nowo, ale za to już bardzo wyraźnie pojawia się w nowożytności za sprawą utylitarystów (Bentham, Mill). Zgodnie z tą linią argumentacji fundamentem moralnej troski staje się wrażliwość na cierpienie, a nie udział w racjonalnych praktykach społecznych. W tym ujęciu nawet istoty pozbawione zdolności do złożonej refleksji zasługują na współczucie i ochronę, o ile tylko potrafią doświadczać bólu lub przyjemności.

Darwin, poprzez teorię ewolucji, w istotny sposób zakwestionował kartezjański paradygmat radykalnej odrębności człowieka od innych istot żywych. W efekcie to właśnie „etyka cierpienia”, koncentrująca się na zdolności zwierząt do doświadczenia (bólu, cierpienia, przyjemności *etc.*) utraciła swego największego teoretycznego rywala, ponieważ sama zdolność zwierząt do cierpienia przestała co do zasady być podważana<sup>256</sup>. Na upadek kartezjańsko-chrześcijańskiej wizji zwierzęcia jako na przyczynę rozwoju ruchu wyzwolenia zwierząt wskazuje się niezwykle często, tym samym myśliciele tacy jak Singer czy Regan koncentrują się (w nieco odmienny sposób) na dowodzeniu moralnego znaczenia zwierzęcej zdolności do ogólnie rozumianego „przeżywania”. Pomija się przy tym do pewnego stopnia tradycję związaną z racjonalnością i to mimo tego, że tradycja ta przez długi czas wydawała się w myśli zachodniej znacznie bardziej wpływowa.

---

<sup>255</sup> R. Sorabji, *Animal Minds...*, s. 208-210.

<sup>256</sup> Oczywiście nadal można spotkać tezy odmawiające zwierzętom zdolności odczuwania bólu, wzorowane na koncepcji Kartezjusza. Mają one jednak zazwyczaj charakter neokartezjański i uwzględniają ewolucyjne pochodzenie człowieka; zob. np. P. Carruthers, *Brute Experience*, „Journal of Philosophy” 1989, vol. 86, no. 5, s. 258–269; J.E. LeDoux, *Historia naszej świadomości...*; P. Halper i inni, *Against Neo-Cartesianism: Neurofunctional Resilience and Animal Pain*, „Philosophical Psychology” 2021, vol. 34, no. 4, s. 474–501; E.B. Pluhar, *Arguing Away Suffering: The Neo-Cartesian Revival*, „Between the Species” 1993, vol. 9, no. 1, s. 27–41. Dodatkowo wskazuje się, że spuścizna poglądów Kartezjusza wraz z jej praktycznymi konsekwencjami przetrwała w ramach dwudziestowiecznego behawioryzmu; zob. *Prawo zwierząt do ochrony przed cierpieniem*, red. J. Helios, W. Jedlecka, Toruń 2019, s. 31. Mimo że wskazuje się czasem na behawioryzm jako istotny prąd intelektualny, który wraz z chrześcijańską i kartezjańską wizją zwierzęcia wpłynął silnie na marginalizację kwestii związanych z ochroną ich przed cierpieniem, to nie znalazł się on wśród omawianych w niniejszym rozdziale teorii. Behawioryzm nie wypracował odrębnej teorii moralnego statusu zwierząt, lecz przyjął metodologiczne założenie o niepoznawalności stanów mentalnych, co *de facto* prowadziło do ich ignorowania w badaniach naukowych. Choć konsekwencje praktyczne behawioryzmu przypominały kartezjański mechanicyzm (traktowanie zwierząt jako „czarnych skrzynek” reagujących na bodźce), to różniły się fundamentalnie w uzasadnieniu. Behawioryzm bowiem odrzucał badanie życia wewnętrznego z powodów raczej epistemologicznych niż metafizycznych. W kontekście analizowanych tu dwóch koncepcji, behawioryzm stanowił co do zasady raczej metodologiczne zawieszenie sporu niż jego merytoryczne rozstrzygnięcie. Zgodnie ze słowami Burrhusa Frederica Skinnera „Sprzeciw wobec stanów wewnętrznych nie wynika z tego, że nie istnieją, ale z tego, że nie mają znaczenia w analizie funkcjonalnej”; B.F. Skinner, *Science and human behaviour*, New York 1953, s. 35.

Wydaje się jednak, że przełom darwinowski nie narusza filaru argumentacji opartej na racjonalności w takim samym stopniu, jak podważa kartezjańską wizję zwierzęcia-maszyny. Mimo że w paradygmacie darwinowskim człowiek zostaje uznany za zwierzę, to w dalszym ciągu można go traktować jako zwierzę mające cechy szczególnego rodzaju, niewystępujące u innych gatunków. Mimo to właśnie argumentacja oparta na braku zwierzęcej racjonalności, choć historycznie istotna, straciła na znaczeniu w porównaniu z argumentacją odwołującą się do zdolności zwierząt do cierpienia. Nie jest oczywiście tak, że zarzut braku racjonalności jest przez myślicieli z kręgu ruchu wyzwolenia zwierząt pomijany. Zazwyczaj jednak odpowiedź na niego sprowadza się do argumentu z przypadków granicznych. Jak jednak wskażę w rozdziale trzecim, przynajmniej część współczesnych teoretyków umowy społecznej uważa, że teoria ta na ów zarzut jest odporna i w związku z tym zarzut o braku racjonalności wciąż może być podstawą odmowy bezpośredniego statusu moralnego.

Należy jednocześnie zauważyć, że brak racjonalności u zwierząt był przeszkodą do uwzględnienia ich w rachunku moralnym ze względu na specyficzne postrzeganie relacji między moralnością a racjonalnością. W relacji tej racjonalność definiowano zazwyczaj jako dyspozycję intelektu pozwalającą na rozumienie i przestrzeganie obowiązków ze względu na płynącą z tego korzyść w postaci wzajemności. Do tego konieczna jest zdolność do możliwości ograniczania zachowania impulsywnego w oparciu o namysł dotyczący konsekwencji podążenia za impulsem i przeciwstawienia się mu. To wszystko składa się na szeroko rozumianą racjonalność, jaka jest niezbędna do posiadania bezpośredniego statusu moralnego. Nie jest to np. jedynie racjonalność instrumentalna, polegająca na skutecznym dobieraniu środków do założonego celu, a raczej racjonalność będąca warunkiem koniecznym do określania, rozumienia i przestrzegania zobowiązań. W takim rozumieniu pod cechę racjonalności może podpadać także np. umiejętność posługiwania się językiem jako niezbędnym, zdaniem niektórych, medium do ustalania treści owych zobowiązań między podmiotami, których miałyby one dotyczyć. Zatem to, co łączy większość poglądów w ramach tradycji opartej na racjonalności, to pewien związek między moralnością, racjonalnością a wzajemnością jako podstawą moralności. Tym samym jest to argumentacja w swojej istocie niezwykle podobna do podstawowych założeń teorii umowy społecznej. Wpływ argumentacji wykluczającej zwierzęta z moralnej wspólnoty z powodu tak rozumianej racjonalności został jednak przyćmiony przez dominującą w nowożytniej nauce argumentację kartezjańską. Separatystyczne podejście kartezjańskie zaczęło istotnie słabnąć dopiero wraz z nadejściem Darwinowskiego gradualizmu.

Skoro więc darwinizm oddalił nas od twardego separatyzmu (zakładającego nieprzekraczalną przepaść między człowiekiem a innymi gatunkami), to coraz częściej powinno się powracać do krytycznej analizy właśnie tych racjonalistycznych koncepcji, które traktują rozum jako warunek „bycia brany pod uwagę” w rozważaniach moralnych. Można bowiem uznać, że ten warunek pozostaje ostatnim, który należy uwzględnić w przypadku decyzji o przyznaniu bądź nieprzyznaniu zwierzętom bezpośredniego statusu moralnego, a w konsekwencji – określenia katalogu obowiązków człowieka względem zwierząt i ich potencjalnej pozytywizacji. Jest tak, zwłaszcza gdy odrzuci się argumentacje typowo separatystyczne, tj. kartezjańską, dotyczącą braku świadomości sensorytywnej lub chrześcijańską, dotyczącą braku (racjonalnej) duszy u zwierząt. Tym samym problematyka braku racjonalności nie tylko nie straciła na aktualności, ale wręcz przeciwnie – stanowi obecnie jedno z kluczowych wyzwań dla rozwijającej się aksjologii ochrony zwierząt<sup>257</sup>.

---

<sup>257</sup> Tezę tę potwierdzają niektóre badania z zakresu psychologii moralności. Przykładowo, Justin Sytsma i Edouard Machery argumentują, że te dwie tradycje nie są wyłącznie wynikiem abstrakcyjnych koncepcji filozoficznych, lecz odzwierciedlają głębokie, potoczne (psychologiczne) dyspozycje naszego myślenia; zob. J. Sytsma, E. Machery, *The Two Sources...*, s. 303-324.

## Rozdział 2.

### TEORIA UMOWY SPOŁECZNEJ

#### 2.1. Wprowadzenie

Teorie umowy społecznej (TUS) łączy podejście, które wykorzystuje ideę, że struktury współpracy społecznej – a więc władza polityczna, instytucje czy zasady moralne – powinny w pewien sposób opierać się na porozumieniu (umowie) między wolnymi i równymi jednostkami. W ramach odpowiednio zdefiniowanej sytuacji przedkontraktowej racjonalne jednostki dochodzą wspólnie – w drodze negocjacji lub deliberacji – do tego, w jaki sposób miałyby wyglądać współtworzone przez nich społeczeństwo. W klasycznym ujęciu teoria umowy społecznej opiera się na przekonaniu, że wzajemne porozumienie jednostek jest źródłem normatywnej mocy i wartości moralnej rozwiązań instytucjonalnych, którym te jednostki podlegają<sup>258</sup>. Jako klasycznych przedstawicieli tej koncepcji wskazuje się najczęściej Thomasa Hobbesa, Jean-Jacques Rousseau, Immanuela Kanta oraz Johna Locke'a. Ze względu na tego ostatniego utożsamia się ją z myślą liberalną. Rzeczywiście, współcześni przedstawiciele tego nurtu są również przedstawicielami liberalizmu (John Rawls, James M. Buchanan, David Gauthier) czy nawet libertarianizmu (Robert Nozick, Jan Narveson). Jednak korzeni idei można doszukiwać się znacznie wcześniej, m.in. w Starym Testamencie czy myśli starożytnych sofistów lub wręcz w samej naturze ludzkiej<sup>259</sup>.

Od czasu powstania teorii umowy społecznej można śledzić także jej opozycję. Koncepcji umowy jako źródła czy to motywacji moralnej, czy instytucji społeczeństwa i państwa sprzeciwiali się historycznie Platon, Arystoteles, David Hume, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karol Marks, a współcześnie zwłaszcza teoretycy komunitariańscy, tacy jak Alasdair MacIntyre, Michael Sandel i Charles Taylor. Źródeł tych poszukują oni raczej w czynniku nadprzyrodzonym, naturze ludzkiej czy klasowej strukturze społeczeństwa<sup>260</sup>.

W niniejszym rozdziale przedstawiam historyczny zarys tradycji teorii umowy społecznej (rozd. 2.2) oraz dokonuję systematycznej charakterystyki jej podstawowych elementów (rozd. 2.3). Analiza ta służy dwóm kluczowym celom w kontekście problematyki statusu zwierząt w ramach teorii umowy społecznej. Po pierwsze, historyczny przegląd umożliwia (z uwzględnieniem rozdziału poprzedniego) rekonstrukcję typowego argumentu wysuwanego przez przedstawicieli teorii umowy społecznej, który – przy założeniu braku

---

<sup>258</sup> Z. Rau, M. Chmieliński, *Wprowadzenie...*, s. 7.

<sup>259</sup> W. Załuski, *Ewolucyjna filozofia prawa*, Warszawa 2009, s. 99-109.

<sup>260</sup> Z. Rau, M. Chmieliński, *Wprowadzenie...*, s. 7.

racjonalności u zwierząt – odmawia im bezpośredniego statusu moralnego (zob. rozdz. 2.4.1). Po drugie, istotne jest wyjaśnienie natury samej koncepcji umowy społecznej, ponieważ wiele krytycznych uwag na temat samej teorii lub możliwości włączenia do niej zwierząt wynika z nieporozumień dotyczących jej charakteru lub są to uwagi anachroniczne, tj. skierowane do jej współczesnych wersji, choć opierające się na jej klasycznym obrazie. W tym kontekście szczególnie ważne jest zarówno zrozumienie przejścia od historycznego do hipotetycznego rozumienia umowy, które zasadniczo zmieniło sposób jej funkcjonowania jako narzędzia filozoficznego, jak i cel, do jakiego jest ona wykorzystywana.

Analiza poniższa posłuży również jako fundament dla przedstawionej w rozdz. 2.7 typologii współczesnych odmian teorii umowy społecznej na warianty kontraktualistyczne i kontraktarianistyczne. Typologie te z kolei umożliwią systematyczne przypisanie konkretnych teorii umowy społecznej, w których podejmowana jest tematyka zwierząt (analizowanych w rozdziale trzecim), do odpowiednich kategorii teoretycznych, a także zrozumienie ich ograniczeń wynikających z usytuowania w ramach konkretnego typu.

## 2.2. Rozwój teorii umowy społecznej

Jak wspomniałem, początków myślenia w kategoriach umowy jako podstawy zasad rządzących społeczeństwem można dopatrywać się już choćby w Starym Testamencie, odczytując w ten sposób porozumienie między Bogiem a ludem Izraela. W tym konkretnym przypadku kontrakt nie stanowił umowy pomiędzy jednostkami, lecz pomiędzy Bogiem a całą społecznością w celu ustanowienia porządku moralnego i prawnego<sup>261</sup>. Natomiast postrzeganie umowy społecznej jako porozumienia między jednostkami możemy zauważyć w filozofii greckiej<sup>262</sup>. Myślenie w kategoriach umowy społecznej jest widoczne przede wszystkim w sporach pomiędzy tym, co w ludzkim zachowaniu naturalne, a tym, co konwencjonalne. Spory te dotyczą często nie tyle podstaw państwowości, ile w ogóle wszelkiej moralności.

Reprezentatywny dla tak rozumianych źródeł moralności i państwowości jest pogląd cytowany na początku pracy, a wyrażony przez Glaukona w *Państwie* Platona. Wynika on z

---

<sup>261</sup> Zob. T. Szczech, *Koncepcja przymierza narodu wybranego z Bogiem w Starym Testamencie* [w:] *Umowa społeczna...*, s. 37-59.

<sup>262</sup> Koncepcje umowy społecznej są zachowane w wielu najstarszych tekstach świata także spoza tzw. kultury zachodniej. Przykładowo, w Arthashastrze, starożytnym indyjskim traktacie politycznym i wojskowym, przypisywanym filozofowi i ministrowi Chanakya (znanemu również jako Kautilya lub Vishnugupta), który żył w IV w. p.n.e., pojawia się koncepcja Matsya Nyaya, czyli „prawa ryby”. Termin ten ilustruje niebezpieczeństwa anarchii, sugerując, że w braku władzy rządzącej społeczeństwo popada w stan, w którym silni wykorzystują słabych, podobnie jak większe ryby w naturze pożerają mniejsze. Chanakya argumentuje, że dochodzi do takiego chaosu, gdy nie ma władcy egzekwującego porządek, podkreślając tym samym konieczność silnego rządu dla utrzymania stabilności społecznej; zob. P.K. Gautam, *Overcoming the Ways of Matsya Nyaya*, “Strategic Analysis” 2013, vol. 37, issue 5, s. 521–525.

jego pesymistycznego zdania na temat natury ludzkiej, bowiem Glaukon wychodzi z założenia, że dbałość o własny interes jest jedynym motywatorem ludzkich działań. Jednak dostrzegłszy, że nieskrępowana wolność postępowania w swoim interesie pozwala w równym stopniu krzywdzić co być krzywdzonym, ludzie „uważają za rzecz pożyteczną umówić się wzajemnie, że się nie będzie krzywd ani wyrządzało, ani doznawało”<sup>263</sup>. Zatem ograniczenie swych egoistycznych zachowań w postaci narzucenia na siebie różnej kategorii praw również jest motywowane interesem własnym. Wniosek Glaukona jest taki, że sprawiedliwość nie reprezentuje niczego ponad zgodność z tymi wzajemnie ustanowionymi prawami.

Innym przykładem teorii umowy społecznej w myśli greckiej są poglądy epikurejczyków, które stanowiły *de facto* odzwierciedlenie poglądów reprezentowanych przez Glaukona. Ze względu jednak na to, że epikurejczycy wprost odnosili się do kwestii uwzględnienia zwierząt w ramach umowy, ich poglądy zostały opisane w rozdziale pierwszym dysertacji (rozdz. 1.2.2). Tu jedynie należy wskazać, że epikurejczycy, odwołując się z jednej strony do idei własnego interesu jako głównej motywacji człowieka do zawarcia umowy między takimi egoistycznymi jednostkami w celu zwiększenia korzyści własnej oraz z drugiej strony do koncepcji sytuacji przedkontraktowej, przedstawiali stanowisko wyrażane później w dojrzałej formie przez późniejszych teoretyków umowy społecznej (w szczególności Hobbesa, Buchanana i Gauthiera).

O ile w starożytności teorie umowy skupiały się na relacji między samymi jednostkami powołującymi i ustalającymi zasady społeczne, o tyle w średniowieczu umowa miała stanowić źródło legitymacji (ale także wskazanie ram) władzy monarszej. Przykładowo, uczeni tacy jak Manegold von Lautenbach postrzegali władzę polityczną właśnie jako relację umowną między rządzącym a rządzonymi, czyli jako *pactum subiectionis* (w odróżnieniu od umowy zawartej

---

<sup>263</sup> Glaukon posługuje się w *Państwie* Platona historią pierścienia Gygesa. Gyges był pasterzem, poddanym króla Lidii. Pewnego dnia, po ulewnym deszczu i trzęsieniu ziemi, ziemia pękła, tworząc rozpadlinę. Zaciekawiony, wszedł do środka i natknął się na pustego brązowego konia z drzewczkami. W środku znalazł ciało olbrzyma, na którego palcu był złoty pierścień. Gyges zabrał pierścień. Podczas spotkania pasterzy, kiedy przypadkowo przekręcił kamień pierścienia do wnętrza dłoni, stał się niewidzialny – ludzie zachowywali się, jakby go nie było. Gdy przekręcił kamień na zewnątrz, znów był widoczny. Odkrywszy moc pierścienia, postanowił wykorzystać ją, aby zdobyć władzę. Wyruszył na dwór królewski, uwiódł królową, zabił króla i zajął jego tron. Glaukon komentuje tę historię w sposób następujący: „więc gdyby istniały dwa takie pierścienie i jeden by sobie na palec włożył człowiek sprawiedliwy, a jeden niesprawiedliwy, to nie znalazłby się chyba żaden człowiek taki kryształowy, żeby wytrwał w sprawiedliwości i nie śmiałby wyciągać ręki po cudze ani go tykać, chociażby mu wolno było, i z rynku bez obawy brać, co by tylko chciał, i do domów wchodzić, i obcować z kim by mu się podobało, i zabijać, i z więzów uwalniać, kogo by tylko zechciał. I inne rzeczy robiłby pomiędzy ludźmi, będąc do bogów podobnym”. Glaukon stawia tym samym pytania o naturę ludzką. Używa tej przypowieści, aby argumentować, że ludzie działają moralnie nie z wrodzonego poczucia sprawiedliwości, ale dlatego, że boją się kary i pragną zachować swoją reputację. Sokrates odpowiada Glaukonowi, broniąc idei, że prawdziwie sprawiedliwa osoba uniknęłaby złego postępowania, nawet mając moc pierścienia, ponieważ sprawiedliwe zachowanie jest cenne samo w sobie; zob. Platon, *Państwo...*, s. 51-52 (II, 359).

między samymi jednostkami, tj. *pactum sociale*)<sup>264</sup>. Monarcha także podlegał prawu, jednak nie prawu stanowionemu, tylko prawu naturalnemu. Uważano, że jeżeli monarcha nie będzie się wywiązywał ze swoich obowiązków, to jego poddani mogą mu się sprzeciwić jako tyranowi<sup>265</sup>.

Koncepcje umowy społecznej w epoce nowożytnej charakteryzowały się znaczącym zwrotem ku problemom filozoficznym, powracając do problemów rozpatrywanych w starożytnej Grecji. W konsekwencji na pierwszy plan wysunęła się idea pierwotnego porozumienia między jednostkami (*pactum sociale*), podczas gdy umowa o podporządkowaniu władzy (*pactum subiectionis*) została zepchnięta na dalszy plan. Mimo to rozwój teorii umowy społecznej przejawiał się dwutorowo – w sferze dociekań filozoficznych oraz w dziedzinie praktyki politycznej<sup>266</sup>. Na przykład Hugo Grocjusz twierdził, że naturalne prawa istnieją niezależnie od praw stworzonych przez człowieka, a nawet od boskiej woli, twierdząc, że zachowałyby swoją ważność „nawet, gdyby dopuścić, czego nie można uczynić bez popełnienia najcięższej zbrodni, że Bóg nie istnieje lub że nie troszczy się o sprawy ludzkie”<sup>267</sup>. Opierając się na tym fundamencie, Grocjusz wprowadził ideę umowy społecznej jako środka ustanawiania zbiorowości politycznych. Argumentował, że jednostki, z natury wolne i równe, zgadzają się na tworzenie społeczeństw i rządów w celu ochrony ich naturalnych praw i osiągnięcia dobra wspólnego. To konsensualne porozumienie służy jako podstawa legalnej władzy politycznej<sup>268</sup>. Z kolei u Samuela von Pufendorfa tworzenie się państwa można opisać jako proces składający się z trzech kluczowych etapów – umowa społeczna ma więc charakter trójstopniowy. W pierwszej kolejności następuje dobrowolne połączenie się pojedynczych osób we wspólnotę. Kolejny etap obejmuje wypracowanie zasad ustrojowych. W ostatniej fazie zbiorowość akceptuje zwierzchnictwo władzy, której podstawy zostały określone we

---

<sup>264</sup> J. Skomial, *Manegold von Lautenbach. Umowa o władzę według antydialektyka* [w:] *Umowa społeczna...*, s. 68-84.

<sup>265</sup> Tego typu myślenie znajduje swoje odzwierciedlenie w wielu pismach tamtej epoki, np. w dokumentach królów frankońskich; zob. C. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999, s. 12-13.

<sup>266</sup> Rozwój teorii umowy społecznej w okresie nowożytnym znalazł swój wyraz w systematycznych opracowaniach naukowych, przede wszystkim w dziełach filozofów i teoretyków prawa. Wśród najważniejszych przedstawicieli tego nurtu należy wymienić takie postaci, jak L. Molin, który w swoim traktacie *De Justitia et Jure* podjął problematykę sprawiedliwości i prawa, czy F. Suarez, autor *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore* (1611). Do grona wpływowych teoretyków należeli także: Johannes Althusius, Hugo Grocjusz (*De iure belli et pacis*, 1625), Baruch Spinoza (*Tractatus Theologico-Politicus*, 1670) oraz Samuel von Pufendorf, który w swoich pracach *De Jure Naturae et Gentium* (1672) i *De Officio Hominis et Civis* (1673) rozwinął systematyczną teorię prawa natury.

<sup>267</sup> H. Grotius, *O prawie wojny i pokoju*, tłum. R. Bierzanek, wyd. i oprac. E. Żabczyńska, Warszawa 1957, *Prolegomena*, §11, s. 53.

<sup>268</sup> J. Zajadło, *Pactum unionis et subiectionis, czyli teoria umowy społecznej* [w:] tegoż, *Studia Grotiana*, Gdańsk 2004, s. 63; zob. też: J. Zajadło, *Idea umowy społecznej w teorii państwa i prawa Hugona Grocjusza*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Gdańskiego Prawo” 1982, nr 10, s. 81-96.

wcześniejszym stadium. Transformacja z pierwotnego stanu naturalnego w zorganizowane społeczeństwo stanowi zmianę jakościową, gdyż prowadzi do wyłonienia się struktury władzy. Jej zasadniczym zadaniem jest zagwarantowanie członkom społeczności ładu oraz ochrony<sup>269</sup>.

Teoria umowy społecznej osiągnęła apogeum rozwoju w XVII i XVIII wieku, głównie dzięki pracom takich myślicieli, jak Hobbes, Locke, Rousseau oraz Kant. Z uwagi na ramy rozprawy w niniejszym podrozdziale omówię jedynie podstawowe aspekty ich teorii. W pozostałym zakresie ich koncepcje przedstawię w rozdz. 2.3 i 2.7.

Thomas Hobbes w swoim kluczowym dziele pt. *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego* przedstawił pesymistyczną wizję stanu natury, charakteryzując go jako permanentny konflikt między jednostkami. W jego ujęciu życie człowieka w stanie natury było „samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”<sup>270</sup>. Filozof argumentował, że w tym pierwotnym stanie ludzie, mimo że cieszą się nieograniczoną wolnością, nie podlegając żadnym prawnym czy moralnym restrykcjom, żyją w ciągłym strachu i niepewności. To właśnie ten wszechobecny lęk oraz pragnienie samozachowania skłaniają jednostki do racjonalnej decyzji o częściowym ograniczeniu swojej naturalnej wolności na rzecz gwarancji bezpieczeństwa.

Jedyną drogą do tego, żeby ustanowić taką moc nad ogółem ludzi, która by była zdolna bronić ich od napaści obcych i od krzywd, jakie sobie czynią wzajemnie, i która by przez to dawała im takie bezpieczeństwo, iżby swoim własnym staraniem i płodami ziemi mogli się wyżywić i żyć w zadowoleniu – otóż jedyną taką drogą jest przenieść całą ich moc i siłę na jednego człowieka albo na jedno zgromadzenie ludzi, które by mogło większością głosów sprowadzić indywidualną wolę ich wszystkich do jednej woli<sup>271</sup>.

W konsekwencji jednostki zawierają umowę społeczną, powołując do życia państwo – Lewiatana. Hobbesowski kontrakt jawi się zatem jako świadoma ucieczka od anarchii i chaosu stanu natury w kierunku stabilnego porządku państwowego, gdzie suweren dysponuje absolutną władzą gwarantującą pokój społeczny<sup>272</sup>.

John Locke w dziele *Dwa traktaty o rządzie* przedstawił z kolei znacząco odmienną od Hobbesa koncepcję stanu natury. W jego interpretacji stan przedkontraktowy nie był areną

---

<sup>269</sup> S. von Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen According to the Natural Law*, trans. F. Gardner Moore, Lonang Institute [b.m.] 2005, s. 84-87, <https://lonang.com/wp-content/download/Pufendorf-DutyOfManAndCitizen.pdf> (dostęp: 7.11.2024).

<sup>270</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 207.

<sup>271</sup> Tamże, s. 257.

<sup>272</sup> Zob. R.A. Tokarczyk, *Hobbes. Zarys życia i myśli*, Lublin 1998; G. Kavka, *Hobbesian Moral...*; S.A. Lloyd, S. Sreedhar, *Hobbes's Moral and Political Philosophy* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. E.N. Zalta, U. Nodelman, Fall 2022 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/hobbes-moral/> (dostęp: 8.05.2025); C. Porębski, *Umowa społeczna...*

nieustannego konfliktu, lecz przestrzenią względnego spokoju i naturalnej współpracy między jednostkami. Tu istotniejszą niż u Hobbesa rolę odgrywało prawo naturalne, które nawet przed powstaniem państwa wyznaczało moralne granice ludzkiego postępowania i tworzyło podstawy społecznej koegzystencji. Locke szczególny nacisk kładł na tzw. triadę uprawnień naturalnych: prawo do życia, wolności i własności, uznając je za niezbywalne atrybuty jednostki ludzkiej<sup>273</sup>. W jego koncepcji umowa społeczna nie była desperacką ucieczką od chaosu, lecz racjonalnym porozumieniem mającym na celu lepszą ochronę tych przyrodzonych praw.

Skoro wszyscy ludzie są, jak to już zostało powiedziane wolni, równi i niezależni w stanie natury, nikt nie może bez własnej zgody zostać tego stanu pozbawiony i poddany władzy politycznej innego. Jedynym sposobem, w jaki można oddać swą naturalną wolność i nałożyć okowy społeczeństwa obywatelskiego, jest ugoda z innymi dotycząca połączenia i zjednoczenia się z nimi w społeczności, zawarta dla zapewnienia im wygody, bezpieczeństwa i pokojowego współżycia, a także dla zabezpieczenia prawa korzystania z ich własności oraz lepszej ochrony przed wszystkimi, którzy nie należą do wspólnoty<sup>274</sup>.

Umowa społeczna jest zatem niezbędna, ponieważ stan natury nie jest idealny:

Po pierwsze brakuje w nim ustanowionego, znormalizowanego, znanego prawa, powstałego i akceptowanego przez powszechną zgodę, takiego by było ono miernikiem dobra i zła, powszechną podstawą do orzekania we wszystkich sporach między nimi (...). Po drugie, w stanie natury brakuje znanego i bezstronnego sędziego, którego autorytet rozstrzygałby wszelkie spory zgodnie z postanowieniami prawa. W stanie tym każdy jest sędzią i wykonawcą prawa natury, a ludzie w stosunku do siebie samych – stronniczy (...). Po trzecie, w stanie natury często brakuje władzy, która wspierałaby i podtrzymywała słuszne wyroki, a także wykonywałaby je<sup>275</sup>.

Co istotne, Locke wprowadził rewolucyjną jak na owe czasy ideę prawa do oporu wobec władzy – jeśli rządzący sprzeniewierzą się swojej podstawowej misji i zaczną naruszać naturalne uprawnienia obywateli, to społeczeństwo ma nie tylko prawo, ale wręcz obowiązek wystąpić przeciwko takiej tyranii<sup>276</sup>.

Jean-Jacques Rousseau natomiast w *Umowie społecznej* zaprezentował radykalnie odmienną wizję zarówno stanu natury, jak i samej natury ludzkiej. W przeciwieństwie do swoich poprzedników, kreślił idylliczny obraz człowieka pierwotnego jako istoty z gruntu

---

<sup>273</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, s. 165–166.

<sup>274</sup> Tamże, s. 230–231.

<sup>275</sup> Tamże, s. 252.

<sup>276</sup> Tamże, rozdz. XIX: *O rozwiązaniu rządu*, § 222–223, s. 334–336.

dobrej i niewinnej. W jego koncepcji to nie stan natury, lecz właśnie rozwój cywilizacji i powstanie społeczeństwa doprowadziły do moralnej degeneracji człowieka, czemu dał wyraz w stwierdzeniu, że „człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach”<sup>277</sup>. Kluczowym elementem jego teorii stała się koncepcja woli powszechnej (*volonté générale*)<sup>278</sup>, która stanowi coś więcej niż prostą sumę partykularnych interesów jednostkowych. Wola powszechna wyraża bowiem wspólne dobro całej społeczności, transcendując egoistyczne dążenia pojedynczych obywateli<sup>279</sup>. Rousseau argumentował, że tylko poprzez podporządkowanie się tej kolektywnej woli człowiek może odzyskać swoją pierwotną wolność, ale już w nowej, uspołecznionej formie. W tym celu musi:

Znaleźć formę zrzeszenia, która by broniła i chroniła całą siłą wspólną osobę i dobra każdego członka i przy której każdy, łącząc się ze wszystkimi, słuchałby jednak tylko siebie i pozostał równie wolnym jak poprzednio. Oto jest problem zasadniczy, który rozwiązuje umowa społeczna (...). Ten akt zrzeszenia tworzy natychmiast, w miejsce prywatnej osoby każdego kontrahenta, ciało moralne i zbiorowe, składające się z tylu członków, ile zgromadzenie liczy głosów. Ciało to uzyskuje przez ten akt swoją jedność, swoje wspólne „ja”, swoje życie i swoją wolę. Ta osoba publiczna, utworzona w ten sposób przez połączenie wszystkich, otrzymywała dawniej miano *civitas*, obecnie republiki (...). Co do członków, to przybierają oni ogólną nazwę ludu (...), w szczególności zaś nazywają się obywatelami, jako uczestnicy władzy zwierzchniej, oraz poddanymi, jako podlegli ustawom państwowym<sup>280</sup>.

Z kolei Immanuel Kant jest autorem najbardziej abstrakcyjnej i filozoficznie wyrafinowanej interpretacji teorii umowy społecznej spośród jej klasycznych przedstawicieli<sup>281</sup>. W jego ujęciu wyraźnie już nie jest ona faktycznym wydarzeniem historycznym ani nawet hipotetycznym scenariuszem, lecz wytworem czystego rozumu praktycznego – fundamentalną zasadą moralną, która wyznacza racjonalne podstawy legitymizacji władzy politycznej<sup>282</sup>. W świetle jego teorii sprawiedliwe instytucje społeczne i polityczne muszą być tak ukształtowane, by respektowały autonomię moralną każdej jednostki i mogły zostać zaakceptowane przez wszystkich racjonalnych uczestników życia społecznego.

---

<sup>277</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkiewicz, Kęty 2007, s. 11.

<sup>278</sup> Tamże, s. 20.

<sup>279</sup> Tamże, s. 29.

<sup>280</sup> Tamże, s. 19-20.

<sup>281</sup> F. D’Agostino, G. Gaus, J. Thrasher, *Contemporary Approaches to the Social Contract* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. E.N. Zalta, U. Nodelman, Spring 2024 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/contractarianism-contemporary/> (dostęp: 8.05.2025); M. Verschoor, *The Quest for the Legitimacy of the People: A Social Contract Approach*, rozprawa doktorska, Radboud University, 2013, s. 50, <https://repository.ubn.ru.nl/bitstream/handle/2066/101526/101526.pdf> (dostęp: 8.05.2025).

<sup>282</sup> M. Verschoor, *The Quest for the Legitimacy...*, s. 50.

Umowa społeczna staje się więc w filozofii Kanta swoistym narzędziem ewaluacji – za sprawiedliwe można uznać tylko te instytucje i prawa, które mogłyby zostać przyjęte przez wszystkie rozumne istoty kierujące się imperatywem kategorycznym<sup>283</sup>. Jak czytamy w *Metafizyce moralności*:

Z kolei akt, za sprawą którego lud samodzielnie konstytuuje się w państwo – a zasadniczo tylko idea tego aktu, umożliwiająca nam traktowanie państwa jako prawomocnego bytu – jest to umowa pierwotna [*ursprüngliche Contract*], mocą której wszyscy jak jeden mąż (*omnes et singuli*) zrzekają się swojej wolności zewnętrznej po to, żeby każdy – traktowany teraz jako obywatel republiki (czyli ludu ustanawiającego państwo, *universi*) – odzyskał ją natychmiast z powrotem. Niedopuszczalne jest przeto twierdzenie, że w państwie każdy człowiek musi jakoby część swej przyrodzonej wolności poświęcić w ofierze jakiemś celowi; przeciwnie: porzuca on tu całkowicie swą dziką, tj. bezprawną wolność, odzyskując ją w nienaruszonym stanie prawnym, a podległość ta wypływa przecież wprost z jego własnej prawodawczej woli<sup>284</sup>.

W literaturze przedmiotu często wskazuje się, że idea umowy społecznej została zapomniana w XIX w., a jej renesans miał miejsce dopiero w XX stuleciu<sup>285</sup>. Wskazuje się, że renesans ten zawdzięcza się przede wszystkim wielkiemu wpływowi teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa na etykę i filozofię polityczną w XX w., a także rozwojowi teorii gier i teorii decyzji oraz połączeniu ich dokonań z konceptem umowy społecznej<sup>286</sup>. W odpowiedzi na koncepcję zaproponowaną przez Rawlsa powstały dwie niezwykle istotne prace przedstawiające konkurencyjne postrzeganie umowy, tj. *Anarchia, państwo, utopia* (1974) Roberta Nozicka<sup>287</sup> oraz *Morals by Agreement* (1986) Davida Gauthiera<sup>288</sup>.

Koncepcja Nozicka stanowi libertariańską odpowiedź na umiarkowany liberalizm Rawlsa, odrzucając sprawiedliwość dystrybucyjną na rzecz wizji państwa minimalnego, które chroni w maksymalny sposób prawa naturalne jednostki, w tym prawo własności. Zakorzeniona w Locke'owskiej wizji praw naturalnych teoria ta uznaje jakąkolwiek dystrybucję bogactwa za naruszenie praw własności<sup>289</sup>. Z kolei Gauthiera można zaklasyfikować jako neohobbesistę. Koncepcję umowy społecznej Rawlsa uzupełnia on o teorię racjonalnego wyboru. Jednostki

---

<sup>283</sup> To właśnie Kantowska koncepcja wywarła znaczący wpływ na rozwój współczesnej filozofii politycznej, szczególnie na teorię sprawiedliwości Johna Rawlsa; zob. K. Flikschuh, *Kant and Modern Political Philosophy*, New York 2000; E. Wyrębska-Dermanović, *Filozofia prawa Immanuela Kanta. Wprowadzenie*, Łódź 2018.

<sup>284</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Warszawa 2007, s. 158.

<sup>285</sup> A. Noland, *Proudhon and Rousseau*, "Journal of the History of Ideas" 1967, vol. 28, no. 1, s. 33-54.

<sup>286</sup> C. Porębski, *Umowa społeczna...*, s. 5.

<sup>287</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa 1999.

<sup>288</sup> D. Gauthier, *Morals by Agreement...*

<sup>289</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo...*, s. 7.

jego zdaniem współpracują i tworzą zasady moralne jedynie ze względu na strategiczną korzyść płynącą ze współpracy, zaś umowa społeczna pozwala doprecyzować te zasady tak, aby maksymalizować korzyści ze współpracy.

O ile teorie Nozicka i Gauthiera powstały w odpowiedzi na teorię sprawiedliwości Rawlsa jako jej krytyka, to jednak robiły to niejako wewnątrz tradycji teorii umowy społecznej. Z kolei tacy myśliciele, jak Michael Sandel, Charles Taylor i Alasdair MacIntyre krytykowali Rawlsa (i umowę jako taką) z pozycji komunitarystycznych, wskazując, że umowa społeczna nadmiernie podkreśla autonomię jednostki kosztem zakorzenionej w niej natury wspólnotowej i roli tradycji w kształtowaniu osobowości (zob. rozdz. 2.3.6). Jednostki bowiem nie stanowią odizolowanych, czysto racjonalnych podmiotów, lecz są raczej osadzone w kontekstach społecznych i kulturowych kształtujących ich tożsamość i wartości, a tym samym konteksty te wpływają na wybory dotyczące kreowania instytucji społecznych.

### **2.3. Ogólna charakterystyka założeń teorii umowy społecznej**

#### **2.3.1. Sytuacja przedkontraktowa**

Teorie umowy społecznej opierają się na podstawowym dla nich założeniu dotyczącym sytuacji człowieka przed powstaniem zorganizowanego społeczeństwa. Ta hipotetyczna bądź historyczna sytuacja, określana klasycznie jako „stan natury”<sup>290</sup>, stanowi kluczowy element do rozważań o podstawach społeczeństwa i państwa. Najbardziej znana jest w wersji zaprezentowanej przez Hobbesa, w której w stanie natury panuje całkowicie nieograniczona wolność, będąca prawem do robienia wszystkiego. Z wolności tej wynika jednak brak jakichkolwiek ograniczeń w krzywdzeniu innych, co skutkuje *bellum omnium contra omnes*, czyli „wojny, jak gdyby każdy był w wojnie z każdym innym”<sup>291</sup>. Dlatego, aby uniknąć sytuacji ciągłego zagrożenia związanego z wojną wszystkich przeciwko wszystkim, nakładamy na siebie ramy wynikające z umowy społecznej.

Wyróżnia się dwa zasadnicze aspekty w kontekście opisu sytuacji przedkontraktowej: aspekt analityczny i normatywny<sup>292</sup>. W aspekcie analitycznym główną rolę odgrywają wzajemne relacje między jednostkami oraz stopień rozwoju instytucjonalnego. Tu można spotkać się z różnymi podejściami: od skrajnych wizji przedstawiających brak jakichkolwiek instytucji społecznych rządzących społeczeństwem w sytuacji przedkontraktowej, po wizje przedstawiające rozbudowane formy współdziałania między jednostkami. Na przykład u

---

<sup>290</sup> Jak wskazałem, współcześnie za sprawą Rawlsa często nazywana jest inaczej, a mianowicie jako „sytuacja pierwotna” lub „sytuacja początkowa”.

<sup>291</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 206-207.

<sup>292</sup> Z. Rau, M. Chmieliński, *Wprowadzenie...*, s. 15-19.

Rawlsa i we wczesnej fazie stanu natury Rousseau znajdujemy obraz niemal całkowitej izolacji jednostek. U Rawlsa wynika to z założeń „zasłony niewiedzy”, podczas gdy u Rousseau z pierwotnej kondycji człowieka, pozbawionego nawet podstawowych więzi społecznych. Hobbes, mimo że podkreślał aspołeczną naturę człowieka, dopuszczał istnienie w stanie natury pewnych podstawowych relacji, jak życie rodzinne, choć jego wizję zdominował obraz powszechnej wojny<sup>293</sup>. Odmienne stanowisko prezentują Locke i za nim Nozick, przedstawiając stan natury jako środowisko rozwiniętej współpracy społecznej. W ich ujęciu w stanie natury funkcjonują instytucje własności prywatnej, wymiany handlowej i podziału pracy. Nozick dodatkowo wprowadza koncepcję „stowarzyszeń wzajemnej ochrony” jako form organizacji mającej zapewnić jednostkom bezpieczeństwo<sup>294</sup>.

Aspekt normatywny stanu natury koncentruje się natomiast na procesie odkrywania i akceptacji wartości oraz norm, które później stają się fundamentem umowy społecznej. Innymi słowy, jednostki w stanie natury uświadamiają sobie konieczne do przetrwania wartości oraz normy, a także podejmują decyzję o tym, że aby je zmaterializować, należy wyjść ze stanu natury poprzez zawiązanie umowy<sup>295</sup>. Wyraźne jest to zwłaszcza u Hobbesa: świadomość moralna rodzi się paradoksalnie w całkowicie amoralnych warunkach – doświadczenie powszechnej wojny prowadzi do odkrycia wartości życia i potrzeby jego ochrony<sup>296</sup>. Locke widzi ten proces odwrotnie – normy są odkrywane w warunkach względnej harmonii społecznej, choć niedoskonałości ich egzekwowania skłaniają do utworzenia państwa<sup>297</sup>. Rousseau z kolei przedstawia proces stopniowej deformacji kolejnych form stanu natury, co ostatecznie prowadzi do zrozumienia potrzeby formalizacji zasad sprawiedliwości społecznej<sup>298</sup>. Rawls natomiast proponuje najbardziej abstrakcyjne podejście, gdzie zasady współżycia są wyprowadzane czysto racjonalnie. Ze względu bowiem na zasłonę niewiedzy są pozbawione odniesienia do konkretnego doświadczenia społecznego<sup>299</sup>.

### 2.3.2. Hipotetyczność a historyczność umowy

Jedną z podstawowych kwestii związanych z interpretacją różnych teorii umowy społecznej jest to, czy ich twórcy traktowali umowę jako historyczny fakt, tj. konkretne wydarzenie, które miałyby miejsce w zamierzchłej zazwyczaj przeszłości, czy jako sytuację jedynie hipotetyczną,

---

<sup>293</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 209.

<sup>294</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo...*, s. 25-30.

<sup>295</sup> Z. Rau, M. Chmieliński, *Wprowadzenie...*, s. 15-19.

<sup>296</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 204-226.

<sup>297</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, s. 166-168, 251-253.

<sup>298</sup> J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy...*, s. 186-197.

<sup>299</sup> Z. Rau, M. Chmieliński, *Wprowadzenie...*, s. 15-19.

służącą jako swego rodzaju narzędzie teoretyczne. O ile teorie postrzegające umowę społeczną jako historyczny fakt zakładają, że określona grupa zawarła w przeszłości konkretną umowę dotyczącą kształtu społeczeństwa – umowę, która wiąże nas do dziś i tym samym legitymizuje zastany porządek społeczny oraz władzę polityczną – o tyle teorie zakładające hipotetyczność umowy postrzegają ją jako potencjalną umowę, którą zawarliby hipotetyczni negocjatorzy, gdyby do takich negocjacji doszło realnie<sup>300</sup>.

Czasem, rzeczywiście interpretuje się konkretne wydarzenia historyczne jako przykłady zawarcia faktycznej umowy. Jeżeli chodzi o historyczne przypadki, które miałyby reprezentować *pactum subiectionis*, to wskazuje się takie przykłady, jak *pacta conventa* zawarta między królem a polską szlachtą czy obietnice wyborcze składane przez partie polityczne, które mogą być postrzegane jako rodzaj umowy z elektoratem<sup>301</sup>. Jeżeli chodzi o historyczne sytuacje, które miałyby być przykładami zawarcia *pactum sociale*, to można by wskazać takie przykłady, w których społeczeństwa tworzyły nowe wspólnoty polityczne oparte na radykalnie odmiennych wartościach moralnych i politycznych niż praktykowane do tej pory. Można do nich zaliczyć m.in. tzw. *Mayflower compact*<sup>302</sup>. Współcześnie zaś można wskazać „konstytucję” Rożawy, która nosi miano Umowy społecznej Demokratycznej Federacji Północnej Syrii i odnosi się bezpośrednio do tradycji umowy społecznej<sup>303</sup>. Koncepcja ta znalazła następnie swoją kontynuację w konstytucjach pierwszych stanów amerykańskich. W szczególności Konstytucja Stanu Massachusetts *explicite* definiuje wspólnotę polityczną jako rezultat dobrowolnego stowarzyszenia jednostek, akcentując wzajemne zobowiązania między obywatelami a zbiorowością oraz prymat prawa zorientowanego na dobro wspólne<sup>304</sup>. Analogiczne odwołania można odnaleźć w ustawach zasadniczych stanów Maryland czy New

---

<sup>300</sup> M. Verschoor, *The Quest for the Legitimacy...*, s. 49.

<sup>301</sup> Z. Rau, M. Chmieliński, *Wprowadzenie...*, s. 8.

<sup>302</sup> W 1620 r. „ojcowie pielgrzymi” na pokładzie statku Mayflower podpisali umowę o ustanowieniu wspólnoty politycznej w Nowym Świecie, co często jest postrzegane jako forma umowy społecznej; zob. J.W. Gough, *The Social Contract*, 1963, s. 2, 86 [za:] Z. Rau, M. Chmieliński, *Wprowadzenie...*, s. 8.

<sup>303</sup> Umowa Społeczna Demokratycznej Federacji Północnej Syrii została przyjęta 29 grudnia 2016 r. i zastąpiła Kartę umowy społecznej z 29 stycznia 2014 r.; zob. A. Adamczyk, *Fuad Jomma, Demokratyczny konfederalizm jako alternatywny ustrój dla Autonomicznej Administracji Północnej i Wschodniej Syrii*, „Przegląd Sejmowy” 2022, nr 3(170), s. 23–42.

<sup>304</sup> Konstytucja z Massachusetts z 1789 r., której autorem był J. Adams, zawiera następujący cytat: „Ciało polityczne powstaje poprzez dobrowolne zrzeszenie się jednostek. Jest to umowa społeczna, poprzez którą cały lud zawiera przymierze z każdym obywatelem, a każdy obywatel z całym ludem, że wszyscy będą rządzeni przez określone prawa dla wspólnego dobra. Obowiązkiem ludu jest zatem, przy tworzeniu konstytucji rządowej, zapewnić sprawiedliwy sposób stanowienia praw, jak również ich bezstronną interpretację i wierne wykonywanie, tak aby każdy człowiek mógł w każdym czasie znaleźć w nich swoje bezpieczeństwo”. Declaration of Rights and Frame of Government of the Commonwealth of Massachusetts, adopted March 2, 1780; approved by vote of the people June 15, 1780, <https://founders.archives.gov/documents/Adams/06-08-02-0161-0002> (dostęp: 18.05.2025).

Hampshire. Jako przykład historycznej umowy w przypadku Polski można także wskazać na porozumienia sierpniowe<sup>305</sup>.

Mimo że nie ma wśród historyków idei konsensusu, na ile u nowożytnych klasyków teorii umowy społecznej stan natury i wyjście z niego poprzez umowę stanowi fakt historyczny, na ile zaś raczej hipotetyczny scenariusz, to wydaje się, że najbardziej odpowiednie będzie stanowisko pośrednie, przyjmujące, że łączyli oni oba podejścia. U Hobbesa za hipotetycznym charakterem jego teorii przemawia to, że każda osoba, biorąc pod uwagę uniwersalne cechy, takie jak interes własny i strach przed gwałtowną śmiercią, zgodziłaby się utworzyć państwo, aby uciec od anarchicznego stanu natury. On sam zaś częściowo podawał w wątpliwość faktyczność opisywanego stanu natury:

Ktoś może przypadkiem pomyśleć, że nigdy nie było takiego czasu ani takiego stanu wojny (...) – i ja myślę, że taki stan nigdy nie istniał powszechnie na całym świecie; lecz wiele jest miejsc, gdzie ludzie żyją w takiej wojnie nawet i teraz<sup>306</sup>.

Podanie w wątpliwość faktyczności stanu natury nie oznacza jednak, że klasyczni przedstawiciele umowy nie inspirowali się konkretnymi historycznymi wydarzeniami. Przykładowo, postrzeganie przez Hobbesa stanu natury jako stanu brutalnej wojny mogło być wynikiem jego osobistego doświadczenia z angielskiej wojny domowej<sup>307</sup>. Z kolei Locke'a inspirowały najprawdopodobniej doniesienia z Nowego Świata dotyczące sposobu życia ludności autochtonicznej, gdzie pomimo braku formalnej organizacji państwowej istniały podstawowe mechanizmy społeczne<sup>308</sup>.

O ile w przypadku myślicieli starożytnych i średniowiecznych umowa była prawdopodobnie postrzegana jako rzeczywiste wydarzenie historyczne, zaś u klasycznych teoretyków nowożytnych, takich jak Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau czy John Locke, jej status miał charakter bardziej niejednoznaczny, o tyle już współcześni myśliciele zajmujący się umową społeczną, tacy jak John Rawls, Thomas Scanlon, James M. Buchanan i David Gauthier, jasno wskazują na wyłącznie hipotetyczny charakter umowy w swoich teoriach<sup>309</sup>. Przyjęcie czysto hipotetycznego podejścia do umowy – zamiast historycznego lub częściowo

---

<sup>305</sup> Porozumienia między strajkującymi robotnikami a rządem z 1980 r. które wiązały się ze znaczącą zmianą w kierunku reform społecznych i politycznych, *de facto* kładąc podwaliny pod upadek komunizmu i powstanie nowego ustroju; zob. J. Jedlicki, *Forma i treść umowy społecznej*, Warszawa 1980, [za:] Z. Rau, M. Chmieliński, *Wprowadzenie...*, s. 8.

<sup>306</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 209.

<sup>307</sup> S.A. Lloyd, S. Sreedhar, *Hobbes's Moral...*

<sup>308</sup> D. Armitage, *John Locke, Carolina, and the Two Treatises of Government*, "Political Theory" 2004, vol. 32, no. 5, s. 602-627.

<sup>309</sup> M. Verschoor, *The Quest for the Legitimacy...*, s. 49.

historycznego – ma ogromny wpływ na sposób postrzegania celu posłużenia się umową, a co za tym idzie – na modelowanie jej podstawowych komponentów, takich jak charakterystyka negocjatorów i opis sytuacji przedkontraktowej.

### 2.3.3. Strony umowy

Umowa może być wielostronna, dwustronna bądź jednostronna. Umowa wielostronna zawiązuje się między obywatelami w celu powołania państwa lub społeczeństwa (Hobbes, Grocjusz, Pufendorf). Może być po prostu umową między wieloma jednostkami, ale także stanowić konglomerat mniejszych porozumień, które ostatecznie stworzą tak zaawansowany byt, jakim jest państwo<sup>310</sup>. Umowa dwustronna zaś będzie zawarta zazwyczaj między ludem a władzą lub władcą bądź między Bogiem a jednostką (np. przymierze Boga z Noem) lub Bogiem a całym narodem (np. przymierze Boga z Izraelem). Umowa jednostronna, mimo że wydaje się sprzeczna z intuicją, znajduje się w tych najbardziej hipotetycznych jej wersjach, w których jednostka niejako sama ze sobą negocjuje sprawiedliwe zasady rządzące społeczeństwem (Immanuel Kant, John Rawls, Mark Rowlands)<sup>311</sup>. Jak jednak wskazałem wcześniej, w klasycznym ujęciu, zwłaszcza od XVII w., podstawowymi stronami umowy zazwyczaj są jednostki.

Z charakterystyką stron umowy wiąże się tzw. problem natury ludzkiej, dotyczący antropologicznych założeń względem jej charakteru – czy człowiek jest z gruntu istotą społeczną (moralną), czy też aspołeczną (amoralną). Za klasyczne przykłady tej dychotomii uznaje się pesymistyczną wizję człowieka w Hobbesowskim stanie natury oraz optymistyczny obraz „szlachetnego dzikusa” Rousseau. Hobbes twierdził, że ludzie kierują się pragnieniami i awersjami, dążąc przede wszystkim do samozachowania i osobistej korzyści. Strach przed śmiercią i pragnienie wygodnego życia motywują jednostki do dążenia do pokoju. Jednak bez wspólnej władzy, która egzekwowałaby prawa, motywacje te prowadzą do rywalizacji, nieufności i dążenia do chwały<sup>312</sup>. Relacje z innymi zawsze są podyktowane optymalizacją własnego interesu<sup>313</sup>. Z kolei Rousseau wierzył, że ludzie są z natury dobrzy, gdy znajdują się w stanie natury, a ponadto rodzą się wolni, niewinni i współczujący. Dwie podstawowe motywacje kierujące ludzkim zachowaniem to samozachowanie i litość (empatia wobec

---

<sup>310</sup> W ujęciu J. Althusiusa od rodziny do stowarzyszenia, po lokalną wspólnotę do prowincji, które ostatecznie tworzą państwo; zob. Z. Rau, M. Chmieliński, *Wprowadzenie...*, s. 11-12.

<sup>311</sup> Więcej na temat jednoosobowej umowy zob. rozdz. 2.5 oraz rozdz. 3.4.1.

<sup>312</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 178-179.

<sup>313</sup> Współcześnie np. Buchanan zakłada, że strony powołują instytucje państwa, kierując się swym interesem w celu ochrony niepewnej przyszłości; zob. Z. Rau, M. Chmieliński, *Wprowadzenie...*, s. 11-12.

innych), które skutkują możliwością przetrwania bez wyrządzania krzywdy innym<sup>314</sup>. Współcześnie badania dotyczące tego sporu zostały przejęte z filozofii przez takie dziedziny, jak psychologia moralności, antropologia kulturowa, socjologia moralności, psychologia ewolucyjna, neuronauki czy nawet etologia (zwłaszcza prymatologia)<sup>315</sup>. Zasadniczym przedmiotem tych badań jest analiza fenomenów, takich jak empatia, altruizm i współpraca, które uznaje się za podstawowe składniki moralności. Mimo jednak licznych dokonań powyższych dziedzin w tej materii spór pozostaje nierozstrzygnięty<sup>316</sup>.

W przypadku gdy przyjmuje się hipotetyczny charakter umowy, zarówno sytuacja przedkontraktowa, w ramach której zawierana jest umowa, jak i same podmioty ją zawierające mogą być poddane daleko idącej idealizacji. Charakter idealizacji podmiotów i okoliczności w hipotetycznych teoriach umowy społecznej może się znacznie różnić między poszczególnymi koncepcjami. Uwypuklone zostają te cechy jednostek, które mają prowadzić do zawarcia przez nie umowy. Kosztem takiej idealizacji (co podnoszą niejednokrotnie krytycy) jest uproszczony i abstrakcyjny, a więc często nierealistyczny obraz stron. W skrajnej, bo kontrfaktycznej wersji idealizacja taka występuje w eksperymencie myślowym Rawlsa z zasłoną niewiedzy (zob. rozdz. 2.5.2 – 2.5.4).

---

<sup>314</sup> U Locke’a natura ludzka też ma z zasady społeczny charakter, a człowiek dąży do współpracy z innymi. Podobnie jest w teorii Nozicka, w której strony dążą do ciągłego udoskonalania swojej współpracy, co skutkuje ostatecznie powołaniem państwa minimalnego. R. Nozick, *Anarchia, państwo...*, s. 27-34.

<sup>315</sup> P.S. Churchland, *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*, tłum. N. Marek, M. Hohol, Kraków 2013; F. da Waal, *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?*, tłum. B. Brożek, M. Furman, Kraków 2013; R. Joyce, *The Evolution of Morality*, Cambridge 2007; L.D. Katz, *Evolutionary Origins of Morality: Cross Disciplinary Perspectives*, Thorverton – Bowling Green 2000; R. Dunbar, *Nowa historia ewolucji człowieka*, tłum. B. Kucharzyk, Kraków 2013; M. Tomasello, *Dlaczego współpracujemy*, tłum. Ł. Kwiatek, Kraków 2015; J. Haidt, *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka?*, tłum. A. Nowak, Sopot 2014; S. Pinker, *Zmierzch przemocy...*; B. Hare, V. Woods, *Przetwarzają najzycliwsi. Jak ewolucja wyjaśnia istotę człowieczeństwa?*, tłum. K. Kalinowski, Kraków 2022; M. Bekoff, J. Pierce, *Dzika sprawiedliwość. Moralne życie zwierząt*, tłum. S. Szymański, Kraków 2018.

<sup>316</sup> Przykładowo, M. Soniewicka twierdzi, że współczesne badania bardziej potwierdzają hipotezę Rousseau, że człowiek to „szlachetny dzikus”, przecząc zarazem hipotezie Hobbesa, że „człowiek człowiekowi wilkiem”. Zob. M. Soniewicka, *Naturalizm zadłużony: uwagi na temat źródeł moralnych* [w:] *Naturalizm prawniczy*, red. J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, Warszawa 2017, s. 79-95. Odmienne stanowisko prezentuje S. Pinker, zob. S. Pinker, *Zmierzch przemocy...* oraz tegoż, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, tłum. A. Nowak, Gdańsk 2005. Stanowiska pośrednie z kolei prezentuje D. Graeber, zob. D. Graeber, D. Wengrow, *Narodziny wszystkiego. Nowa historia ludzkości*, tłum. R. Filipowski, Poznań 2022. W kontekście pośredniego stanowiska warto zwrócić uwagę na popularną w psychologii ewolucyjnej koncepcję tzw. altruizmu parafialnego (*parochial altruism*), wskazującego na dualistyczność ludzkiej natury. Jednostka może jednocześnie przejawiać niezwykle altruistyczne skłonności wobec określonej grupy (rodziny, plemienia czy narodu), będąc jednocześnie obojętna lub wroga wobec tych, którzy do owej grupy nie należą; zob. np. H. Bernhard, U. Fischbacher, E. Fehr, *Parochial altruism in humans*, „Nature” 2006, no. 442, s. 912–915.

#### 2.3.4. Cele TUS

Przejście od historycznego do hipotetycznego sposobu postrzegania umowy prowadzi do odmiennego postrzegania podstawowych celów samej teorii umowy społecznej. O ile w tzw. teoriach klasycznych celem teorii umowy była geneza państwa i/lub społeczeństwa oraz polityczna legitymacja władzy państwowej lub wybór konkretnej formy ustroju<sup>317</sup>, o tyle w teoriach współczesnych cel ten jest ukierunkowany na ewaluację konkretnych instytucji (Rawls, Gauthier), rozwiązań ekonomicznych (Buchanan), czy wręcz ma służyć uzasadnieniu konkretnych norm postępowania jako teoria etyczna (Scanlon, Narveson, Rowlands)<sup>318</sup>. Zmiana celu może wynikać z faktu, że współczesny dyskurs polityczny, prawny i filozoficzny rzadko kwestionuje ideały demokracji liberalnej jako fundament państwowości. Z tego względu klasyczna problematyka rozwijana przez Hobbesa, Locke'a czy Rousseau wydaje się nazbyt ogólnikowa czy wręcz archaiczna, a co za tym idzie – nieprzydatna do analizy współczesnych problemów, dlatego została zastąpiona przez ewaluację konkretnych rozwiązań instytucjonalnych funkcjonujących w teraźniejszości.

Dzisiejsza linia sporu wśród teoretyków umowy w swoim politycznym wymiarze będzie przebiegać nie między absolutyzmem i republikanizmem, lecz między kształtem konkretnych rozwiązań w ramach demokracji liberalnej. Dla Rawlsa umowa społeczna służy uzasadnieniu sprawiedliwości społecznej, rozumianej jako mająca szeroki zakres redystrybucji. U Nozicka czy Narvesona sprawiedliwość ta będzie rozumiana jako ochrona podstawowych wolności, w tym wolności od nadmiernej ingerencji państwa związanej z redystrybucją właśnie<sup>319</sup>. Jest to więc napięcie między wizją państwa dobrobytu a wizją państwa minimalnego. W takim wypadku umowa społeczna staje się narzędziem ewaluacji konkretnych rozwiązań ekonomicznych i ich instytucjonalnego wymiaru.

Ze względu na cel współczesne teorie umowy społecznej można także podzielić na teorie z zakresu filozofii politycznej i teorie etyczne. W ujęciu politycznym celem stosowania tych teorii jest znalezienie odpowiedzi na pytania o sposób opracowania zasad sprawiedliwości wśród obywateli już istniejącego społeczeństwa politycznego (bez poszukiwania jego genezy).

---

<sup>317</sup> Hobbes postrzegał przedmiot umowy społecznej przez pryzmat legitymizacji suwerenności państwowej, przy czym dotyczyło to każdej władzy zdolnej do zapobiegania anarchii właściwej stanowi natury. U Locke'a zaś przedmiotem umowy jest zapewnienie ochrony podstawowych praw naturalnych: życia, wolności i własności. Jedynie władza, która jest w stanie to uczynić, jest legitymizowana.

<sup>318</sup> U Rawlsa przedmiotem umowy są zasady sprawiedliwości społecznej wybierane w sytuacji pierwotnej za zasłoną niewiedzy; u Gauthiera – racjonalne zasady kooperacji społecznej, maksymalizujące korzyści jednostek; według Buchanana przedmiotem umowy są reguły konstytucyjne osiągane przez jednomyślną zgodę; natomiast Scanlon koncentruje się na zasadach moralnych, których nikt rozumny nie mógłby odrzucić jako podstawy ogólnego, opartego na wzajemności porozumienia.

<sup>319</sup> Z. Rau, M. Chmieliński, *Wprowadzenie...*, s. 20.

W przypadku zaś perspektywy etycznej będzie to poszukiwanie podstaw moralności opartych na racjonalnym interesie własnym, skutkującym dążeniem do harmonijnego współistnienia oraz ocena konkretnych norm moralnych poprzez potraktowanie umowy społecznej jako heurystycznego narzędzia ich ewaluacji. W odróżnieniu od teorii klasycznych, które sytuowały się zasadniczo w obszarze filozofii politycznej, współczesne koncepcje umowy społecznej wykazują większą złożoność teoretyczną: teoria Buchanana eksponuje wymiar polityczny i ekonomiczny, Scanlona i Gauthiera – etyczny, natomiast przykładowo Rawls łączy obie te perspektywy. Cel umowy będzie jednym z podstawowych kryteriów odróżniających od siebie teorię umowy społecznej w ujęciu kontraktualistycznym i kontraktarianistycznym. To właśnie różne koncepcje związane z postrzeganiem celu umowy mogą stanowić o tym, czy i w jaki sposób TUS jest w stanie objąć swoim zakresem zwierzęta.

### 2.3.5. Rola teorii gier i teorii decyzji we współczesnych teoriach umowy społecznej

Współczesne teorie umowy społecznej znacząco ewoluowały dzięki inkorporacji elementów teorii gier i teorii decyzji<sup>320</sup>. Matematyczne instrumentarium pozwoliło na bardziej precyzyjne formalizację klasycznych problemów związanych z konstruowaniem i funkcjonowaniem porządku społecznego opartego na konsensusie jego uczestników<sup>321</sup>. Istotny wkład w rozwój dziedziny wniosła teoria wyboru społecznego, będąca integralną częścią teorii racjonalnego wyboru<sup>322</sup>. Dostarcza ona aparatu metodologicznego do analizy procesów agregacji preferencji indywidualnych w decyzje kolektywne. Szczególnie doniosłe znaczenie ma w tym wypadku

---

<sup>320</sup> Aczkolwiek rodowód teorii gier w tradycji umowy społecznej można zobaczyć już u Rousseau – w *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* posługuje się on następującym dylematem: grupa myśliwych wysłedziła okazałego jelenia i ustaliła jego zwyczajową trasę. Skuteczne upolowanie zwierzęcia wymaga współpracy całej grupy, co zagwarantowałoby pożywienie dla wszystkich. Jednakże spłoszenie jelenia lub brak koordynacji między myśliwymi oznacza, że nikt nie zdobędzie pokarmu. Myśliwi zajmują pozycje wzdłuż ścieżki i czekają. Mijają kolejne godziny bez śladu jelenia. Upływa cały dzień. Mimo że jeleni nie pojawiają się codziennie, myśliwi są przekonani o jego nadejściu. W pewnym momencie wszyscy dostrzegają przebiegającego zająca. Pojawia się dylemat: jeśli któryś z myśliwych zdecyduje się upolować zająca, zaspokoi własny głód, ale zniweczy szansę na upolowanie jelenia, skazując pozostałych na głód. Niepewność co do pojawienia się jelenia kontrastuje z obecnością zająca. Ryzyko jest podwójne: jeleni może się nie pojawić, a dodatkowo inny myśliwy może samolubnie zdecydować się na upolowanie zająca. Współcześnie w teorii gier powyższy dylemat nazwany „polowaniem na jelenia” (*stag hunt*) klasyfikuje się jako tzw. grę koordynacyjną (zob. J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* [w:] tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 190). Scenariusz ten ilustruje napięcie między indywidualnym ryzykiem a zbiorowymi korzyściami w przedsięwzięciach opartych na współpracy (zob. też: B. Skyrms, *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*, Cambridge 2004). Podobnym przykładem posługiwał się także David Hume: dwóch sąsiadów może się zgadzać na to, żeby wydrenować łąkę, którą wspólnie posiadają, ponieważ łatwo jest im wiedzieć, co myśli drugi; i każdy musi wiedzieć, że bezpośrednio konsekwencją tego, iż nie wykonałby swego zadania, byłoby to, że nie zostałby zrealizowany cały plan. D. Hume, *Traktat o naturze...*, s. 618.

<sup>321</sup> C. Porębski, *Umowa społeczna...*, s. 16.

<sup>322</sup> Teoria społecznego wyboru jest gałęzią teorii racjonalnego wyboru. Oprócz niej do teorii racjonalnego wyboru zalicza się też teorie decyzji i teorie gier; zob. W. Załuski, *Game Theory...*, s. 19.

twierdzenie Arrowa o niemożności, które eksponuje trudności w transformacji indywidualnych preferencji w spójne preferencje społeczne przy zachowaniu elementarnych warunków demokratycznych<sup>323</sup>. Z kolei teoria gier zajmuje się napięciem między interesem partykularnym a dobrem wspólnym. Modele w niej wypracowane unaoczniają konieczność implementacji mechanizmów koordynacji i kooperacji, co niejednokrotnie wskazuje się jako istotę umowy społecznej. Poniższe skrótowe opisanie roli teorii gier w teoriach umowy społecznej będzie stanowiło punkt odniesienia przy rekonstrukcji klasycznej argumentacji wykluczającej zwierzęta z umowy społecznej w rozdz. 2.4.

Teorie umowy społecznej opierają się na przeświadczeniu, że porozumienie wynikające z chęci zaspokojenia interesów indywidualnych jednostek może wspomóc realizację tych interesów. W osiągnięciu optymalnie korzystnego stanu w ramach współdziałania jednostek niejednokrotnie może przeszkodzić tzw. problem działania zbiorowego (*collective action problem*), czyli konflikt pomiędzy tym, co najlepsze dla grupy, a tym, co – przy danych bodźcach i braku koordynacji – opłaca się każdemu z osobna<sup>324</sup>.

Przykładem może być choćby tzw. tragedia wspólnego pastwiska (*tragedy of the commons*), polegająca na tym, że indywidualny zysk poszczególnych członków społeczności prowadzi do straty całej społeczności (a w dalszej kolejności także jej członków osiagających początkowy zysk)<sup>325</sup>. Na przykład brak ograniczeń (np. w postaci pewnego rodzaju norm społecznych, moralnych czy prawnych) w dostępie do ograniczonych zasobów prowadzi do ich wyeksploatowania. Najbardziej znanym przykładem problemu działania zbiorowego będzie dylemat więźnia<sup>326</sup>. Demonstruje on złożoność decyzji strategicznych w sytuacjach, w których interesy jednostek mogą być sprzeczne z optymalnym rozwiązaniem dla grupy. Problem ten ilustruje, w jaki sposób racjonalne decyzje podejmowane przez jednostki, dążące do maksymalizacji własnych korzyści, mogą prowadzić do suboptymalnych rezultatów dla wszystkich zaangażowanych stron. Dylemat więźnia zakłada hipotetyczną sytuację, w której dwaj współwinni przestępcy zostają aresztowani i są oddzielnie przesłuchiwani przez policję. Każdy z nich otrzymuje propozycję: może zeznawać przeciwko drugiemu (zdradzić) lub milczeć (współpracować). Wynik decyzji każdego z więźniów zależy nie tylko od jego

---

<sup>323</sup> Zob. M. Morreau, *Arrow's Theorem* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Zalta, Winter 2019 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/arrows-theorem/> (dostęp: 8.05.2025).

<sup>324</sup> W. Załuski, *Game Theory...*, s. 81 i n.

<sup>325</sup> G. Hardin, *The Tragedy of the Commons*, "Science" 1968, vol. 162, issue 3859, s. 1243-1248.

<sup>326</sup> W TUS istnieje tradycja postrzegania umowy jako osiągnięcia stanu równowagi w ramach problemu działania zbiorowego na wzór sytuacji pokroju dylematu więźnia. Zob. F. D'Agostino, G. Gaus, J. Thrasher, *Contemporary Approaches...*, s. 26-29. Na temat prawa jako narzędzia rozwiązywania problemu zbiorowego wyboru zob. W. Załuski, *Game Theory...*, s. 81-85.

własnego wyboru, ale również od decyzji drugiego współoskarżonego. Możliwe rozwiązania są następujące:

- a) Jeśli jeden więzień zdradzi, a drugi będzie milczał, zdradzający wyjdzie na wolność, podczas gdy milczący otrzymuje pełny wymiar kary (np. 10 lat pozbawienia wolności).
- b) Jeśli obaj doniosą na siebie nawzajem, obaj otrzymają umiarkowany wymiar kary (np. po 5 lat pozbawienia wolności).
- c) Jeśli obaj zdecydują się milczeć (współpracować), otrzymają minimalny wymiar kary (np. po 1 roku pozbawienia wolności).

W powyższym scenariuszu macierz wypłat będzie prezentować się następująco:

	Gracz A milczy	Gracz B zeznaje
Gracz A współpracuje	Obaj skazani na 6 miesięcy	Gracz A: skazany na 10 lat Gracz B: wolny
Gracz B zdradza	Gracz A: wolny Gracz B: skazany na 10 lat	Obaj skazani na 5 lat

Dylemat więźnia jest przykładem gry o sumie niezerowej, w której strategią dominującą dla każdego z graczy (czyli strategią, która maksymalizuje ich indywidualny wynik niezależnie od decyzji drugiego gracza) jest zdrada (brak współpracy). Gdy obaj zdecydują się wybrać zdradę, wówczas końcowy rezultat będzie gorszy dla każdego z nich, niż gdyby zdecydowali się na współpracę (czyli milczenie). W związku z tym racjonalne działania jednostek, oparte na dążeniu do maksymalizacji własnych korzyści, prowadzą do wyniku, który jest mniej korzystny dla wszystkich uczestników. W „czystym” dylemacie więźnia równowaga Nasha jest osiągnięta w przypadku braku współpracy<sup>327</sup>. Dylemat więźnia wskazuje na etyczne znaczenie zaufania i współpracy w społeczeństwie. Decyzja o współpracy opiera się na założeniu, że druga strona także będzie działać w sposób etyczny (tj. nastawiony na współpracę). Brak zaufania może prowadzić do sytuacji, w której wszystkie jednostki decydują się na zdradę, aby uniknąć bycia oszukany, co skutkuje ogólnym pogorszeniem się położenia wszystkich graczy.

Z kolei Brian Skyrms sugeruje, że rozważania na temat umowy społecznej należy oprzeć nie na dylemacie więźnia, lecz na wspomnianej grze w polowanie na jelenia<sup>328</sup>. Formalną

<sup>327</sup> Równowaga Nasha to taki profil gry (tj. lista strategii wybranych przez wszystkich graczy), w którym żaden z graczy nie może poprawić swojego wyniku poprzez zmianę swojej strategii przy założeniu, że strategie pozostałych graczy pozostają niezmiennione. Innymi słowy, w równowadze Nasha strategia wybrana przez każdego gracza jest najlepszą odpowiedzią na wybrane strategie innych graczy. Z kolei optimum Pareto to profil gry, w którym nie da się poprawić sytuacji jednego gracza bez pogorszenia sytuacji innego gracza. J. Watson, *Strategia: wprowadzenie do teorii gier*, tłum. A. Wieczorek, Warszawa 2011, s. 54, 91.

<sup>328</sup> B. Skyrms, *The Stag Hunt...*, s. 4.

wersję tej gry można przedstawić za pomocą następującego schematu, prezentującego jej możliwe scenariusze:

Gracze: dwóch myśliwych (Gracz A i Gracz B)

Wybory: każdy myśliwy musi zdecydować, czy polować na jelenia, czy na zająca.

- Polowanie na jelenia: wymaga współpracy; jelen jest duży (wartość 4) i można go złapać tylko wówczas, gdy obaj myśliwi współpracują.
- Polowanie na zająca: może być przeprowadzone indywidualnie; zając jest mniejszy i daje mniejszą nagrodę (wartość 3), ale nie zależy od działań drugiego myśliwego.
- Polowanie na zająca i jelenia: Gdy jeden z graczy zdecyduje się polować na zająca, a drugi na jelenia, wówczas ten, który próbował upolować jelenia, zostaje z niczym (wartość 0).

Macierz wypłat została zaprezentowana w tabeli<sup>329</sup>:

	Gracz B poluje na jelenia	Gracz B poluje na zająca
Gracz A poluje na jelenia	(4, 4)	(0, 3)
Gracz A poluje na zająca	(3, 0)	(3, 3)

Polowanie na jelenia podkreśla delikatną równowagę między współpracą dla wzajemnych korzyści a indywidualną pokusą zabezpieczenia gwarantowanego, choć mniejszego zysku. Podstawową różnicą w stosunku do dylematu więźnia jest to, że w przypadku dylematu więźnia zdrada zawsze powinna być strategią dominującą (jedna równowaga Nasha), jest bowiem najbardziej opłacalna bez względu na wybór drugiego gracza, mimo że nie jest Pareto optymalna. Tymczasem w polowaniu na jelenia nie ma strategii dominującej: żadna strategia nie dominuje drugiej, wybór zależy od oczekiwań co do działania drugiego gracza. Istnieją bowiem dwie równowagi Nasha – zarówno wybór strategii polegającej na tym, że obaj gracze współpracują (polują na jelenia), jak i wybór takiej, w której nie współpracują (polują na zająca), przy czym Pareto optymalny jest ten wybór, gdy obaj gracze współpracują. Wybór polowania na zająca jest jednak dominujący ze względu na ryzyko<sup>330</sup>. Z tego względu izolowana gra w polowanie na jelenia nie tłumaczy jeszcze opłacalności

<sup>329</sup> Wartości w tabeli przyjęte za: B. Skyrms, *Evolution, Norms, and The Social Contract*, "Arizona State Law Journal" 2016, vol. 48, no. 4, s. 1091.

<sup>330</sup> Oznacza to, że jest obarczona najmniejszym ryzykiem w stosunku do innych strategii

współpracy – zachodzi bowiem konflikt między zyskiem a ryzykiem. Zdaniem B. Skyrmsa sytuację zmienia iteracja gry<sup>331</sup>. W tym wypadku bowiem „naturalne” będzie przyjęcie strategii opartej na wzajemności<sup>332</sup>. Zatem wiedząc, że przyjdzie mi jeszcze wielokrotnie uczestniczyć w polowaniu na jelenia, mogę z większym prawdopodobieństwem uznać, że mój partner także wybierze tę opcję. Jeśli tego bowiem nie zrobi, to w przyszłych grach odpłacę mu się tym samym<sup>333</sup>. Analogicznie z tego samego względu powinienem wybrać polowanie na jelenia zamiast zajęcia w nadziei, że mój partner, świadomy korzyści płynącej z dalszej współpracy, zrobi to samo. Powtarzalność jest zatem kluczowa dla zawarcia porozumienia, a jednocześnie dużo lepiej oddaje realne interakcje społeczne, w których zazwyczaj naturalnie występuje „cień przyszłości”. W ramach umowy społecznej jednostki zobowiązują się do przestrzegania zasad, które minimalizują ryzyko nadużycia zaufania i optymalizują wspólne korzyści.

Zastosowanie teorii gier tłumaczy jednak także znaczne rozbieżności w samych współczesnych teoriach umowy. Różne gry mają bowiem różne strategie dominujące, a co więcej, istnieje wiele różnych koncepcji równowagi<sup>334</sup>. Teorię gier i teorię racjonalnego wyboru posługiwali się John Rawls, David Gauthier i James M. Buchanan, zaś w swoim autorskim ujęciu ewolucyjną teorię gier stosuje Kenneth Binmore<sup>335</sup>. Jednak należy jeszcze raz podkreślić, że w zależności od przyjętego schematu inna będzie droga dochodzenia do konsensusu w kwestii przedmiotu umowy. Najbardziej popularny jest schemat Nasha, nie jest on jednak jedyny, bowiem np. Gauthier posługuje się schematem Kalaia-Smorodinskiego<sup>336</sup>.

---

<sup>331</sup> Iteracja w teorii gier odnosi się do wielokrotnego powtarzania gry, co pozwala analizować zachowanie graczy w dłuższym horyzoncie czasowym. W kontekście teorii gier iteracyjnych zakłada się, że ta sama gra jest rozgrywana wiele razy, a gracze mogą modyfikować swoje strategie na podstawie wcześniejszych wyników. W tym kontekście na uwagę zasługują wyniki turnieju zorganizowanego przez Roberta Axelroda. Polegał on na rywalizacji programów komputerowych implementujących różne strategie gry w iterowany dylemat więźnia. Programiści oraz naukowcy z różnych ośrodków akademickich opracowali wiele algorytmów, które charakteryzowały się zróżnicowanym poziomem złożoności oraz odmiennymi wzorcami zachowań – zarówno w kontekście pierwszego ruchu, jak i odpowiedzi na działania przeciwnika. Okazało się, że w długoterminowej perspektywie strategie zorientowane wyłącznie na maksymalizację własnych korzyści przynosiły znacząco gorsze rezultaty w porównaniu do strategii uwzględniających element kooperacji. Obserwacja ta sugeruje, że mechanizmy doboru naturalnego mogą sprzyjać rozwojowi zachowań prospołecznych, nawet w populacji początkowo zdominowanej przez jednostki kierujące się wyłącznie własnym interesem. Spośród strategii deterministycznych najbardziej skuteczna okazała się strategia wet za wet. Polega ona na tym, że gracz w pierwszej rundzie zawsze współpracuje, a w każdej kolejnej powtarza ruch przeciwnika z poprzedniej rundy. W określonych warunkach jeszcze wyższą skutecznością okazywała się jej zmodyfikowana wersja, uwzględniająca mechanizm „wybaczenia”. Wprowadzenie elementu wybaczenia pozwalało na wyjście z pułapki wzajemnych zdrad, która mogła się pojawić w przypadku pojedynczego błędu lub zakłócenia w komunikacji między graczami; zob. W. Załuski, *Ewolucyjna filozofia...*, s. 46.

<sup>332</sup> B. Skyrms, *The Stag Hunt...*, s. 5.

<sup>333</sup> Jest to tzw. cień przyszłości (*shadow of the future*) – perspektywa kolejnych interakcji w przyszłości wpływa na zachowanie stron dzisiaj.

<sup>334</sup> F. D'Agostino, G. Gaus, J. Thrasher, *Contemporary Approaches...*, s. 28.

<sup>335</sup> Poza K. Binmorem teoretykiem ewolucyjnej teorii gier w ramach umowy społecznej jest B. Skyrms; zob. B. Skyrms, *Evolution, Norms...*; tenże, *The Stag Hunt...*; tenże, *Evolution, Norms...*

<sup>336</sup> D. Gauthier, *Morals by agreement...*, s. 145.

### 2.3.6. Krytycy TUS

Namysł nad teorią umowy społecznej, jak już wskazałem, sięga starożytności, gdzie równolegle rozwinęła się jej pierwsza krytyka. Krytykowali ją zarówno Platon, jak i Arystoteles, z czego krytyka arystotelesowska stanowi wciąż podstawę współczesnej krytyki komunitarystycznej. Arystoteles postrzegał państwo jako naturalne środowisko rozwoju człowieka (człowiek jako *zoon politikon*, tj. zwierzę polityczne), bez którego pełna realizacja ludzkiego potencjału nie jest możliwa. Oba te stanowiska powstały w dużej mierze jako polemika z sofistami<sup>337</sup>.

Niejednokrotnie, kluczowym elementem krytyki jest przekonanie, że zarówno społeczeństwo, jak i państwo nie są wynikiem świadomego działania człowieka, lecz powstają jako efekt działania czynników zewnętrznych lub nadrzędnych wobec jednostki ludzkiej. Krytycy TUS doszukują się zatem źródeł organizacji społecznej i czynników kształtujących ład społeczny nie w umowie, lecz w czynnikach wynikających z „natury rzeczy”. W tradycji chrześcijańskiej (Robert Filmer, Joseph de Maistre) to Bóg jest twórcą struktur społecznych. Arystoteles i współcześni komunitarianie upatrują tego źródła w naturze. Hume podkreśla rolę spontanicznego rozwoju ładu społecznego, podczas gdy Hegel wskazuje na ducha absolutnego, a Marks na stosunki produkcji w kontekście materializmu historycznego<sup>338</sup>.

Jedną z podstawowych linii krytyki (eksploatowana zwłaszcza współcześnie, lecz mająca korzenie w myśli Hume'a) dotyczy założeń antropologicznych teorii umowy społecznej. Kwestionuje się założenie o zdolności jednostek do bycia stroną umowy. Hume argumentuje, że człowiek nie ma odpowiedniego aparatu intelektualnego do przewidywania konsekwencji takiej umowy. Nie jest bowiem w stanie oderwać się od swoich społecznych uwarunkowań z okresu sprzed zawarcia umowy. W podobnym tonie Marks podkreślał niemożność przekroczenia determinant klasowych, które uniemożliwiają osiągnięcie prawdziwego kompromisu społecznego<sup>339</sup>. Ta linia krytyki jest kontynuowana przez współczesnych komunitarian (Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor czy Michael Walzer), którzy wskazują na problematyczność lub wręcz niemożność idealizacji stron umowy<sup>340</sup>. Argumentują, że pozbawienie jednostek ich wspólnotowego kontekstu prowadzi do paradoksu – jeśli wszyscy są identyczni, to nie mogą zawrzeć umowy sami ze sobą. Rozumowanie to opiera się na obserwacji, że próba stworzenia idealnie neutralnych warunków dla stron umowy prowadzi do absurdalnej sytuacji. Gdy usuniemy wszystkie indywidualne

---

<sup>337</sup> C. Porębski, *Umowa społeczna...*, s. 9-11.

<sup>338</sup> Z. Rau, M. Chmieliński, *Wprowadzenie...*, s. 23-31.

<sup>339</sup> Tamże.

<sup>340</sup> *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 35-178.

cechy i uwarunkowania kulturowe jednostek, które miałyby zawrzeć umowę społeczną, wówczas jednostki te stają się praktycznie identyczne. W takiej sytuacji niemożliwe okazuje się zawarcie jakiegokolwiek umowy, ponieważ wymaga ona co najmniej dwóch różnych stron. Jest to, według Sandela, kluczowy defekt w kontraktualistycznym podejściu do teorii sprawiedliwości – dążenie do idealnej bezstronności prowadzi do zaniku podmiotowości uczestników umowy społecznej<sup>341</sup>.

Argument ten (tzw. zarzut nieuwarunkowanej jaźni) stanowi jednak krytykę przede wszystkim Rawlsowskiej teorii umowy społecznej z jej koncepcją zasłony niewiedzy. Nie jest aplikowalny równie efektywnie w odniesieniu do wszystkich współczesnych teorii umowy społecznej. W szczególności traci on na sile wobec koncepcji takich myślicieli, jak Gauthier, którzy w swoich teoriach świadomie uwzględniają i podkreślają różnice między stronami umowy społecznej, uznając za kluczowe zarówno konflikt interesów, jak i konieczność prowadzenia negocjacji między uczestnikami kontraktu<sup>342</sup>. W przypadku krytyki antropologicznej niejednokrotnie kieruje się także zarzuty pod kątem zbyt uproszczonej, bo zbyt pesymistycznej (Hobbes, Glaukon) lub zbyt optymistycznej (Rousseau) natury człowieka. Arystotelesowski *zoon politikon* realizuje się bowiem jedynie poprzez aktywne uczestnictwo w naturalnych wspólnotach, takich jak rodzina czy państwo<sup>343</sup>. Hume, przesądzając o społecznej naturze człowieka, wskazuje na rolę popędu płciowego, determinującego powstawanie rodzin, których istnienie z kolei prowadzi do powstania coraz bardziej skomplikowanych struktur społecznych<sup>344</sup>. Współpraca międzyludzka jest ponadto możliwa dzięki zakorzenionej w człowieku naturalnej sympatii (którą dzisiaj można by utożsamić z empatią), pozwalającej nam zobaczyć siebie w innym człowieku. Normy społeczne, a tym bardziej zasady moralne nie mogą być więc przedmiotem umowy, gdyż są zakorzenione bądź to w naturze ludzkiej (miłość, litość, sympatia), bądź są efektem skomplikowanego i długotrwałego procesu socjalizacji. Naturalny więc, a nie konwencjonalny charakter będzie miała dla Hume'a większość zachowań, które nazwalibyśmy moralnymi<sup>345</sup>.

---

<sup>341</sup> M.J. Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, "Political Theory" 1984, vol. 12, no. 1, s. 81-96.

<sup>342</sup> Argument Sandla ze względu na istotność dla teorii Rowlandsa zostanie krytycznie omówiony w rozdz. 3.4.1.4.

<sup>343</sup> Ten właśnie argument jest wykorzystywany przez współczesnych komunitarian. Przykładowo, Alasdair MacIntyre podkreśla destrukcyjny wpływ indywidualistycznego podejścia kontraktualizmu na wspólnotowe więzi społeczne

<sup>344</sup> D. Hume, *Traktat o naturze...*, s. 564.

<sup>345</sup> Mimo że Hume jest uznawany za jednego z klasycznych krytyków teorii umowy społecznej, tradycja tejże zawdzięcza mu wiele swoich współczesnych rozwiązań. Przykładowo, zarówno kontraktualiści jak i kontraktarianie posługują się hume'owską koncepcją tzw. uwarunkowań sprawiedliwości (zob. rozdz. 2.5.3). Dodatkowo, B. Skyrms, a także D. Gauthier i K. Binmore wskazują na istotny wpływ myśli D. Hume'a na rozwój teorii umowy społecznej w kontekście ewolucyjnej teorii gier. Kluczowym elementem tego wpływu

W kontekście krytyki założeń teorii umowy społecznej dotyczących podmiotów umowy można wskazać na tę płynącą z filozofii feministycznej. Przykładowo Carol Pateman twierdzi, że tradycyjne teorie umowy społecznej co do zasady ignorują to, w jaki sposób kobiety są wykluczane przez dynamikę władzy, w szczególności relacje między płciami. W *The Sexual Contract* autorka pisze wprost: „Standardowe komentarze do umowy społecznej zwykle nie wspominają o tym, że kobiety są wykluczone z pierwotnego paktu. To mężczyźni zawierają pierwotną umowę. (...) Tylko istoty męskie (*masculine beings*) są obdarzone atrybutami i zdolnościami niezbędnymi do zawierania umów”<sup>346</sup>. Pateman sugeruje, że umowa społeczna, daleka od bycia neutralną umową, była patriarchalnym konstruktem, który instytucjonalizował męską dominację. Podobnie Charles Mills krytykuje umowę społeczną z perspektywy rasowej, argumentując, że umowa społeczna historycznie funkcjonowała w celu ustanowienia supremacji białych poprzez wykluczenie osób niebiałych z pełnego lub częściowego uczestnictwa w życiu społecznym i politycznym<sup>347</sup>.

Podsumowując, holistyczne podejście do jednostki i społeczeństwa krytyków umowy społecznej wskazuje na immanentną niemożność wyabstrahowania jednostki z jej społecznego

---

jest wspomniana już koncepcja tzw. cienia przyszłości. Zgodnie z nią ludzie podejmują działania kooperacyjne nie z powodów altruistycznych, lecz na podstawie przewidywania przyszłej interakcji i kierując się chęcią osiągnięcia płynącej z niej korzyści (dziś w psychologii ewolucyjnej można by to nazwać altruizmem odwzajemnionym). Przewidując przyszłe interakcje społeczne i potencjalne korzyści z nich płynące, jednostki są skłonne utrzymywać pozytywne relacje z innymi członkami społeczności. O tym, że Hume rozumował w sposób umowny (krytykując głównie konwencjonalny charakter norm płynących z umowy i wskazując na ich naturalność), świadczy przede wszystkim poniższy fragment z traktatu: „Gdy to wspólne poczucie interesu dochodzi do głosu u nas obu i gdy zdajemy sobie obaj z niego sprawę, to wywołuje ono odpowiednią decyzję i odpowiednie zachowanie. I to można zupełnie właściwie nazywać umową czy ugodą między nami, choć nie zjawia się tu jako środek przyrzeczenie. Toż działania każdego z nas liczą się z działaniami drugiego i są dokonywane przy założeniu, że druga strona też musi coś dokonać. Dwaj ludzie, którzy poruszają wiosłami na jednym czółnie, czynią to mocą ugody czy umowy, choć nie dali sobie żadnych przyrzeczeń. I reguła dotycząca stałości posiadania, niemniej wywodzi się z umów ludzkich, choć powstaje stopniowo i zdobywa moc powoli dzięki temu, że wciąż na nowo doświadczamy, iż niewygodnie jest ją przekraczać. Przeciwnie, to doświadczenie upewnia nas jeszcze bardziej, że poczucie interesu stało się wspólne dla wszystkich naszych bliźnich i że daje nam ufność, iż w przyszłości ich zachowanie będzie zgodne z tą regułą. A na tym właśnie oczekiwaniu oparte jest nasze umiarkowanie i nasz powściąg” (D. Hume, *Traktat o naturze...*, s. 568-569). Według Skrymsa przykład ten jest analogiczny do gry w polowanie na jelenia i ukazuje „naturalną” opłacalność współpracy jako podstawę umowy społecznej (zob. B. Skyrms, *The Stag Hunt...*, s. 2). Podobnie zob. przykład Hume’a z drenażem pola jako alegorią państwa (D. Hume, *Traktat o naturze...*, s. 618).

<sup>346</sup> Cytaty z dzieł obcojęzycznych, jeśli nie zaznaczono inaczej, tu i dalej podaję we własnym tłumaczeniu. Zob. C. Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford 1988, s. 5.

<sup>347</sup> „Kontrakt rasowy (*racial contract*) jest zbiorem formalnych lub nieformalnych porozumień lub meta-porozumień (...) pomiędzy członkami jednego podzbioru ludzi, odtąd określanego przez (...) kryteria «rasowe» (...) jako «biały» (...) z klasą pełnoprawnych osób, aby skategoryzować pozostały podzbiór ludzi jako «niebiały», o innym i niższym statusie moralnym, podludzi, tak aby mieli podrzędną pozycję społeczną w białych lub rządzonych przez białych państwach (...) zasady moralne i prawne normalnie regulujące zachowanie białych w ich wzajemnych kontaktach albo w ogóle nie mają zastosowania w kontaktach z niebiałymi, albo mają zastosowanie tylko w kwalifikowanej formie (...), ale w każdym przypadku ogólnym celem kontraktu jest zawsze zróżnicowane uprzywilejowanie białych jako grupy w stosunku do niebiałych jako grupy”. C.W. Milles, *The Racial Contract*, Ithaca, NY 1997, s. 11.

kontekstu. Zgodnie z ich argumentacją legitymizacja polityczna państwa czy zasady społeczno-ekonomiczne nie mogą wynikać z umowy między jednostkami, lecz są determinowane przez czynniki zewnętrzne – naturę, Boga, spontaniczny rozwój społeczny czy też materialne warunki ludzkiego bytu.

Replikę na niektóre z przedstawionych zarzutów przedstawię w części poświęconej rekonstrukcji Rawlsa (zob. rozdz. 2.5) oraz M. Rowlandsa (rozdz. 3.4.1.1 i 3.4.1.2). Niemniej przedmiotem niniejszej rozprawy nie jest udzielenie kompleksowej odpowiedzi na powyższą krytykę. Niezależnie bowiem od zasadności przytoczonych zarzutów celem dysertacji jest podjęta we wstępnych rozważaniach próba ujęcia statusu zwierząt w ramach TUS.

## **2.4. Klasyczna argumentacja wykluczająca zwierzęta z umowy społecznej**

### **2.4.1. Rekonstrukcja argumentacji**

Na podstawie ustaleń poczynionych we wcześniejszych rozdziałach dysertacji można dokonać rekonstrukcji typowego argumentu odmawiającego zwierzętom bezpośredniego statusu moralnego w ramach teorii umowy społecznej. Jak wskazałem, TUS zazwyczaj pomijają zwierzęta, całkowicie je wykluczając z kręgu podmiotów nią objętych bądź przyznając im jakiś rodzaj pośredniego statusu. Jest to *prima facie* zrozumiałe, zwłaszcza w klasycznej wersji umowy i jej współczesnej wersji kontraktarianistycznej. Dla obu wspólna jest metafora umowy zawieranej przez racjonalnych negocjatorów w celu określenia zasad optymalizujących korzyść i minimalizujących stratę wynikającą z braku współpracy. Zbiór norm wypracowanych w ramach umowy jest uzasadniony tylko wtedy, kiedy jest bardziej racjonalny do wybrania w stosunku do innych konkurencyjnych zbiorów. Przy tak rozumianej metaforze jest oczywiste, że racjonalnym podmiotem będzie tylko taki byt, który jest w stanie negocjować umowę. Ponieważ zwierzęta tradycyjnie uważa się za nieracjonalne, to nie mogą być negocjatorami umowy, a zatem pozostaną „poza” nią<sup>348</sup>.

Standardowo klasyczna argumentacja wykluczająca zwierzęta z umowy społecznej przedstawia się w następujący sposób<sup>349</sup>:

---

<sup>348</sup> Hobbes pisał o powyższym w następujących słowach: „Niepodobna zawierać ugód z dzikimi zwierzętami, albowiem nie rozumiejąc naszej mowy, nie rozumieją one również i nie przyjmują żadnego przeniesienia uprawnień ani też same nie mogą przenosić żadnych uprawnień na innych; gdzie zaś nie ma wzajemnego przyjęcia przekazów, tam nie ma ugody”. T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 221.

<sup>349</sup> Ze zmianami wynikającymi z ustaleń dotychczas przedstawionych w pracy schemat ten opiera się na schemacie zaproponowanym przez M. Rowlandsa; zob. M. Rowlands, *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, New York 2009, s. 129.

P1. Zgodnie z teorią umowy społecznej prawa i obowiązki moralne zależą od istnienia rzeczywistej lub hipotetycznej umowy.

P2. Podmioty negocjujące umowę oraz negocjujące zawarte w niej prawa i obowiązki moralne muszą być postrzegane jako racjonalne podmioty.

P3. Dlatego umowa oraz zawarte w niej prawa i obowiązki mają zastosowanie tylko do racjonalnych podmiotów.

P4. Zwierzęta niebędące ludźmi nie są racjonalnymi podmiotami.

P5. Dlatego umowa oraz zawarte w niej prawa i obowiązki nie mają zastosowania do zwierząt.

P6. Bezpośredni status moralny<sup>350</sup> mają tylko te jednostki, które są objęte umową oraz wynegocjowanymi w jej ramach prawami i obowiązkami.

W. Dlatego zwierzęta niebędące ludźmi nie mają bezpośredniego statusu moralnego.

Przesłanki, które próbują podważyć teoretycy dążący do włączenia zwierząt do umowy społecznej, dotyczą przede wszystkim nieuzasadnionego przejścia między P2 i P3 (traktowanego jako *non sequitur*, jeśli P3 uznać za wniosek wypływający z P2). Takie stanowisko reprezentują głównie Mark Rowlands (rozdz. 3.4) oraz Andrew I. Cohen (rozdz. 3.5). Natomiast przesłanka P4 zostanie poddana krytycznej analizie w rozdziale 3.6.

Poza aspektem komunikacyjnym oraz komponentem racjonalności, zarówno w klasycznej koncepcji umowy, jak i we współczesnym kontraktarianizmie, niezbędnym jej elementem jest funkcja ochronna, jaką umowa ma zapewniać jej stronom. Jeśli zaś umowa społeczna ma służyć ochronie, a ochrony potrzebujemy tylko przed potencjalnymi zagrożeniami, to nie ma sensu zawierać umów ze słabszymi jednostkami, które nie stanowią realnego zagrożenia. W ujęciu np. Hobbesa moralność sprowadza się do dbałości o racjonalny interes własny. Ten interes skłania do zawierania umów tylko z tymi, którzy stanowią zagrożenie (bezpośrednie lub pośrednie) lub mogą przynieść korzyść w przypadku zawarcia umowy. Zwierzęta, co do zasady, nie generują istotnego poziomu zagrożenia dla przedstawicieli gatunku ludzkiego, zaś współpraca z nimi nie generuje wystarczającej korzyści. Nie chodzi bowiem o jakąkolwiek korzyść, tylko najwyższą spodziewaną korzyść. Z tego wynika założenie, że między stronami musi istnieć przybliżona równość siły, inaczej bowiem efektywniej jest zdominować słabszego dla osiągnięcia wyższych korzyści. Bardzo dobrze ujął

---

<sup>350</sup> W tej przesłance status moralny można zamieniać odpowiednio podmiotowością moralną lub prawami.

to Gauthier, stwierdzając, że „między istotami o nierównej sile może się zdarzyć, że jedna ze stron odniesie największe korzyści, stosując przymus wobec drugiej, i zgodnie z naszą teorią [kontraktarianizmem – W.J.] nie miałyby powodu, aby się przed tym powstrzymać”<sup>351</sup>.

Klasyczna TUS (oraz jej współczesna odmiana kontraktarianistyczna) niejednokrotnie więc wyklucza nie tylko tych, którzy nie stanowią zagrożenia, ale także tych, którzy są „nieproduktywni”, czyli nie przynoszą żadnych korzyści w obiektywnym lub subiektywnym tego słowa znaczeniu<sup>352</sup>. Osoby, które nie stanowią zagrożenia, często jednocześnie doświadczają ograniczeń w zakresie możliwości produkcyjnych. Będą to więc nie tylko zwierzęta, ale także dzieci, osoby w bardzo podeszłym wieku i osoby z niepełnosprawnościami. Teoretycy umowy społecznej mają więc podwójny powód, aby pozbawić ich bezpośredniego statusu moralnego. Jednak wykluczenie wspomnianych podmiotów z kręgu moralności sprawia, że w wielu przypadkach umowę społeczną postrzega się jako teorię skompromitowaną albo jedynie quasi-teorię moralną (zob. rozdz. 2.7.2). Dlatego podejmuje się próby włączenia marginalnych przypadków (w tym zwierząt) do umowy społecznej. Jest to motywowane nie tylko troską o same zwierzęta, ale także wartością teoretyczną teorii umowy społecznej.

#### **2.4.2. Opis argumentacji wykluczającej zwierzęta z umowy społecznej w ujęciu teorii gier**

Gdybyśmy chcieli przedstawić powyższy klasyczny argument wykluczający zwierzęta z udziału w umowie, wykorzystując narzędzia teorii gier, wówczas można by zaproponować poniższe schematy nazwane odpowiednio „grą z rekinem” i „grą z wołem”.

Zaprezentowane sytuacje mają charakter wyłącznie modelowy i poglądowy – ich zaletą jest jednak ukazanie, w jaki sposób w ujęciu teorii gier zarówno kontraktarianizm, jak i klasyczna wersja hobbesowska umowy postrzegają relację między człowiekiem a zwierzętami. Analiza wskazuje, że człowiek jako podmiot racjonalny nie ma motywacji do przyjęcia strategii współpracy.

Pierwsza sytuacja to opis przypadku, w którym zwierzę stanowi zagrożenie dla człowieka, jednak człowiek nie ma możliwości uniknięcia tego zagrożenia poprzez zawarcie umowy (już Hermarchus wskazywał, że możliwość zawarcia takiej umowy byłaby z korzyścią dla człowieka). Druga zaś przedstawia przypadek, w którym zwierzę nie stanowi zagrożenia, lecz człowiekowi mimo to opłaca się wykorzystać to zwierzę.

---

<sup>351</sup> D. Gauthier, *Morals by agreement...*, s. 17.

<sup>352</sup> W obiektywnym znaczeniu korzyści mogą być korzyściami ekonomicznymi, w subiektywnym zaś mogą być to korzyści emocjonalne, jakie dziecko zapewnia swoim rodzicom.

### 2.4.2.1. Gra z rekinem

Gra ta bazuje na opisie sytuacji ze zwierzętami dzikimi, które w ten czy inny sposób zagrażają człowiekowi. Jako że w klasycznym ujęciu TUS zwierzęta nie są w stanie modyfikować swoich zachowań na podstawie racjonalnych przesłanek, rekin nie będzie miał możliwości zmiany taktyki wobec człowieka. Historię można wyobrazić sobie jako spotkanie nurka z rekinem<sup>353</sup>. Ponieważ nurek przypomina nieco fokę, jest dla rekina potencjalnie wartościowym źródłem pożywienia, dlatego rekin będzie chciał go zaatakować. Nurek przezornie zaopatrzył się w harpun, który może go przed rekinem uratować, przy czym jego skuteczne użycie będzie skutkowało uśmierceniem lub zranieniem tego drugiego. Ponieważ nurek jest biologiem morskim, ma wątpliwości, czy rzeczywiście chce zaatakować rekina i czy może lepiej jest zgodzić się na współpracę.

Graczem nr 1 jest w tym wypadku rekin jako ten niemający wyboru strategii (może jedynie zdradzać). Graczem nr 2 jest człowiek, który może zarówno zdradzać, jak i współpracować.

Macierz wypłat przedstawia się następująco:

	Gracz 2: Współpracuj	Gracz 2: Zdradź
Gracz 1: Zdradź	(T, S)	(P, Z)

gdzie:

T (Pokusa do zdrady): wypłata dla Gracza 1, gdy zdradzi, a Gracz 2 współpracuje,

S: wypłata dla Gracza 2, gdy współpracuje, a Gracz 1 zdradzi,

P: wypłata dla gracza 1, gdy obaj zdradzają,

Z: wypłata dla gracza 2, gdy obaj zdradzają.

Przykładowe wartości wypłat:

$$T = 2$$

$$S = 0$$

$$P = 0$$

$$Z = 1$$

Z konkretnymi wartościami:

---

<sup>353</sup> Inspiracją dla „fabuły” jest przytoczony na początku rozprawy cytat z *Etyki praktycznej* Singera: „Jeśli surfuję daleko od brzegu i zaatakują mnie rekiny, moja troska o zwierzęta nie pomoże mi; jest tak samo prawdopodobne, że zostanę zjedzony ja, jak i następny surfujący, chociaż może spędza on każde niedzielne popołudnie, strzelając do rekinów z łodzi”. P. Singer, *Etyka praktyczna...*, s. 85-86.

	Gracz 2: Współpracuj	Gracz 2: Zdradź
Gracz 1: Zdradź	(2, 0)	(0, 1)

Wyjaśnienie:

- Jeśli Gracz 2 współpracuje, Gracz 1 otrzymuje najwyższą możliwą wypłatę (2), podczas gdy Gracz 2 dostaje najniższą (0).
- Jeśli Gracz 2 zdradzi, Gracz 1 otrzymuje 0, zaś gracz pierwszy otrzymuje 1.

Równowaga Nasha:

- Gracz 1 (rekin): Zawsze zdradza, bo nie ma innej strategii.
- Gracz 2 (człowiek):
  - Jeśli człowiek współpracuje, dostaje wypłatę 0, a rekin 2.
  - Jeśli człowiek zdradza, dostaje wypłatę 1, a rekin 0.
  - Maksymalizując własną wypłatę, człowiek wybiera zdradę.

Równowaga Nasha: jedyną równowagą Nasha jest sytuacja, w której rekin zdradza, a człowiek również zdradza, z wypłatami (0, 1).

Optymalność Pareto:

- Możliwe wyniki:
  1. (2, 0) – rekin zdradza, człowiek współpracuje.
  2. (0, 1) – obaj zdradzają.
- Analiza optymalności:
  1. Przejście z (0, 1) do (2, 0):
    - rekin: wypłata wzrasta z 0 do 2.
    - człowiek: wypłata spada z 1 do 0.
  2. Przejście z (2, 0) do (0, 1):
    - rekin: wypłata spada z 2 do 0.
    - człowiek: wypłata wzrasta z 0 do 1.

Optymalność Pareto:

- Obie strategie (2, 0) i (0, 1) są optymalne w sensie Pareto, ponieważ żadna zmiana nie poprawia sytuacji jednego gracza bez pogorszenia sytuacji drugiego.

Podsumowanie:

1. Równowaga Nasha: (0, 1) – obaj gracze zdradzają.
2. Optymalność Pareto: zarówno (2, 0), jak i (0, 1) są optymalne Pareto.

#### 2.4.2.2. Gra z wołem

Drugim rozpatrywanym przypadkiem będą zwierzęta gospodarskie, które nie stanowią zagrożenia dla człowieka, jednak człowiek może skorzystać, współpracując z nimi. Tak jak poprzednio, zwierzę ma tylko jedną możliwą strategię, ale tym razem jest to współpraca. Człowiek ma natomiast możliwość wyboru strategii współpracy lub zdrady. Historia mogłaby wyglądać w taki sposób, że z jednej strony człowiek może zdecydować się na współpracę ze zwierzęciem, np. wołem, zaprzęgając go do pługa, aby obsiać pole i w zamian za to zapewnia mu wyżywienie. Z drugiej jednak strony człowiek może bo obsianiu pola zabić woła i tym samym skorzystać dodatkowo z pozyskanych w ten sposób skóry i mięsa. Graczem 1 jest w tym wypadku wół jako niemający wyboru strategii (może jedynie zdradzać). Graczem 2 jest człowiek, który może zarówno zdradzać, jak i współpracować.

Macierz wypłat:

	Gracz 2: Współpracuj	Gracz 2: Zdradź
Gracz 1: Współpracuj	(R, R)	(S, T)

gdzie:

R: (Nagroda za współpracę): wypłata dla obu graczy, gdy obaj współpracują,

T: wypłata dla Gracza 2, gdy zdradzi, a Gracz 1 współpracuje,

S: wypłata dla Gracza 1, gdy współpracuje, a Gracz 2 zdradzi.

Przykładowe wartości wypłat:

$$R = 3$$

$$T = 5$$

$$S = 0$$

Z konkretnymi wartościami:

	Gracz 2: Współpracuj	Gracz 2: Zdradź
Gracz 1: Współpracuj	(3, 3)	(0, 5)

Wyjaśnienie:

- Gdy Gracz 2 współpracuje, obaj gracze otrzymują nagrodę za współpracę (3, 3).
- Gdy Gracz 2 zdradza, Gracz 1 otrzymuje najniższą możliwą wypłatę (0), a Gracz 2 otrzymuje najwyższą (5).

Równowaga Nasha

Analiza:

- Gracz 1 nie ma wyboru i zawsze współpracuje.
- Gracz 2 ma do wyboru:
  - współpracę, co daje mu wypłatę 3,
  - zdradę, co daje mu wypłatę 5.
- Ponieważ  $5 > 3$ , Gracz 2 maksymalizuje swoją wypłatę, wybierając zdradę.

Wniosek: Jediną równowagą Nasha w tej grze jest sytuacja, w której Gracz 1 współpracuje, a Gracz 2 zdradza, z wypłatami (0, 5).

Optymalność Pareto:

Możliwe wyniki:

1. (3, 3) – obaj gracze współpracują,
2. (0, 5) – Gracz 1 współpracuje, Gracz 2 zdradza.

Analiza optymalności Pareto:

- Przejście z (0, 5) do (3, 3):
  - Gracz 1: wypłata wzrasta z 0 do 3.
  - Gracz 2: wypłata spada z 5 do 3.

Ponieważ poprawa sytuacji Gracza 1 pogarsza sytuację Gracza 2, nie jest to poprawa w sensie Pareto.

- Przejście z (3, 3) do (0, 5):
  - Gracz 1: wypłata spada z 3 do 0.

- Gracz 2: wypłata wzrasta z 3 do 5.

Podobnie, poprawa sytuacji Gracza 2 odbywa się kosztem Gracza 1.

Wniosek: Obie strategie (3, 3) i (0, 5) są optymalne w sensie Pareto, ponieważ nie można poprawić sytuacji jednego gracza bez pogorszenia sytuacji drugiego.

Interpretacja:

- Gracz 2, dążąc do maksymalizacji własnej wypłaty, ma motywację do zdrady, co prowadzi do równowagi Nasha.
- Mimo że (3, 3) sytuacja daje obydwu graczom wyższe łączne wypłaty niż (0, 5), nie jest równowagą Nasha, ponieważ Gracz 2 ma motywację do jednostronnej zmiany strategii na zdradę.
- Ta sytuacja ilustruje konflikt między indywidualną racjonalnością a korzyścią wspólną, często spotykany w teoriach gier i analizach strategicznych.

Wnioski praktyczne:

- Ograniczenia strategiczne jednego gracza (w tym przypadku brak możliwości zdrady przez Gracza 1) mogą prowadzić do przewagi drugiego gracza.

Analiza relacji między człowiekiem a zwierzętami za pomocą teorii gier, oparta na modelach „rekina” i „wołu”, ukazuje istotne cechy podejścia do zwierząt wspólnego dla klasycznej TUS. Gry te ilustrują asymetrię w możliwościach strategicznych dostępnych człowiekowi i zwierzętom. Człowiek jako istota racjonalna nie znajduje wystarczającej motywacji do współpracy z istotami, które nie są w stanie odpowiedzieć podobną strategią. W przypadku „rekina” gra pokazuje, że w sytuacji zagrożenia człowiek, kierując się własnym interesem, wybiera zdradę (obronę własną), co prowadzi do dominacji strategii indywidualistycznych. Podobnie w przypadku „wołu” człowiek, mając możliwość zdrady, może wybrać maksymalizację korzyści kosztem zwierzęcia – może oczywiście znaleźć inną motywację do wybrania określonej strategii względem zwierzęcia, jednak co do zasady będzie ona musiała mieć charakter „pozaumowny”). Asymetryczność strategii, w której zwierzęta nie są zdolne do racjonalnej oceny sytuacji i dostosowania swoich działań, czyni je podatnymi na potencjalną eksploatację przez człowieka. Równowagi Nasha w obu modelach wskazują na konflikt między indywidualną racjonalnością człowieka a korzyściami wynikającymi z potencjalnej współpracy. Mimo że współpraca mogłaby przynieść większe wypłaty dla obu stron, brak

wzajemności ze strony zwierząt uniemożliwia jej osiągnięcie (dlatego opcji tych nie przewidują macierze). Dodatkowo, iteracja, czyli możliwość wielokrotnego rozgrywania tych samych sytuacji, co w klasycznej teorii gier często sprzyja budowaniu zaufania i współpracy, w tym przypadku jest niemożliwa. Jeżeli założyć, że zwierzęta, jako istoty nieracjonalne, nie są w stanie uczyć się z wcześniejszych interakcji ani zmieniać swoich strategii, to każda iteracja gry jest *de facto* grą jednorazową i nie prowadzi do długofalowego budowania relacji opartych na współpracy. Tym samym „cień przyszłości” (*shadow of the future*), który w relacjach między racjonalnymi podmiotami skłania je do modyfikowania bieżących zachowań w świetle oczekiwanych przyszłych interakcji, nie wywiera wpływu na zachowanie zwierząt i nie może pełnić funkcji mechanizmu stabilizującego współpracę. Co więcej, przyjmując, że zwierzęta są pozbawione języka, nie są w stanie tworzyć i przekazywać między sobą informacji o ludzkich zachowaniach – nie mogą zatem „plotkować”, a więc nie generują również po stronie ludzi bodźców reputacyjnych, które w relacjach między osobami rozumnymi sprzyjają uczciwemu lub choćby strategicznie kooperatywnemu traktowaniu innych bez względu na zysk płynący z jednorazowej interakcji<sup>354</sup>.

#### **2.4.3. Argument z przypadków granicznych – typowa odpowiedź na argumentację wykluczającej zwierzęta z umowy społecznej**

Jednym z podstawowych argumentów wykorzystywanych w ramach ruchu wyzwolenia zwierząt na rzecz przyznania zwierzętom bezpośredniego statusu moralnego jest argument z przypadków granicznych (*argument from marginal cases* – AMC). Wydaje się, że przez długi czas argument ten był i nadal pozostaje jednym z najsilniejszych w arsenale szeroko rozumianych przedstawicieli wyzwolenia zwierząt. Z kolei, jak zauważa Grzegorz Francuz: „przypadki marginalne ludzi stanowią piętę achillesową wszelkich form kontraktualizmu, zarówno tych o proveniencji kantowskiej, jak i wykraczających poza ducha kantyzyzmu”<sup>355</sup>. W niniejszym podrozdziale zostanie on omówiony, a następnie skonfrontowany z perspektywą umowno-społeczną, która odmawia przyznania zwierzętom bezpośredniego statusu moralnego. Analizę tą będę kontynuować w kolejnych rozdziałach, w których przedstawię, w jaki sposób poszczególni przedstawiciele teorii umowy społecznej odnoszą się do tego argumentu.

AMC zakłada, że jeżeli posiadanie statusu moralnego zależy od jakiejś moralnie relewantnej cechy C, to nie jesteśmy w stanie wskazać takiej cechy, którą posiadaliby wszyscy ludzie, a nie posiadały jej przynajmniej niektóre zwierzęta. Dla przykładu, jeżeli oparlibyśmy

---

<sup>354</sup> O roli plotki w zachowaniach kooperacyjnych zob. R. Dunabr, *Pchły, plotki a ewolucja języka*, tłum. T. Pańkowski, Warszawa 2009.

<sup>355</sup> G. Francuz, *Strategie przypisywania statusu ...*, s. 141.

status moralny na inteligencji, to w świetle odkryć współczesnych nauk przyrodniczych jesteśmy w stanie wskazać przykłady zwierząt, takich jak szympansy czy delfiny, które w stopniu podobnym lub przewyższającym mają inteligencję tak jak niektórzy ludzie<sup>356</sup>. Owi niektórzy ludzie będą to zazwyczaj małe dzieci, osoby z niepełnosprawnościami intelektualnymi lub osoby wysoce zniedołężniałe (to tzw. przypadki graniczne)<sup>357</sup>. Pytanie powstaje w takim wypadku, dlaczego nasze intuicje lub stanowiska moralne chronią tych ludzi w takim samym stopniu jak pozostałych (tj. zdrowych i dorosłych) ludzi, odmawiając jednocześnie takiej ochrony zwierzętom. Jedną z wcześniejszych postaci tego argumentu możemy znaleźć u P. Singera<sup>358</sup>. Autor ten pisze, że „Pod większością względów ludzie nie są równi, jeśli więc szukamy ich wspólnej cechy, to musi być ona najmniejszym wspólnym mianownikiem – tak wyznaczonym, że nie ma człowieka, do którego by się nie stosował. Rzecz w tym, że każdą taką właściwość mają nie tylko ludzie. Wszyscy ludzie, lecz nie tylko oni, mogą odczuwać ból; tylko ludzie, lecz nie wszyscy umieją rozwiązywać skomplikowane problemy matematyczne. Jeśli więc równość ludzi potraktować jako sprawę faktów, to okaże się, że przynajmniej niektórzy przedstawiciele innych gatunków są także «równi» – to znaczy równi niektórym ludziom”<sup>359</sup>.

AMC sprowadza się zatem do jednej konkluzji, a mianowicie że nie można przyznać bezpośredniego statusu moralnego ludziom będącym przypadkami granicznymi i jednocześnie odmówić owego statusu co najmniej niektórym zwierzętom, gdyż w ten sposób popadamy w niekonsekwencję<sup>360</sup>.

Powyzszą argumentację można przedstawić na schemacie *modus tollendo tollens*:  
Przesłanka 1 (P → Q): Jeśli posiadanie pewnych własności C nadaje istocie bezpośredni status moralny, to istoty niemające tych zdolności nie mają statusu moralnego.

---

<sup>356</sup> Przykładowo, szympansy i delfiny bezproblemowo przechodzą test lustra (mający badać u danego osobnika posiadanie samoświadomości), podczas gdy dzieci przechodzą go dopiero między 18 a nawet 24 miesiącem życia. Zob. D. Reiss, L. Marino, *Mirror self-recognition in the bottlenose dolphin: a case of cognitive convergence*, “Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America” 2001, vol. 98, no. 10, s. 5937.

<sup>357</sup> Niektórzy badacze sprzeciwiają się użyciu terminów, takich jak *marginal humans* i *marginal cases*. Niemniej jednak należy wskazać, że jest on dość powszechnie używany w literaturze przedmiotu, zaś celem argumentu z przypadków granicznych jest zazwyczaj podniesienie statusu zwierząt raczej niż obniżenie statusu ludzi klasyfikowanych jako przypadki graniczne; zob. J. Tanner, *The Argument from Marginal Cases and the Slippery Slope Objection*, “Environmental Values” 2009, vol. 18, no. 1, s. 61.

<sup>358</sup> Inne wersje zob. np. A. Linzey, *Animal Rights: A Christian Assessment*, London 1976, s. 24; T. Regan, *An examination and defence of one argument concerning animal rights*, “Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy” 1979, vol. 22, no. 1–4, s. 189.

<sup>359</sup> P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt...*, s. 314.

<sup>360</sup> Czasem używa się sformułowania o pozostawaniu racjonalnym w przekonaniach etycznych lub popadaniu w sprzeczność.

Przesłanka 2 ( $\neg Q$ ): Istoty nieposiadające tych własności (przypadki graniczne) mają bezpośredni status moralny.

Wniosek ( $\neg P$ ): Zatem posiadanie pewnych własności C nie nadaje istocie statusu moralnego.

Z kolei najbardziej rozwinięta wersja tego argumentu została zaproponowana przez Lawrence'a Beckera:

„1. Wiele gatunków innych niż nasz ma «interesy», przynajmniej w minimalnym sensie. Odczuwają i starają się bowiem unikać bólu oraz odczuwają i poszukują różnego rodzaju przyjemności i satysfakcji.

2. Ludzkie niemowlęta i niektórzy głęboko upośledzeni ludzie mają interesy jedynie na takim samym poziomie (lub nawet niższym) jak wskazane wyżej niektóre zwierzęta. Oznacza to, że ludzkim niemowlętom i niektórym głęboko upośledzonym ludziom (tj. przypadkom granicznym) brakuje cech, występujących u dorosłych i nieupośledzonych ludzi, takich jak celowość, samoświadomość, pamięć, wyobraźnia i przewidywanie, w takim samym stopniu, jak niektórym innym gatunkom zwierząt.

3. Tak więc, pod względem moralnie relewantnych cech konstytuujących posiadanie interesów, niektórzy ludzie (przypadki graniczne) muszą być utożsamiani raczej z przedstawicielami innych gatunków niż z normalnymi dorosłymi istotami ludzkimi.

4. Jednak osądy moralne dotyczące postępowania wobec tych ludzi są radykalnie inne od osądów dotyczących postępowania wobec podobnych im zwierząt. Wobec zwierząt stosuje się takie praktyki, jak hodowanie ich na pożywienie, bolesne i śmiertelne eksperymenty naukowe, traktowanie ich jak rzeczy, itp. Gdybyśmy jednak zastosowali te praktyki do ludzi będących przypadkami granicznymi, uznane byłyby one za moralnie odrażające.

5. Jednak w obliczu braku moralnie relewantnej cechy różnicującej zwierzęta i przypadki graniczne, musimy uznać, że nasze osądy moralne je różnicujące są niekonsekwentne. Aby zatem być konsekwentnymi (racjonalnymi), musimy albo zacząć traktować zwierzęta w taki sam sposób jak ludzi będących przypadkami granicznymi, albo ludzi będących przypadkami granicznymi powinniśmy zacząć traktować jak zwierzęta.

6. Wydaje się, że nie ma moralnie relewantnej cechy, która odróżniałaby wszystkich ludzi od wszystkich zwierząt. Nie można bowiem ze względu na istnienie ludzi będących przypadkami granicznymi wskazać, że zdolność do odczuwania, racjonalność, bycie osobą itp. to cechy wyłącznie ludzkie, które odróżniają nas od zwierząt. Argumentacja teologiczna, która co prawda takich cech dostarcza, jako nieweryfikowalna, nie może być podstawą filozoficznych przekonań moralnych. Niewystarczająca jest też argumentacja z tzw. potencjalności ludzi

będących przypadkami granicznymi do stania się zdrowym dorosłym człowiekiem. Nie wszyscy bowiem ją mają.

7. Wniosek jest zatem taki, że nie możemy podać racjonalnego uzasadnienia dla różnic w postępowaniu wobec niektórych ludzi w porównaniu do postępowania wobec zwierząt<sup>361</sup>.

Konkluzja z punktu siódmego będzie problematyczna dla tych, którzy uznają, że status moralny zależy od posiadania pewnej moralnie relewantnej cechy C, a jednocześnie twierdzą, że status moralny ludzi będących przypadkami granicznymi różni się od statusu zwierząt.

Podstawowym problemem, jaki dla przedstawicieli umowy stanowić będzie AMC, jest to, że zakres uprawnień składający się na status moralny jest uzależniony od racjonalności i zdolności do wzajemności, co – jak wskazałem wyżej – wyklucza nie tylko zwierzęta, ale jednocześnie znaczną część ludzi. AMC opiera się jednak na przekonaniu, że jeśli zależy nam na uzasadnieniu równej ochrony wszystkich ludzi (także granicznych przypadków), to nie możemy konsekwentnie odmówić jej zwierzętom, które przejawiają cechy poznawczo zbliżone do tych ludzi. W efekcie teoria wymagająca racjonalności i wzajemnych korzyści nie jest w stanie *prima facie* spójnie uzasadnić, dlaczego pewnych ludzi (bez pełni racjonalnych zdolności) traktujemy wciąż jako posiadaczy bezpośredniego statusu moralnego, podczas gdy odmawiamy go zwierzętom o porównywalnych możliwościach. AMC ukazuje zatem, że argumentacja pozbawiająca zwierzęta bezpośredniego statusu w ramach teorii umowy społecznej – jeśli nie zostanie w jakiś sposób zmodyfikowana – musi wybierać między (dla większości nieakceptowalnym) pozbawieniem bezpośredniego statusu przypadków granicznych a przyznaniem go zwierzętom.

Antycypujące analizy zaprezentowane w dalszych częściach dysertacji (rozdz. 2.5.6 i rozdz. 2,6), już tu zwrócę uwagę, że brak ustosunkowania się Johna Rawlsa do AMC w ramach swojej propozycji TUS otworzy dyskusję nad potrzebą skonstruowania takiej koncepcji TUS, która uwzględnia także zwierzęta. Ponadto sposób, w jaki poszczególne teorie umowy społecznej radzą sobie z problemem argumentu z przypadków granicznych, każdorazowo będzie przedmiotem analizy pięciu teorii omawianych w rozdziale trzecim.

---

<sup>361</sup> L. Becker, *The Priority of Human Interests* [w:] *Ethics and Animals*, eds. H. Miller, W. Williams, 1983, s. 226-227, cyt. za: D.A. Dombrowski, *Introduction* [w:] tegoż, *Babies and Beasts. The Argument from Marginal Cases*, Urbana, IL 1997, s. 1-2.

## 2.5. Umowa społeczna jako eksperyment myślowy – sytuacja pierwotna w teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa

Jednym z podstawowych problemów, z jakimi mierzy się John Rawls, w pierwszej kolejności w *Teorii sprawiedliwości*, a następnie w *Liberalizmie politycznym*, jest wybór zasad pozwalających koegzystować jednostkom w pluralistycznym społeczeństwie, złożonym z osób o odmiennych poglądach moralnych, religijnych i politycznych. Rawls stawia pytanie o możliwość regulacji współżycia osób, które mają sprzeczne przekonania dotyczące takich kwestii, jak rozwody, podatki, małżeństwa homoseksualne itp. W liberalnej wizji społeczeństwa bowiem zakłada się, że każda jednostka powinna mieć prawo do podejmowania decyzji, także tych moralnie błędnych. Zatem do wolności od wymuszania przez prawo jedynie słusznej wizji życia<sup>362</sup>. Istotnym problemem staje się więc pytanie, czy prawo powinno narzucać określone zasady moralne, zwłaszcza w społeczeństwie zróżnicowanym pod względem przekonań moralnych i religijnych. Możliwa do pogodzenia różnorodność doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych powinna stanowić trwałą cechę demokratycznego społeczeństwa. Oznacza to, że żadna z doktryn perfekcjonistycznych, jak na przykład chrześcijańska czy islamska, nie powinna dominować w debacie publicznej<sup>363</sup>. W swojej teorii Rawls zakłada, że społeczeństwo składa się z jednostek rozumnych i racjonalnych, które formułują swoje sądy na podstawie rozważnych sądów moralnych<sup>364</sup>. Te sądy mają kluczowe znaczenie w debacie nad moralistycznym wymiarem regulacji prawnych, ponieważ mogą prowadzić do osiągnięcia tzw. ząbwiąjącego się konsensusu, który jest istotą Rawlsowskiej koncepcji – uzyskania propozycji takich regulacji i takiego urządnienia społeczeństwa, które byłoby do zaakceptowania przez wszystkich jego uczestników<sup>365</sup>. Rawls poszukuje więc swoistego minimum etycznego<sup>366</sup>. W tym kontekście warto postawić pytanie o to, czy wśród tego minimum mogłyby się znaleźć normy dotyczące zwierząt.

Dodatkowo należy zauważyć, że teoria Johna Rawlsa nie tylko przywróciła teorii umowy społecznej do „głównego nurtu” badań z zakresu filozofii polityki, prawa czy etyki, ale ze względu na swoją abstrakcyjną i oczywiście kontrfaktyczną specyfikę jako pierwsza teoria umowy społecznej otworzyła szerokie pole do spekulacji nad możliwością uwzględnienia w niej zwierząt (zob. rozdz. 3.6). Dlatego niezbędne wydaje się szczegółowe omówienie jego

---

<sup>362</sup> W. Sadurski, *Liberalów nikt nie kocha. Eseje i publicystyka w latach 1996–2003*, Warszawa 2003, s. 62.

<sup>363</sup> D. Bunikowski, *Podstawowe kontrowersje dotyczące ingerencji prawa w sferę moralności*, Toruń 2010, s. 163.

<sup>364</sup> J. Rawls, *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, „The Philosophical Review”, April 1951, vol. 60, no. 2, s. 181-183, <https://www.jstor.org/stable/2181696v> (dostęp: 8.05.2025).

<sup>365</sup> D. Bunikowski, *Podstawowe kontrowersje...*, s. 163.

<sup>366</sup> Poza takim minimum znalazłyby się np. regulacje zakazujące aborcji i pornografii; tamże, s. 164.

koncepcji, przynajmniej w części dotyczącej trzonu Rawlsowskiej teorii, jakim jest eksperyment myślowy modelujący jego sytuację przedkontraktową, czyli tzw. sytuację pierwotną, której istotną częścią jest tzw. zasłona niewiedzy. Wykorzystanie sytuacji pierwotnej pozwala Rawlsowi zmierzyć się z wyzwaniem pluralizmu we współczesnych społeczeństwach demokratycznych. W każdym społeczeństwie jednostki mają różne wartości, przekonania i koncepcje dobrego życia. Ta różnorodność sprawia, że trudno jest uzgodnić jeden zestaw zasad, który wszyscy mogą zaakceptować. Jednakże, stosując sytuację pierwotną i zasłonę niewiedzy, Rawls stara się przezwyciężyć to wyzwanie, tworząc sytuację, w której jednostki są zmotywowane do wyboru zasad, które każdy, niezależnie od wyznawanych wartości lub pozycji społecznej, mógłby poprzeć.

### 2.5.1. Sytuacja pierwotna

Sytuacja pierwotna odgrywa kluczową rolę w teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa. Stanowi ona hipotetyczny scenariusz, który został zaprojektowany w celu wyłonienia zasad dla dobrze urządzonego społeczeństwa. Sytuacja pierwotna Rawlsa od innych sytuacji przedkontraktowych w teoriach umowy społecznej odróżnia przede wszystkim posłużenie się koncepcją zasłony niewiedzy (*veil of ignorance*). Celem tak skonstruowanej sytuacji pierwotnej było zaproponowanie metody, która byłaby w stanie wyłonić zasady sprawiedliwości akceptowalne dla wszystkich członków danego społeczeństwa, bez względu na to, jaką pozycję w nim zajmują<sup>367</sup>. Konstruując ten eksperyment, Rawls nawiązuje do tradycji umowy społecznej, zwłaszcza do Locke'a, Rousseau i Kanta<sup>368</sup>, w tym sensie, że rozumie kontrakt jako zbiór podstawowych zasad i instytucji, na które jednostki wspólnie zgodziłyby się w celu zapewnienia jak najefektywniejszej formy współpracy. Rawls jednak zauważył, że negocjacje w rzeczywistości są zdeterminowane nierównościami między negocjatorami i starał się temu przeciwdziałać. Ci bowiem, którzy dysponują większą siłą, bogactwem, statusem społecznym itp., będą w naturalny sposób negocjować w swoim interesie, faworyzując te przymioty osobiste, które sami posiadają. Aby uniknąć wpływu takiej nierównowagi, Rawls wprowadził do sytuacji pierwotnej element równościowy, jakim jest zasłona niewiedzy.

---

<sup>367</sup> J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* [w:] tegoż, *Collected Papers*, ed. S. Freeman, Cambridge, MA 1999, s. 399 „idea wprowadzona dla wskazania (*work out*), która z tradycyjnych koncepcji sprawiedliwości lub który ich wariant określa w sposób najbardziej właściwy zasady dla realizacji wolności i równości w społeczeństwie postrzeganym jako system współpracy pomiędzy wolnymi i równymi osobami” tłum. za: A. Szutta, *Lekko uchylona zasłona niewiedzy*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2021, R. 30, nr 4 (120), s. 365.

<sup>368</sup> J. Rawls, *Teoria Sprawiedliwości...*, s. 20.

Sama sytuacja pierwotna w wydaniu Rawlsa jest więc pewnym hipotetycznym scenariuszem, w którym uczestnicy mają za zadanie wybrać zasady rządzące ich społeczeństwem, ale znajdując się za zasłoną niewiedzy. Zasłona niewiedzy polega w tym kontekście na tym, że uczestnicy sytuacji pierwotnej mają ograniczoną wiedzę na temat tego, gdzie będą znajdowali się w tym społeczeństwie po opadnięciu zasłony niewiedzy. Zatem nie wiedzą przykładowo, w jakiej klasie społecznej się znajdą lub jaki będzie ich status materialny<sup>369</sup>. Nie mają też wiedzy dotyczącej społeczeństwa, w którym się znajdą po opadnięciu zasłony niewiedzy. Niewiedza o powyższych faktach jest najistotniejszym elementem mającym zapewnić wybór sprawiedliwych zasad. Nikt bowiem nie będzie tworzył zasad rządzących społeczeństwem w sposób, który faworyzowałby ponad rozsądny wymiar jakąkolwiek grupę z ograniczeniem dla innej grupy ze względu na to, że sam nie wie, w której z tych grup się znajdzie<sup>370</sup>.

Sama więc nieświadomość przynależności do różnych grup społecznych ma zapewnić wybór sprawiedliwych zasad. Sprawiedliwość osiągniętą w taki sposób Rawls nazywa „czystą sprawiedliwością proceduralną”<sup>371</sup>. Jest to sprawiedliwość proceduralna ze względu na to, że sprawiedliwość procesu tworzenia zasad ma gwarantować sprawiedliwość samych zasad (sprawiedliwość materialną)<sup>372</sup>. W przeciwieństwie do teorii sprawiedliwości materialnej, w których zasady sprawiedliwości są oceniane na podstawie ich treści, sprawiedliwość proceduralna koncentruje się na sprawiedliwości procesu decyzyjnego. Zapewniając, że proces jest bezstronny (*fair*), tj. wyklucza wpływ stronniczości i interesu własnego, Rawls argumentuje, że zasady wybrane w sytuacji pierwotnej będą również sprawiedliwe. W ten sposób sytuacja pierwotna służy jako rodzaj moralnego filtra, pozwalając jednostkom rozumować z bezstronnego punktu widzenia i zapewniając, że wybrane przez nie zasady będą sprawiedliwe dla wszystkich, niezależnie od okoliczności.

Jak wskazałem, zarówno umowa społeczna wypracowana w sytuacji pierwotnej, jak i sama sytuacja pierwotna mają charakter hipotetyczny. Rawls przyznaje, że opisywana przez niego sytuacja pierwotna w ramach jego eksperymentu myślowego nie tylko nie zaszła w rzeczywistości (ahistoryczność kontraktu), ale wręcz nie mogłaby zaistnieć<sup>373</sup>. Należy tu uprzedzić Dworkinowski zarzut o tym, że umowy o charakterze

---

<sup>369</sup> Tamże, s. 208-216.

<sup>370</sup> Tamże, s. 50.

<sup>371</sup> Tamże, s. 143-144.

<sup>372</sup> Tamże, s. 105-106.

<sup>373</sup> Tamże, s. 41.

czysto hipotetycznym nie mają mocy wiążącej<sup>374</sup>. Celem sytuacji pierwotnej nie jest bowiem związanie kogokolwiek jej wynikami. Stanowi ona narzędzie heurystyczne (eksperyment myślowy), mające służyć tworzeniu, wyjaśnianiu lub uzasadnianiu naszych sądów dotyczących sprawiedliwości<sup>375</sup>. Nie tworzy ona zatem nowych zobowiązań, a jedynie klaryfikuje te, które już mamy.

Poprzez abstrahowanie od własnych warunków życiowych, sytuacja pierwotna ma służyć temu, aby jednostki zastanowiły się, jakie zasady sprawiedliwości wybrałyby, gdyby przez te warunki życiowe nie były zdeterminowane w swoich decyzjach. Stanowi więc ono narzędzie reprezentacji, za pomocą którego doprecyzowujemy nasze przekonania na temat tego, jakie powinny być zasady sprawiedliwości<sup>376</sup>.

Wreszcie, przede wszystkim, sytuacja pierwotna służy osiągnięciu dwóch ważnych ideałów moralnych w teorii Rawlsa: ideałów wolności i równości. Rawls postrzega społeczeństwo jako system współpracy między wolnymi i równymi osobami, a sytuacja pierwotna ma odzwierciedlać ten ideał. Idealną równość zapewnia właśnie zasłona niewiedzy. To ona bowiem zapewnia „punkt widzenia pozbawiony zakłóceń ze strony partykularnych cech i okoliczności”<sup>377</sup>.

### 2.5.2. Strona podmiotowa sytuacji pierwotnej

Jeżeli chodzi o stronę podmiotową sytuacji pierwotnej, to przy spełnieniu odpowiednich warunków każdy może z niej „skorzystać”. Proces podejmowania decyzji jest bowiem skonstruowany w taki sposób, że gdyby ktoś przestrzegał wszystkich warunków określonych w sytuacji pierwotnej przy założeniu zasłony niewiedzy, wynik będzie taki sam, niezależnie od tego, kto dokonał wyboru. Oznacza to, że nawet jedna osoba, jeżeli przestrzegałaby dyscypliny narzuconej przez eksperyment myślowy, jest w stanie wyłonić sprawiedliwe zasady całego społeczeństwa<sup>378</sup>, pomimo że niejako samodzielnie brała udział w ich „negocjowaniu”.

Jakie więc warunki musi spełniać osoba, aby „uczestniczyć” w sytuacji pierwotnej? Rawls podaje dwa podstawowe: jest to racjonalność i rozsądnosc<sup>379</sup>. Racjonalność w tym kontekście oznacza zdolność jednostek do konsekwentnego wybierania celów wartych

---

<sup>374</sup> R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, tłum. T. Kowalski, Warszawa 1998, s. 278.

<sup>375</sup> Na temat różnicy między hipotetycznością a heurystycznością kontraktu zob. rozdz. 2.7.3 oraz rozdz. 3.1.3.

<sup>376</sup> J. Rawls, *Teoria Sprawiedliwości...*, s. 823-824.

<sup>377</sup> J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical...*, s. 235; tłum. za: A. Szutta, *Lekko uchylona zasłona...*, s. 365.

<sup>378</sup> Co może wydawać się paradoksalne, biorąc pod uwagę, że mamy do czynienia z koncepcją umowy społecznej; jednak właśnie na tym polega istota eksperymentu myślowego zaproponowanego przez Rawlsa.

<sup>379</sup> S. Freeman (red.), *Collected Papers*, ed. S. Freeman, Cambridge, MA 1999, s. 319; [za:] S. Freeman, *Original Position...*

realizacji i wybierania odpowiednich środków do osiągnięcia tych celów. Racjonalne jednostki koncentrują się na maksymalizacji własnych korzyści, pozostając spójnymi w swoich wyborach<sup>380</sup>. Z kolei rozsądek zakłada uwzględnienie roszczeń innych, uznając potrzebę wzajemności, współpracy i sprawiedliwości<sup>381</sup>. Rozsądne jednostki uznają, że choć nie są altruistami, to współpraca na równych warunkach z innymi jest korzystna dla wszystkich zaangażowanych. Oznacza to, że są one skłonne zaakceptować zasady, które zapewniają uczciwe warunki współpracy w społeczeństwie wolnych i równych osób.

Podmioty w sytuacji pierwotnej są też „non-tuistyczne” (*non-tuistic*), tj. nieskierowane wobec innych w tym sensie, że nie okazują negatywnego ani pozytywnego zainteresowania interesami innych osób<sup>382</sup>. Ta postawa wzajemnego niezainteresowania oznacza, że nie będą się kierowały przy wyborze zasad troską o los innych ani zawiścią wobec innych<sup>383</sup>.

Dodatkowe wymagania dotyczące stron narzuca zasłona niewiedzy. Odziera je ona z wszystkich niezashuzonych cech. Uczestnicy sytuacji pierwotnej nie będą więc mieli wiedzy na temat swojego koloru skóry, płci, siły fizycznej, cech charakteru, predyspozycji, inteligencji, wykształcenia, stanu posiadania, przynależności do grupy społecznej. Dodatkowo, nie będą wiedzieć, jaka jest ich szeroka koncepcja dobra – czy to wynikająca z religii, czy to światopoglądu filozoficznego. Ograniczenia wynikające z zasłony niewiedzy dotyczą nie tylko samych stron, ale też cech społeczeństwa, w którym przyjdzie im żyć, tj. składu populacji, majątności, poziomu przestępczości czy położenia geograficznego<sup>384</sup>.

Jednakże strony w sytuacji pierwotnej nie pozostają w całkowitej niewiedzy. Zachowują pewną istotną, ogólną wiedzę, która kształtuje ich rozważania, zapewniając jednocześnie, że ich decyzje są sprawiedliwe dla wszystkich. Uczestnicy sytuacji

---

<sup>380</sup> J. Rawls, *Teoria Sprawiedliwości...*, s. 217.

<sup>381</sup> J. Rawls, *Liberalizm polityczny...*, s. 55-58.

<sup>382</sup> D. Gauthier, *Morals...*, s. 87.

<sup>383</sup> J. Rawls, *Teoria Sprawiedliwości...*, s. 216-226. Osoby w sytuacji pierwotnej „nie interesują się wzajemnie swoimi interesami” (tamże, s. 472). Nie oznacza to jednak, że są to osoby samolubne, obojętne na dobro innych: „nie zakłada się, że interesy wynikające z tych planów sprowadzają się do zainteresowania samym sobą (*interests in the self*), są one interesami jednostki (*interests of a self*), która uznaje swą koncepcję dobra za wartą uznania i wysuwa w jej imieniu roszczenia, traktowane przez nią jako zasługujące na spełnienie” (tamże, s. 196). Dla ułatwienia używam terminu „non-tuistyczne”, który stanowi spolszczenie angielskiego pojęcia *non-tuistic*, stosowanego przez Gauthiera (zob. D. Gauthier, *Morals...*, s. 87) na określenie wzajemnego niezainteresowania stron umowy. W tym znaczeniu będę posługiwał się nim w dalszej części rozprawy.

<sup>384</sup> J. Rawls, *Teoria Sprawiedliwości ...*, s. 209-210.

pierwotnej mają przede wszystkim wiedzę na temat podstawowych informacji o naturze ludzkiej i funkcjonowaniu społeczeństwa. Obejmuje to podstawowe realia ludzkiej egzystencji: jednostki są zdolne do kształtowania celów, mają różne preferencje i wchodzi w interakcje w środowisku społecznym, które wymaga współpracy. Strony wiedzą na przykład, że ludzie zazwyczaj kierują się własnym interesem i będą dążyć do maksymalizacji własnych korzyści. Rozumieją również, że poszczególne osoby będą miały różne koncepcje dobrego życia<sup>385</sup>. Mają też wiedzę na temat praw naukowych akceptowanych w ramach nauk przyrodniczych i społecznych (np. ekonomii, psychologii, nauk przyrodniczych itp.), w tym zastosowań ewolucji darwinowskiej. Znane są im więc pewne ogólne tendencje ludzkiego zachowania i rozwoju psychologicznego, neuropsychologii oraz ewolucji biologicznej, jak również funkcjonowanie rynków, w tym np. neoklasyczną teorię cen opartą na podaży i popycie<sup>386</sup>. Te podstawowe spostrzeżenia na temat ludzkich zachowań zapewniają, że wybrane przez nich zasady nie są utopijne, ale mają zastosowanie do rzeczywistych warunków społecznych. Strony są także świadome czegoś, co Rawls nazywa uwarunkowaniami sprawiedliwości. Uwarunkowania sprawiedliwości (*circumstances of justice*) to okoliczności (obiektywne i subiektywne), które czynią współpracę (a co za tym idzie – poszukiwanie sprawiedliwych zasad tej współpracy) zarówno możliwymi, jak i koniecznymi<sup>387</sup>.

Obiektywnymi uwarunkowaniami sprawiedliwości są: kondycja ludzka, na którą składa się np. podatność na krzywdę i śmierć, a także niedobór zasobów, który prowadzi do nieuchronnych konfliktów. Ludzie rywalizują o ograniczone zasoby, a bez uczciwych zasad współpraca społeczna może się załamać, prowadząc do niesprawiedliwości i nierówności. Uznanie tych obiektywnych warunków motywuje strony do poszukiwania zasad, które regulują konkurencję i zapewniają pokojowe współistnienie<sup>388</sup>.

Subiektywne uwarunkowania sprawiedliwości z kolei odnoszą się do ograniczeń psychologicznych. Należy do nich zaliczyć m.in. altruizm ograniczony, niepełną wiedzę na temat rzeczywistości oraz pluralizm przekonań i wartości<sup>389</sup>. O ile jednostki są zdolne do działań altruistycznych, o tyle altruizm ten ma ograniczony zakres. Zakłada się bowiem, że

---

<sup>385</sup> Tamże, s. 210.

<sup>386</sup> S. Freeman, *Original Position...*

<sup>387</sup> J. Rawls, *Teoria Sprawiedliwości...*, s. 195-200. Rawls wskazuje, że określając uwarunkowania sprawiedliwości, opiera się na *Traktacie o naturze ludzkiej* D. Huame'a (ks. II, cz. II, rozdz. II) i tegoż *Badaniach dotyczących zasad moralności* (rozdz. III, cz. I),

<sup>388</sup> J. Rawls, *Teoria Sprawiedliwości...*, s. 195-196.

<sup>389</sup> Tamże, s. 196-197; J. Rawls, *Liberalizm polityczny...*, s. 74.

ludzie są dużo bardziej skłonni do poświęceń na rzecz osób z bliskiego kręgu. Im dalszy krąg, tym bardziej spada natężenie zachowań altruistycznych.

Sytuacja pierwotna zakłada także, że strony negocjujące mają pewien poziom wiedzy na temat tego, czym jest dobro. Oznacza to, że każda jednostka ma jakąś minimalną wiedzę na temat tego, co składa się na dobre życie. Szczegóły „dobrego życia” mogą się różnić, jednak istnieją też tzw. podstawowe dobra społeczne (*primary social goods*), które mają charakter zdecydowanie bardziej obiektywny. Zaliczają się do nich wszelkie środki niezbędne do osiągnięcia jakiegokolwiek konceptu dobrego życia, czyli m.in. 1) podstawowe wolności (wolność myśli i wolność słowa, prawo do zgromadzeń); 2) swoboda przemieszczania się i wyboru zawodu; 3) sprawiedliwa równość szans (*fair equality of opportunity*), która sprowadza się do tego, że sprawiedliwe społeczeństwo musi zapewniać każdemu równe szanse na zdobycie wpływowych stanowisk, niezależnie od jego pochodzenia; 4) zasoby ekonomiczne niezbędne do realizacji planów życiowych oraz 5) tzw. podstawy szacunku dla samego siebie, czyli warunki, które pozwalają jednostkom zachować poczucie własnej wartości<sup>390</sup>.

Należy jednak pamiętać, że skoro sytuacja pierwotna jest sytuacją hipotetyczną, to również stron negocjujących nie należy postrzegać jako realnych osób, ale jako narzędzie reprezentacji stworzone po to, abyśmy mogli przemyśleć nasze przekonania dotyczące sprawiedliwości i usunąć sprzeczności w jej postrzeganiu, a ostatecznie dojść do rozsądnych konsekwencji z nich wynikających<sup>391</sup>.

### **2.5.3. Rola zasłony niewiedzy**

Główną funkcją zasłony niewiedzy w sytuacji pierwotnej Rawlsa jest wyeliminowanie wszelkiej wiedzy, która mogłaby zniekształcić uczciwy proces określania zasad sprawiedliwości rządzących określonym społeczeństwem. Usuwając osobiste i społeczne informacje z procesu decyzyjnego, zasłona ma sprawiać, że jednostki dokonują bezstronnych wyborów, nie kierując się własnym interesem lub przynależnością do danej grupy. Znając bowiem mój status społeczny, płeć czy przynależność religijną, mogę potencjalnie (nawet nieświadomie)<sup>392</sup> dążyć do wyboru takich zasad, które będą mnie faworyzować jako członka danej grupy. Przykładowo, wiedząc, że jestem mężczyzną, mogę mieć większe tendencje do ułożenia stosunków społecznych sprzyjających patriarchatowi. W sytuacji pierwotnej Rawlsa zasłona niewiedzy pozbawia negocjatorów tej wiedzy, zapobiegając tym samym różnym

---

<sup>390</sup> J. Rawls, *Teoria Sprawiedliwości...*, s. 147-153.

<sup>391</sup> J. Rawls, *Liberalizm polityczny...*, s. 62.

<sup>392</sup> O zasłonie niewiedzy jako sposobie na zapobieganie błędom poznawczym zob. rozdz. 2.8.

formom samofaworyzowania konkretnej grupy, takim jak nepotyzm, szowinizm, rasizm *etc.* Możliwość znalezienia się w którejkolwiek z grup tworzących przyszłe społeczeństwo wymusza na podmiotach negocjujących postawę bezstronności, skutkującą wzięciem pod uwagę interesu każdej z tych grup. Z kolei poprzez nieznaną strukturę społeczeństwa, zasłona niewiedzy uniemożliwia rozumowanie probabilistyczne w celu określenia, w której z grup się znajdzie, a tym samym obliczenie, czy opłaca się uprzywilejowanie tej grupy<sup>393</sup>. Gdyby na przykład podmioty negocjujące wiedziały, że społeczeństwo składa się w 90% z zaratustrian, wówczas mogłyby być skłonne na podstawie teorii decyzji uprzywilejować tę grupę, licząc na to, że do niej trafią. W rezultacie zasłona niewiedzy zmusza jednostki do projektowania zasad, które są inkluzywne, ponieważ muszą brać pod uwagę interesy każdej możliwej grupy w społeczeństwie, a nie tylko tych, do których dana jednostka może należeć. Tym samym racjonalność i rozsądek jednostek przy założeniu zasłony niewiedzy skutkują koniecznością wypracowania sprawiedliwych metod funkcjonowania dla wszystkich, jeśli chcą osiągnąć sprawiedliwe zasady funkcjonowania dla siebie.

Rawls wprowadza kategorie ograniczeń dla zasad formułowanych w sytuacji pierwotnej, które muszą być spełnione bez względu na same warunki wynikające z zasłony niewiedzy. Są to odpowiednio: warunek ogólności zasad; uniwersalność aplikacji zasad, warunek publiczności, warunek hierarchii zasad i warunek ostateczności. Ogólność zasad polega na tym, aby zasady sprawiedliwości nie były formułowane w odniesieniu do konkretnych osób, grup lub jakichkolwiek szczególnych cech, które mogłyby zidentyfikować podzbiór populacji. Warunek uniwersalności z kolei wiąże się z tym, że zasady te muszą być zaprojektowane w taki sposób, aby miały zastosowanie w równym stopniu do wszystkich obywateli jako „osób moralnych”. Warunek publiczności natomiast zakłada, że zasady sprawiedliwości muszą być przejrzyste, zrozumiałe i znane wszystkim obywatelom. Warunek hierarchii zasad dotyczy tego, że pewne zasady powinny być stosowane przed innymi w sytuacji ich konfliktu. Muszą istnieć bowiem sposoby na rozwiązywanie kolizji tych zasad, które według Rawlsa pojawiają się w stosunkach społecznych z konieczności. Warunek ostateczności zaś wymaga, aby zasady sprawiedliwości wybrane w sytuacji pierwotnej były traktowane jako ostateczna instancja do rozstrzygnięcia sporów. Innymi słowy, raz wybrane zasady muszą być traktowane jako ostateczny standard określania zasad sprawiedliwości w społeczeństwie. Odwołania do innych norm społecznych, zwyczajów lub zasad prawnych nie mogą zastąpić tak wybranych zasad sprawiedliwości i muszą być z nimi zgodne<sup>394</sup>.

---

<sup>393</sup> J. Rawls, *Teoria Sprawiedliwości...*, s. 209.

<sup>394</sup> Tamże, s. 201-203, 206.

Przedstawiona charakterystyka zasłony niewiedzy stanowi punkt wyjścia dla dalszych rozważań, jednak ze względu na powszechne błędne interpretacje tej koncepcji – szczególnie dotyczące ontologicznego statusu podmiotu za zasłoną oraz relacji między eksperymentem myślowym a rzeczywistością – kluczowe aspekty tego mechanizmu ponownie podkreślę i doprecyzuję w kolejnych częściach dysertacji<sup>395</sup>. Dokładne przedstawienie celu i charakteru zasłony niewiedzy będzie szczególnie istotne w kontekście teorii M. Rowlandsa, która, rozszerzając tradycyjne ramy teorii umowy społecznej, wymaga precyzyjnego zdefiniowania granic i możliwości stosowania tego eksperymentu myślowego w odniesieniu do zwierząt.

#### **2.5.4. Wynik eksperymentu – dwie zasady sprawiedliwości**

Rawls, wykorzystując eksperyment myślowy z sytuacji pierwotnej w warunkach zasłony niewiedzy, przedstawia dwie podstawowe zasady sprawiedliwości: zasadę wolności oraz zasadę różnicy i równości szans. Zasada wolności sprowadza się do tego, że „każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerszego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich”<sup>396</sup>. Obejmuje ona podstawowe wolności, takie jak m.in wolność polityczną, swobodę wypowiedzi i zgromadzeń, wolność sumienia i swobodę myśli, wolność osobistą, prawo do posiadania własności osobistej oraz ochronę przed arbitralnym aresztowaniem i uwięzieniem<sup>397</sup>. W myśl zasady różnicy i równości szans „Nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, a) aby były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania; i jednocześnie b) aby były związane z dostępnością urzędów i pozycji dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans”<sup>398</sup>. Zasada różnicy dopuszcza nierówności w organizacji instytucji i systemu społecznego, ale jedynie w sposób zapewniający największe korzyści osobom znajdującym się najniżej w hierarchii społecznej i ekonomicznej. Z kolei zgodnie z zasadą równości szans nierówności winny być ułożone w taki sposób, aby równość szans była zapewniona każdemu w takim sensie, żeby miał on szansę na odniesienie sukcesu społecznego bez względu na swoją pozycję startową.

---

<sup>395</sup> Szczegółowie omówię te kwestie w rozdz. 2.7.3 oraz rozdz. 3.4.1.4.

<sup>396</sup> J. Rawls, *Teoria Sprawiedliwości...*, s. 438.

<sup>397</sup> Tamże, s. 107-108.

<sup>398</sup> Tamże, s. 107-108.

### 2.5.5. Miejsce zwierząt w teorii sprawiedliwości Rawlsa

Stanowisko Rawlsa wobec statusu zwierząt można określić jako ambiwalentne. Chociaż nie postrzegał on umowy społecznej jako narzędzia bezpośredniego włączenia zwierząt do wspólnoty moralnej lub politycznej, nie oznaczało to ich całkowitego z niej wykluczenia (jak np. u Fuchsa czy Carruthersa). Takie ujęcie wynika z jego koncepcji teorii sprawiedliwości jako niepełnej, pozostawiającej przestrzeń do rozpoznania obowiązków wobec zwierząt poza ramami umowy społecznej. Jak pisze: „Oczywiście, jeżeli teoria sprawiedliwości jako bezstronności da wystarczająco zadowalające rezultaty, następnym krokiem mogłoby być zbadanie ogólniejszego ujęcia zasugerowanego w określeniu: «słuszność jako bezstronność» (*rightness as fairness*). Ale nawet ta szersza teoria nie byłaby w stanie objąć wszystkich stosunków moralnych, jako że dotyczyłaby, jak się wydaje, wyłącznie naszych relacji z innymi ludźmi, pomijając wyjaśnienie, jak powinniśmy postępować w stosunku do zwierząt i reszty przyrody. Nie twierdzę, że pojęcie umowy społecznej dostarcza dobrego sposobu ujęcia tych problemów, mających niewątpliwie pierwszorzędne znaczenie; będę musiał je pominąć. Musimy zdawać sobie sprawę z ograniczonego zakresu teorii sprawiedliwości jako bezstronności i z ogólnego charakteru poglądu, którego przykład ona stanowi. Jak dalece jej konkluzje będą musiały zostać zrewidowane, gdy zrozumie się te kwestie, tego nie sposób przewidzieć z góry”<sup>399</sup>.

Skąd przekonanie, że teoria sprawiedliwości Rawlsa ograniczona jest wyłącznie do relacji międzyludzkich? Według jej autora źródłem zawężenia jest ściśle określony zakres zastosowania teorii. Odnosi się ona bowiem jedynie do „osób moralnych” — kategorii, która w jego ujęciu nie obejmuje i nie może obejmować zwierząt. Rawls definiuje pojęcie „osób moralnych” poprzez dwie konstytuujące je cechy: „po pierwsze, są one zdolne do posiadania koncepcji własnego dobra (i zakłada się, że faktycznie taką koncepcję mają), i po drugie, są zdolne do posiadania zmysłu sprawiedliwości (i zakłada się, że faktycznie go mają), a więc zdolne są przynajmniej w minimalnym stopniu do zazwyczaj skutecznego pragnienia stosowania zasad sprawiedliwości oraz do działania z nimi zgodnego”<sup>400</sup>.

Charakterystyka podmiotów w sytuacji początkowej wynika z konieczności posiadania zdolności do uczestnictwa w procesie negocjacyjnym zasad sprawiedliwości. Podmioty te muszą być w stanie regulować wspólne instytucje i wzajemne zachowania. Tym samym równa sprawiedliwość odnosi się do bytów, które mają kompetencje umożliwiające aktywny udział w

---

<sup>399</sup> Tamże, s. 48.

<sup>400</sup> Tamże, s. 712.

sytuacji początkowej<sup>401</sup>. Rawls nie porusza tutaj problematyki związanej z AMC – mimo że powyższych cech nie spełniają nie tylko zwierzęta, ale także część ludzi<sup>402</sup>. Rawls stwierdza dalej, że nie wie, czy bycie „osobą moralną” jest warunkiem koniecznym do bycia uprawnionym do „równej sprawiedliwości”, jednak jego zdaniem jest warunkiem wystarczającym. Zauważa tę kwestię, ale pomija ją, zbywając stwierdzeniem, że i tak zdecydowana większość ludzi jest „osobami moralnymi”<sup>403</sup>.

Co istotne, zdolność do posiadania osobowości moralnej nie jest, zdaniem Rawlsa, stopniowalna<sup>404</sup>. Wystarczy ją posiadać, aby zostać zaliczonym w poczet podmiotów, które są objęte równą sprawiedliwością. Takie podejście skutecznie uniemożliwia prowadzenie jakichkolwiek rozważań, które mogłyby kwestionować prawa „osób moralnych” ze względu na zróżnicowanie poziomu cech ją konstytuujących. Niezależnie bowiem od tego, na ile sprawnie ludzie są w stanie przestrzegać zasad wypracowanych w ramach sytuacji pierwotnej, to jeśli tylko posiadają osobowość moralną, będą się do nich odnosić zasady sprawiedliwości. Jest to Rawlsa sposób na zapewnienie egalitaryzmu, w ramach którego stopień np. racjonalności nie wpływa na stopień przyznanych praw, o ile spełniany jest warunek wstępny w postaci osobowości moralnej.

Autor ten nie pochyła się nad problemem tych ludzi, którzy tego minimalnego warunku nie spełniają, tj. przypadków granicznych. Pochyla się, co prawda, nad kwestią dzieci, wskazując, że stanie się „osobą moralną” ma charakter potencjalny. Z tego też względu dzieci, które nie nabyły jeszcze zdolności konstytuujących osobowość moralną, tak czy inaczej są objęte zasadami sprawiedliwości<sup>405</sup>. Podobnie objęte są nimi te podmioty, które utraciły ją chwilowo, czyli np. ludzie uleczalnie chorzy, niemający przejściowo cech konstytuujących

---

<sup>401</sup> Tamże, s. 711.

<sup>402</sup> D. Dombrowski, *Babies and Beasts...*, s. 55.

<sup>403</sup> J. Rawls, *Teoria Sprawiedliwości ...*, s. 713. T. Regan, zwrócił uwagę na ewolucję stanowiska Rawlsa względem zwierząt. W publikacji *The Sense of Justice* Rawls początkowo przyjmował bardzo restrykcyjne założenie, argumentując, że jedynie podmioty zdolne do rozumienia idei sprawiedliwości mogą być objęte jej zasadami. Tym samym konsekwentnie wykluczał zwierzęta z tej kategorii. Później natomiast, w *Teorii sprawiedliwości* złagodził swoje stanowisko. Relacja między stanowiskami Rawlsa jest taka, że w *The Sense of Justice* bycie „osobą moralną” jest warunkiem nie tylko wystarczającym, ale też koniecznym, aby stosowane były wobec nas zasady sprawiedliwości, natomiast w *Teorii sprawiedliwości* jest jedynie warunkiem wystarczającym. Znaczy to, że w *The Sense of Justice* Rawls wykorzystuje umowę społeczną, by *de facto* wykluczyć zwierzęta z grupy podmiotów, wobec których należy stosować zasady sprawiedliwości, zaś w *Teorii sprawiedliwości* po prostu ich do tej grupy nie włącza. Zob. T. Regan, *Duties to Animals: Rawls' Dilemma*, “Ethics & Animals” 1981, 11, no. 4, s. 76-82, <https://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1095&context=ethicsandanimals> (dostęp: 8.05.2025); J. Rawls, *The Sense of Justice*, “The Philosophical Review” vol. 72, np. 3, 1963, s. 281-305. To rozróżnienie jest o tyle istotne, że jego teoria, jako sposób na wykluczenie zwierząt z moralnej wspólnoty, posłuży potem P. Carruthersowi.

<sup>404</sup> Co wydaje się dość nieintuicyjne, jednak dla Rawlsa ma ona charakter własności zakresowej; zob. tamże, s. 716.

<sup>405</sup> Tamże, s. 718.

bycie osobami moralnymi. Rawls pomija jednak pozostałe przypadki, które nazwalibyśmy granicznymi, czyli ludzi, w przypadku których stan nieracjonalności jest nieodwracalny<sup>406</sup>.

Wydaje się, że gdyby konsekwentnie stosować się do myśli: „Ci, którzy potrafią oddawać sprawiedliwość, sami na nią zasługują”, wówczas graniczne przypadki i zwierzęta powinny być pomijane *pro tanto* przez zasady sprawiedliwości<sup>407</sup>. Nie oznacza to, że Rawls odmawia jakiegokolwiek ochrony moralnej zwierzętom. Teoria sprawiedliwości stanowi bowiem dla niego tylko wycinek moralności. Co więcej, autor ten sugeruje istnienie naturalnych obowiązków wobec zwierząt, choć jego stanowisko w tej kwestii pozostaje niejednoznaczne<sup>408</sup>. Zwraca uwagę, że zwierzęta są zdolne do odczuwania bólu i – jak się wydaje – stwierdzenie to prowadzi go do konkluzji, iż niemoralne jest zachowywanie się wobec nich w sposób okrutny<sup>409</sup>. Rawls zdaje się prezentować stanowisko zbliżone do poglądów Kanta i św. Tomasza w kwestii moralnego postępowania wobec zwierząt, tj. sposób traktowania zwierząt może być symptomatyczny dla ogólnej wrażliwości etycznej podmiotu. Takie stanowisko wskazywałoby na to, że są to obowiązki o charakterze pośrednim. Niemniej jednak, chociaż Rawls postuluje ich istnienie, to pozostają one poza sferą samego kontraktu, a wynikają raczej z koncepcji „naturalnego obowiązku”<sup>410</sup>. W ramach naszych naturalnych obowiązków znajdują się m.in. te, które zakazują krzywdzenia i zadawania zbędnego cierpienia. Skoro zaś istnieje obowiązek niepowodowania niepotrzebnego cierpienia, to można by założyć, że ma on zastosowanie do wszystkich istot, które są zdolne cierpieć. Nie wynika to jednak bezpośrednio z myśli Rawlsa dlatego nie jest jasne, czy obowiązki naturalne mogą mieć zastosowanie do zwierząt.

Jeżeli więc mielibyśmy podsumować stosunek Rawlsa do zwierząt, to należałoby wskazać, że nie przysługują im prawa wynikające bezpośrednio z umowy społecznej. Nie jest także jasne, czy odnosi się do nich kategoria naturalnych obowiązków. W kontekście więc określenia zwierzęcego statusu Rawls pozostaje niekonsekwentny<sup>411</sup>. W znacznej mierze pomija on też problematykę przypadków granicznych (AMC), nie zajmując jednoznacznego stanowiska wobec ich potencjalnego włączenia do teorii sprawiedliwości. Zdaje się świadomie odsuwać rozstrzygnięcie tego zagadnienia, pozostawiając je niejako do przyszłej analizy<sup>412</sup>.

---

<sup>406</sup> Rawls zauważa problem, jednak pomija go („Natomiast przypadek osób mniej lub bardziej trwale pozbawionych osobowości moralnej może okazać się trudny. Nie mogę tu zająć się tym problemem, zakładam jednak, że nie ma on istotnego wpływu na opis równości”). Tamże, s. 719.

<sup>407</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, s. 719.

<sup>408</sup> D. Dombrowski, *Babies and Beasts...*, s. 59.

<sup>409</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, s. 722.

<sup>410</sup> Na temat kategorii obowiązków naturalnych zob. tamże, s. 178-183.

<sup>411</sup> G. Francuz, *Strategie przypisywania statusu ...*, s. 161.

<sup>412</sup> D. Dombrowski, *Babies and Beasts...*, s. 61.

## **2.6. Reakcja na *Teorię sprawiedliwości Rawlsa* – pierwsze próby objęcia zwierząt teorią umowy społecznej**

Lata 70. i 80. XX wieku to okres dynamicznego rozwoju ruchu na rzecz wyzwolenia zwierząt, związany z pracami Petera Singera i Toma Regana. Równolegle rosło znaczenie teorii Rawlsa, co naturalnie prowadziło do pytania, czy i w jaki sposób najważniejsza współczesna teoria umowy społecznej mogłaby uwzględniać interesy zwierząt. Niejednoznaczne stanowisko samego Rawlsa – z jednej strony uznanie, że zwierzęta zasługują na pewną ochronę moralną, z drugiej zaś odmowa włączenia ich do teorii sprawiedliwości – wywołało reakcję w postaci prób rozszerzenia, modyfikacji lub doprecyzowania jej założeń.

Próby te można podzielić na trzy kategorie. Pierwsza, ścieżka reinterpretacyjna (Tom Regan, Tom Huffman, Peter van der Veer), dążyła do pokazania, że teoria Rawlsa – odpowiednio zmodyfikowana lub rozszerzona – może uwzględnić zwierzęta. Druga (Lilly-Marlene Russow), odrzucająca, opierała się na argumentacji, że sama koncepcja umowy społecznej jest z natury niekompatybilna z włączeniem zwierząt i powinna zostać porzucona przez teoretyków ruchu wyzwolenia zwierząt na rzecz innych teorii moralnych. Przedstawicielem trzeciej ścieżki jest Alan Fuchs, który twierdzi, że stanowisko Rawlsa wobec zwierząt rzeczywiście jest niekonsekwentne, jednak rozwiązaniem tej niekonsekwencji nie jest włączenie zwierząt do teorii sprawiedliwości, a wręcz przeciwnie – usunięcie ich poza krąg moralności w ogóle.

W kolejnych punktach tego podrozdziału opisuję próby określenia miejsca zwierząt w teorii umowy społecznej. Choć propozycje Fuchsa, Huffmana, Regana czy van der Veera mają formę krótkich, problemowych wypowiedzi i ograniczają się zazwyczaj do pojedynczych artykułów, to ich analiza jest przydatna z kilku powodów. Po pierwsze, przynoszą one ustalenie głównych linii argumentacyjnych i antycypują późniejsze bardziej rozbudowane rozwiązania: pomysł van der Veera o rozszerzeniu zasłony niewiedzy koresponduje z teorią Marka Rowlandsa, wątek Huffmana dotyczący przedstawicielstwa jest punktem centralnym w teorii Anrew I. Cohena, a stanowisko Fuchsa jest uproszczoną wersją argumentacji Petera Carruthersa.

Po drugie, identyfikują kluczowe problemy związane zarówno z próbą włączenia zwierząt do teorii umowy społecznej, jak i z ich wykluczeniem z niej. Są to: podatność Rawlowskiej wersji TUS na AMC, niebezpieczeństwa związane z szowinizmem gatunkowym oraz relacja między byciem negocjatorem umowy a byciem jej beneficjentem.

Po trzecie, ukazują niepowodzenie prób modyfikacji teorii Rawlsa czynionych *ad hoc*, co z kolei uzasadnia potrzebę głębszej analizy założeń teorii umowy społecznej przez pryzmat podziału na kontraktualizm i kontraktarianizm, który dokonany zostanie w kolejnym podrozdziale (rozdz. 2.7).

Z tego względu podrozdział zawierający omówienie tych tekstów pełni funkcję wprowadzającą do głównej części pracy i ma ułatwić zrozumienie analizy bardziej rozbudowanych stanowisk, którą przeprowadzam w rozdziale trzecim.

### **2.6.1. Reinterpretacja sytuacji pierwotnej (argumentacja Petera van der Veera)**

Peter van der Veer podjął próbę reinterpretacji sytuacji pierwotnej, która umożliwiłaby włączenie do niej przynajmniej niektórych zwierząt. Zauważa on, że sytuacja pierwotna została zaprojektowana z kluczowym założeniem zapobiegania marginalizacji lub arbitralnemu uprzywilejowaniu interesów jakichkolwiek podmiotów. Dlatego właśnie mechanizm zasłony niewiedzy eliminuje możliwość poznania własnej płci, rasy, przynależności społecznej, a nawet pokolenia, w którym się urodzi uczestnik umowy. Uczestnicy sytuacji pierwotnej muszą jednak spełniać dwa konieczne warunki: mieć koncepcję własnego dobra oraz dysponować zmysłem sprawiedliwości. Te kryteria stanowią kluczowy element warunkujący udział w konstruowaniu zasad sprawiedliwego współistnienia.

Mimo że Rawls ma świadomość tego, iż konieczność spełniania dwóch powyższych kryteriów wyklucza znaczną klasę podmiotów, zdaje się zbywać ten problem. Van der Veer wskazuje jednak, że ta klasa jest bardzo znacząca, będą to np. noworodki z acefalią, osoby chore psychicznie, osoby pozostające w nieodwracalnej śpiączce czy nawet część osób z zespołem Downa. Mogą oni stanowić spory procent ludzkości i pominięcie ich w ramach teorii sprawiedliwości wydaje się błędem<sup>413</sup>. Rawls zaś poprzestaje jedynie na konstatacji, że odmówienie im ochrony „w praktyce byłoby rzeczą niemądrą”<sup>414</sup>. Według van der Veera stanowi to poważny błąd w teorii Rawlsa i powoduje, że należy na nowo przemyśleć koncepcję sytuacji pierwotnej.

Zdaniem van der Veera kluczem do rozszerzenia teorii sprawiedliwości jest ponowne przemyślenie Rawlowskiej zasady różnicy. Pozwoliłoby to uwzględnić w tej teorii dwie istotne grupy: świadomych ludzi niespełniających kryterium osób moralnych oraz przynajmniej niektóre zwierzęta mające rozpoznawalne interesy. W koncepcji van der Veera negocjatorzy umowy w sytuacji pierwotnej powinni wybierać zasady uwzględniające interesy wszystkich

---

<sup>413</sup> D. VanDeVeer, *Of Beasts, Persons, and the Original Position*, „The Monist” 1979, vol. 62, no. 3, s. 369–370.

<sup>414</sup> J. Rawls, *Teoria Sprawiedliwości...*, s. 713.

istot. Pominięcie zwierząt przy jednoczesnym uwzględnieniu przypadków granicznych stanowiłoby – jego zdaniem – klasyczny przykład szowinizmu gatunkowego, który jest równie niedopuszczalny jak rasizm, klasizm czy seksizm<sup>415</sup>.

Van der Veer proponuje konsekwentne stosowanie eksperymentu z zasłoną niewiedzy w taki sposób, aby negocjatorzy zapomnieli nie tylko o swojej płci, rasie czy klasie społecznej, ale także o przynależności gatunkowej. Propozycja ta, choć może wydawać się niedorzeczna, ma swoje uzasadnienie. Istotne jest dokonanie rozróżnienia między dwiema grupami uczestników:

N: uczestnikami sytuacji pierwotnej (*participants in the original position*, OP),

N': uczestnikami sprawiedliwego społeczeństwa powstałego po zniesieniu zasłony niewiedzy (*participants in the resulting just society*, JS).

O ile rzeczywiście OP muszą być „osobami moralnymi” w sensie rawlowskim (zwłaszcza muszą spełniać warunek racjonalności, aby móc negocjować warunki umowy), o tyle w przypadku JS warunek ten nie wydaje się już konieczny. Jeżeli by przyjąć zaś, że OP nie wie, czy nie utraci przymiotu racjonalności, stając się JS, a jednocześnie wie, że mimo wszystko posiadałby interesy, to należy założyć, że negocjowałby warunki umowy w taki sposób, aby uwzględniały też interesy nieracjonalnych JS. Sytuacja pierwotna, w ramach której zawieszona jest wiedza co do swojego gatunku, jest więc możliwa do pomyślenia, a zdaniem van der Veera cechuje się zdecydowanie większą bezstronnością i jest dużo bardziej konsekwentna w kontekście Rawlowskiego eksperymentu myślowego. Van der Veer przyznaje, że nie jest to *stricte* Rawlowska wersja sytuacji pierwotnej, jednak, jak dodaje, nie jest do końca jasne, dlaczego nie mogłaby nią być<sup>416</sup>. Jeśli wiedza na temat rasy, płci lub pozycji społecznej powinna znajdować się za zasłoną niewiedzy, aby zapewnić pełną bezstronność w wyborze zasad rządzących interakcjami między istotami posiadającymi interesy, to czy nie należałoby

---

<sup>415</sup> D. VanDeVeer, *Of Beasts, Persons...*, s. 372-374.

<sup>416</sup> Tamże, s. 372-373. Na to pytanie odpowiada Rowlands, zob. rozdz. 3.4

również włączyć w to wiedzy dotyczącej gatunku, jakim możemy się stać po jej opadnięciu?<sup>417</sup>  
Van der Veer nie daje jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie<sup>418</sup>.

### 2.6.2. Zarzut szowinizmu gatunkowego (propozycja Toma Huffmana)

Niebezpieczeństwo związane z szowinizmem gatunkowym wynikającym z teorii Rawlsa sygnalizował także Tom Huffman. Jego zdaniem, aby temu niebezpieczeństwu zaradzić, wystarczy reinterpretować eksperyment myślowy Rawlsa z sytuacją pierwotną. Huffman wskazuje, że zarówno Rawls, jak i inni teoretycy umowy przyznają ludziom szczególne znaczenie moralne ze względu na to, że jesteśmy prawdopodobnie jedynym gatunkiem, w ramach którego występują „osoby moralne”. Jego zdaniem takie podejście stanowi klasyczny przykład szowinizmu gatunkowego. Argument Huffmana dotyczy niebezpieczeństwa tego rodzaju rozumowania. Arbitralne wywyższanie własnego gatunku otwiera drogę mechanizmom wykluczania, które są analogiczne do znanych form dyskryminacji, takich jak rasizm czy seksizm<sup>419</sup>. Mechanizmy te polegają na arbitralnym definiowaniu granic moralnej wspólnoty, które opierają się wyłącznie na przynależności do określonej grupy. Jego zdaniem podstawowym celem stron sytuacji pierwotnej powinna być ochrona wszystkich bytów, które są wystarczająco kognitywnie zaawansowane do tego, aby posiadać interesy, tj. przede wszystkim być zdolnymi do cierpienia.

Analiza Huffmana wprowadza istotne rozróżnienie w zakresie statusu moralnego podmiotów nieracjonalnych. Powszechnie przyjmuje się, że podmioty nieposiadające zdolności racjonalnego myślenia nie mogą być podmiotami moralnymi (*rational agents*) – w terminologii

---

<sup>417</sup> Tamże, s. 373. Podobnej do Van der Veera krytyki Rawlsowskiej teorii dokonał także T. Regan. Główny zarzut jest następujący: o ile oczywiste jest, że początkowi negocjatorzy kontraktu za zasłoną niewiedzy nie mogą być zwierzętami ze względu na brak podstawowych zdolności negocjacyjnych, to nie wynika z tego w sposób równie oczywisty, że negocjatorzy ci nie mogliby się stać zwierzętami po opadnięciu zasłony niewiedzy. Dlatego Regan proponuje rozszerzenie zasłony niewiedzy – postuluje, aby była ona bardziej kompleksowa i zasłaniała nie tylko takie kategorie, jak płeć, klasa czy rasa, lecz także przynależność gatunkową. Mimo tej propozycji Regan podobnie jak Van der Veer nie rozwija tego wątku i nie precyzuje, w jaki sposób oraz dlaczego należałoby zasłonę pogrubzić. Jednocześnie Regan zwrócił uwagę na ewolucję stanowiska Rawlsa względem zwierząt. W publikacji *The Sense of Justice* Rawls początkowo przyjmował bardzo restrykcyjne założenie, argumentując, że jedynie podmioty zdolne do rozumienia idei sprawiedliwości mogą być objęte jej zasadami. Tym samym konsekwentnie wykluczał zwierzęta z tej kategorii. Później natomiast, w *Teorii Sprawiedliwości* złagodził swoje stanowisko. Relacja między stanowiskami Rawlsa jest taka, że w *The Sense of Justice* bycie „osobą moralną” jest warunkiem nie tylko wystarczającym, ale też koniecznym, aby stosowane były wobec nas zasady sprawiedliwości, natomiast w *Teorii Sprawiedliwości* jest jedynie warunkiem wystarczającym. Oznacza to, że w *The Sense of Justice* Rawls *de facto* wyklucza zwierzęta za pomocą umowy społecznej z grupy podmiotów, wobec których należy stosować zasady sprawiedliwości, zaś w *Teorii Sprawiedliwości* po prostu ich do tej grupy nie włącza; zob. T. Regan, *Duties to Animals...*, s. 76-82; J. Rawls, *The Sense of Justice...*, s. 281-305.

<sup>418</sup> Odpowiedź ta będzie jednym z centralnych problemów w neorawlsowskiej teorii M. Rowlandsa (zob. rozdz. 3.4).

<sup>419</sup> T. Huffman, *Animals, Mental Defectives, and the Social Contract*, “Between the Species An Online Journal for the Study of Philosophy and Animals”, January 1993, vol. 9, s. 22.

Rawlsa określanymi jako „osoby moralne”. Zdaniem Huffmana nic nie stoi na przeszkodzie, aby w ramach Rawlowskiej teorii sprawiedliwości przyznać takim bytom status odbiorców moralności (*moral patients*). Oznacza to, że mimo braku zdolności do podejmowania autonomicznych decyzji etycznych mogą zasługiwać na moralne uwzględnienie w ramach teorii umowy społecznej<sup>420</sup>. Na rzecz powyższego Huffman odwołuje się do naszych codziennych praktyk społecznych, które potwierdzają zasadność takiego podejścia. W codziennym życiu regularnie uwzględniamy podmioty, które otaczamy ochroną mimo braku pełnej „osobowości moralnej”. Niejednokrotnie bowiem zawieramy umowy nie w swoim imieniu, ale na rzecz osób, które same nie mogłyby ich zawrzeć. Można tutaj podać przykład zawierania umowy z ośrodkiem opieki na rzecz naszych zniedołężniałych rodziców czy dziadków, a w przypadku zwierząt z weterynarzem na rzecz leczenia naszych pupili.

Huffman zwraca uwagę na istotną różnicę między Rawlowską koncepcją umowy społecznej a jej tradycyjnymi, *stricte* politycznymi wersjami. Według Rawlsa, choć strony umowy w sytuacji pierwotnej muszą kierować się racjonalnością i egoizmem, nie muszą zachować tych cech po zniesieniu zasłony niewiedzy. Rozwijając tę myśl, Huffman, podobnie jak van der Veer, argumentuje, że negocjatorzy powinni uwzględnić perspektywę przypadków granicznych i zwierząt, dopuszczając możliwość, że sami mogą się nimi stać po odsłonięciu zasłony niewiedzy<sup>421</sup>. Huffman odpiera też zarzuty krytyków Rawlsa, twierdząc, że wyobrażenie sobie przyszłej egzystencji z ograniczoną racjonalnością jest jak najbardziej możliwe<sup>422</sup>. W kwestii zakresu bezpośredniego statusu zwierząt przyjmuje on stanowisko podobne do van der Veera – powinny one przysługiwać wyłącznie istotom rozwiniętym na tyle, by posiadać własne interesy. Jednocześnie zastrzega, że określenie, które zwierzęta spełniają to kryterium, należy w znacznym stopniu do zadań nauk empirycznych, a nie samej filozofii<sup>423</sup>.

---

<sup>420</sup> T. Huffman, *Animals, Mental Defectives...*, s. 24.

<sup>421</sup> Tamże, s. 24.

<sup>422</sup> Huffman wskazuje, że pomyślenie o sobie jako o czymś nieracjonalnym jest absolutnie możliwe. Posługuje się tutaj przykładem z literatury, przywołując powieść Daniela Keyesa *Kwiaty dla Algernona*. Jej głównym bohaterem jest Charlie Gordon, upośledzony mężczyzna o bardzo niskim ilorazie inteligencji. Charlie zostaje wybrany do eksperymentalnej operacji, która ma na celu zwiększenie jego inteligencji. Operacja ta była wcześniej przeprowadzona na myszy imieniem Algernon, która stała się znacznie inteligentniejsza. Po operacji Charlie zaczyna przechodzić dramatyczne zmiany – jego IQ szybko rośnie, a on sam staje się coraz bardziej świadomy otaczającego go świata, a także zaczyna dostrzegać, że jego nowa wiedza i umiejętności mogą być krótkotrwałe. Odkrywa, że Algernon, mysz, która była przedmiotem tego samego eksperymentu, zaczyna tracić swoje zdolności umysłowe i wkrótce umiera. Charlie zdaje sobie sprawę, że jego własny los może być podobny. Powieść kończy się, gdy Charlie stopniowo zaczyna tracić swoje nowo nabyte umiejętności i powraca do stanu sprzed operacji. D. Keyes, *Kwiaty dla Algernona*, tłum. K. Sokołowski, Poznań 2022.

<sup>423</sup> T. Huffman, *Animals, Mental Defectives...*, s. 22.

### 2.6.3. Obojętność teorii umowy społecznej wobec zwierząt (argumentacja Lilly-Marlene Russow)

Lilly-Marlene Russow skrytykowała próby włączenia zwierząt w ramy Rawlowskiej teorii umowy społecznej. Jej zdaniem takie interpretacje wynikają z błędnego rozumienia istoty sytuacji pierwotnej. Podkreśla, że koncepcja ta została stworzona jako odpowiedź na utilitaryzm, szczególnie w kontekście jego niedostatecznego poszanowania dla indywidualności jednostki. Według Russow kluczowym elementem tej indywidualności jest zdolność do posiadania i realizacji „planu życiowego”<sup>424</sup>. Z tego względu uczestnikami sytuacji pierwotnej mogą być wyłącznie „osoby moralne”. Zwierzęta mogłyby więc być uwzględnione w sytuacji pierwotnej jedynie wówczas, gdyby posiadały cechy charakterystyczne dla osób moralnych<sup>425</sup>.

Russow przyznaje, że uczestnicy sytuacji pierwotnej mogą doświadczyć zmiany poziomu racjonalności po zniesieniu zasłony niewiedzy. Jednak poziom ten musi pozostać wystarczający do spełnienia kryteriów bycia osobą moralną. Russow zaznacza jednak, że w koncepcji Rawlsa zwierzęta nie są całkowicie pozbawione statusu moralnego. Zasady sprawiedliwości nie wyczerpują bowiem całego spektrum moralności, a obowiązki wobec zwierząt należy rozpatrywać poza ich bezpośrednim zakresem. Kontrakt w wersji Rawlowskiej jej zdaniem pod tym względem nie może służyć ani zwolennikom, ani przeciwnikom bezpośredniego statusu moralnego zwierząt<sup>426</sup>. Russow, podobnie jak Rawls, nie daje jasnej odpowiedzi, co mogłoby być podstawą obowiązków względem zwierząt i jaki byłby ich zakres. Nie precyzuje też, z czego miałyby one wynikać: czy z poglądów religijnych, czy może z intuicji moralnych nieobjętych teorią sprawiedliwości? Nie odpowiada również w tym kontekście na pytanie o konsekwencje AMC, które Rawls wyraźnie pomija (żeby nie powiedzieć zbywa)<sup>427</sup>. Konstatuje jedynie, że znajdują się dla nich obowiązki poza teorią sprawiedliwości. Podsumowując więc, Russow traktuje teorie próbujące rozszerzyć sytuację pierwotną o zwierzęta jako niekompatybilne lub wręcz sprzeczne z oryginalnym stanowiskiem Rawlsa.

---

<sup>424</sup> L.-M. Russow, *Animals in the Original Position*, “Between the Species” 1992, vol. 8, issue 4, s. 225-226.

<sup>425</sup> Russow uważa, że do takich teoretycznie można by zaliczyć delfiny czy niektóre naczelne; zob. tamże, s. 227.

<sup>426</sup> Tamże, s. 224.

<sup>427</sup> D. Dombrowski, *Babies and Beasts...*, s. 64-65.

#### **2.6.4. Teoria umowy społecznej jako narzędzie wykluczenia zwierząt z moralnej wspólnoty (argumentacja Alana Fuchsa)**

Nie wszyscy zgodzą się z Russow, że moralności wobec zwierząt można szukać poza teorią umowy społecznej w ramach Rawlowskiej koncepcji obowiązków naturalnych. Przykładowo, Alan Fuchs przestawił bardziej radykalne stanowisko, twierdząc, że teoria Rawlsa z samej swojej istoty wyklucza przyznanie zwierzętom bezpośredniego statusu moralnego. Fuchs wskazywał, że w teorii Rawlsa również obowiązki naturalne odnoszą się wyłącznie do osób moralnych<sup>428</sup>. Gdy Rawls wspomina o obowiązku unikania okrucieństwa wobec zwierząt, nie klasyfikuje go jako obowiązku naturalnego. Tutaj rodzi się problem polegający na tym, że obowiązki naturalne oraz obowiązki wygenerowane przez sytuację pierwotną wydają się wyczerpywać *de facto* cały zakres moralności. Powstaje zatem dysonans – powszechnie akceptuje się, że w teorii Rawlsa obowiązek humanitarnego traktowania zwierząt nie może wynikać z sytuacji pierwotnej. Jeśli dodatkowo, jak twierdzi Fuchs, nie jest to obowiązek naturalny, to nasuwa się pytanie o jego rzeczywisty status i pochodzenie. Na tej podstawie Fuchs dochodzi do radykalnego wniosku: konsekwentna interpretacja teorii Rawlsa nie tylko nie pozwala na przyznanie zwierzętom bezpośredniego statusu moralnego, ale wręcz „aktywnie” pozbawia je tego statusu. Jedynym rozwiązaniem tego dylematu, zachowującym spójność z teorią Rawlsa przy jednoczesnym uznaniu obowiązków wobec zwierząt, byłoby przyznanie im statusu osób moralnych. Fuchs dopuszcza taką możliwość, ale jedynie w przypadku niektórych „wyższych” ssaków, takich jak delfiny czy szympansy, o ile rzeczywiście spełnią Rawlowskie kryteria bycia „osobą moralną”<sup>429</sup>.

#### **2.6.5. Podsumowanie**

Stanowisko Johna Rawlsa wobec zwierząt można określić jako niejednoznaczne. Choć *explicite* przyznaje on im pewną ochronę moralną, to konsekwentnie wyklucza je z zasad sprawiedliwości wynikających z umowy społecznej, uznając, że dotyczą one wyłącznie „osób moralnych”, tj. istot posiadających koncepcję własnego dobra i zmysł sprawiedliwości. Ponieważ zwierzęta nie spełniają tych kryteriów, w jego koncepcji nie mogą uczestniczyć w sytuacji pierwotnej ani być bezpośrednimi beneficjentami zasad sprawiedliwości. Źródło obowiązku nieokrutnego traktowania zwierząt w teorii Rawlsa pozostaje zatem niejasne, gdyż nie wynika on ani z umowy społecznej, ani – zdaniem części interpretatorów – z katalogu obowiązków naturalnych, które w jego ujęciu dotyczą wyłącznie osób moralnych. To prowadzi

---

<sup>428</sup> A.E. Fuchs, *Duties to Animals...*, s. 84.

<sup>429</sup> Tamże, s. 85-86.

do pytania, czy zobowiązania wobec zwierząt mają źródło w niezależnej od umowy społecznej teorii moralnej lub religijnej. Niejasne pozostaje również, dlaczego jedynym moralnie istotnym rodzajem indywidualności miałyby być posiadanie „planu dobrego życia”, a nie np. świadomość sensorywna czy zdolność do odczuwania bólu. Problem ten pogłębia brak spójnego uzasadnienia dla objęcia ochroną przypadków granicznych. Rawls ogranicza się do stwierdzenia, że odmawianie im ochrony byłoby „nierozsądne”, nie wyjaśnia jednak, dlaczego tak jest, co naraża jego teorię na zarzut z AMC.

Na tym tle pojawiły się próby reinterpretacji teorii Rawlsa, tak aby mogła ona uwzględniać interesy zwierząt. Van der Veer, Huffman i Regan proponowali rozszerzenie zasłony niewiedzy o niewiedzę co do gatunku, argumentując, że dopiero wtedy sytuacja pierwotna będzie w pełni bezstronna. Huffman wprowadził dodatkowo kategorię „beneficjenta moralnego” jako alternatywę dla „podmiotu moralnego”, wskazując jednocześnie na możliwość negocjowania umowy w imieniu podmiotów nieracjonalnych. Jak ujmuje to Daniel Dombrowski, teoretycy ci uważają, że Rawls „jak Kolumb, dokonał wielkiego odkrycia, ale mylił się co do precyzyjnego charakteru tego odkrycia”<sup>430</sup>. Próby te nie pozostały jednak bez teoretycznego oporu – Russow odrzucała te propozycje jako niezgodne z celem sytuacji pierwotnej, argumentując, że teoria umowy społecznej jest strukturalnie niekompatybilna z uwzględnieniem kwestii statusu zwierząt, zaś teoretycy ruchu wyzwolenia powinni szukać źródeł tego statusu gdzie indziej. Fuchs z kolei (bardziej kategorycznie niż sam Rawls) twierdził, że konsekwentnie interpretowana teoria Rawlsa strukturalnie wyklucza zwierzęta z moralnej wspólnoty i „aktywnie” pozbawia je bezpośredniego statusu moralnego.

„Debata” powyższa pozostała w znacznej mierze bez rozstrzygającej konkluzji. Przyczyną tego stanu rzeczy nie były jedynie różnice w ocenie konkretnych argumentów za lub przeciw rozszerzeniu Rawlowskiej teorii umowy, ale przede wszystkim fundamentalnie odmienne podejścia do tego, czemu właściwie ma służyć teoria umowy społecznej. Te różne cele prowadziły nieuchronnie do różnych wniosków dotyczących miejsca zwierząt w teorii umowy zaproponowanej przez Rawlsa. Z tego względu w kolejnej części niniejszej pracy zostanie przedstawiony kluczowy dla zrozumienia tych sporów podział teorii umowy społecznej na kontraktualizm i kontraktarianizm. Rozróżnienie to pozwoli lepiej zidentyfikować źródła rozbieżności w debacie nad zwierzętami oraz systematycznie przeanalizować możliwości i ograniczenia różnych podejść do miejsca zwierząt w teorii umowy społecznej.

---

<sup>430</sup> D. Dombrowski, *Babies and Beasts...*, s. 71.

## 2.7. Między kontraktualistycznym a kontraktarianistycznym typem TUS

Ze względu na bogatą tradycję teorii umowy społecznej niejednokrotnie wskazuje się, że pomimo pewnych wspólnych cech trudno jest wyodrębnić takie, które odnosiłyby się do każdej z nich<sup>431</sup>. Jak wskazałem, różnią się one m.in. sposobem opisu negocjatorów umowy, sytuacji przedkontraktowej, w ramach której jest ona zawierana, jej założeń, opisu stron i sytuacji po zawarciu umowy, a także motywacji, ze względu na którą do umowy w ogóle się przystępuje. Owa różnorodność dotyka też współczesnych wersji TUS. Jednej z prób klasyfikacji dokonał Will Kymlicka, dzieląc współczesne teorie umowy społecznej na odmianę hobbesowską i kantowską<sup>432</sup>.

Koncepcję umowy społecznej do dyskursu naukowego przywrócił w XX w. John Rawls. Jednak współczesne teorie umowy społecznej różnią się znacznie od teorii klasycznych, z których czerpią swój rodowód, przede wszystkim wyraźnie hipotetycznym charakterem. Dlatego przyjęło się wskazywać, że współcześnie występują one w dwóch podstawowych odmianach. Są to: teorie z tradycji hobbesowskiej, obecnie najczęściej określane jako kontraktarianistyczne, oraz teorie z tradycji kantowskiej, obecnie nazywane kontraktualistycznymi<sup>433</sup>. Jeśli chodzi o nawiązanie do dwóch pozostałych klasyków umowy, tj. Locke'a i Rousseau, to współczesnych myślicieli przed mówieniem o odrębnym modelu lockowskim umowy powstrzymuje fakt, że jest on przedstawiany bardziej jako teoretyk prawa naturalnego. Rousseau zaś wpisuje się w model kantowski do tego stopnia, że kontraktualizm jest czasem też nazywany modelem rousseaowsko-kantowskim<sup>434</sup>.

---

<sup>431</sup> S. Freeman, *Reason and Agreement in Social Contract Views*, "Philosophy & Public Affairs" 1990, vol. 19, no. 2, s. 122.

<sup>432</sup> W. Kymlicka, *Tradycja umowy społecznej* [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, J. Górnicka-Kalinowska, W. J. Bober, Warszawa 2002, s. 226-237. Kymlicka posługuje się określeniami „hobbesowska teoria umowy społecznej” na kontraktarianizm oraz „kantowska teoria umowy społecznej” na kontraktualizm. Ten podział w sposób dorozumiany pojawia się także w polskiej literaturze; zob. Z. Rau, M. Chmieliński, *Wprowadzenie...*, s. 10-15.

<sup>433</sup> W dalszej części pracy będę się posługiwał określeniami „kontraktualizm” oraz „kontraktarianizm” jako bardziej popularnymi we współczesnej literaturze; zob. np. *Contractarianism/Contractualism*, ed. S. Darwall, Malden, MA 2002; A. Cudd, S. Eftekhari, *Contractarianism* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Winter 2021 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/contractarianism> (dostęp: 4.10.2025); E. Ashford, T. Mulgan, *Contractualism* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Summer 2018 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/contractualism/> (dostęp: 4.10.2025); M. Verschoor, *The Quest for the Legitimacy...* W polskiej literaturze przedmiotu termin „kontraktualizm” funkcjonuje często jako synonim teorii umowy społecznej, niemniej jednak dystynkcja między kontraktualizmem a kontraktarianizmem jest również obecna w polskim piśmiennictwie; zob. U. Lisowska, *Wyobrażenia, sztuka, sprawiedliwość. Marthy Nussbaum koncepcja zdolności jako podstawa egalitarnego liberalizmu*, Toruń 2017, s. 113, 120; M. Chmieliński, *Kreacja prawa. Prawodawstwo między społeczną użytecznością a rozsądną zgodą*, Łódź 2024 s. 130 i n.; K. Saja, *Etyka normatywna...*, s. 121 i n.

<sup>434</sup> A. Dobrijević, *Kontraktualizm versus kontraktarianizm*, "Filozofija i društvo" 2011, n. 3, s. 28–29, <https://doiserbia.nb.rs/img/doi/0353-5738/2011/0353-57381103027D.pdf> (dostęp: 4.05.2025). Spotyka się jednak czasem podział na tradycję hobbesowsko-lockowską, którą przeciwstawia się właśnie rousseaowsko-kantowskiej, zob. F. D'Agostino, G. Gaus, J. Thrasher, *Contemporary Approaches...*

Kontraktarianizm podkreśla równość siły między uczestnikami kontraktu, która jest przyczyną oraz zabezpieczeniem konwencjonalnych zasad wynikających z umowy, chroniących interesy oraz stan posiadania na zasadzie wzajemnej korzyści. Podejście kontraktualistyczne podkreśla natomiast przyrodzoną równość statusu moralnego. Interesy i status moralny każdej osoby są przedmiotem wspólnej i bezstronnej troski określonej przez porozumienie. Oba podejścia można także nazywać podejściem opartym na wzajemnej korzyści (kontraktarianizm) oraz podejściem opartym na bezstronności (kontraktualizm)<sup>435</sup>. O ile klasyczne koncepcje umowy społecznej miały na celu przede wszystkim wyjaśnienie istniejących instytucji społecznych i politycznych oraz ich legitymizację, o tyle teorie współczesne są w głównej mierze narzędziem służącym do ewaluacji instytucji politycznych lub norm prawnych i moralnych (zob. rozdz. 2.2.3.4.). Mimo że ta dychotomiczna klasyfikacja teorii umowy społecznej stanowi raczej typologię niż ścisły podział logiczny (niektóre ze współczesnych koncepcji bowiem zawierają w sobie cechy zarówno kontraktualistyczne, jak i kontraktarianistyczne), zaklasyfikowanie danej teorii lub jej części jako kontraktualistycznej bądź kontraktarianistycznej może posłużyć do ewaluacji jej przydatności w osiągnięciu konkretnych rozwiązań teoretycznych. Typologia ta posłuży przede wszystkim w kolejnym rozdziale do klasyfikacji konkretnych teorii umowy społecznej dotyczących zwierząt jako kontraktualistyczne bądź kontraktarianistyczne.

W niniejszym podrozdziale opiszę podstawowe założenia teorii kontraktarianistycznych, następnie zaś przedstawię kontraktualizm przede wszystkim w opozycji do założeń kontraktarianizmu. Elementy, takie jak nacisk na moralną równość, idea zasłony niewiedzy czy wymóg bezstronności, stają się w pełni zrozumiałe właśnie wtedy, kiedy zestawimy je z kontraktarianistycznym ujęciem opartym na wzajemnej korzyści. Następnie omówię różnice między kontraktualizmem a kontraktarianizmem, tj. ich relację do sceptycyzmu moralnego i amoralizmu. Na samym końcu zaś zestawię najważniejsze założenia charakteryzujące obie tradycje umowy społecznej.

### **2.7.1. Kontraktarianizm**

Ponieważ kontraktarianizm wywodzi się z tradycji umowy przedstawionej przez Hobbesa, charakteryzuje się założeniem, że ludzie kierują się przede wszystkim czy wręcz wyłącznie interesem własnym. Jednak racjonalna ocena dostępnych strategii służących maksymalizacji korzyści własnej może skutkować ich zgodą na powstanie władzy państwowej, jak również skłonić ich do postępowania w sposób moralny (normy moralne zdeterminowane są zatem

---

<sup>435</sup> W. Kymlicka, *Tradycja umowy...*, s. 229.

maksymalizacją interesu własnego). Człowiek jest zmotywowany do przyjęcia zasad moralnych, jak ujmuje to Jan Narveson: „po pierwsze dlatego, że jesteśmy podatni na szkody wyrządzane przez innych, a po drugie dlatego, że wszyscy możemy czerpać korzyści ze współpracy z innymi”<sup>436</sup>.

Co istotne, kontraktarianizm nie zakłada żadnych istniejących uprzednio, tj. przed sytuacją przedkontraktową, twierdzeń dotyczących moralności<sup>437</sup>. Kontraktarianie twierdzą, że moralność powstaje dopiero w ramach kontraktu. Sprowadzają ją do wzajemnego korzystnego porozumienia pomiędzy podmiotami. Istotą zaś społeczeństwa jest to, że stanowi ono „przedsięwzięcie kooperacyjne” (*cooperative venture*) dla korzyści jednostek w nim uczestniczących<sup>438</sup>. Podstawowym kryterium, które jednostki muszą wziąć pod uwagę w ramach negocjowania kontraktu, jest więc korzyść płynąca dla nich z jego ustaleń. To, co zostałyby w sytuacji przedkontraktowej wynegocjowane jako najbardziej obopólnie korzystne, będzie następnie stanowić wzór dla zasad rządzących społeczeństwem. Co do każdej normy wypływającej z kontraktu musi istnieć motywacyjny powód uzasadniający jej samonarzucenie przez jednostki. Ma on charakter pragmatyczny i będzie się sprowadzał do osobistej korzyści<sup>439</sup>. Każda norma ma bowiem charakter ograniczający, a więc *pro tanto* zmniejszający potencjalną korzyść, co ze względu na racjonalność i egoizm negocjatorów oznacza, że korzyść płynąca z jej przyjęcia w społeczeństwie dla poszczególnej jednostki musi być przeważająca w stosunku do tego ograniczenia.

### 2.7.1.1. Charakterystyka negocjatorów

Niezwykle ważnymi i wpływającymi na wygląd ustaleń umowy są cechy przypisane hipotetycznym negocjatorom umowy. Zazwyczaj jest to posiadanie preferencji i zdolność do wchodzenia w racjonalną interakcję. W przypadku teorii kontraktarianistycznych nacisk dodatkowo jest kładziony na egoistyczną motywację do przystąpienia do kontraktu oraz do przestrzegania norm z niego wynikających<sup>440</sup>. W związku z tym zazwyczaj odrzuca się jakiegokolwiek moralne pobudki przystąpienia do kontraktu, a negocjatorów przedstawia się jako działających z pobudek wynikających z dbałości o własny interes. Ponieważ interes innych osób nie jest w sposób konieczny związany z indywidualnymi preferencjami poszczególnych negocjatorów, siła kontraktarianizmu polega na tym, że nawet w przypadku założenia skrajnego

---

<sup>436</sup> J. Narveson, *The Libertarian Idea*, Philadelphia 1988, s. 148.

<sup>437</sup> Ch. Morris, *Justice, Reasons, and Moral Standing* [w:] *Rational Commitment and Social Justice: Essays for Gregory Kavka*, eds. J. Coleman, C. Morris, New York 1998, s. 186-207.

<sup>438</sup> M. Verschoor, *The Quest for the Legitimacy of the People...*, s. 112.

<sup>439</sup> Ch. Morris, *Moral standing and rational-choice...*; tenże, *Justice, Reasons...*

<sup>440</sup> A. Cudd, S. Eftekhari, *Contractarianism...*, s. 5.

egoizmu negocjatorów takie osoby w sposób racjonalny powinny na siebie narzucić normy moralne. Przykładowo, Gauthier określa preferencje negocjatorów jako „non-tuistyczne” (*non-tuistic*), tj. nieskierowane wobec innych<sup>441</sup>. „Tuistyczność” nie musi zakładać altruizmu, empatii *etc.* Mogą istnieć bowiem negatywne tuistyczne preferencje, takie jak zazdrość, zawiść czy chęć zemsty. Gauthier, charakteryzując negocjatorów, przyjmuje brak tuistycznych preferencji zarówno negatywnych, jak i pozytywnych<sup>442</sup>. Jednak to rozwiązanie często jest krytykowane jako sprzeczne z naturą ludzką<sup>443</sup>.

Kolejnym aspektem jest kwestia racjonalności negocjatorów. Racjonalność ta zazwyczaj jest definiowana jako zdolność zrozumienia korzyści płynących z kontraktu oraz przestrzegania zobowiązań w nim wypracowanych<sup>444</sup>. Chęć kooperacji wynika więc bezpośrednio z racjonalności, która umożliwia zrozumienie jej opłacalności<sup>445</sup>. Ponieważ zaś kooperacja często wiąże się z zaufaniem oraz zachowaniami odległymi od siebie w czasie, racjonalna osoba będzie narzucała na siebie normy moralne, które pokazują niejako, że warto z nią współpracować<sup>446</sup>. Normy moralne zatem dotyczą tych zachowań, które są optymalne dla współpracy. Dlatego przyjęcie zasad sprawiedliwości i moralności, które tę współpracę usprawniają, tj. pozwalają generować jak największy zysk przy jak najmniejszej stracie, jest racjonalne. Racjonalność rozumiana jako zdolność do czerpania korzyści ze współpracy wraz z preferencją do własnego interesu i dodatkowo warunkami umiarkowanego niedoboru tworzą zatem warunki niezbędne do zaistnienia sprawiedliwości<sup>447</sup>. Sprawiedliwość jest bowiem zarówno możliwa, jak i konieczna jedynie w wypadku, gdy korzyści płynące ze współpracy przewyższają te płynące z jej niepodjęcia.

Kolejną cechą stron umowy w kontraktarianizmie jest ich siła, rozumiana w sposób pozytywny lub negatywny<sup>448</sup>. W sensie pozytywnym muszą one bowiem wносить jakąś wartość do współpracy, tj. bez ich zgody i udziału korzyści płynące z kontraktu byłyby mniejsze. W

---

<sup>441</sup> D. Gauthier, *Morals by agreement...*, s. 87.

<sup>442</sup> Tamże, s. 311, 329.

<sup>443</sup> A. Cudd, S. Eftekhari, *Contractarianism...*, s. 6; D.C. Hubin, *Non-tuism*, “Canadian Journal of Philosophy” 1991, vol. 21, s. 441–468; S. Dimock, *Defending Non-tuism*, “Canadian Journal of Philosophy” 1999, vol. 29, s. 251–274.

<sup>444</sup> A. Cudd, S. Eftekhari, *Contractarianism...*, s. 6.

<sup>445</sup> Racjonalność ma tu więc charakter instrumentalny, tj. osoba jest racjonalna, gdy wybiera najlepsze środki do zrealizowania swoich celów. Cele te nie muszą być co do zasady egoistyczne. W tym kontekście zob. racjonalność graczy w ramach teorii gier; W. Załuski, *Game Theory...*, s. 25-26.

<sup>446</sup> O ewolucyjnym wyjaśnieniu kooperacji u ludzi zob. np. M. Tomasello, *Dlaczego współpracujemy...* Ewolucję wzajemności szerzej omawiam w rozdz. 3.6.2.

<sup>447</sup> Rawls nazywa te warunki (z inspiracji Hume’em) uwarunkowaniami sprawiedliwości; zob. rozdz. 2.5.3.

<sup>448</sup> Równość fizyczna i siła mają tu znaczenie funkcjonalne – nie chodzi jedynie o siłę fizyczną, ale o wszystkie przymioty, które pozwoliłyby osiągnąć znaczącą przewagę w konfrontacji z drugą osobą. Brak równości fizycznej oznacza po prostu, że jedna ze stron nie stanowi dla drugiej istotnego zagrożenia.

sensie zaś negatywnym muszą być w stanie zagrażać innym, w tym wypadku bez ich zgody strata płynąca z ich nieprzystąpienia do kontraktu byłaby większa. W kontraktarianistycznej wersji sytuacji pierwotnej silni i utalentowani mają pozycję przetargową wyższą niż słabi i niedołęzni. Wynika to z tego, że silni lepiej poradzą sobie poza kontraktem i w związku z tym łatwiej mogą na niego nie przystać<sup>449</sup>. Ponieważ więc współpraca ze słabymi nie jest bardzo opłacalna lub wręcz w ogóle się nie opłaca (współpraca z nimi generuje bowiem niewielki zysk, a ten który jest wygenerowany, można równie dobrze uzyskać za pomocą przymusu), istnieją niewielkie powody do brania ich interesu pod uwagę w trakcie negocjacji. Nie ma zatem sensu wchodzenie w kontrakt z osobą nieudolną, bowiem współpraca z nią nie będzie w żaden sposób opłacalna dla drugiego podmiotu, nie wypracuje ona bowiem dla niego żadnej korzyści. Z kolei traktowanie jej w sposób niemoralny nie spowoduje odwetu z jej strony. Z tego powodu poza umową, a więc poza sferą moralności i sprawiedliwości pozostają osoby niepełnosprawne, upośledzone, zwierzęta czy nawet ubodzy<sup>450</sup>, co często stanowi główny powód odrzucenia kontraktarianizmu jako poważnej propozycji teoretycznej<sup>451</sup>.

W kontraktarianizmie nie istnieje nienaruszalny status moralny czy niezbywalne prawa, gdyż te zależą od siły przetargowej negocjatora. Możliwe wręcz jest w ramach kontraktarianizmu krzywdzenie, zabijanie czy zniewalanie tych, którzy są na tyle słabi, że nie mogą stanowić zagrożenia. U Buchanana wyraża się to w możliwości tzw. umowy o niewolnictwo<sup>452</sup>, zaś u Gauthiera w jego poglądzie, że małe dzieci i osoby od urodzenia upośledzone „wypadają” poza sferę moralności<sup>453</sup>. Równość fizyczna jest dla kontraktarian koniecznym warunkiem moralności, ponieważ moralność może powstać dopiero wskutek zagrożenia działaniami innych. Gdyby tego zagrożenia z ich strony nie było, np. dlatego, że nie są dość silni, to nie byłoby potrzeby narzucania na siebie jakichkolwiek związanych z

---

<sup>449</sup> Posługując się terminologią negocjacyjną, można wskazać, że mają wyższą zarówno BATnę jak i WATnę; zob. R. Fisher, W. Ury, B. Patton, *Co zrobić, gdy oni są silniejsi?* [w:] tychże, *Dochodząc do TAK. Negocjowanie bez poddawania się*, tłum. R.A. Rządca, Warszawa 2013, s. 133-144.

<sup>450</sup> W. Kymlicka, *Tradycja umowy...*, s. 229.

<sup>451</sup> E.F. Kittay, *Love's Labor*, New York 1999; M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge 2006. Istnieją jednak próby włączenia przynajmniej niektórych osób z niepełnosprawnościami do umowy w wersji kontraktarianistycznej. Opierają się one zazwyczaj na pewnej zmianie postrzegania osób z niepełnosprawnościami jako niezdolnych do wzajemności. Podnoszone są głosy, zgodnie z którymi takie osoby także są zdolne do wniesienia wkładu do społeczeństwa albo byłyby zdolne do tego, gdyby zapewniono im odpowiednie warunki (poprzez dostosowanie się do ich potrzeb bądź rehabilitację), a to z kolei mogłoby mieć pozytywny wpływ na całe społeczeństwo. Oznacza to, że tworzenie instytucji społecznych w taki sposób, aby ułatwiały funkcjonowanie osobom z niepełnosprawnościami, wynika z kontraktarianistycznej racjonalności, a niekoniecznie z wcześniej założonych norm związanych ze współczuciem czy przywiązaniem; zob. L.C. Becker, *Reciprocity, Justice, and Disability*, "Ethics" 2005, vol. 116, issue 1, s. 9-39.

<sup>452</sup> J. Buchanan, *The limits of liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Chicago 1975, s. 59-60, [za:] W. Kymlicka, *Tradycja umowy...*, s. 230.

<sup>453</sup> D. Gauthier, *Morals by agreement...*, s. 268.

moralnością ograniczeń. Dopiero wtedy pojawia się zysk wynikający z ochrony siebie, który przewyższa straty wynikające z powstrzymywania się od wykorzystywania innych. Należy pamiętać, że równość siły nie musi występować pomiędzy każdą z jednostek, ale także pomiędzy nielicznymi silnymi i licznymi słabymi, którzy, aby sprzeciwić się tyranii tych pierwszych, mogą dążyć do ich obalenia. Jednak w przypadku, gdy dysproporcja siły między negocjatorami jest nie do pokonania niezależnie od ich liczby, moralność nie zaistnieje. Dlatego, jak ujmował to już Hobbes, jeżeli na świecie żyłby „człowiek o mocy nieodpartej”, to jego działania nie podlegałyby żadnym ograniczeniom<sup>454</sup>.

Kolejną kwestią związaną z charakterystyką negocjatorów umowy jest to, że zakłada się, że ich przystąpienie do umowy powinno być wolne od przymusu. Założenie to wynika z samej istoty umowy. Jeżeli bowiem istnieje przymus w zawieraniu umowy, to nie ma tak naprawdę różnicy między stanem natury a stanem umowy. Można jednak przyjąć, że jakaś forma przymusu zawsze będzie towarzyszyła zawarciu umowy: jeśli nawet nie będzie to bezpośrednia groźba fizyczna, to może być to pośrednia groźba konsekwencji płynących z niezawarcia umowy (tj. wszystkich wymienionych przez Hobbesa przykrości życia w stanie natury). Sytuacja przedkontraktowa dla kontraktarian przypomina stan, który w teorii negocjacji nazywa się *no agreement position*<sup>455</sup>, czyli taką sytuację, do której wszyscy uczestnicy negocjacji powrócą albo w której znajdą się w wypadku niezawarcia umowy. Z założenia umowa zatem musi być bardziej korzystna niż *no agreement position*. Tak jak przy negocjowaniu umów rzeczywistych, tak też przy negocjowaniu umowy społecznej mamy do czynienia z pewnymi koniecznymi ustępstwami we własnym interesie na rzecz interesu innych tak, aby w ogóle doszło do zawarcia umowy.

Kontraktarianizm, modelując podmioty w sytuacji pierwotnej, nie może posłużyć się narzędziem, jakim jest zasłona niewiedzy, co wiązałoby się z odebraniem stronom hipotetycznej umowy pewnej wiedzy na temat ich osobistych tożsamości, interesów, pragnień czy okoliczności, w jakich znajdują się po opadnięciu tej zasłony. Nawet minimalne ograniczenie tej wiedzy rodzi jednak poważny problem: podważa ono bowiem fundamentalny cel kontraktarianizmu, jakim jest wyprowadzenie zasad moralnych z amoralnych przesłanek

---

<sup>454</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 442. Już Arystoteles zauważał, że poza strukturami społecznymi mogą funkcjonować jedynie dwie kategorie bytów: istoty boskie oraz jednostki zdegenerowane. Pierwsze z nich, dzięki swojej samowystarczalności, nie wymagają zewnętrznej pomocy w zaspokajaniu potrzeb, podczas gdy drugie nie doświadczają naturalnych społecznych pragnień. „Okazuje się z tego, że państwo należy do tworów natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą, jak ten, którego piętnuje Homer, jako człowieka bez rodu, bez prawa, bez [własnego] ogniska”. Arystoteles, *Polityka...*, ks. I, rozdz. I, pkt 9, 1253a, s. 6-7.

<sup>455</sup> R. Fisher, W. Ury, B. Patton: *Dochodząc do TAK...*

racjonalnego wyboru. Pozbawiając strony znajomości ich własnych tożsamości lub ograniczając ich wiedzę w tym zakresie, z góry określa się, jakie dobra mogą, a jakie nie mogą być przedmiotem ich preferencji. Tymczasem w ujęciu kontraktariańskim jednostki są postrzegane jako dążące do maksymalizacji zaspokojenia takich preferencji, jakie faktycznie posiadają. Jeżeli tak, to każda aprioryczna ingerencja w treść tych preferencji prowadzi do wewnętrznej niespójności i braku koherencji teorii<sup>456</sup>. Oznaczałoby to bowiem, że kontraktarianie niepostrzeżenie wprowadzają do swojej konstrukcji elementy moralne, które powinny być dopiero wynikiem umowy, a nie jej założeniem<sup>457</sup>.

### 2.7.1.2. Kontraktarianizm a „moralność pozaumowna”

Kontraktarianie co do zasady odrzucają założenie o istnieniu obiektywnych wartości moralnych – czy to wynikających z boskiego nadania, czy bezpośrednio z natury. Są one ich zdaniem zazwyczaj wyrazem subiektywnych preferencji jednostek. Mimo że nie ma nic wewnętrznie słusznego lub niesłusznego w krzywdzeniu innych, niejednokrotnie lepiej jest powstrzymać się od tego typu działań, zwłaszcza jeśli pociągnie to za sobą symetryczne powstrzymanie się po ich stronie. Zasada w postaci niewyrządzania sobie wzajemnie krzywdy ma charakter konwencyjny i wynika z wzajemnej korzyści płynącej z bezpieczeństwa, a dalej także z opłacalności dążenia do wzajemności i współpracy. Normy moralne mają więc charakter konwencyjny i powstają w wyniku negocjacji. W ramach tych negocjacji każdy z jej uczestników będzie chciał zmaksymalizować swój zysk przy jednocześnie jak największym zakresie wolności własnej. Wynikiem zaś tych negocjacji jest właśnie umowa społeczna. Normy takie jak zakaz kradzieży, zabijania czy nawet wzajemna pomoc i altruizm wynikają z korzyści, jakie płyną z nich dla żyjących w społeczeństwie jednostek (inaczej nie byłyby wynegocjowane), nie zaś z żadnych naturalnych obowiązków. Moralność więc „powstaje (...) jako racjonalna norma wypływająca z pozamoralnych przesłanek racjonalnego wyboru”<sup>458</sup>. Wszystkie bowiem normy moralne powinny być właśnie rezultatem umowy<sup>459</sup>. W tym kontekście określa się czasem teorie kontraktualistyczne jako „nieskrępowane” moralnie (*morally unconstrained*)<sup>460</sup>.

Zdaniem niektórych teoretyków ze względu na to, że wnioski płynące z kontraktarianizmu są na tyle sprzeczne z naszymi podstawowymi intuicjami moralnymi, nie

---

<sup>456</sup> M. Verschoor, *The Quest for the Legitimacy...*, s. 59.

<sup>457</sup> W tę sprzeczność popada P. Caruthers; zob. rozdz. 3.2.2.

<sup>458</sup> D. Gauthier, *Morals by agreement...*, s. 4.

<sup>459</sup> *Contractarianism...*, ed. S. Darwell, s. 1-9.

<sup>460</sup> Ch. Morris, *Justice, Reasons and Moral Standing...*, s. 189; C.A. Stark, *Hypothetical Consent and Justification*, “The Journal of Philosophy” 2000, vol. 97, no. 6, s. 315.

można go w ogóle uznać za teorię moralną<sup>461</sup>. Powszechny jest bowiem sąd, że im ktoś słabszy i bardziej nieudolny, tym większe są wobec tego podmiotu obowiązki moralne<sup>462</sup>. W kontraktarianizmie zaś jest dokładnie odwrotnie, co często wskazuje się jako jego podstawową wadę. Brak jednak istnienia obowiązków moralnych bezpośrednich wobec bezbronnych jest właśnie konsekwencją jednego z najistotniejszych jego założeń. Celem kontraktarianistycznej umowy jest bardzo często stworzenie podstaw zachowania wzajemnego w braku istniejących obiektywnie (tj. niezależnie od umowy) zasad słuszności. Można ją więc traktować nie tyle jako alternatywne ujęcie moralności, ile po prostu alternatywę dla moralności, której przyjęcie jest zazwyczaj motywowane brakiem realnego istnienia tej pierwszej<sup>463</sup>. Dlatego właśnie niezgodność z powszechnymi intuicjami moralnymi (choćby w kontekście ochrony najsłabszych) nie stanowi zarzutu, który kontraktarianin będzie brał pod uwagę. Jeśli bowiem procedura umowy społecznej nie może uzasadnić tradycyjnie rozumianej moralności, to „tym gorzej dla moralności”<sup>464</sup>.

### 2.7.1.3. Wybrani przedstawiciele kontraktarianizmu

Do najbardziej znanych kontraktarian należą David Gauthier oraz James Buchanan<sup>465</sup>. Do tego grona można również zaliczyć Gregorego Kavkę<sup>466</sup>, Geoffreya Brennana<sup>467</sup>, Kennetha Binmore’a<sup>468</sup>, Jean Elizabeth Hampton<sup>469</sup> i Jana Narvesona<sup>470</sup>.

Za paradygmatyczny przykład myślenia kontraktarianistycznego zazwyczaj uważa się teorię Gauthiera, która miała stanowić odpowiedź na teorię umowy społecznej Rawlsa. Podobnie jak Buchanan, Gauthier posługuje się kategorią racjonalnego wyboru, jednak jego teoria ma charakter bardziej etyczny niż polityczny. Jego zdaniem moralność opiera się na „wzajemnych ograniczeniach”, uzgodnionych przez racjonalne podmioty, które dążą do realizacji własnych interesów i pragnień<sup>471</sup>. Podobnie jak Rawls, Gauthier ma swoją wersję sytuacji przedkontraktowej. Jest to u niego „początkowa sytuacja negocjacyjna” (*initial*

---

<sup>461</sup> W. Kymlicka, *Tradycja umowy...*, s. 230.

<sup>462</sup> Milan Kundera ujmuje to w następujących słowach: „Prawdziwa dobroć człowieka może się wyrazić w sposób absolutnie czysty i wolny tylko w stosunku do tego, kto nie reprezentuje żadnej siły. Prawdziwa moralna próba ludzkości, najbardziej podstawowa (...) polega na jego stosunku do tych, którzy są wydani na jego łaskę i niełaskę: do zwierząt”. M. Kundera, *Niezdolna lekkość bytu*, tłum. A. Holland, Londyn 1984, s. 196.

<sup>463</sup> Niejednokrotnie kontraktarianizm ma właśnie stanowić alternatywę dla realizmu moralnego (rozdz. 2.7.4); zob. T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 208–210.

<sup>464</sup> W. Kymlicka, *Tradycja umowy...*, s. 231.

<sup>465</sup> D. Gauthier, *Morals by agreement...*; G. Brennan, J.M. Buchanan, *The Collected Works of James M. Buchanan*, vol. 10: *The Reason of Rules: Constitutional Political Economy*, Indianapolis 2000.

<sup>466</sup> G. Kavka, *Hobbesian Moral...*

<sup>467</sup> G. Brennan, J.M. Buchanan, *The Reason of Rules...*, s. 19.

<sup>468</sup> K. Binmore, *Game Theory and the Social Contract*, vol. 1: *Playing Fair*, Cambridge 1994.

<sup>469</sup> J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, New York 1986.

<sup>470</sup> J. Narveson, *Moral Matters*, Peterborough, CA 1999.

<sup>471</sup> D. Gauthier, *Morals by agreement...*, s. 4.

*bargaining position*), w której strony uzgadniają istnienie struktur społecznych po to, aby uzyskać możliwie najkorzystniejszy dla siebie wynik wspólnych negocjacji dotyczących funkcjonowania społeczeństwa. Gauthier jednak, w odróżnieniu od Rawlsa, odrzuca założenie dotyczące braku istotności moralnej ludzkich zdolności i talentów. Są to bowiem jego zdaniem konstytutywne cechy ludzkiej tożsamości i pozbawienie negocjatorów kontraktu tychże czyni go bezużytecznym dla realnych ludzi<sup>472</sup>. Teoria Gauthiera zakłada brak istniejących niezależnie od kontraktu obiektywnych wartości moralnych<sup>473</sup>. Dlatego każdy tzw. sąd moralny wymaga racjonalnego uzasadnienia w sytuacji negocjacyjnej. Moralność u Gauthiera ma charakter *stricte* proceduralny. Punkt wyjściowy w postaci początkowej sytuacji negocjacyjnej, w ramach której wolni od przymusu racjonalni agenci ustanawiają obopólnie korzystne zasady kooperacji, zapewniłyby, zdaniem tego badacza, stabilne i sprawiedliwe warunki społeczne<sup>474</sup>.

Z kolei teoria umowy społecznej Buchanana ma wątki silnie polityczne, a on sam stawia znak równości między liberalnym indywidualizmem, konstytucjonalizmem a kontraktarianizmem<sup>475</sup>. Wyjaśnia on ludzkie zachowania moralne, używając aparatu teorii ekonomicznych. Pod tym względem kontraktarianizm czerpie z tradycji ekonomii wolnorynkowej Adama Smitha, w ramach której współpraca racjonalnych egoistów prowadzi do społecznego dobrobytu: „Nie od przychylności rzeźnika, piwowara lub piekarza spodziewamy się naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Nie odwołujemy się do ich humanitarności, lecz do ich egoizmu i nie mówimy im o naszych potrzebach, lecz o korzyściach”<sup>476</sup>. Dla Buchanana teoria ekonomiczna jest także teorią zbiorowego wyboru i w związku z tym jest w stanie wytłumaczyć, w jaki sposób należy generować czy też wybierać normy spośród wielu konkurujących z sobą interesów<sup>477</sup>. Tak wybrane normy będą częścią tzw. kontraktu konstytucyjnego. U Buchanana proces zawiązywania kontraktu jest dwuetapowy: pierwszy etap (tzw. etap konstytucyjny) dotyczy procesu zawiązywania się społeczeństwa i ustalania „zasad gry” w celu przewyciężenia niekorzystnego stanu natury. Drugi etap natomiast (zwany etapem postkonstytucyjnym) jest związany z realnym już funkcjonowaniem społeczeństwa, zgodnie z zasadami ustanowionymi przed jego zawiązaniem<sup>478</sup>.

---

<sup>472</sup> Tamże, s. 221.

<sup>473</sup> Tamże, s. 56-57.

<sup>474</sup> Tamże, s. 339-340.

<sup>475</sup> J.M. Buchanan, *The Collected Works of James M. Buchanan*, vol. 7: *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Indianapolis 2000, s. 11.

<sup>476</sup> A. Smith, *Bogactwo narodów*, tłum. O. Einfeld, S. Wolff, Warszawa 2024, s. 18.

<sup>477</sup> *The Collected Works of James M. Buchanan*, vol. 3: J.M. Buchanan, G. Tullock, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Indianapolis 1999, s. 6-7.

<sup>478</sup> J.M. Buchanan, *The Collected Works of James M. Buchanan*, vol. 7: *The Limits of Liberty...*, s. 37-38.

## 2.7.2. Kontraktualizm

### 2.7.2.1. Charakterystyka kontraktualizmu

Mimo że często wskazuje się na Kantowskie korzenie kontraktualizmu, to niektórzy wywodzą jej genezę jako teorii politycznej już od Rousseau. Jednak to dopiero u Kanta można mówić *explicite* o porzuceniu historycznej umowy społecznej na rzecz jej hipotetycznej wersji<sup>479</sup>. Kantowski element kontraktualizmu wiąże się bezpośrednio z imperatywem kategorycznym, wyrażającym ideę „uniwersalnego prawa”, które powinno kierować działaniami jednostek, a które oparte jest na zasadach rozumu praktycznego<sup>480</sup>. Z kolei w myśli politycznej Rousseau można by tę uniwersalność działania sprowadzić do Rousseau’wskiej woli powszechnej<sup>481</sup>.

W kontraktualizmie osoby biorące udział w kontrakcie są postrzegane jako wolne, moralnie równe i zasługujące na bezstronne traktowanie. Dodatkowo zakłada się rozsądek osoby ludzkiej i wynikający z niej szacunek dla innych skutkujący konstrukcją moralnych zasad „uzasadnialnych” dla każdego mającego cechę rozsądnosci. Sprawia to, że nie dbałość o własny interes jest podstawowym powodem posłużenia się metaforą umowy, ale raczej służy im ona do publicznego uzasadnienia norm moralnych, z którymi każdy może się identyfikować<sup>482</sup>.

Kontraktualizm poszukuje zasad moralnych lub zasad sprawiedliwego społeczeństwa, na które wszyscy mający cechy rozsądnosci i racjonalności zgodziliby się w pewnej wyidealizowanej sytuacji. Aby osiągnąć warunki dla takiej sytuacji, należy wyabstrahować wiele aspektów życia moralnego, zwłaszcza różnego rodzaju emocje moralne, mogące zaburzać bezstronność ocen<sup>483</sup>. Celem umowy, tj. wyobrażenia sobie sytuacji pierwotnej (a w przypadku Rawlsa także zasłony niewiedzy), jest więc poszukiwanie konkretnych zasad sprawiedliwości społecznej (Rawls) lub zasad moralnych (Scanlon) przez to, że byłyby one wybrane lub odrzucone w procedurze kontraktowej<sup>484</sup>.

W odróżnieniu od klasycznych koncepcji umowy społecznej kontraktualizm nie ma za zadanie legitymizować władzy państwowej, nie stanowi aktu przystąpienia do żadnego społeczeństwa, nie uzasadnia też *per se* obowiązywania systemu prawnego<sup>485</sup>. Klasyczne teorie

---

<sup>479</sup> M. Verschoor, *The Quest for the Legitimacy of the People...*, s. 51.

<sup>480</sup> D. Parfit, *On What Matters*, vol. 1, Oxford 2011, s. 342–343.

<sup>481</sup> M. Verschoor, *The Quest for the Legitimacy of the People...*, s. 50.

<sup>482</sup> E. Ashford, T. Mulgan, *Contractualism...*, s. 4.

<sup>483</sup> O. O’Neill, *Constructivism vs Contractualism*, “Ratio” 2003, vol. 16, no. 4, s. 319–331 [za:] E. Ashford, T. Mulgan, *Contractualism...*, s. 5.

<sup>484</sup> M. Verschoor, *The Quest for the Legitimacy of the People...*, s. 60.

<sup>485</sup> Odwołując się do podziału na „uzasadnienie” i „legitymizację”, teoria kontraktualistyczna dąży przede wszystkim do określenia, czym jest moralność w swojej istocie (przy czym ta „istota” zależy od przyjętej perspektywy społecznej). Jej celem nie jest natomiast odpowiedź na pytanie o źródło naszego politycznego obowiązku podporządkowania się państwu sprawiedliwym – tym, które funkcjonują według zasad wyrażających prawidłowe rozumienie moralności. Zob. tamże, s. 59.

dostarczały tego typu legitymizacji m.in. ze względu na to, że zakładały swego rodzaju chronologiczną uprzedniość w stosunku do powstania państwa, społeczeństwa, suwerena czy organów władzy i prawa (jak wskazałem, w wielu wypadkach względem klasycznych teoretyków umowy wciąż trwa spór o to, czy traktowali umowę jako historyczną, czy jako hipotetyczną). Umowa była jednak w ten czy inny sposób tłumaczona uprzednią w stosunku do obecnego stanu zgodą obywateli<sup>486</sup>.

W przypadku kontraktualizmu należy kontrakt zdecydowanie traktować jako sytuację hipotetyczną, niemniej jednak jest to specyficzna odmiana hipotetyczności. Stanowi on dla kontraktualistów narzędzie heurystyczne. Heurystyczność (czasem określana jako metaforyczność lub abstrakcyjność) od hipotetyczności odróżnia to, że kontrakt hipotetyczny (tj. sytuacja, w której się go negocjuje, wygląd stron) możliwy jest w ogóle do zaistnienia<sup>487</sup>. Jego heurystyczność w kontraktualizmie zaś polega na tym, że warunki jego negocjowania sformułować w sposób na tyle abstrakcyjny, iż nie można by uznać, że kiedykolwiek by zaistniały. Ujmując to nieco inaczej, można by wskazać, że kontraktarianizm jest w założeniach dotyczących umowy kontrfaktyczny (nie odnosi się bowiem do konkretnego historycznego wydarzenia), natomiast kontraktualizm bywa podwójnie kontrfaktyczny. Współczesne teorie umowy społecznej łączą to, że nie zadają one pytania „czy dane rozwiązanie *jest* wynikiem porozumienia zawartego między obywatelami?“, które to cechowałoby faktyczne (historyczne) podejście do umowy społecznej. Kontraktarianizm, będąc hipotetycznym, posługuje się raczej pytaniem: „czy dane rozwiązanie *byłoby* wynikiem porozumienia zawartego między obywatelami?”. Mimo że pytanie kontraktarianistyczne jest hipotetyczne, to tak samo jak pytanie faktyczne ma charakter do pewnego stopnia empiryczny (możliwy do zaistnienia).

Z kolei kontraktualizm jest podwójnie kontrfaktyczny w tym sensie, że w żaden sposób nie miałby charakteru empirycznego. Kontrfaktyczność nie dotyczy bowiem jedynie tego, czy kontrakt miał miejsce. Dotyczy także tego, czy w ogóle mógłby mieć miejsce. Kontraktualista zada bowiem pytanie, „czy gdybyśmy zapytali wyidealizowane surogaty rzeczywistych obywateli o dane rozwiązanie, to do jakiego ustalenia by one doszły”<sup>488</sup>. Dopiero takie rozumienie metafory umowy społecznej pozwala Rawlsowi na skorzystanie z abstrakcyjnej

---

<sup>486</sup> J. Rawls, *Teoria Sprawiedliwości...*, s. 47.

<sup>487</sup> A.I. Cohen, *Contractarianism and interspecies welfare conflicts*, „Social Philosophy and Policy” 2008, vol. 26, no. 1, s. 227-257. W kontekście różnic między hipotetycznością a heurystycznością zob. C.A. Stark, *Hypothetical Consent...*, s. 313-334.

<sup>488</sup> F. D’Agostino, G. Gaus, J. Thrasher, *Contemporary Approaches...*, s. 17.

zasłony niewiedzy, zaś Scanlonowi na przedstawienie negocjatorów jako rozsądnych w wyidealizowany sposób.

Kontraktualizm, w przeciwieństwie do kontraktarianizmu, wykorzystuje koncepcję umowy społecznej nie do zastąpienia, lecz do wyostrenia tradycyjnego pojmowania moralności. Nie tworzy statusu moralnego, a raczej go dookreśla<sup>489</sup>. Ludzie stanowią w nim źródło prawomocnych roszczeń nie ze względu na posiadaną siłę, tak jak w kontraktarianizmie, ale ze względu na swą autoteliczną wartość. Równość negocjacyjna zapewniana jest więc nie poprzez równość siły, lecz poprzez równość moralną.

Kontraktualiści przyjmują pewną naturalną powinność bycia sprawiedliwymi. Nasze dążenie do ustanowienia jak najbardziej sprawiedliwych instytucji nie wynika z utilitarnej korzyści, ale raczej z naszej powinności dążenia do bycia sprawiedliwymi. Po co więc w ogóle procedura kontraktowa? Mimo że opieramy się na naszych silnych przekonaniach bądź intuicjach dotyczących konieczności wprowadzenia zasad sprawiedliwości, to im bardziej szczegółowo je stosujemy, tym bardziej są one niejasne. Dlatego potrzebujemy mechanizmu lub procedury, która pozwoliłaby je nam rozjaśnić<sup>490</sup>. Tym właśnie jest metafora umowy społecznej – procedurą rozjaśnienia zasad sprawiedliwości między wolnymi i równymi istotami poprzez wyobrażenie sobie wyniku negocjacji między nimi.

Nasze codzienne intuicje związane z umowami wskazują jednak, że są one wynikiem negocjacji między podmiotami o nierównej sile, która wpływa na sam wynik umowy, co nie zaspokaja naszych intuicji dotyczących równości. Ci bowiem, którzy dysponują większą siłą, bogactwem, statusem społecznym itp., będą w naturalny sposób negocjować w swoim interesie, faworyzując te przymioty osobiste, które sami mają. Dlatego kontraktualiści dążą do zapewnienia sprawiedliwości przez stworzenie odpowiedniej procedury, gwarantującej negocjacje w warunkach „idealnej” równości. Jest to osiągnięte przez odpowiednie „zaprojektowanie” sytuacji pierwotnej, będącej odpowiednikiem stanu natury w tradycji klasycznej umowy społecznej. Od stanu natury odróżnia ją jednak to, że usuwa ona różnice w sile przetargowej pomiędzy negocjatorami (tak, aby uzyskać pełną równość). W Rawlsowskiej wersji kontraktualizmu czyni się to za pomocą opisanej już zasłony niewiedzy (zob. rozdz. 2.5.4). W połączeniu z zasłoną niewiedzy egoistyczne założenie dbania o własny interes prowadzi do zasady powszechnej życzliwości. Należy bowiem traktować interes każdego członka społeczeństwa tak, jakby był to mój własny interes. Dzięki temu zabiegowi zapewnione zostaje to, że ustalenia kontraktu będą traktowały wszystkich z pełnym poszanowaniem zasady

---

<sup>489</sup> W. Kymlicka, *Tradycja umowy...*, s. 231.

<sup>490</sup> Tamże, s. 232.

równości (zob. rozdz.2.5.2). Kontraktualizm jest więc syntezą klasycznej koncepcji umowy społecznej wraz z jej koncepcją stanu natury, ze złotą regułą, która mówi, że powinniśmy traktować innych ludzi tak, jak sami chcielibyśmy być traktowani.

Kontraktualizm jest użyteczną teorią, o ile jesteśmy już przekonani co do sensowności przyjęcia zasady równości i zasad sprawiedliwości (lub innych, które przyjmujemy za punkty wyjścia). Przekonanie o konieczności bezstronności moralnego punktu widzenia jest bowiem punktem wyjścia, a nie punktem docelowym umowy. Istnieje przecież wiele założeń, które można przyjąć w ramach opisu sytuacji pierwotnej, co z kolei skutkuje innymi zbiorami zasad sprawiedliwości. Umowa społeczna nie ma jednak samodzielnie uzasadniać naszych przekonań wyjściowych, a niejako nas w nich upewniać. Jest więc bardziej procedurą sprawdzania niż generowania. Zdaniem samego Rawlsa „dla każdej tradycyjnej koncepcji sprawiedliwości istnieje taka interpretacja sytuacji wyjściowej, w której właśnie jej zasady są rozwiązaniem preferowanym”<sup>491</sup>.

Ci, którzy zarzucaliby kołowość procedurze kontraktu kontraktualistycznego, wskazywaliby, że nie może ona legitymizować naszych podstawowych przekonań moralnych, ponieważ na wejściu je zakłada (mają one bowiem wpływ na wygląd sytuacji pierwotnej)<sup>492</sup>. Niemniej, legitymizacja nie jest podstawowym celem metafory umowy dla kontraktualisty. Co zatem nim jest? Przede wszystkim służy ona uściśleniu naszych podstawowych przekonań dotyczących moralności oraz ich wyjaśnieniu i ich utrwaleniu. Konieczność wyobrażenia sobie siebie w sytuacji innego jest intelektualnym zabiegiem pozwalającym na uzmysłowienie sobie jego racji. W ten sposób dokonuje się niejako unaocznienie moralności jako bezstronności.

Umowa w sensie kontraktualistycznym nie jest zatem bezzałożeniowa: potrzebuje ona przynajmniej w podstawowym zakresie wcześniejszych przeświadczeń moralnych, które skłonią do skorzystania z niej. Sama jednak tych przeświadczeń nie „generuje”<sup>493</sup>. W tym kontekście określa się czasem teorie kontraktualistyczne jako „skrępowane moralnie” (*morally constrained*)<sup>494</sup>.

---

<sup>491</sup> J. Rawls, *Teoria Sprawiedliwości...*, s. 189.

<sup>492</sup> A więc klasyczny błąd *petitio principii*.

<sup>493</sup> W. Kymlicka, *Tradycja umowy...*, s. 235.

<sup>494</sup> Ch. Morris, *Justice, Reasons...*, s. 189; C.A. Stark, *Hypothetical Consent...*, s. 315.

### 2.7.2.2. Przedstawiciele kontraktualizmu

Za głównych przedstawicieli kontraktualizmu uznaje się przede wszystkim Johna Rawlsa i Thomasa Michaela Scanlona<sup>495</sup>. Dodatkowo, do grona współczesnych kontraktualistów zalicza się także Stephena Darwalla, Nicholasa Southwooda, Geralda Gausa i Johna Harsányiego (u tego ostatniego jednak występują także silne wątki kontraktarianistyczne)<sup>496</sup>. Poniżej przedstawię Scanlonowską propozycję procedury kontraktualistycznego dochodzenia do zasad moralnych. Teoria Scanlona (obok Rawlsowskiej) jest bowiem często wskazywana jako jeden z najbardziej typowych przykładów kontraktualizmu.

Kontraktualizm Scanlona ma za zadanie nie tylko wskazanie, jakie czyny powinny uchodzić za dobre i złe, ale jest też teorią uzasadnienia tego, dlaczego je za takie uznajemy<sup>497</sup>. Autorytatywny charakter nadaje przekonaniom moralnym to, że muszą się opierać na „wzajemnym uznaniu” (*mutual recognition*). Zło danego postępowania wynika ze swojej „nieuzasadnialności” wobec innych. Nieuzasadnialność ta jest u Scanlona wynikiem wyobrażenia sobie debaty racjonalnych osób, które akceptują bądź odrzucają konkretne normy. To, co nieuzasadnione, jest niesłuszne. Niesłuszność (*wrongness*) jest zatem podstawową kategorią moralną w kontraktualizmie Scanlona<sup>498</sup>. To, co słuszne, jest definiowane negatywnie jako to, co nie jest niesłuszne (tj. nie zostałyby odrzucone w ramach debaty racjonalnych stron)<sup>499</sup>.

Ponieważ dla Scanlona moralność jest zbudowana na założeniach dotyczących tego, co rozsądnie jest zaakceptować oraz co rozsądnie jest odrzucić, procedura kontraktowa doprowadzi nas do zbioru zasad, który, co prawda, nie wyczerpuje pełnego zakresu moralności, jednak wskazuje, co nam się nawzajem od siebie należy (*what we owe to each other*). Jego pogląd na złe i dobre czyny wyrażony jest w formule podobnej do Kantowskiego imperatywu kategorycznego: „uczynek jest zły, jeśli jego wykonanie w danych okolicznościach byłoby niedozwolone przez jakikolwiek system reguł regulujących ogólne zachowanie, którego nikt nie mógłby sensownie odrzucić jako podstawę świadomej, nieprzymuszonej zgody ogółu”<sup>500</sup>.

---

<sup>495</sup> Rawls w tym rozdziale jest przedstawiony jako typowy kontraktualista (bowiem tak zazwyczaj się go przedstawia w ramach podziału na kontraktualizm i kontraktarianizm), jednak wskazuje się także, że nie jest on kontraktualistą w „czystej” postaci, a jego wersja umowy społecznej zawiera także elementy „hobbesowskiej” wersji umowy. Zob. B. Wong, *Is Rawls Really a Kantian Contractarian?*, „Public Reason” 2016, vol. 8, no. 1-2, s. 31-49. Jak wspomniałem, diagnoza wątków kontraktarianistycznych (oraz ich usunięcie) u Rawlsa stanowi kluczowy punkt kontraktualistycznej teorii M. Rowlandsa (zob. rozdz. 3.4.1.2).

<sup>496</sup> F. D’Agostino, G. Gaus, J. Thrasher, *Contemporary Approaches...*

<sup>497</sup> W przeciwieństwie jednak do kontraktarianizmu jego teoria nie wskazuje uzasadnienia motywacji moralnej do podążania za tym, co zostanie uznane za dobre i unikania zachowań uznanych za złe.

<sup>498</sup> T.M. Scanlon, *What We Owe...*, s. 4-6.

<sup>499</sup> Tamże, s. 195.

<sup>500</sup> Tamże, s. 153.

Rozsądnosc (*reasonableness*) dla Scanlona stanowi centralny punkt kontraktualizmu. W jego ocenie celem powołania się na kontrakt jest dążenie do możliwości uzasadnienia swoich działań przed innymi, powołując się na argumenty, których nie mogliby oni rozsądnie odrzucić. Brak możliwości odrzucenia czyichś rozsądnych roszczeń opiera się na znanej w filozofii koncepcji „zamiany miejsc”, powiązanej ze „złotą regułą”<sup>501</sup>. Gdyby ktoś bowiem znalazł się na miejscu drugiej osoby, musiałby uznać jej roszczenia za zasadne<sup>502</sup>.

Uznanie statusu moralnego drugiej osoby jest związane z rozpoznaniem jej zdolności do działania w oparciu o rozum. Z tego zaś wynika konieczność traktowania jej wedle norm, których nie byłaby ona w stanie rozsądnie odrzucić<sup>503</sup>. Jest to forma kantowskiego imperatywu, sformułowana w formie dyskusji na temat stron na temat norm, które są rozsądnie nie do odrzucenia. Proces przyjmowania bądź ich odrzucania wygląda w następujący sposób: w pierwszej kolejności należy ustalić i opisać normę zachowania, którą chcemy zbadać<sup>504</sup>. Musi być ona na tyle szczegółowa, aby można było zaaplikować ją do konkretnej sytuacji. Następnie przechodzi ona przez testy rozsądnego uzasadnienia (*reasonable rejection test*). Norma jest uznana za niesłuszną, jeżeli nie znajdzie uzasadnienia, tj. nie zostanie zaakceptowana przez wszystkie osoby, wystarczy, że jedna osoba odrzuciłaby ją na podstawie rozsądnych przesłanek (*reasonable ground*)<sup>505</sup>. Przesłanki te muszą być związane z tym, że norma ta bezpośrednio dotyka odrzucającą ją jednostkę. Ocena normy obejmuje więc uwzględnienie perspektywy osób, na które miałyby ona wpływ<sup>506</sup>. Przesłanki akceptacji lub odrzucenia muszą być racjonalne i odzwierciedlać rzeczywiste obawy i interesy jednostek, a nie mogą to być abstrakcyjne lub bezosobowe kalkulacje. Określenie, co stanowi rozsądne odrzucenie, wymaga merytorycznego osądu moralnego. Obejmuje on ocenę siły i znaczenia przedstawionych

---

<sup>501</sup> Owa zamiana miejsc ma pozwolić na przyjęcie „bezbiasnej perspektywy”, zob. T. Jollimore, *Impartiality* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. E.N. Zalta, U. Nodelman, 2021, <https://plato.stanford.edu/entries/impartiality/> (dostęp: 8.05.2025). Nagel pisał w tym wypadku o „widoku znikąd”, zob. T. Nagel, *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa 1997. Z kolei Pinker wskazuje na kluczowe znaczenie przyjęcia perspektywy innego dla poszerzania kręgu moralności. Twierdzi, że „Czytanie uczy przyjmować cudze spojrzenie. Kiedy w twojej głowie są czyjeś myśli, obserwujesz świat z punktu widzenia tej osoby. Hipoteza, że nawyk czytania słów innych ludzi mógł zrodzić nawyk wchodzenia w ich umysły, łącznie z ich przyjemnościami i cierpieniami, nie wymaga zbyt wielkiego przeskoku myślowego. Przyjęcie choćby na chwilę perspektywy kogoś, kto sinieje pod pręgierzem, rozpaczliwie odsuwa płonące drewnianka od swojego ciała, może skłonić czytelnika do zadania sobie pytania, czy rzeczywiście należy kogokolwiek poddawać takim okrucieństwom.” (S. Pinker, *Zmierzch przemocy...*, s. 235). Innymi słowy, obcowanie z doświadczeniami innych (np. poprzez lekturę) to pewnego rodzaju technika przyjmowania perspektywy, która poszerza nasze współczucie.

<sup>502</sup> T.M. Scanlon, *What We Owe...*, s. 202.

<sup>503</sup> E. Ashford, T. Mulgan, *Contractualism...*

<sup>504</sup> Scanlonowski kontraktualizm nie wymaga zasłony niewiedzy. To nie interes własny połączony z nieświadomością swojej pozycji powoduje, że należy wziąć pod uwagę interes wszystkich stron, a raczej troska o to, aby móc racjonalnie uzasadnić swoje roszczenia wobec innych.

<sup>505</sup> T.M. Scanlon, *What We Owe...*, s. 205.

<sup>506</sup> Tamże, s. 229.

powodów odrzucenia norm. Wiąże się to z równoważeniem konkurujących ze sobą roszczeń i interesów. Celem jest znalezienie norm, których nikt nie mógłby racjonalnie odrzucić, co może wymagać kompromisu w celu uwzględnienia wszystkich uzasadnionych obaw wszystkich zaangażowanych stron. Jeśli okaże się, że daną normę można w uzasadniony sposób odrzucić, należy ją zmienić lub zastąpić. Ten iteracyjny proces trwa do momentu zidentyfikowania norm, których nikt nie mógłby racjonalnie odrzucić<sup>507</sup>.

Kontekst, w którym normy są stosowane, ma kluczowe znaczenie. Należy wziąć pod uwagę szczególne okoliczności, relacje i oczekiwania zaangażowanych osób, aby zapewnić, że normy są odpowiednio dostosowane i uzasadnione do każdej sytuacji. Rozumowanie moralne w kontraktualizmie Scanlona jest procesem ciągłym. Nowe sytuacje, perspektywy i argumenty mogą prowadzić do ponownej oceny i udoskonalenia norm moralnych. Sprawia to, że zbiór ten będzie się ciągle aktualizował<sup>508</sup>.

### **2.7.3. Kontraktarianizm i kontraktualizm a sceptycyzm moralny i problem motywacji moralnej**

#### **2.7.3.1. Sceptycyzm moralny i problem motywacji moralnej**

Różnica między kontraktualizmem a kontraktarianizmem dobrze ukazuje się na przedstawieniu ich relacji względem problemów należących do głównych pytań etyki i metaetyki XX w. Współczesna teoria normatywna musi sobie poradzić z pytaniem amoralisty o motywację moralną, tj. dlaczego w ogóle powinienem postępować moralnie oraz z zarzutem sceptyka moralnego, który stwierdzi, że w ogóle nie istnieje coś takiego, jak obiektywnie istniejące normy moralne. Sceptycyzm moralny kwestionuje istnienie obiektywnych faktów moralnych bądź możliwość poznania takich faktów<sup>509</sup>. Uznanie tej perspektywy generuje znaczące trudności dla większości stanowisk w obszarze etyki normatywnej. Przykładowo, dla kontraktualizmu będzie problematyczne o tyle, że pewne tezy moralne muszą być w nim przyjęte za punkt wyjścia. W kontekście kontraktarianizmu założenie o braku istnienia obiektywnych moralnych faktów jest często uważane za punkt wyjścia dla powstania umowy.

---

<sup>507</sup> Tamże, s. 194, 212–213.

<sup>508</sup> Tamże, s. 194, 206, 214.

<sup>509</sup> Sceptycyzm moralny definiuje tutaj możliwie szeroko, nie ograniczając go jedynie do tez o charakterze epistemologicznym tj. dotyczących możliwości poznania faktów moralnych. W tak szerokim ujęciu będzie termin określający wszelkie stanowiska kwestionujące powszechne przekonania dotyczące moralności. Podobne użycia pojęcia sceptycyzm moralny zob. W. Sinnott-Armstrong, *Moral Skepticism* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. E.N. Zalta, U. Nodelman, Fall 2024 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/skepticism-moral/> (dostęp: 7.05.2025); zob. też: A. Cudd, S. Eftekhari, *Contractarianism...*; S. Kagan, *Answering moral skepticism*, New York 2023; R.A. Posner, *The Problematics of Moral and Legal Theory*, "Harvard Law Review," 1998, vol. 111, no. 7, s. 1637 i n.

Można wskazać kilka teorii, które da się połączyć wspólną dla nich kategorią moralnego sceptycyzmu: nihilizm moralny, teoria błędu, emotywizm czy relatywizm moralny.

Nihilizm moralny głosi, że obiektywne dobro i zło nie istnieją. Nihilisci uznają, iż wszystkie twierdzenia moralne są fałszywe lub bezsensowne – w świecie *nie ma* żadnych wartości moralnych, które mogłyby uczynić te twierdzenia prawdziwymi. Idea nihilizmu moralnego pojawiała się w nurcie kontynentalnym, zwłaszcza w refleksji dziewiętnastowiecznej nad upadkiem absolutnych wartości. Tego typu skrajny wniosek płynął przykładowo z pism Maxa Stirnera. Stirner w traktacie *Jedyny i jego własność* odrzucił wszelkie zasady moralne, nazywając je „upiorami” wymyślonymi przez społeczeństwo czy religię po to, by zniewolić jednostkę<sup>510</sup>. Głosił radykalny egoizm: jedynym kryterium oceny działań ma być subiektywna wola i interes jednostki, zaś takie pojęcia, jak obowiązek, grzech czy cnota, są iluzjami podtrzymującymi konformizm. Tego rodzaju radykalna krytyka moralności zaprowadziła go właśnie do nihilizmu moralnego – przekonania, że nic nie jest naprawdę zakazane ani nakazane poza siłą własnego „Ja”<sup>511</sup>.

Z kolei Friedrich Nietzsche przewidywał nadejście nihilizmu jako konsekwencję „śmierci Boga”, czyli odrzucenia tradycyjnej podstawy moralności. Sam Nietzsche nie był *per se* nihilistą – postulował raczej przewartościowanie wszystkich ówczesnych wartości, jednak jego krytyka moralności wspierała nihilistyczną konkluzję: jeśli dotychczasowe normy nie mają zakotwiczenia w żadnej transcendentnej prawdzie, to tracą moc obowiązującą. W pracy *Z genealogii moralności* Nietzsche przeprowadził analizę psychologiczną, w której wykazywał, że chrześcijańska moralność „niewolnicza” wyrosła z resentymetu – zazdrosnej urazy słabych wobec silnych, którzy, nie mogąc realnie pomścić swojego poczucia krzywdy, stworzyli odwrócony system wartości potępiający cechy panów (siłę, dumę) jako „złe”, a wynoszący cechy słabych (ubóstwo, pokorę) jako „dobre”. Innymi słowy, moralność jawi się tu jako produkt uboczny pewnych ukrytych motywacji psychologicznych (chęci odwetu, zazdrości), a nie odbicie jakiegoś obiektywnego ładu<sup>512</sup>.

W filozofii analitycznej rozważania nad moralnym nihilizmem zostały rozwinięte w postaci teorii błędu Mackiego, wedle której nasze sądy etyczne zakładają istnienie „obiektywnych nakazów”, ale ponieważ takich bytów nie ma, wszystkie zdania moralne są zdaniami fałszywymi. Według teorii błędu nie istnieją zatem żadne obiektywne wartości

---

<sup>510</sup> M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, tłum. A. Gajlewicz, Warszawa 1995, s. 44-48.

<sup>511</sup> Tamże, s. 179.

<sup>512</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Gdańsk 2000, s. 16 i n.

moralne<sup>513</sup>. Skoro nie istnieją obiektywne wartości moralne, to niemożliwe są jakiegokolwiek prawdziwe sądy moralne. John Leslie Mackie argumentuje na rzecz tej tezy, powołując się na argument z niezgodności: różne kultury i jednostki mają różne moralne intuicje, przekonania i teorie, które niejednokrotnie są ze sobą sprzeczne. Nie można jego zdaniem znaleźć tez dotyczących moralności, które miałyby charakter czasowo i kulturowo uniwersalny. Dodatkowo posługuje się on argumentem z „dziwności” (*queerness*) bytów moralnych. Nie podlegają one bowiem naturalizacji ze względu na niemożność ich uchwycenia przez nauki przyrodnicze. Dodatkowo, mają bardzo dziwne właściwości, takie jak bycie celami samymi w sobie, mającymi dodatkowo zdolność do motywowania do ich przestrzegania<sup>514</sup>.

Innym współczesnym wariantem sceptycyzmu moralnego będzie nonkognitywizm (w szczególności emotywizm Ayera), wskazujący, że zdania wyrażające sądy moralne są tak naprawdę zamaskowanymi wyrażeniami emocjonalnymi<sup>515</sup>. Zdaniem Ayera, gdy wyrażamy sąd „kradzież jest zła”, nie jest to sąd w sensie logicznym (tj. nie możemy przypisać mu prawdy lub fałszu). Stanowi on bowiem jedynie emocjonalny wyraz dezaprobaty wobec kradzieży.

Sceptycyzm może także przybrać formę moralnego relatywizmu, w ramach którego wypowiedzi moralne mogą być fałszywe lub prawdziwe, ale tylko ze względu na przyjęcie konkretnego kontekstu kulturowego i nie istnieje jeden, ponadkulturowy punkt widzenia, pozwalający na to, by w sposób uniwersalny przyjąć bądź odrzucić konkretne normy<sup>516</sup>. Tym samym nie możemy uznać jednej kultury lub zwyczaju panującego w danej kulturze za moralny lub niemoralny ze względu na to, że są to pojęcia, które należy stosować jedynie w obrębie tej kultury<sup>517</sup>. W tym kontekście bardzo podobnym stanowiskiem jest moralny subiektywizm, relatywizujący prawdziwość przekonań moralnych do stanowiska określonej jednostki. W takim wypadku ocena moralna zachowania podmiotu zależy od spójności ze stanowiskiem moralnym tego podmiotu<sup>518</sup>.

---

<sup>513</sup> J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth 1977, s. 36.

<sup>514</sup> Tamże, s. 38.

<sup>515</sup> A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 2nd ed., London 1946, s. 63, <https://antilogicalism.com/wp-content/uploads/2017/07/language-truth-and-logic.pdf> (dostęp: 7.03. 2025).

<sup>516</sup> W tym kontekście przywołuje się często przykład zakazania przez brytyjskich kolonizatorów w Indiach zwyczaju sati, czyli praktyki polegającej na dobrowolnym lub czasem wymuszonym samospaleniu wdowy na stosie pogrzebowym jej zmarłego męża. Zakaz podyktowany był m.in. odrazą moralną wobec zwyczaju. Gdyby jednak przyjąć konsekwentne stanowisko relatywistyczne, ocenianie sati z perspektywy anglosaskiego chrześcijanina pozbawione jest sensu. W tym kontekście pewnym złagodzonej stanowiskiem względem relatywizmu byłby moralny partykularyzm, który zakłada, że istnieją, co prawda, uniwersalne prawdy moralne, jednak muszą być ewaluowane i dostosowywane do partykularnych sytuacji i np. uwzględniać kontekst kulturowy. R.A. Posner, *The Problematics...*, s. 1644.

<sup>517</sup> B. Williams, *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge 1972, s. 20-26.

<sup>518</sup> R.A. Posner, *The Problematics...*, s. 1643.

Z przedstawionymi wyżej stanowiskami sceptycznymi wiąże się problem motywacji moralnej i stanowisko amoralizmu, bowiem nawet gdyby odrzucić sceptycyzm i przyjąć pewien rodzaj kognitywizmu lub realizmu moralnego, uznając, że fakty moralne istnieją obiektywnie, a do tego są dla nas poznawalne, to zdaniem amoralisty nie tłumaczy to jeszcze, dlaczego miałyby się w sposób moralny zachowywać. Motywacja do postępowania moralnego musi zatem zdaniem niektórych pochodzić jakoby spoza moralności<sup>519</sup>. Amoralista to osoba, która, pomimo „rozpoznawania” obowiązków moralnych, tj. możliwości rozumienia i formułowania sądów moralnych, nie kieruje się nimi w działaniu. Innymi słowy, amoralista to ktoś, kto potrafi powiedzieć np. „X jest moralnie powinien Y”, ale stwierdzenie to w żaden sposób go nie motywuje do czynienia „Y”. Teza o istnieniu amoralistów różni się od sceptycyzmu o tyle, że niekoniecznie neguje prawdziwość sądów moralnych (jak czyni nihilizm lub teoria błędu), lecz podważa ich motywacyjną skuteczność – fakt, że miałyby one dostarczać podmiotowi powodów do działania. W tym kontekście, postulując możliwość istnienia amoralistów, odrzuca się koncepcję z deontologicznej teorii obowiązku opartej na „idealnym sprawcy”, czyli założeniu, że świadomość obowiązku zawsze wystarcza do motywacji jego spełnienia<sup>520</sup>. Amoralizm wydaje się więc kompatybilny z realizmem moralnym, tj. mogą uznawać istnienie obiektywnych norm moralnych, co więcej – mogą wiedzieć, co jest moralnie słuszne bądź niesłuszne, a jednocześnie nie mieć motywacji do postępowania zgodnie z nakazami moralności<sup>521</sup>.

---

<sup>519</sup> Tamże, s. 1641.

<sup>520</sup> W tym kontekście zob. C.M. Korsgaard, *Kant's Formula of Universal Law*, „Pacific Philosophical Quarterly” 1985, vol. 66, no. 1–2, s. 24–47. Sceptycy moralni będą negować to stanowisko. Ich zdaniem motywacja moralna pochodzi zawsze z egoistycznych pobudek, które jednak często są „ukryte” nawet przed samym działającym. Przykładowo takie stanowisko zajmuje Posner. Według niego motywacja do bycia moralnym często wypływa z dumy i poczucia wyższości nad innymi, a nie z autentycznej etyczności. Posner twierdzi, że taka postawa to raczej przejaw moralnej pychy niż samej moralności i jest to kolejna forma ludzkiego dążenia do wyższego statusu społecznego. Jak zauważa, nie wymaga to ani publicznego uznania, ani materialnych korzyści osiągniętych w wyniku moralnego postępowania. Człowiek może czerpać satysfakcję z samej świadomości swojej wyższości moralnej, nawet jeśli nikt inny o tym nie wie. Posner argumentuje, że nawet gdyby istniały uniwersalne prawdy moralne, bez możliwości udowodnienia ich sceptykom, pozostają one bezużyteczne w kształtowaniu ludzkiego zachowania. Jego zdaniem historia, doświadczenie i szczerza introspekcja dowodzą, że zdecydowana większość ludzi nie jest gotowa ponieść wysokich kosztów osobistych w imię bycia dobrym (R.A. Posner, *The Problematics...*, s. 1665). Stanowisko Posnera to przykład eksternalizmu – poglądu metaetycznego, zgodnie z którym możliwe jest szczerze przekonanie o istnieniu obowiązków moralnych, które nie pociąga za sobą w sposób konieczny motywacji do ich wypełnienia. Poglądem przeciwstawnym jest internalizm, czyli przekonanie, że poprawny sąd o obowiązku z konieczności implikuje przynajmniej dyspozycję do działania. Zob. M. Rutkowski, *Dlaczego potrafimy działać moralnie?*, Warszawa 2010, s. 193 i n.; s. 217 i n.

<sup>521</sup> M. Rutkowski, *Dlaczego potrafimy działać...*, s. 139–140.

### 2.7.3.2. Kontraktarianizm i kontraktualizm wobec sceptycyzmu moralnego i amoralizmu

Pewna przewaga kontraktariańskiej teorii umowy społecznej polega na tym, że próbuje ona wywieść zarówno normy, jak i uzasadnienie dla przestrzegania norm moralnych z czysto racjonalnych przesłanek. Nie potrzebuje więc zazwyczaj posługiwać się intuicjami moralnymi, które sceptyk moralny odrzuci jako niewiarygodne (wskazując np. na ich pochodzenie ewolucyjne)<sup>522</sup>. Zgadząc się na określone zasady moralne, jednostki mogą stworzyć stabilne społeczeństwo, czerpiące korzyści ze współpracy, która zwiększa ich dobrobyt i bezpieczeństwo. Nie istnieje więc potrzeba do odwoływania się do istnienia obiektywnych prawd moralnych innych niż te wynikające z umowy. W odpowiedzi na emotywizm można wskazać, że twierdzenia moralne wyrażają to, na co jednostki zgodziłyby się w ramach kontraktu, a nie jedynie obecne stany emocjonalne. O stwierdzeniach takich można już orzekać (albo przynajmniej jest to łatwiejsze) jak o zdaniach w sensie logicznym

Z kolei, aby odpowiedzieć na pytanie amoralisty, należy wykazać związek między przestrzeganiem przez niego moralnego obowiązku a osiągnięciem jego własnego dobra<sup>523</sup>. Często taki cel stawiają sobie myśliciele kontraktarianiści. Rozwiązanie tego „fundacyjnego kryzysu” w moralności jest m.in. zadaniem Gauthiera, który ujmuje to w następujący sposób: „z punktu widzenia podmiotu rozważania moralne przedstawiają się jako ograniczające jego wybory i działania, w sposób niezależny od jego pragnień, celów i interesów (...) Pytamy więc, jaki powód może mieć osoba, by uznać i zaakceptować ograniczenie, które jest niezależne od jej pragnień i interesów? (...) Co uzasadnia zwracanie uwagi na moralność, a nie odrzucanie jej jako dodatku do przestarzałych przekonań?”<sup>524</sup>.

Jeśli więc zadaniem kontraktarianizmu w odróżnieniu od kontraktualizmu jest nie tyle odpowiedź na pytania o wymogi moralności, ile o to, dlaczego właściwie moralności przypisywać jakiegokolwiek znaczenie (w sensie motywacyjnym), to strony, modelując sytuację przedkontraktową, powinny być pozbawione jakichkolwiek przekonań dotyczących moralności. Kontraktarianizm chce więc połączyć moralność z racjonalnością, gdzie ta druga stanowi motywację do przestrzegania norm wynikających z tej pierwszej. W takim wypadku to

---

<sup>522</sup> R. Adametz, *Ewolucyjne korzenie prawa a intuicje* [w:] *Wzajemne relacje prawa i kultury*, red. E. Średniacka, Kraków 2015, s. 163 i n.

<sup>523</sup> M. Rutkowski, *Dlaczego potrafimy działać moralnie?*, Warszawa 2010, s. 140.

<sup>524</sup> D. Gauthier, *Why Contractarianism?* [w:] *Contractarianism and Rational Choice...*, s. 16.

pozamoralne cele i interes własny będą odpowiadały na pytanie, dlaczego warto być moralnym<sup>525</sup>.

Pewną zaletą kontraktarianizmu w tym wypadku jest też to, że uwzględnia on sytuację, w której nawet jeśli „uczciwa” motywacja moralna przyświeca większej części społeczeństwa, to motywacja kontraktarianistyczna jest potrzebna tej części społeczeństwa, która takiej wewnętrznej motywacji moralnej nie ma (będą to amoralisci nieodczuwający wewnętrznej motywacji do czynienia dobra, np. różnego rodzaju socjopaci lub psychopaci ograniczeni w kontekście posiadanych emocji moralnych). Dodatkowo, niektórzy kontraktarianiści przyjmują w tym względzie pewien rodzaj moralnego „prawa Kopernika”, polegającego na tym, że złe zachowania będą wypierać dobre, co doprowadzi do tego, że nawet obecność niewielkiej liczby osób motywowanych jedynie korzyścią własną doprowadzi do przyjęcia przez ogół motywacji egoistycznej<sup>526</sup>. Z tego względu nie musimy przyjmować, że wszyscy ludzie w większości przypadków są egoistami moralnymi lub amoralistami, żeby kształtować instytucje społeczne, moralne i polityczne w taki sposób, jakby nimi byli<sup>527</sup>.

W odpowiedzi na powyższe problemy możliwa odpowiedź kontraktualisty wydaje się skromniejsza. Wynika to m.in. z tego, że odpowiedź na problem motywacji nie stanowi podstawowego celu posługiwania się narzędziem umowy<sup>528</sup>. Kontraktualizm nie twierdzi, że zawsze mamy jednoznacznie rozstrzygające powody, aby postępować zgodnie z wymogami moralności. Twierdzi raczej, że moralność opiera się na pragnieniu, aby móc uzasadnić nasze działania przed innymi w sposób, którego nie mogliby oni rozsądnie odrzucić. Dla większości ludzi jest to bardzo silne pragnienie, które stanowi istotną motywację do zachowywania się w

---

<sup>525</sup> G.S. Kavka, *The Reconciliation Project* [w:] *Morality, Reason, and Truth: New Essays on the Foundations of Ethics*, eds. D. Copp, D. Zimmerman, Totawa, NJ 1984, s. 297–319.

<sup>526</sup> Prawo Kopernika-Greshama – ekonomiczna zasada sformułowana niezależnie przez obu uczonych, zgodnie z którą pieniądz gorszej jakości wypiera z obiegu pieniądz lepszy, gdy oba mają tę samą wartość nominalną (M. Bishop, *Essential economics: An A–Z guide*, New York 2009, s. 144). Pogląd taki przyjmują Geoffrey Brennan i James Buchanan (G. Brennan, J. Buchanan, *The Collected Works...*, s. 68). Podobne założenie zostało wyrażone przez Hume’a w eseju *O niezależności parlamentu* (*Of the Independency of Parliament*) z 1741 r., w którym sformułował pogląd, że przy konstruowaniu jakiegokolwiek systemu rządu należy założyć, że każdy człowiek jest łajdakiem (*knave*) i we wszystkich swoich działaniach dąży wyłącznie do własnej korzyści. Hume dodaje, że tylko odpowiednio skierowany własny interes jednostek może skłonić ich – mimo „nienasyconej chciwości i ambicji” – do współdziałania dla dobra publicznego. Innymi słowy, zakładając najgorsze motywy u ludzi i odwołując się do ich egoizmu, możemy tak zaprojektować system norm (np. podział władz, mechanizmy kontroli), by nawet egoiści „współpracowali ku dobru publicznemu” w obawie przed konsekwencjami. Hume przyznaje przy tym, że powyższe założenie jest faktycznie przesadne. Nie każdy człowiek jest z natury łajdakiem, jednak dla bezpieczeństwa instytucji lepiej traktować to jako regułę. Ta sceptyczna antropologia pełni zatem funkcję dodatkowego zabezpieczenia normatywnego: nawet jeśli ludzie byłiby lepsi, to warto założyć ich najgorsze skłonności, by stworzyć mechanizmy chroniące nas przed niemoralnymi zachowaniami. D. Hume, *O niezależności parlamentu* [w:] tegoż, *Eseje z dziedziny moralności, polityki i literatury*, tłum. Ł. Pawłowski, Warszawa 2013, s. 41–47.

<sup>527</sup> F. D’Agostino, G. Gaus, J. Thrasher, *Contemporary Approaches...*, s. 9.

<sup>528</sup> M. Verschoor, *The Quest for the Legitimacy of the People...*, s. 53.

tak rozumiany uzasadnialny sposób. Jeśli przyjmiemy tę koncepcję motywacji moralnej jako wyraz naszego postrzegania samych siebie, to zobowiązuje nas do uznania, że mamy moralny powód, aby akceptować i działać zgodnie z zasadami, które zostałyby wybrane przez hipotetyczne osoby kierujące się taką motywacją. Pragnienie możliwości uzasadnienia naszych działań przed innymi na podstawie argumentów, których nie mogliby oni racjonalnie odrzucić, jest więc tym, co motywuje jednostkę do działania moralnego<sup>529</sup>. Problem polega jednak na tym, że osoba, która nie widzi potrzeby w uzasadnianiu swoich działań przed innymi lub w życiu z nimi na warunkach, których nie mogliby rozsądnie odrzucić, nie będzie motywowana tak rozumianą moralnością kontraktualistyczną. Kontraktualista musi więc przyjąć albo stanowisko internalistyczne o automotywacyjnym charakterze norm wypracowanych w ramach umowy, albo stanowisko eksternalistyczne, jednak wówczas musi sięgnąć poza samą teorię umowy społecznej w wersji kontraktualistycznej.

Tu przejawia się pewna teoretyczna przewaga kontraktarianizmu nad kontraktualizmem: kontraktualista bowiem nie jest w stanie odpowiedzieć w ramach samego kontraktualizmu na zarzut moralnego sceptyka. Musi znaleźć dodatkowy dowód na swoje założenia moralne, zwłaszcza te o przyrodzonej moralnej równości. Z kolei kontraktarianistyczne założenie o jakimś rodzaju równości siły fizycznej ma charakter faktyczny, nie zaś moralny i na taki zarzut się nie naraża. Kontraktarianizm jest więc teorią szerszą, bowiem nie tylko wskazuje na to, jakie są normy moralne, ale odpowiada na problem związany z motywacją do ich przestrzegania. Zarówno amoralista, jak i kontraktarianin stwierdzą, że dobry powód do określonego zachowania istnieje jedynie w przypadku zaspokojenia jakiegoś pragnienia. Jeżeli działanie zgodne z zasadami moralnymi tego pragnienia nie zaspokaja, to kontraktualista nie jest w stanie w kontrakcie znaleźć odpowiedzi na to, dlaczego należy ich przestrzegać. Kontraktarianin natomiast wskaże podmiotowi działającemu konkretny powód do przyjęcia na siebie określonych norm moralnych. Działanie moralne daje bowiem szansę na zwiększenie zaspokojenia jego pragnień w przyszłości bądź uniknięcie przyszłego cierpienia (poprzez osiągnięcie korzyści ze współpracy lub minimalizowanie strat związanych z konfliktem).

Powyższa „wada” może być jednak postrzegana jako zaleta kontraktualizmu. Paradoksalnie bowiem, mimo że ze względu na swoją heurystyczną naturę bardziej

---

<sup>529</sup> T.M. Scanlon, *What We Owe...*, s. 155. U Rawlsa kwestia motywacji zarysowuje się podobnie, nie jest jednak wyrażana tak bezpośrednio jak u Scanlona. Na potwierdzenie tego, że ma ona zbliżony charakter, można przytoczyć jego słowa, że „wykładając teorię sprawiedliwości jako bezstronności, opieramy się na tego rodzaju motywacji, którą Scanlon uważa za podstawową”; J. Rawls, *Liberalizm polityczny...*, s. 90-91.

abstrakcyjna, będzie ona bliższa istniejącym w społeczeństwie przekonaniom moralnym. Wynika to z faktu, że przekonania moralne istnieją już na wstępie samego rozważania sytuacji kontraktowej i modelują ją. Pozwala to wyciągnąć wnioski dotyczące rozwiązań moralnych, społecznych czy politycznych, które nie są oderwane od już istniejących i silnie zakorzenionych w tym społeczeństwie przekonań dotyczących zasad moralności i sprawiedliwości<sup>530</sup>.

#### **2.7.4. Podsumowanie – podstawowe różnice między kontraktarianizmem a kontraktualizmem**

W ramach kontraktualizmu umowa społeczna jest heurystycznym narzędziem przedstawienia wyidealizowanej sytuacji, w ramach której równe i wolne podmioty współpracują w celu stworzenia zasad, które można uzasadnić wobec każdego. Ponieważ stanowi idealizację, może pozwolić sobie na bycie dużo bardziej abstrakcyjną, co wpływa bezpośrednio na opis tej sytuacji oraz podmiotów biorących w niej udział. W przypadku kontraktarianizmu sama umowa wciąż ma charakter hipotetyczny, a nie historyczny, jednak jest dużo bardziej realistyczna, tj. przedstawia możliwy do zaistnienia model negocjacji między egoistycznymi jednostkami poszukującymi maksymalizacji własnych korzyści.

W kontraktualizmie nie jest istotne nie tylko to, czy kiedykolwiek do niej doszło (to jest bowiem wspólne stanowisko zarówno dla kontraktualizmu, jak i kontraktarianizmu), lecz nie ma też znaczenia, czy mogłoby do niej realnie dojść. Stanowi jedynie metaforę – narzędzie heurystyczne do wyłonienia zasad moralnych lub zasad sprawiedliwości. To na przykład pozwala Rawlsowi wprowadzić do sytuacji pierwotnej kontrfaktyczną i abstrakcyjną zasłonę niewiedzy oraz kontrfaktycznych i abstrakcyjnych negocjatorów. Nie muszą być oni przedstawieni jako ludzie z krwi i kości, którzy mogliby rzeczywiście do kontraktu przystąpić. Stan wiedzy i cechy stron mogą być zatem w kontraktualizmie modelowane w zależności od tego, czemu ma służyć eksperyment z umową społeczną<sup>531</sup>. W kontraktarianizmie zaś, pomimo jego hipotetyczności, negocjatorzy umowy muszą być wyobrażeni jako osadzeni w realnej rzeczywistości. Wynika to z faktu, że kontraktarianizm poszukuje odpowiedzi na pytanie, czy do tak hipotetycznie wyobrażonej umowy rzeczywiście doszłoby w realnym świecie. Jeżeli bowiem jej postanowienia nie zostałyby przyjęte przez realnych ludzi (a więc z uwzględnieniem ich różnorodności co do siły, preferencji *etc.*), to nie miałyby szansy utrzymać się w realnym społeczeństwie po jej zawarciu.

---

<sup>530</sup> F. D'Agostino, G. Gaus, J. Thrasher, *Contemporary Approaches...*, s. 8-9.

<sup>531</sup> Tamże, s. 6.

Kontraktarianizm nie zakłada wcześniej istniejących zobowiązań moralnych (a nawet czasem z konieczności je odrzuca). Zobowiązania te są dopiero wynikiem kontraktu, natomiast motywacją do jego przystąpienia jest korzyść własna każdego z negocjatorów. W przypadku kontraktualizmu sama chęć uzyskania sprawiedliwych zasad stanowi motywację do posłużenia się metaforą umowy. Chęć uzyskania tych zasad musi jednak wpływać dla kontraktualisty spoza umowy.

Zarówno w kontraktualizmie, jak i w kontraktarianizmie osoby przystępujące do kontraktu nie robią tego pod wpływem przymusu, a ponadto są racjonalne i mają zdolność posługiwania się językiem.

W kontraktualizmie uczestnicy umowy są przedstawieni jako moralnie równi. Ta moralna równość zresztą narzuca wygląd samej metafory umowy. Ma ona być zaprojektowana tak, aby osiągnąć pełnię bezstronności, co w połączeniu z heurystycznym charakterem kontraktualistycznej wersji umowy sprawia, że stan wiedzy kontrahentów jest bardzo ograniczony. Z kolei w kontraktarianizmie negocjatorzy są równi fizycznie (mają porównywalną siłę), nie zaś moralnie i to ta fizyczna równość sprawia, że chcą przystąpić do umowy. Kontraktarianistyczna równość siły nie oznacza jednak tożsamości. Negocjatorzy w przeciwieństwie do kontraktualistycznych są świadomi panujących między nimi różnic i różnice te mogą wpłynąć na wynik umowy. Każdy z negocjatorów może bowiem mieć (i wykorzystywać) indywidualną pozycję przetargową<sup>532</sup>.

Obie teorie mają charakter relacyjny, tj. odnoszą się do określonych interakcji między podmiotami. Interakcja ta zwykle sprowadza się do uzasadniania swoich działań przed innymi. O ile jednak w kontraktarianizmie uzasadnienie wynika z egoistycznych pobudek związanych z chęcią zaspokojenia własnych interesów, o tyle w kontraktualizmie jest ono związane z chęcią uzyskania wglądu do uniwersalnej moralności lub „woli powszechnej” i działaniem zgodnie z nimi.

Kontraktarianizm nie musi w sposób konieczny odrzucać pozaumownej moralności, może nawet nie zajmować wobec niej stanowczego stanowiska. W tym sensie można powiedzieć, że reprezentuje on stanowisko solidności (*robustness*), podczas gdy kontraktualizm odpowiada raczej stanowisku wrażliwości (*sensitivity*). Stanowisko solidności – typowe dla kontraktarianizmu – zakłada, że zasady powinny działać nawet w „pesymistycznym scenariuszu”, w którym każdy kieruje się wyłącznie własnym interesem<sup>533</sup>. To podejście, inspirowane kontrfaktycznym założeniem Hume’a, uznaje, że lepiej projektować instytucje i

---

<sup>532</sup> M. Verschoor, *The Quest for the Legitimacy of the People...*, s. 53, 152.

<sup>533</sup> F. D’Agostino, G. Gaus, J. Thrasher, *Contemporary Approaches...*, s. 9.

reguły tak, jakby wszyscy byli samolubni, nawet jeśli w rzeczywistości większość ludzi ma także „szczerą” motywację moralną. Dzięki temu, jeśli część społeczeństwa nie rozwinię norm i cnót moralnych pochodzących z innych źródeł, wciąż będzie można oprzeć ład społeczny na zobowiązaniach wynikających z kontraktu<sup>534</sup>. Stanowisko wrażliwości charakterystyczne dla kontraktualizmu opiera się na założeniu, że ludzie w istocie często kierują się zaufaniem, poczuciem obowiązku i wartościami moralnymi. Modele projektowania zasad powinny więc uwzględniać te realne motywacje, ponieważ przyjęcie zbyt pesymistycznego założenia o naturze ludzkiej może prowadzić do tworzenia mniej sprawiedliwych i mniej efektywnych rozwiązań, niż byłoby to możliwe w oparciu o realistyczny obraz człowieka<sup>535</sup>.

Istotną różnicą między kontraktarianizmem a kontraktualizmem jest ich podejście do pytań, na które umowa społeczna ma odpowiadać. W przypadku kontraktarianizmu jest to pytanie, dlaczego człowiek w ogóle nakłada na siebie moralne obowiązki, a następnie ich przestrzega. Kontraktualizm natomiast pyta o to, jaki jest najbardziej preferowany zbiór zasad zbieżny z naszymi głębokimi intuicjami moralnymi (Rawls) bądź takich, których nikt nie mógłby rozsądnie odrzucić (Scanlon), ponieważ dają one każdemu możliwość uzasadnienia swojego postępowania wobec innych. Koncepcja umowy społecznej w ujęciu kontraktualistycznym nie jest bezzałożeniowa – wymaga ona pewnych podstawowych przekonań moralnych, choćby tych, które będą motywacją do posłużenia się metaforą umowy. Sama umowa nie tworzy jednak nowych zasad w moralnej próżni<sup>536</sup>. W tym właśnie ujawnia się pewna przewaga teoretyczna kontraktarianizmu nad kontraktualizmem: przedstawiciel kontraktualizmu nie jest w stanie, pozostając w ramach kontraktualizmu, skutecznie odeprzeć argumentów moralnego sceptyka i amoralisty. Musi znaleźć dodatkowy „dowód” na swoje założenia moralne, zwłaszcza te o przyrodzonej moralnej równości. Jednak kontraktarianizmowi można w tej kwestii zarzucić to, że negocjacyjny charakter moralności w kontraktarianizmie sprawia czasem, iż nie będzie on w ogóle nazywany teorią etyczną, a raczej teorią racjonalnych reguł współżycia<sup>537</sup>.

## 2.8. Wnioski

Ze względu na wskazane powyżej różnice trudno mówić o „teorii umowy społecznej” jako o jednolitej tradycji teoretycznej, mającej jeden wspólny trzon założeń i wniosków<sup>538</sup>. Niektórzy

---

<sup>534</sup> Tamże.

<sup>535</sup> Tamże, s. 9-10.

<sup>536</sup> W. Kymlicka, *Tradycja umowy...*, s. 235.

<sup>537</sup> M. Chmieliński, *Umowa społeczna jako ideologia. Davida Gauthiera kontraktualizm moralny* [w:] *Umowa społeczna...*, s. 278-279.

<sup>538</sup> W. Kymlicka, *Tradycja umowy...*; F. D'Agostino, G. Gaus, J. Thrasher, *Contemporary Approaches...*

twierdzą wręcz, że nie można mówić o teoriach umowy społecznej, a jedynie o koncepcji umowy społecznej, którą różne tradycje teoretyczne posługiwały się z różnych powodów<sup>539</sup>. Wspólne dla nich jest posługiwanie się figurą umowy, której charakter będzie się różnił w zależności od tego, jaki teoretyczny cel miała ona realizować. W ujęciu klasycznych autorów kontrakt miał przede wszystkim odpowiadać na pytanie o pochodzenie i źródła legitymizacji porządku społecznego i/lub władzy politycznej. Cel ten współcześnie uległ znacznej modyfikacji ze względu na *explicite* hipotetyczny charakter umowy. Można powiedzieć, że celem eksperymentu myślowego we współczesnej teorii umowy społecznej jest przedstawienie lub klaryfikacja treści moralności i/lub zasad rządzących sprawiedliwym społeczeństwem. Nie chodzi w nim jednak o uzasadnienie samego obowiązku politycznego posłuszeństwa wobec państwa sprawiedliwego, czyli takiego, którego funkcjonowanie opiera się na zasadach odzwierciedlających tę właściwą treść moralności<sup>540</sup>. Dzięki myśleniu w kategoriach umowy społecznej otrzymujemy natomiast punkt odniesienia (narzędzie) pozwalający ocenić istniejący porządek społeczny, władzę polityczną czy wręcz konkretny wycinek rzeczywistości społecznej jako sprawiedliwe lub niesprawiedliwe. Współczesne hipotetyczne teorie umowy zmierzają zatem do uzasadnienia określonego zestawu zasad poprzez odwołanie się do wyobrażonej (czasem w sposób kontrfaktyczny) sytuacji wyboru. Stopień i charakter owej sytuacji wyboru – zarówno samych podmiotów, jak i okoliczności – różni się znacząco w poszczególnych wariantach teorii umowy społecznej<sup>541</sup>. W przypadku kontraktarianizmu jej rdzeniem będzie idea osiągnięcia wzajemnej korzyści, natomiast kontraktualizm będzie akcentować wymóg bezstronności.

Z powyższego wynika, że spór o możliwość włączenia zwierząt do umowy społecznej będzie miał zupełnie inny charakter w zależności od tego, czy mówimy o jej wersji kontraktarianistycznej, czy kontraktualistycznej. Brak tego rozróżnienia stanowił przyczynę ograniczonych konkluzji debaty, która toczyła się wokół prób zastosowania teorii Rawlsa do określenia miejsca zwierząt w ramach jego wersji TUS. Rawls, wyraźnie odchodząc od historycznego rozumienia kontraktu na rzecz konstrukcji hipotetycznej i kontrfaktycznej, nadał umowie społecznej najbardziej abstrakcyjny charakter w historii. Dzięki temu jego teoria stała się podatna na reinterpretacje, które wskazywały na możliwość rozszerzenia kontraktu również na relacje między ludźmi a zwierzętami. Były to jednak próby często niedojrzałe, m.in. dlatego, że nie uwzględniały różnic celów w posługiwaniu się metaforą umowy, a tym samym podziału

---

<sup>539</sup> W. Kymlicka, *Tradycja umowy...*, s. 237; podobnie: S. Freeman, *Reason and Agreement...*, s. 122.

<sup>540</sup> M. Verschoor, *The Quest for the Legitimacy of the People...*, s. 62.

<sup>541</sup> Tamże, s. 49.

na kontraktualizm i kontraktarianizm. Przykładowo, o możliwości zastosowania Rawlsowskiej wersji TUS także wobec zwierząt przesądzi pozbawienie jego teorii wątków kontraktarianistycznych, przy jednoczesnym zachowaniu czystych wątków kontraktualistycznych. Co więcej, zrekonstruowany w rozdz. 2.4.1 argument wykluczający zwierzęta z umowy społecznej ma charakter przede wszystkim kontraktarianistyczny (lub klasyczny), ponieważ inaczej należy rozpatrzyć „odpowiedzi” na niego w ramach kontraktualistycznych i kontraktarianistycznych typów TUS. Z tego powodu teorie omawiane w następnym rozdziale zostały zrekonstruowane w ramach typologii kontraktualizm – kontraktarianizm. Jak wskazałem, należy posłużyć się pojęciem typologii, ponieważ teoria może łączyć aspekty zarówno kontraktarianistyczne, jak i kontraktualistyczne. Przykładem takiego podejścia jest teoria Petera Carruthersa, która mimo odwoływania się do tradycji kontraktualistycznej zawiera elementy wyraźnie kontraktarianistyczne. Z kolei teoria Andrew I. Cohena, choć jest przede wszystkim kontraktarianistyczna, modyfikuje jedno z typowych założeń tego nurtu, jakim jest non-tuizm negocjatorów.

Zarówno w wersji kontraktarianistycznej, jak i kontraktualistycznej umowa społeczna może być rozumiana jako szczególnego rodzaju teoretyczne narzędzie, pozwalające sprawdzić, czy dane rozwiązanie prawne bądź instytucjonalne zyskałoby akceptację stron hipotetycznej umowy. W ujęciu kontraktualistycznym ewaluacja taka opiera się na pytaniu, czy racjonalne i bezstronne strony zgodziłyby się na dane rozwiązanie jako sprawiedliwe, zaś w wersji kontraktarianistycznej sprowadza się do pytania, czy jednostki, mając na uwadze własną korzyść, zawarłyby taką umowę (zgodziły się w jej ramach na konkretne rozwiązanie).

Zarówno w literaturze, jak i orzecznictwie można znaleźć różne przykłady wykorzystania teorii umowy społecznej do oceny norm, instytucji czy propozycji *de lege ferenda* dotyczących konkretnych regulacji<sup>542</sup>. Przykładowo można to dostrzec można w amerykańskim orzecznictwie, gdzie sędziowie często kierują się rozumowaniem odwołującym się do teorii umowy społecznej<sup>543</sup>. Odwołania te mają charakter zarówno historyczny, jak i hipotetyczny<sup>544</sup>. W doktrynie niejednokrotnie postuluje się, aby sędziowie posługiwali się

---

<sup>542</sup> David A.J. Richards wręcz twierdzi, że prawo amerykańskie ma swoje korzenie w tradycji umowy społecznej, która powinna wpływać bezpośrednio na sposób interpretowania postanowień konstytucji przez współczesne sądy, zaś wpływ umowy społecznej na amerykański konstytucjonalizm uzasadnia przyjęcie teorii umowy społecznej jako ram interpretacyjnych dla konstytucyjnych wolności: religijnej, słowa oraz prywatności osobistej; zob. D.A.J. Richards, *Human Rights and the Moral Foundations of the Substantive Criminal Law*, “Georgia Law Review” 1979, vol. 13, no. 1395, s. 1405.

<sup>543</sup> A.L. Allen, *Social Contract Theory in American Case Law*, “Florida Law Review” 1999, vol. 51, issue 1, <https://scholarship.law.ufl.edu/flr/vol51/iss1/8> (dostęp: 4.04.2025).

<sup>544</sup> Tamże, s. 28. W polskim orzecznictwie odwołania do teorii umowy społecznej mają raczej charakter historyczny i legitymizujący. Wyjątkiem może być wyrok TK z dnia 22 grudnia 1997 r. (K 2/97, Dz. U. Nr 159,

Rawlowską wersją metafory umowy jako heurystyką, która może choćby częściowo pomóc sędziom uwolnić się od „niewyartykułowanych uprzedzeń” w procesie podejmowania decyzji<sup>545</sup>.

Należy zauważyć, że narzędzie, jakim może być hipotetyczna umowa, jest aplikowalne do niezwykle różnorodnych obszarów rzeczywistości społecznej – mogą to być: polityka kredytowa i regulacje rynku finansowego<sup>546</sup>, kwestia pozbawienia praw publicznych osób skazanych za przestępstwo<sup>547</sup>, regulacje dotyczące cyfrowej ochrony danych osobowych<sup>548</sup>, alokacja zasobów w ramach służby zdrowia<sup>549</sup>, porozumienia w kontekście powstrzymywania zmian klimatycznych<sup>550</sup> czy wreszcie zastosowania zasłony niewiedzy do wyboru zasad sprawiedliwości, które mogłyby kierować działaniem systemów tzw. sztucznej inteligencji<sup>551</sup>. Wreszcie można potraktować je jako swoiste narzędzie do minimalizowania błędów poznawczych, zwłaszcza tzw. egotyzmu atrybucyjnego (*self-serving bias*) oraz efektu potwierdzenia (*confirmation bias*). W psychologii moralności trwają badania nad skutecznością stosowania zasłony niewiedzy jako heurystyki mającej zapobiegać błędom poznawczym przy formułowaniu sądów normatywnych<sup>552</sup>.

W dalszej części pracy przedstawię współczesne próby określenia roli, jaką umowa społeczna może odegrać w ustalaniu statusu zwierząt. Próby te zostaną skategoryzowane w ramach typologii kontraktualizm – kontraktarianizm, a następnie wykorzystane jako narzędzie ewaluacji wybranych regulacji polskiego prawa w zakresie ochrony zwierząt. Taki zabieg

---

poz. 1077), w którym odwołano się do teorii sprawiedliwości J. Rawlsa jako miary, „za pomocą której oceniamy rozdzielcze aspekty fundamentalnej struktury społeczeństwa.” (s. 6).

<sup>545</sup> H.L. Feldman, *Rawls' Political Constructivism as a Judicial Heuristic: A Response to Professor Allen*, “Georgetown Law Faculty Publications and Other Works” 1999, no. 1714, s. 86, <https://scholarship.law.georgetown.edu/facpub/1714> (dostęp: 20.05.2025).

<sup>546</sup> J. Linarelli, *Equality and Access to Credit: A Social Contract Framework*, “Law and Contemporary Problems” 2021, vol. 84, s. 165-180, <https://scholarship.law.duke.edu/lcp/vol84/iss1/11> (dostęp: 15.06.2025).

<sup>547</sup> E.L. Levine, *Does the Social Contract Justify Felony Disenfranchisement?*, “Washington University Jurisprudence Review” 2009, vol. 1, issue 1, s. 193, [https://openscholarship.wustl.edu/law\\_jurisprudence/vol1/iss1/5](https://openscholarship.wustl.edu/law_jurisprudence/vol1/iss1/5) (dostęp: 15.06.2025).

<sup>548</sup> A.E. Abbas, T. van Velzen, H. Ofe *et al.*, *Beyond control over data: Conceptualizing data sovereignty from a social contract perspective*, “Electron Markets” 2024, vol. 34, no. 20.

<sup>549</sup> W.H. Rogowski, *Evaluation as institution: a contractarian argument for needs-based economic evaluation*, „BMC Medical Ethics” 2018, vol. 19, art. 59.

<sup>550</sup> K. Klaser, L. Sacconi, M. Faillo, *John Rawls and compliance to climate change agreements: insights from a laboratory experiment*, “International Environmental Agreements” 2021, vol. 21, issue 1, s. 531–551.

<sup>551</sup> Weidinger, L., McKee, K. R., Everett, R., Huang, S., & Gabriel, I., *Using the veil of ignorance to align AI systems with principles of justice*, “Proceedings of the National Academy of Sciences” 2023, vol. 120, no. 18.

<sup>552</sup> Zob. G. Bruno, *Moral reasoning behind the veil of ignorance: perspective-taking in the context of autonomous vehicles*, “British Journal of Psychology” 2024, vol. 115, issue 1, s. 90-114; R. Hertwig, S.M. Herzog, A. Kozyreva, *Blinding to Circumvent Human Biases: Deliberate Ignorance in Humans, Institutions, and Machines*, “Perspectives on Psychological Science” 2024, vol. 19, no. 5, s. 849-859; K. Huang, R.M. Bernhard, N. Barak-Corren, M.H. Bazerman, J.D. Greene, *Veil-of-ignorance reasoning mitigates self-serving bias in resource allocation during the COVID-19 crisis*, “Judgment and Decision Making” 2021, vol. 16, no. 1, s. 1-19.

pozwole unaocznic, ze teoria umowy spolecznej w caliej swej teoretycznej okazalosci, choc jej mozliwosci bywaja czesto kwestionowane w tym zakresie, moze stanowic realne narzedzie ewaluacji obowiazujacych (lub postulowanych) norm dotyczacych relacji miedzy ludzmi a zwierzetami.

## Rozdział 3.

### STATUS ZWIERZĘCIA – MIĘDZY KONTRAKTUALIZMEM A KONTRAKTARIANIZMEM

#### 3.1. Wstęp

Ostatnia część niniejszej rozprawy skupia się na porównaniu i ocenie różnych ujęć statusu zwierzęcia we współczesnych teoriach umowy społecznej, które *explicite* podejmują problematykę statusu zwierząt. Omawiane stanowiska zostały umieszczone na osi kontraktualizm – kontraktarianizm zgodnie z typologią przedstawioną w poprzednim rozdziale. Celem tej części jest rekonstrukcja i krytyczna analiza pięciu wybranych teorii, a także ukazanie, w jakim zakresie mogą one zostać wykorzystane jako narzędzie ewaluacji obowiązujących i postulowanych regulacji prawa ochrony zwierząt. Kolejne podrozdziały mają charakter trójstopniowy: najpierw rekonstruowane są podstawowe założenia i tezy danego stanowiska, następnie poddawane są one krytycznej analizie, a wreszcie wykorzystywane do oceny rozwiązań prawnych istotnych z punktu widzenia ochrony zwierząt.

Dobór omawianych teorii jest podyktowany potrzebą ukazania pełnego spektrum stanowisk w obrębie teorii umowy społecznej. Każdy z wybranych autorów reprezentuje określony wariant kontraktarianizmu lub kontraktualizmu, co każdorazowo jest uzasadnione poprzez wskazanie odpowiednich założeń teoretycznych charakterystycznych dla danego typu teorii. Jan Narveson, definiujący siebie jako racjonalnego egoistę, reprezentuje klasyczny typ kontraktarianistyczny. Andrew I. Cohen, Mark Rowlands i Chris Tucker oraz Chris MacDonald sami (poprawnie) sytuują swoje poglądy w określonych typologiach, przy czym Rowlands czyni to, powołując się za Willem Kymlicką na rozróżnienie na tradycję hobbesowską i kantowską. Problematiczne pozostaje przypisanie stanowiska Petera Carruthersa, który – choć odwołuje się bezpośrednio do dorobku Johna Rawlsa i Thomasa Scanlona oraz posługuje się koncepcją sytuacji pierwotnej i zasłony niewiedzy – w swoim stanowisku zawiera silne wątki kontraktarianistyczne.

Selekcja prezentowanych stanowisk pozwala na prześledzenie pełnego spektrum możliwych podejść do zwierzęcego statusu moralnego w ramach teorii umowy społecznej: od przypisania zwierzętom jedynie statusu pośredniego (Narveson, wariacyjnie Carruthers), przez różne typy statusu bezpośredniego (u Rowlanda jako beneficjentów umowy, u Cohena jako posiadające bezpośredni status moralny drugiego rzędu), aż po stanowisko Tuckera i MacDonalda, które jako jedyne traktuje zwierzęta jako bezpośrednich negocjatorów umowy.

Świadomie pominąłem powiązane z omawianą problematyką inne propozycje teoretyczne, takie jak koncepcje Christine Korsgaard, Marthy Nussbaum, Evy Meijer, Willa Kymlicki i Sue Donaldson czy Roberta Garnera, ponieważ część z nich nawiązuje jedynie w ograniczonym zakresie do koncepcji umowy, inne zaś powielająby elementy już omówionych stanowisk. Do tych stanowisk odwołuję się jedynie pomocniczo, tam gdzie uzupełniają one omawiane teorie lub stanowią punkt odniesienia dla krytyki.

W części następującej po rekonstrukcji stanowiska Narvesona (rozdz.3.3.3) przedstawiam również bardziej szczegółową analizę podstaw pośredniego statusu moralnego, ze szczególnym uwzględnieniem tzw. argumentu z „kantowskiego psa”, wydzielonego w osobnym fragmencie, gdyż stanowi on kluczowe uzasadnienie przyznawania zwierzętom statusu pośredniego. Zasygnalizowaną wcześniej w omawianych poglądach Locka, Kanta i św. Tomasza koncepcję omawiam tu szerzej, ponieważ stanowi podstawowy element zarówno teorii Narvesona, jak i Carruthersa, a zarazem niejednokrotnie wskazywana jest *explicite* jako *ratio legis* przepisów prawa ochrony zwierząt. W jego analizie wskazuję również wątpliwości natury empirycznej, które problematyzują jego wiarygodność.

Po rekonstrukcji teoretycznej każde ze stanowisk wykorzystuję jako narzędzie ewaluacji wybranych regulacji (lub propozycji *de lege ferenda*) polskiego prawa ochrony zwierząt. Taki zabieg ma na celu unaocznic, że teoria umowy społecznej – mimo że jej możliwości bywają często kwestionowane w tym zakresie – może stanowić realne narzędzie oceny obowiązujących norm dotyczących relacji między ludźmi a zwierzętami. Oceny dokonuję w odniesieniu do wybranych przepisów ustawy o ochronie zwierząt oraz propozycji *de lege ferenda*. W pierwszej kolejności wybieram regulacje, które w największym stopniu korespondują z rozwiązaniami wynikającymi z założeń danej teorii, uwzględniając dodatkowo ich znaczenie dla polskiego systemu ochrony zwierząt oraz istnienie wokół nich sporów doktrynalnych. Innymi słowy, regulacje zostały wyselekcjonowane w celu ukazania maksymalnego potencjału teoretycznego każdej z omawianych teorii umowy społecznej.

Analiza ma charakter modelowy i pokazuje wachlarz możliwości, jakie poszczególne wersje teorii umowy społecznej mogą otwierać w ocenie prawa – także w formie formułowania hipotetycznych postulatów *de lege ferenda*. Hipotetyczny charakter tych postulatów wynika z faktu, że nie są one stawiane w ramach niniejszej pracy, lecz jedynie formułowane z perspektywy każdej z omawianych teorii. Gdyby bowiem konsekwentnie przyjąć założenia poszczególnych koncepcji, wynikające z nich postulaty nierzadko pozostają wzajemnie sprzeczne (np. te wynikające z teorii Carruthersa i Rowlandsa). Zabieg ten ma na celu uchwycenie praktycznych konsekwencji płynących z przyjęcia każdego ze stanowisk, a także

wskazanie, w jakim zakresie tradycja umowy społecznej może stanowić realne narzędzie ewaluacji dla konkretnych regulacji prawa ochrony zwierząt. Rozdział trzeci, w odróżnieniu od rozdziałów pierwszego i drugiego, nie zawiera osobnego podsumowania, ponieważ syntetyczne ujęcie ustaleń zostanie przedstawione w części końcowej, zatytułowanej Wnioski i perspektywy badawcze.

## **3.2. Quasi-kontraktualizm Petera Carruthersa – bezpośredni status przypadków granicznych i pośredni status zwierząt**

### **3.2.1. Rekonstrukcja stanowiska**

#### **3.2.1.1. Podstawowa charakterystyka stanowiska**

Peter Carruthers jest amerykańskim filozofem umysłu, który zajmuje się też krytyką koncepcji bezpośredniego statusu moralnego zwierząt<sup>553</sup>. Najważniejsze tezy dotyczące zwierzęcego statusu wyłożył w książce *The Animals Issue. Moral Theory in Practice*. Jego krytyka ma charakter dwutorowy: po pierwsze, jest związana z jego neokartezjańskim podejściem do świadomości, w ramach którego odmawia on większości zwierząt jakichkolwiek stanów subiektywnych (świadomości fenomenalnej)<sup>554</sup>. Po drugie, czyni to ze stanowiska, które nazywa neorawlsowskim i kontraktualistycznym<sup>555</sup>. Zdając sobie jednak sprawę z założeniowego charakteru tez dotyczących innych umysłów, twierdzi on, że nie należy włączać zwierząt do wspólnoty moralnej, nawet w przypadku uznania, że mają stany mentalne podobne do ludzkich, takie jak świadomość sensorywna. Uznaje on zatem, że nawet gdyby przyjąć u zwierząt świadome przeżywanie podobne do ludzkiego, to w żaden sposób nie można uznać, że zwierzętom przysługuje cecha bycia racjonalnymi, która w kontraktualizmie jest niezbędna do posiadania bezpośredniego statusu moralnego<sup>556</sup>. W przeciwieństwie jednak do Narvesona w ramach swojej teorii w odpowiedzi na AMC próbuje on włączyć przypadki graniczne do moralnej wspólnoty, przyznając im bezpośredni status moralny<sup>557</sup>.

---

<sup>553</sup> Carruthers jest autorem *The animal issue: Moral Theory in Practice*, w której w sposób systematyczny wyklada swoją krytykę statusu moralnego zwierząt. Ich najnowsze podsumowanie oraz aktualizacje można znaleźć w artykule P. Carruthers, *Against the Moral Standing of Animals*, „The Animals Issue”, <https://faculty.philosophy.umd.edu/pcarruthers/The%20Animals%20Issue.pdf> (dostęp: 30.04.2025).

<sup>554</sup> P. Carruthers, *Phenomenal Consciousness...*, s. 193-210.

<sup>555</sup> W dalszej części pracy jego przynależność do kontraktualizmu zostanie zakwestionowana poprzez wskazanie, że wątki pozwalające mu wykluczyć zwierzęta z moralnej wspólnoty mają charakter kontraktarianistyczny.

<sup>556</sup> P. Carruthers, *Against the Moral Standing...*, s. 2.

<sup>557</sup> Poglądy Carruthersa dotyczące braku świadomości zwierząt zostaną pominięte ze względu na dwa powody: niniejsza rozprawa nie jest pracą poświęconą filozofii umysłu, a po drugie sam Carruthers, wykluczając zwierzęta ze wspólnoty moralnej, często robi to przy założeniu (jego zdaniem kontrfaktycznym), że przynajmniej niektóre zwierzęta mają stany subiektywne, w ramach których możemy mówić o posiadaniu przez nie interesów. Zob. tamże, s. 1; por. też: P. Carruthers, *Why the Question of Animal Consciousness Might Not Matter Very Much*, „Philosophical Psychology”, February 2005, vol. 18, no. 1, s. 83–102.

Carruthers twierdzi, że jego teoria jest mieszanką poglądów Kanta, Rawlsa i Scanlona. Wskazuje on, że kontraktualizm co do zasady zakłada, że prawdy moralne są stworzonymi przez ludzi konstrukcjami, które wyłaniają się z hipotetycznego porozumienia dotyczącego podstawowych norm mających funkcjonować w społeczeństwie. Carruthers łączy obie wersje (Rawlsa i Scanlona) kontraktualizmu, uzasadniając wykluczenie zwierząt ze wspólnoty moralnej czasami na podstawie jednej wersji, a czasem drugiej, co ma jego zdaniem wzmocnić argumentację, tj. niezależnie od wersji kontraktualizmu, którą przyjmujemy, zwierzęta będą wyłączone z moralnej wspólnoty. Carruthers czyni także istotne założenie, że w trakcie procesu negocjowania zasad żaden negocjator nie może opierać się na wcześniejszych przekonaniach moralnych (to bowiem procedura negocjacyjna służy do ich ustalenia)<sup>558</sup>. Założenie to jest o tyle istotne, że właśnie na jego podstawie Carruthers będzie włączał do zakresu moralności przypadki graniczne, wyłączając jednocześnie zwierzęta.

Teoria Carruthersa ma m.in. odpowiadać na AMC sformułowany przez Singera, który zakładał, że teorie umowy społecznej nie mogą w spójny sposób odmówić statusu moralnego zwierzętom, nie odmawiając go jednocześnie przypadkom granicznym<sup>559</sup>. W kwestii statusu moralnego w ramach swojej wersji kontraktualizmu Carruthers wskazuje na oczywisty jego zdaniem fakt – status ten będą mieć wszyscy mający cechę racjonalności. To oni bowiem w sytuacji pierwotnej tworzą podstawowe zasady moralne, a co za tym idzie – nieracjonalne byłoby wykluczenie siebie z moralnej wspólnoty. Dotyczy to jego zdaniem zarówno kontraktualizmu w wersji Scanlonowskiej, jak i Rawlsowskiej. Status moralny podmiotów mających cechę racjonalności będzie też taki sam bez względu na przynależność do określonej grupy społecznej. Jeśli zaś chodzi o przypadki graniczne, to przypisanie im statusu w ramach negocjowania umowy nie jest już tak oczywiste. Carruthers twierdzi jednak, że istnieją dobre powody, aby to uczynić<sup>560</sup>. Jego zdaniem podstawowym celem przystąpienia do umowy jest wygenerowanie zasad, które zapewnią stabilne społeczeństwo (takie, w którym każdy z negocjatorów kontraktu chciałby żyć). Oznacza to, że normy wygenerowane w ramach kontraktu muszą być zgodne z wiedzą o naturze ludzkiej i nie mogą powstać przy jednoczesnym popełnieniu błędu moralistycznego<sup>561</sup>. Nie mogą więc narzucać sobie wymagań, które byłyby

---

<sup>558</sup> P. Carruthers, *Against the Moral Standing...*, s. 2-3.

<sup>559</sup> Krytyka zarówno Singera, jak i samego utilitaryzmu zajmuje sporą część *The animal issue: Moral Theory in Practice*; zob. P. Carruthers, *The Animal Issue...*, s. 25-98.

<sup>560</sup> Tamże, s. 98-121.

<sup>561</sup> Błąd moralistyczny polega na założeniu, że „tak jak być powinno”, oznacza zarazem „tak jest w rzeczywistości” – innymi słowy, że to, co postrzegamy jako moralnie dobre lub słuszne, musi odpowiadać temu, co faktycznie ma miejsce w naturze czy społeczeństwie. Błąd moralistyczny jest w pewnym sensie „lustrzanym odbiciem” błędu naturalistycznego. Polega bowiem na wyciąganiu wniosków opisowych („jest”) z przesłanek normatywnych („powinno być”).

nieuzasadnione psychologicznie, tj. sprzeczne z naturą ludzką<sup>562</sup>. Zgodne z naturą ludzką jest m.in. silne przywiązanie emocjonalne do ludzi należących do kategorii przypadków granicznych. Jest ono na tyle silne, że zachowujemy się wobec nich tak jak wobec zdrowych dorosłych ludzi, bez względu na to, czy mają cechy niezbędne do bycia uczestnikami kontraktu, czy też nie. Zachowanie to, według Carruthersa, jest tak silnie zakorzenione w ludzkiej naturze, że jest wręcz niezmiennalne, tj. nie byłoby możliwe do całkowitego wykluczenia przez czynniki kulturowe.

W tym momencie Carruthers posługuje się tzw. argumentem ze stabilności społecznej, który nakazuje włączyć graniczne przypadki do wspólnoty moralnej<sup>563</sup>. Odmówienie im bezpośredniego statusu moralnego sprowadziłoby ludzi będących przypadkami granicznymi do roli rzeczy. Nie oznacza to braku jakiegokolwiek ochrony (rzeczom bowiem przysługuje ochrona ze względu na ochronę własności prywatnej), jednak w takim wypadku dokonanie jakiegokolwiek naruszenia wobec osób będących przypadkami granicznymi byłoby zdecydowanie łatwiejsze niż w przypadku, gdyby miały bezpośredni status moralny<sup>564</sup>. Łatwiejsze do tego stopnia, że negocjatorzy umowy mogliby, godząc się na sankcje wynikającą z naruszenia prawa własności, posługiwać się dziećmi czy osobami starszymi będącymi krewnymi innych negocjatorów umowy tak jak rzeczami. Takie zachowanie z kolei prowadziłyby, zdaniem Carruthersa, do niemożliwych do uniknięcia silnych napięć społecznych ze względu na nasze naturalne przywiązanie do naszych krewnych. Ci ludzie, których bliscy byliby w jakiś sposób zagrożeni, mogliby doprowadzić w obawie o ich los do przemocy i niepokojów społecznych. Skoro zaś celem generowania zasad w umowie społecznej jest osiągnięcie stabilnego społeczeństwa, to zasady wykluczające przypadki graniczne z moralnej wspólnoty nie realizują tego celu. Negocjatorzy umowy powinni więc uwzględnić w ramach kontraktu także przypadki graniczne, aby zapewnić stabilne społeczeństwo<sup>565</sup>.

Carruthers na rzecz włączenia przypadków granicznych do wspólnoty moralnej przedstawia także argument z równi pochyłej (*slippery slope argument*): „(...) nie ma wyraźnych granic między dzieckiem a dorosłym, między niezbyt inteligentnym dorosłym a osobą z poważnym upośledzeniem umysłowym (...). Próba przyznania bezpośrednich praw moralnych tylko racjonalnym podmiotom (normalnym dorosłym) byłaby z natury

---

<sup>562</sup> Koncepcję natury ludzkiej i możliwość jej zmiany P. Carruthers opiera na książce *Tabula rasa: spory o naturę ludzką* S. Pinkera; zob. P. Carruthers, *Against the Moral Standing...*, s. 5.

<sup>563</sup> P. Carruthers, *The Animal Issue...*, s. 117–118.

<sup>564</sup> W tym wywodzie Carruthers niejako nieświadomie utożsamia posiadanie statusu moralnego z posiadaniem podmiotowości prawnej poprzez odróżnienie od rzeczy. Generalnie niejednokrotnie „nie zauważa” on różnicy między statusem prawnym i statusem moralnym.

<sup>565</sup> P. Carruthers, *The Animal Issue...*, s. 106.

niebezpieczna i podatna na nadużycia (...). Jeśli spróbujemy odmówić praw moralnych niektórym istotom ludzkim na podstawie tego, że nie są racjonalnymi podmiotami, wejdziemy na równię pochyłą, co może prowadzić do wszelkiego rodzaju barbarzyństw wobec tych, którzy są podmiotami racjonalnymi”<sup>566</sup>. Zdaniem Carruthersa z psychologicznego punktu widzenia reakcja, jaką wywołuje w nas oglądanie cierpienia dziecka i dorosłego człowieka są takie same, a każdy, kto byłby obojętny wobec cierpienia przypadków granicznych, mógłby tę obojętność wykazywać potem także w stosunku do „normalnych” dorosłych<sup>567</sup>. W konsekwencji ze względu na często nieostre granice i stopniowalny charakter między byciem przypadkiem granicznym a „normalnym” człowiekiem w interesie racjonalnych podmiotów jest, aby te granice usztywnić poprzez przyznanie wszystkim ludziom równej ochrony. W innym bowiem wypadku mogłoby to prowadzić do nadużyć, gdzie prawa zdrowych dorosłych osób nie byłyby respektowane ze względu na instrumentalizację możliwości zaklasyfikowania ich jako przypadków granicznych. Inaczej sytuacja będzie się kształtować w stosunku do zwierząt. Według Carruthersa pomiędzy nimi a ludźmi istnieje bowiem ostra granica, dzięki której nie mamy do czynienia z groźbą jej przekroczenia, tak jak w odniesieniu do przypadków granicznych<sup>568</sup>.

Należy wskazać, że w kontekście przypadków granicznych ich status moralny jest o tyle pośredni, że zostaje im nadany przez racjonalnych negocjatorów umowy ze względu na konieczność ochrony samych racjonalnych negocjatorów (argument z równi pochyłej i ze stabilności społecznej). Jednak ich status moralny, zdaniem Carruthersa, ma w ostateczności ten sam charakter praktyczny co status moralny racjonalnych osób i zasługuje na taką samą ochronę i w tym kontekście ma charakter statusu bezpośredniego<sup>569</sup>.

Powyższa argumentacja, która pozwala włączyć graniczne przypadki do moralnej wspólnoty, nie rozciąga się, według Carruthersa, na zwierzęta. Uważa on bowiem, że można, co prawda, przedstawić podobny argument do argumentu ze stabilności społecznej na rzecz zwierząt, jednak miałby on charakter pozorny. Pozorność ta wynika z jakościowej różnicy w relacji łączącej właścicieli zwierząt ze zwierzętami oraz ludzi będących przypadkami granicznymi z ich rodzinami. Mimo bowiem, że ludzie także są skłonni do przemocy w imię dobrostanu zwierząt podyktowanej „miłością” do nich, to zdaniem Carruthersa ma to inny charakter niż w przypadku, gdyby podobne akty przemocy były przeprowadzane w stosunku

---

<sup>566</sup> Tamże, s. 114.

<sup>567</sup> Tamże, s. 163-164.

<sup>568</sup> Tamże, s. 115.

<sup>569</sup> J. Tanner, *The Argument from Marginal Cases...*, s. 55-56.

do osób należących do przypadków granicznych<sup>570</sup>. Charakter emocji, które takimi osobami powodują, ma bowiem inne źródło. Nie wynika on z naturalnego przywiązania związanego z ewolucyjnym mechanizmem emocjonalnym. Jest raczej produktem ich przekonań etycznych i ideologicznych dotyczących zwierząt.

Jak wspominałem, zdaniem Carruthersa racjonalni negocjatorzy nie mogą tworzyć zasad mających obowiązywać w społeczeństwie na podstawie wcześniejszych przekonań moralnych (te dopiero mają powstać w wyniku kontraktu). W związku z tym, tworząc umowę społeczną, nie doszliby do wniosku, że zwierzęta powinny mieć bezpośredni status moralny ze względu na przekonania moralne innych negocjatorów, ponieważ te przekonania moralne, jeśli miałyby być oparte jedynie na kontrakcie, nigdy by nie zaistniały<sup>571</sup>. Nie byłoby więc obawy, że ktoś będzie gotowy zabijać i dokonywać innych aktów przemocy wobec zwierząt. To samo nie odnosi się do przypadków granicznych, wobec których emocjonalne przywiązanie ma charakter naturalny, uniwersalny i niezbywalny. Carruthers zauważa, co prawda, że bardzo wiele osób ma niezwykle zażyłe relacje ze swoimi zwierzętami towarzyszącymi. Podnosi jednak, że, po pierwsze, nie są one tak silne jak w przypadku relacji rodzic – dziecko lub relacji z osobami starszymi, a po drugie, nie mają one charakteru uniwersalnego, a raczej są wynikiem uwarunkowania kulturowego<sup>572</sup>. Uważa zatem, że relacje z przypadkami granicznymi są niezmienną stałą natury ludzkiej i jako takie powinny być brane pod uwagę w sytuacji pierwotnej, zaś relacje ludzko-zwierzęce takimi nie są. Po trzecie, wreszcie, gdyby nawet uwzględniać te związki emocjonalne, to zapewniałyby bezpośredni status moralny jedynie bardzo wąskiej grupie zwierząt towarzyszących.

Carruthers odrzuca także koncepcję, w ramach której niektórzy negocjatorzy umowy mogliby reprezentować interesy zwierząt w trakcie negocjowania kontraktu na podobnej zasadzie jak profesjonalni pełnomocnicy reprezentują interesy sztucznych bytów, takich jak spółki. Nawet jeśli można by sobie wyobrazić taką sytuację, to stoi ona w sprzeczności z przyczyną, dla której kontrakt jest zawierany<sup>573</sup>. Pełnomocnicy reprezentujący zwierzęta musieliby mieć przecież powód do tego, by je reprezentować. A trudno wyobrazić sobie inny powód niż przekonanie o tym, że zwierzęta na to zasługują, tj. mają jakiś rodzaj statusu zasługującego na ochronę. Takie założenie jednak nie jest zdaniem Carruthersa możliwe w sytuacji przedkontraktowej, ono powinno być dopiero jej wynikiem.

---

<sup>570</sup> Carruthers wskazuje na działania Frontu Wyzwolenia Zwierząt (grupa działająca tak i tak, dopuszczająca się takich i takich aktów przemocy). Zob. P. Carruthers, *Against the Moral Standing...*, s. 8.

<sup>571</sup> Tamże, s. 3.

<sup>572</sup> P. Carruthers, *The Animal Issue...*, Preface, s. xii–xiii.

<sup>573</sup> P. Carruthers, *Against the Moral Standing...*, s. 9.

Mimo że Carruthers na podstawie kontraktualizmu włącza przypadki graniczne do moralnej wspólnoty, odmawiając jednocześnie tego samego zwierzętom, to uważa, że nasze, zwłaszcza współczesne, praktyki wobec zwierząt także muszą być wzięte pod uwagę we współczesnych rozważaniach moralnych. Wielu ludzi ma bowiem niezwykle silne intuicje moralne względem zwierzęcego dobrostanu. Podobnie zatem jak Narveson, Carruthers postuluje istnienie pośrednich obowiązków względem zwierząt, wynikających chociażby z szacunku do emocjonalnego przywiązania do zwierząt, tzw. miłośników zwierząt (*animal lovers*). Uważa jednak, że samo rozwiązanie polegające na nadaniu pośredniego statusu zwierzętom ze względu na prawa racjonalnych negocjatorów z nimi związanych jest niewystarczające<sup>574</sup>. Używa do tego celu dwóch eksperymentów myślowych.

Pierwszy z nich polega na tym, że mamy wyobrazić sobie grupę chuliganów maltretujących kota na ulicy<sup>575</sup>. Z kontraktualistycznego punktu widzenia można by ich skrytykować przede wszystkim ze względu na fakt, że zrobili to publicznie, narażając przypadkowych przechodniów, którym może zależeć na dobrostanie zwierząt, na negatywne emocje związane z oglądaniem cierpiącego zwierzęcia. Carruthers pyta jednak, co, gdyby chuligani ci robili to samo, ale w domowym zaciszu – tak, aby nikt nie oglądał ich „zabawy”. W takim wypadku nie dzieje się bezpośrednio krzywda żadnemu z racjonalnych podmiotów. Niemniej, akt ten budzi w nas moralne obrzydzenie. Ktoś mógłby argumentować, że może wynikać to z tego, że wciąż istnieje ryzyko upublicznienia tego aktu i w związku z tym narażenia na cierpienie kogoś, komu zależy na zwierzętach. Żeby wyeliminować taką argumentację, badacz posługuje się drugim eksperymentem myślowym z udziałem astronautki<sup>576</sup>.

Astronautka udaje się w podróż kosmiczną, która całkowicie odetnie ją od kontaktu z jakimikolwiek ludźmi. Na pokład zabiera jednak kota. Ze względu na znudzenie podróżą kot staje się obiektem jej okrutnych zabaw. W tej sytuacji nie będziemy mieli ryzyka upublicznienia tego procederu. Mimo wszystko jednak, zdaniem Carruthersa, możemy uznać, że to, co czyni astronautka, jest niemoralne. Dodatkowo można przyjąć taką ocenę jej postępowania bez przypisywania bezpośredniego statusu moralnego zwierzętom. Torturowanie zwierzęcia w przypadku astronautki jest złe nie ze względu na naruszanie moralnych obowiązków wynikających z bezpośredniego statusu tego zwierzęcia. Nie jest też złe ze względu na powodowanie niepokoju społecznego. Jest złe ze względu na to, że to objawia zły

---

<sup>574</sup> P. Carruthers, *The Animal Issue...*, s. 1-24.

<sup>575</sup> P. Carruthers, *Against the Moral Standing...*, s. 11.

<sup>576</sup> Tamże, s. 12; P. Carruthers, *The Animal Issue...*, s. 153–154.

charakter moralny astronautki w postaci skłonności do zadawania cierpienia. Carruthers twierdzi zatem, że można czasem oceniać czyn tylko po tym, iż stanowi on dowód na ułomność moralnego charakteru działającego podmiotu. Sam czyn jest więc bardziej papierkiem lakmusowym złego charakteru niż złem samym w sobie<sup>577</sup>. Argumentacja ta jednak nie odnosi się jedynie do zwierząt. Tak naprawdę jakiegokolwiek działanie wskazujące na wady moralnego charakteru, bez względu na to, czy dotyka ono racjonalnego podmiotu, przypadku granicznego, zwierzęcia czy nawet rzeczy, zasługuje na potępienie<sup>578</sup>. Czyny tego typu są złe, ponieważ ujawniają obojętność na cierpienie i brak spontanicznej, emocjonalnej i niewyrachowanej troski, której chcielibyśmy oczekiwać jako racjonalne podmioty od innych racjonalnych podmiotów<sup>579</sup>.

Czyny te uznajemy za złe jeszcze z innych powodów – nie dość, że ujawniają one wadę naszego charakteru, to jeszcze dodatkowo ją wzmacniają, a ponadto mogą ją katalizować u innych (zob. rozdz. 3.3.3). Podsumowując więc stanowisko Carruthersa w kwestii złego charakteru czynów, które są okrutne wobec zwierząt, należy wskazać, że wynika ono z uznania, iż złe jest wszystko to, co ujawnia nasz zły moralnie charakter. A złe jest to dlatego, że zwiększa prawdopodobieństwo zachowań wynikających z moralnie złego charakteru wobec osób mających bezpośredni status moralny. Ocena tych czynów jako złych nie wymaga jednak jednoczesnego uznania, że zwierzęta mają bezpośredni status moralny.

### 3.2.1.2. Kontraktualistyczna etyka cnót

Dlaczego charakter moralny miałby być istotny z punktu widzenia kontraktualisty? Carruthers odpowiada w następujący sposób: ponieważ negocjatorzy w sytuacji pierwotnej mają wiedzę dotyczącą natury ludzkiej, wiedzą również, że nasze zachowania (nie przekonania) moralne nie mają zazwyczaj charakteru wykalkulowanego<sup>580</sup>. Są raczej wynikiem automatycznych reakcji emocjonalnych. Te zaś mają znaczenie nie tylko w kontekście decyzji moralnych, ale także w kontekście motywacji moralnej<sup>581</sup>. Dlatego negocjujący kontrakt nie powinni skupiać się jedynie na wygenerowaniu norm właściwego postępowania, ale też uwzględnić pożądane

---

<sup>577</sup> Na temat traktowania pewnych zachowań jako papierka lakmusowego złego charakteru zob. rozdz. 3.3.3

<sup>578</sup> Carruthers daje przykład zbeszczeszczania zwłok, które same w sobie nie mają statusu moralnego. Zob. P. Carruthers, *Against the Moral Standing...*, s. 13.

<sup>579</sup>“Przyczyna, dla której twierzę, że wszyscy ludzie mają serca nieznoszące cudzego cierpienia, jest taka: Nagle zobaczywszy małe dziecko, które za chwilę wpadnie do studni, w sercu każdego człowieka pojawi się przerażenie i współczucie. Nie dlatego, że chciałby nawiązać więzi z rodzicami dziecka, ani dlatego, że chce chwały u sąsiadów i przyjaciół, ani dlatego, że nie znosi płaczu. Z tego wynika, że kto nie ma w sobie uczucia (serca) współczucia, nie jest człowiekiem””. Mencjusz, *Mencjusz z wybranymi komentarzami*, tłum. M. Religa, Warszawa 2021, s. 32

<sup>580</sup> P. Carruthers, *Against the Moral Standing...*, s. 14.

<sup>581</sup> W tym kontekście stanowisko Carruthersa zbliżone jest do prezentowanego przez J. Haidta; zob. np. J. Haidt, *Prawy umysł...*, s. 57-85.

społecznie długoterminowe dyspozycje, motywacje i nawyki, które zwiększą prawdopodobieństwo zachowania zgodnego z tymi normami. Innymi słowy, posługując się nomenklaturą arystotelesowską, winni ustalić pożądane społecznie cnoty<sup>582</sup>, a w związku z tym zgodzić się co do tego, że czyny mogą być oceniane nie tylko na podstawie krzywdy, którą wyrządzają, czy praw, które naruszają, ale także ze względu na ujawnianie złego moralnie charakteru.

Odnosząc to do zachowania względem zwierząt, Carruthers wskazuje, że rzeczywistość okrucieństwo wobec zwierząt może być tego typu przewiną moralną. Podaje jednak w wątpliwość to, czy racjonalni negocjatorzy musieliby ją za taką uznać w sytuacji pierwotnej. Uważa bowiem, że przywiązanie wobec zwierząt i w związku z tym okrucieństwo względem zwierząt jako coś przełamującego tabu nie leży bezpośrednio w ludzkiej naturze. Jego zdaniem jest to raczej wytworem współczesnej kultury zachodniej<sup>583</sup>, w której zwierzęta towarzyszące mają czasem status bliski członkom rodziny. Dodatkowo jest to związane z niezwykle silnym włączeniem zwierząt w nasze wychowanie moralne. Niejednokrotnie uczymy dzieci podstawowych odruchów i cnót moralnych właśnie poprzez kontakt z psami czy kotami przebywającymi z nami pod jednym dachem<sup>584</sup>. Jak stwierdza, więc taka jest niekonieczna i związek pomiędzy okrucieństwem wobec zwierząt i wobec ludzi jest zatem niekonieczny. W związku z tym to, czy okrutne zachowanie wobec zwierzęcia uznamy za niemoralne, jest zrelatywizowane kulturowo. W naszej kulturze, jeśli ktoś przejawia okrucieństwo wobec zwierząt, to rzeczywiście z dużym prawdopodobieństwem wskazuje to na wadę jego charakteru. Natomiast w społeczeństwie, które zwierząt używa na co dzień w sposób okrutny, takie zachowanie będzie normalne i nie będzie przejawiało wady charakteru, a co za tym idzie, nie będzie mogło być uznane za niemoralne<sup>585</sup>.

Zatem jeżeli w naturze ludzkiej nie istnieje żaden czynnik, który w sposób immanentny łączyłby okrucieństwo wobec zwierząt z tendencją do okrucieństwa wobec ludzi, to negocjatorzy umowy w sytuacji pierwotnej nie mieliby powodu tworzyć normy, która zabraniałaby okrucieństwa wobec zwierząt, albo ustanawiać cnoty jakoś ze zwierzętami związanej (np. cnoty powszechnej troski). Skąd więc biorą się zakorzenione w dzisiejszym społeczeństwie intuicje moralne dotyczące charakteru moralnego kształtowane na podstawie

---

<sup>582</sup> P. Carruthers, *The Animal Issue...*, s. 146-169.

<sup>583</sup> P. Carruthers, *Against the Moral Standing...*, s. 17; P. Carruthers, *The Animal Issue...*, s. xii-xiii.

<sup>584</sup> P. Carruthers, *Against the Moral Standing...*, s. 17.

<sup>585</sup> Takie różnice kulturowe mogą występować nawet w obrębie jednego społeczeństwa – w takim przypadku można by wskazać na różnice w postrzeganiu jako okrutnych praktyk wobec zwierząt między mieszkańcami miast i wsi – zob. J. Helios, W. Jedlecka, *Okrucieństwo wobec zwierząt...*, s. 32-33.

naszego postępowania wobec zwierząt? Jak twierdzi Carruthers, oczywiste jest, że skoro ktoś sprzeciwi się okrucieństwu wobec zwierzęcia, to można go nazwać osobą mającą cnotę troski (*kindness*). Co więcej, taka osoba zazwyczaj postępuje etycznie wobec zwierzęcia ze względu na samo zwierzę, czyli tak, jakby miało ono wartość samą w sobie<sup>586</sup>. Na tym jednak właśnie polega cnota troski: na automatycznym, nieemocjonalnym i niewykalkulowanym stawaniu w obronie słabszych. Zdecydowanie w kulturze zachodniej istnieje jakiś związek między obserwowaniem cierpienia zwierzęcia a emocjonalną reakcją, której oczekivalibyśmy od troskliwej osoby<sup>587</sup>. Z motywacyjnego punktu widzenia ktoś, kto zapobiega cierpieniu zwierzęcia, z pewnością nie robi tego, aby ćwiczyć się w cnotie troski na przyszłość. Robi to ze względu na samo zwierzę. Jednak zdaniem Carruthersa z kontraktualistycznego punktu widzenia powodem, dla którego w ogóle nazywamy takie zachowanie cnotliwym, jest korzyść, jaką może to przynieść racjonalnym negocjatorom umowy<sup>588</sup>. Znaczy to, że powinniśmy (w społeczeństwach zachodnich) na ten moment zachowywać się tak, jakby zwierzęta miały bezpośredni status moralny, mimo że *de facto* go nie mają. W przypadku, gdy ludzka natura nie zawiera elementów łączących okrucieństwo wobec zwierząt z okrucieństwem skierowanym przeciw ludziom, należy mieć na uwadze, że racjonalni uczestnicy umowy społecznej nie znaleźliby uzasadnienia dla ustanowienia norm zabraniających przemocy wobec zwierząt ani zasad promujących postawę współczucia obejmującą także zwierzęta<sup>589</sup>.

### 3.2.2. Analiza krytyczna quasi-kontraktualizmu Carruthersa

#### 3.2.2.1. Uwagi ogólne

Główna teza postawiona przez Carruthersa w *The Animal Issue* wskazuje na brak uzasadnienia dla poszerzania zakresu ochrony moralnej zwierząt ponad obecnie obowiązujące standardy. Zgodnie z tą perspektywą działania, takie jak polowania, przemysłowa hodowla czy eksperymenty laboratoryjne z wykorzystaniem zwierząt nie wymagają dodatkowych ograniczeń moralnych, a tym bardziej prawnych. Zdaniem Carruthersa kontraktualizm jest najbardziej adekwatną podstawą rozważań moralnych i nie jest w stanie wygenerować bezpośredniego statusu moralnego analogicznego do ludzkiego względem zwierząt. Autor ten przyznaje jednak, że istnieją pewne przesłanki w ramach umowy społecznej, aby roztoczyć

---

<sup>586</sup> P. Carruthers, *The Animal issue*..., s. 146-169.

<sup>587</sup> Carruthers twierdzi, że z tego względu rozstrzygnięcia dotyczące zwierzęcej umysłowości mają relatywnie niewielkie znaczenie dla moralności, zwłaszcza w kontekście odczuwania sympatii i troski. Z psychologicznego punktu widzenia bowiem jawią się one nam jako rzeczywiście cierpiące; zob. P. Carruthers, *Suffering without subjectivity*, "Philosophical Studies" 2004, vol. 121, s. 99-125; tegoż, *Why the question of animal consciousness might not matter very much*, "Philosophical Psychology" 2005, vol. 18, no. 1, s. 83-102.

<sup>588</sup> P. Carruthers, *The Animal Issue*..., s. 146-169

<sup>589</sup> P. Carruthers, *Against the Moral Standing*..., s. 17.

opiekę nad zwierzętami, jednak, po pierwsze, nie są one zbyt silne, a po drugie, wydają się niezbyt trwałe i zrelatywizowane kulturowo. Przesłanki te odnoszą się, po pierwsze, do potencjalnej krzywdy wyrządzonej osobom wykazującym szczególną troskę o zwierzęta, po drugie zaś, do obnażania i wzmacniania wad ludzkiego charakteru. Ta druga przesłanka przypomina argumentację kantowską. Jednak w ujęciu Carruthersa ma charakter niekonieczny i nie powinno się do niej przykładać zbytnej wagi, gdyż nadmierne rozwijanie empatii wobec zwierząt może odwracać uwagę od potrzeb istot mających rzeczywisty i bezpośredni status moralny, tj. ludzi<sup>590</sup>. Carruthers wskazuje, że istnieje wartość płynąca z ochrony gatunkowej czy z przyjemności czerpanej z obcowania ze zwierzętami, jednak jest ona analogiczna do np. obcowania ze sztuką, co obnaża fundamentalny błąd stojący u podstaw wszelkich ruchów mających na celu rozszerzenie ochrony względem zwierząt ze względu na ich rzekomy bezpośredni status moralny.

### **3.2.2.2. Dlaczego kontraktualizm Carruthersa jest quasi-kontraktualizmem?**

Carruthers wyraża silne stanowisko co do tego, że niemożliwa jest kontraktualistyczna teoria na wzór Rawlsowskiej, uwzględniająca rozszerzenie umowy społecznej na nie-ludzi. Twierdzi, że takie rozszerzenie „zniszczyłoby” wewnętrzną spójność teorii Rawlsa. Zdaniem Carruthersa, „moralność jest postrzegana jako skonstruowana przez istoty ludzkie w celu ułatwienia interakcji między istotami ludzkimi oraz w celu umożliwienia życia we współpracującej społeczności”<sup>591</sup>.

Jednak taka interpretacja teorii Rawlsa wydaje się niekonieczna i wynika z kontraktarianistycznego spojrzenia na pochodzenie moralności oraz jej rolę w kształtowaniu sytuacji pierwotnej. Zatem należy podkreślić, że teoria Carruthersa, mimo powiązania swojej myśli z Rawlsem i ze Scanlonem, ma w znacznie mierze charakter kontraktarianistyczny, a nie kontraktualistyczny, i to właśnie wątki kontraktarianistyczne są powodem, dlaczego teoria umowy społecznej pozwala mu na wykluczenie zwierząt z kręgu bezpośredniej moralności. Dodatkowo, wydaje się, że jego interpretacja Rawlsa jest niekonsekwentna<sup>592</sup>. Kontraktarianizm Carruthersa ujawnia się przede wszystkim w tym, że utożsamia on negocjatorów w sytuacji pierwotnej z podmiotami, które posługują się sytuacją pierwotną jako eksperymentem myślowym. Chodzi o założenie radykalnego braku przekonań moralnych przed

---

<sup>590</sup> P. Carruthers, *The Animal Issue*..., s. 194-197.

<sup>591</sup> Tamże, s. 102.

<sup>592</sup> Przyjęcie bowiem, że teoria umowy musi być moralnie nieskrępowana, stoi niejako w sprzeczności z możliwością posłużenia się zasłoną niewiedzy, zob. rozdz. 2.7.2.3.

wynikiem otrzymanym w ramach eksperymentu myślowego, jakim jest umowa społeczna. Jednak sam wygląd sytuacji pierwotnej, w tym wprowadzenie mechanizmów, takich jak zasłona niewiedzy, jest wynikiem już posiadanych przez nas przekonań moralnych, co jest typowe dla kontraktualizmu, a co zakłada sam Rawls (zob. rozdz. 3.4.1.2–3.4.1.4). Metafora umowy w kontraktualizmie służy bowiem bardziej do badania sprawiedliwości niż jej „tworzenia”, czego Carruthers wydaje się nie zauważać. Jego założenie o skrajnym braku przekonań moralnych poprzedzających umowę, a co za tym idzie –wpływających na sposób zaprojektowania sytuacji pierwotnej, wynika właśnie z typowo kontraktarianistycznego celu w postaci wykazania odpowiedniej motywacji moralnej do przestrzegania zasad wypracowanych w kontrakcie (zob. rozdz. 2.7.3). W świetle powyższego należy teorię Carruthersa zaklasyfikować jako reprezentującą elementy kontraktualistyczne – posługiwanie się zasłoną niewiedzy; odwołania do Rawlsa i Scanlona; ale także silne elementy kontraktarianistyczne – założenie o braku moralności „pozaumownej”, a w konsekwencji – braku możliwości określania zasad panujących w sytuacji pierwotnej w oparciu o wcześniej założone normy moralne. Z tego względu stanowisko Carruthersa określone zostało jako quasi-kontraktualizm. Należy także zakwestionować jego tezę dotyczącą niemożności sformułowania Rawlsowskiej umowy społecznej uwzględniającej zwierzęta. Stanowisko Carruthersa w nadmierny sposób przypisuje bowiem Rawlsowi założenia kontraktarianistyczne, pomijając jednocześnie możliwość stworzenia ściśle kontraktualistycznej wersji takiej umowy.

### **3.2.2.3. Troska wobec przypadków granicznych jako część natury ludzkiej**

Istotną częścią argumentacji Carruthersa w zakresie możliwości włączenia do umowy przypadków granicznych z jednoczesnym wyłączeniem z niej zwierząt w istocie sprowadza się do sporu „natura kontra kultura”. Zdaniem autora *The Animal Issue* troska o niemowlęta i starszych oraz niepełnosprawnych członków społeczności wynika bezpośrednio z pierwotnych aspektów ludzkiej natury. Choć możemy, co prawda, dostrzec u niektórych współczesnych ludzi pewne analogiczne przejawy owej troski, to ma ona inne podłoże. Jej źródłem nie jest naturalne przywiązanie związane z ewolucyjnymi mechanizmami odpowiedzialnymi za wykształcenie się emocji moralnych. Jest raczej produktem przekonań etycznych i ideologicznych dotyczących zwierząt, a te z kolei są według Carruthersa zrelatywizowane kulturowo.

Krytykę powyższego stanowiska Carruthersa można przeprowadzić na dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, należy zauważyć, że emocje moralne, które miałyby uzasadniać włączenie do umowy społecznej dzieci, osób starszych oraz innych przypadków granicznych,

nie są tak intensywne i stałe kulturowo, jak przedstawia to sam Carruthers. Po drugie, przekonania dotyczące zwierząt nie są zjawiskiem tak nowym i odosobnionym, jak on sugeruje i nie są jedynie wytworem dwudziestowiecznej kultury zachodniej.

Nie we wszystkich społecznościach na świecie troska o dobro przypadków granicznych była równie silna. Znajdziemy wiele przykładów społeczności, w których dzieciobójstwo, porzucanie osób starszych i niedołączonych stanowiło normalną praktykę społeczną<sup>593</sup>. Najbardziej znany jest przykład Sparty, gdzie zabijano dzieci z niepełnosprawnościami, ale praktyka ta była powszechna także w innych greckich polis, a także w starożytnych Indiach czy Chinach<sup>594</sup>. Postawy opiekuńcze wobec dzieci oraz społeczna świadomość ich szczególnych potrzeb rozwijały się stopniowo, w ścisłym związku z szerszymi przemianami społeczno-gospodarczymi. Transformacja kulturowa doprowadziła do wykształcenia się kompleksowego systemu ochrony praw dzieci oraz instytucji powołanych do wspierania ich rozwoju<sup>595</sup>.

Podobna zmiana w praktykach społecznych zaszła również w ochronie osób starszych<sup>596</sup>. Dzisiejsze standardy ochrony seniorów oraz świadomość konieczności zapewnienia im godnych warunków życia ukształtowały się na przestrzeni XIX i XX wieku, w bezpośredniej odpowiedzi na wyzwania epoki industrialnej. Przykładowo, początki ery industrialnej pogłębiły marginalizację osób starszych, których wartość społeczna była często redukowana do zdolności uczestnictwa w procesie produkcyjnym. Rosnąca świadomość społeczna ich sytuacji doprowadziła jednak do powstania obecnych regulacji, które chronią interesy tej grupy, takich jak np. system emerytalny<sup>597</sup>. Carruthers odpiera ten zarzut dwójako. Po pierwsze, wskazuje, że negatywne zachowania względem ludzi będących przypadkami granicznymi opisywane przez antropologów miały podłoże głównie religijne<sup>598</sup>. Po drugie, argumentuje, że sytuacje te występowały w czasach permanentnego niedoboru zasobów, co czyniło takie działania koniecznością dla przetrwania danej społeczności.

---

<sup>593</sup> Niektórzy antropolodzy wskazują na dzieciobójstwo jako akceptowaną praktykę społeczną, która stanowiła raczej zasadę niż wyjątek; zob. A.A. Brewis, *Anthropological Perspectives on Infanticide*, "Arizona Anthropologist" 1992, no. 8, s. 103–119.

<sup>594</sup> Zob. też: P. Madaj, *Dzieciobójstwo – spojrzenie z perspektywy prawnej i psychologicznej*, „Prokuratura i Prawo” 2023, nr 11, s. 107-108.

<sup>595</sup> S. Pinker, *Zmierzch przemocy...*, s. 534-574.

<sup>596</sup> Analogicznie do dzieciobójstwa (*infanticide*) wyróżnia się w antropologii akceptowalne zjawisko zabijania (niejednokrotnie wbrew ich woli) osób starszych (ang. *senicide*), powszechne w wielu kulturach na przestrzeni dziejów.

<sup>597</sup> J.S. Quadagno, *From Poor Laws to Pensions: The Evolution of Economic Support for the Aged in England and America*, "The Milbank Memorial Fund Quarterly. Health and Society" 1984, vol. 62, no. 3, s. 417–446.

<sup>598</sup> Jego zdaniem zaś w ramach procedury kontraktowej negocjatorzy z konieczności pozbawieni są wiedzy na temat swojej religii, co odpowiada na powyższy zarzut. O możliwości włączenia przekonań religijnych do sytuacji pierwotnej zob. A. Szutta, *Lekko uchylona...*

Należy jednak rozważyć, czy podobnej argumentacji nie można zastosować wobec zwierząt. Można dowodzić, że nasze historyczne postrzeganie zwierząt przez długi czas także wynikało z błędnych przekonań na ich temat. Na to zniekształcone spojrzenie złożyły się wpływy kartezjanizmu, chrześcijaństwa oraz behawioryzmu, które przedstawiały zwierzę jako pozbawioną zdolności odczuwania cierpienia pustą skorupę. Ciężko także bezkrytycznie przyjąć założenie o „lokalnym” historycznie i kulturowo charakterze uwzględniania zwierząt w rachunku moralnym. Można dodatkowo wskazać, że istnieją liczne przykłady świadczące o dość uniwersalnym zjawisku pewnego szacunku moralnego wobec zwierząt i przede wszystkim łączeniu owego szacunku z cnotami charakteru. Przykładowo, w tradycji islamskiej znajdujemy przekaz o kobiecie, która dostała zbawienia dzięki aktowi miłosierdzia wobec spragnionego zwierzęcia<sup>599</sup>. Podobne wartości odnajdujemy w innych wielkich tradycjach religijnych – buddyzmie i hinduizmie, gdzie szczególnie podkreśla się jedność wszystkich istot żywych, czy w akcentującym nie raz rolę troski o zwierzęta konfucjanizmie i taoizmie<sup>600</sup>. Warto również zwrócić uwagę na religie animistyczne, które często przypisują zwierzętom szczególne znaczenie duchowe. Co więcej, badania transkulturowe mogą wskazywać, że postawy empatyczne wobec zwierząt są głębokim, szeroko rozpowszechnionym zjawiskiem w ludzkiej kulturze – tyle że przybierają różne, lokalnie zakorzenione formy<sup>601</sup>.

Z wyżej przedstawioną argumentacją Carruthersa była związana jego teza o inflacji „praw”, wskazująca, że rozszerzenie kręgu moralności może doprowadzić do osłabienia ochrony wynikającej ze znajdowania się w nim<sup>602</sup>. Powyższa teza wydaje się jednak problematyczna i niekonieczna. Historyczne przykłady dyskryminacji różnych grup społecznych pokazują, jak łatwo usprawiedliwiano krzywdzące traktowanie tych, których uznawano za innych (sprowadzając właśnie do roli zwierzęcia), czego tragicznym świadectwem jest los dwudziestowiecznych Żydów czy konflikt między Hutu i Tutsi w Rwandzie w latach dziewięćdziesiątych XX w. Jednocześnie teza Carruthersa, jakoby rozszerzenie praw na wszystkie grupy prowadziło do ich dewaluacji, wydaje się podważalna. Historia pokazuje przeciwny trend – wraz z rozwojem praw kobiet, zniesieniem niewolnictwa

---

<sup>599</sup> *The Animal Ethics Reader*, eds. S.J. Armstrong, R.G. Botzler, London – New York 2017, s. 237.

<sup>600</sup> Zob. W. Jedlecka, J. Helios, *Zwierzęta w głównych religiach...*, s. 51–72; zob. też: W. Jankowski, *Prawna ochrona zwierząt...*

<sup>601</sup> Przykładowo, sondaż M. Sinclair pokazuje, że większość populacji – także w krajach o niskich dochodach – popiera rozwiązanie chroniące dobrostan zwierząt. M. Sinclair, N.Y.P. Lee, M.J. Hötzel *et al.*, *International perceptions of animals and the importance of their welfare*, “Frontiers in Animal Science” 2022, vol. 3, <https://doi.org/10.3389/fanim.2022.960379>.

<sup>602</sup> Tego typu tezy pojawiają się także w polskim piśmiennictwie, zob. A. Barut, *Why Animals Have No Rights...*, s. 15–26.

i wprowadzeniem ochrony prawnej dzieci nastąpił również wzrost ochrony innych grup<sup>603</sup>. Współczesne ustawodawstwo sankcjonuje znacznie szerszy zakres zachowań agresywnych, włączając w obszar imperium państwa nawet tak delikatne przejawy naruszenia autonomii, jak znieważenie. Pomimo (lub nawet dzięki) rozszerzania kręgu moralności o kobiety, dzieci i osoby niebiałe, przeciętny mężczyzna w XXI wieku w kręgu kultury zachodniej wydaje cieszyć się lepszą ochroną prawną i wyższym poziomem bezpieczeństwa niż jego odpowiednik w XVIII stuleciu.

Można więc z pewną dozą prawdopodobieństwa postawić tezę przeciwną do tej przyjmowanej przez Carruthersa: poszerzenie kręgu moralnego nie osłabiło statusu dotychczas uprzywilejowanych grup, lecz przyczyniło się do ogólnego wzrostu standardów ochrony zarówno moralnej, jak i prawnej<sup>604</sup>. Powyższa argumentacja nie obala wprost tezy Carruthersa o tym, że istnieje różnica w sile i – być może – niezmienności emocji moralnych dotyczących przypadków granicznych i zwierząt<sup>605</sup>. Jednak wskazanie powyższych przykładów historycznych, antropologicznych oraz historycznoprawnych pozwala przypuszczać, że argumentacja Carruthersa nadmiernie upraszcza złożoność zarówno kwestii związanych z

---

<sup>603</sup> O synergii między konkretnymi grupami praw w ramach tzw. rewolucji praw zob. S. Pinker, *Zmierzch przemocy...*, s. 491. Pinker opisuje „kaskadę praw”: od ruchu na rzecz praw obywatelskich, przez prawa kobiet, dzieci, osób LGBT aż po kolejne grupy; wszystkie ruchy „napędzają się wzajemnie” dzięki rosnącej tzw. empatii społecznej. Meyer i Whittier piszą o tzw. *spillover effect* (efekcie rozlania), w ramach którego retoryka różnego rodzaju ruchów obywatelskich wzmacnia się wzajemnie, pomimo że pozornie operują na innych płaszczyznach i mają inne postulaty, np. abolicjonizm i działania sufrażystek czy, współcześnie, kwestie związane z prawami kobiet, prawami osób LGBT, ruchem pacyfistycznym *etc.* (D. Meyer, N. Whittier, *Social Movement Spillover*, “Social Problems” 1994, vol. 41, no. 2, s. 277-298). W kontekście tego, że uwzględnianie statusu moralnego określonych podmiotów jest grą o sumie niezerowej, na uwagę zasługuje artykuł Y. Park, B. Valentino (*Animals Are People Too: Explaining Variation in Respect for Animal Rights*, “Human Rights Quarterly” 2019, vol. 41, no. 1, s. 39-65). Autorzy po analizie ok. 1600 respondentów wskazują, że *compassion begets compassion* – osoby wspierające prawa zwierząt przeciętnie wykazują silniejsze współczucie wobec marginalizowanych grup ludzkich. Autorzy sugerują, że współczucie wobec zwierząt i ludzi wyrasta z tej samej inkluzywnej postawy i nie ma charakteru konkurencyjnego. Część autorów wskazuje, że przedstawianie ruchu wyzwolenia zwierząt jako naturalnej kontynuacji historycznych ruchów emancypacyjnych – kobiet, osób czarnoskórych czy mniejszości etnicznych – prowadzi do nieuprawnionego zrównania sytuacji bardzo różnych podmiotów. Jak podkreśla Michael Allen Fox, w takim ujęciu istnieje ryzyko zrównania sytuacji grup ludzkich, którym odmawiano pełnego statusu moralnego na podstawie cech moralnie nieistotnych (płeć, kolor skóry), oraz istot pozaludzkich, wobec których – jego zdaniem – odmowa pełnego członkostwa we wspólnocie moralnej opiera się na przesłankach moralnie relewantnych, takich jak brak autonomii moralnej czy zdolności do bycia aktywnym podmiotem moralnym. M.A. Fox, *The Moral Community* [w:] *Ethics in Practice*, ed. H. LaFollette, Oxford 1997, s. 134, za G. Francuz, *Strategie przypisywania statusu...*, s. 149.

<sup>604</sup> Jednym z najczęściej przywoływanych przykładów synergii między rozwojem ochrony zwierząt i rozwojem ochrony ludzi jest ten dotyczący sprawy Mary Ellen Willson i zaangażowania się w jej ochronę Society for the Prevention of Cruelty to Animals (SPCA) w braku analogicznego stowarzyszenia chroniącego dzieci, co z kolei miało zainspirować założenie New York Society for the Prevention of Cruelty to Children (NYSPCC). Mimo że sprawa jest obiektem pewnych nadinterpretacji, rzeczywiście można mówić o zadziałaniu mechanizmu – skoro chronimy zwierzęta, tym bardziej powinniśmy chronić dzieci; zob. L.B. Costin, *Unraveling the Mary Ellen Legend: Origins of the ‘Cruelty’ Movement*, “Social Service Review” 1991, vol. 65, no. 2, s. 203–223.

<sup>605</sup> Są to, co do zasady, tezy z zakresu psychologii ewolucyjnej, których weryfikacja wychodzi poza zakres niniejszej rozprawy.

„miejscem” emocji moralnych ukierunkowanych czy to na zwierzęta, czy na przypadki graniczne, jak i potencjalnych skutków „nadmiernego” rozszerzania kręgu moralności<sup>606</sup>.

### 3.2.3. Quasi-kontraktualizm Carruthersa jako narzędzie ewaluacji

#### (art. 8 ustawy o ochronie zwierząt)

Jak wskazałem, w koncepcji pośredniego statusu zwierząt Carruthersa istotne wydaje się to, że jest on uwarunkowany kulturowo<sup>607</sup>. W ocenie tego badacza skuteczna edukacja moralna młodego pokolenia mogłaby być realizowana bez konieczności wykorzystywania zwierząt jako wzorców do zachowań empatycznych, co byłoby o tyle pożądane, że aktualne podejście do zwierząt stanowi przeszkodę w rozwiązywaniu innych, ważniejszych (lub po prostu ważnych) kwestii etycznych i problemów społecznych<sup>608</sup>. W projektowaniu polityki publicznej rozważa on więc nie tyle powstrzymanie widocznych w kulturze trendów do obejmowania zwierząt namysłem moralnym i idącą za tym ochroną prawną, ile wręcz dążenie do osłabienia tych trendów<sup>609</sup>.

Implementacja bardziej rygorystycznych regulacji dotyczących traktowania zwierząt niosłaby za sobą, zdaniem Carruthersa, znaczące koszty ekonomiczne i społeczne, szczególnie w przypadku potencjalnego zakazu hodowli przemysłowej oraz badań naukowych z wykorzystaniem zwierząt. Nasza uwaga powinna się kierować ku znacznie bardziej palącym problemom społecznym, takim jak zanieczyszczenie środowiska, wyczerpywanie się zasobów naturalnych czy problem głodu i niedożywienia. Zatem jeżeli zgodnie z teorią Carruthersa jedynym cierpieniem moralnie istotnym jest cierpienie ludzkie, to znaczna część energii moralnej poświęcanej obecnie na ochronę zwierząt jest przekierowana z kwestii moralnie istotnych na moralnie nieistotne. Zaangażowanie w dobrostan zwierząt, mimo że wynika ze szlachetnych pobudek, należy postrzegać jako kwestię moralnie drugorzędną, którą wypadałoby ograniczać, zamiast promować<sup>610</sup>. Pośrednia ochrona zwierząt jest zatem uzasadniona tylko o tyle, o ile wypływa z troski o dobro i rozwój moralny ludzi.

---

<sup>606</sup> Należy wszakże zaznaczyć, że poza zakresem przedmiotowym niniejszej rozprawy pozostaje definitywne rozstrzygnięcie kierunkowości i intensywności opisywanych tendencji dotyczących konsekwencji poszerzania kręgu moralnego o konkretne byty. Jednoznaczna odpowiedź zresztą wydaje się niemożliwa, w pracy jednak sygnalizowałem, poprzez podane przykłady, że założenia Carruthersa w tej materii mają charakter niekonieczny.

<sup>607</sup> To odróżnia go od wielu zwolenników koncepcji statusu pośredniego, np. Narvesona. Status pośredni ma bowiem w jego wersji u zwierząt charakter przygodny i zrelatywizowany kulturowo, tj. do pomyślenia jest dla Carruthersa sytuacja, kiedy zwierzęta nie będą objęte nawet statusem pośrednim.

<sup>608</sup> P. Carruthers, *The Animal Issue...*, s. 163.

<sup>609</sup> Jego zdaniem za trendy te odpowiedzialna jest postępująca alienacja społeczna, skutkująca coraz powszechniejszym zjawiskiem posiadania zwierząt domowych oraz edukacja dzieci, w ramach której zwierzęta są znacząco antropomorfizowane. Tamże, s. 167-168.

<sup>610</sup> Tamże, s. 168.

Ze względu na powyższe stanowisko Carruthersa poddam ewaluacji w perspektywie jego teorii przyjęte w Polsce regulacje włączające zagadnienia związane z ochroną zwierząt do programów szkolnych. Podstawą do dalszej analizy jest art. 8 ust. 2 ustawy o ochronie zwierząt, który stanowi: „Minister właściwy do spraw oświaty i wychowania uwzględni problematykę ochrony zwierząt w podstawie programowej kształcenia ogólnego”. Celem poniższej ewaluacji jest ocena zasadności tak sformułowanego obowiązku edukacyjnego w świetle argumentacji przedstawionej przez Carruthersa. Podstawą analizy będzie pytanie, czy obecne treści dotyczące dobrostanu zwierząt w polskim systemie oświaty służą moralnemu rozwojowi człowieka poprzez kształtowanie jego charakteru i wrażliwości moralnej, czy też mogą pozostawać w konflikcie z tezą o względnie niższej randze kwestii zwierzęcych wobec innych fundamentalnych zobowiązań moralnych i społecznych. Tym samym analizie poddam to, czy i w jakim zakresie Carruthers mógłby uznać art. 8 ust. 2 ustawy o ochronie zwierząt za uzasadniony, a w jakim stopniu mógłby uznać tego rodzaju regulację za element „nadmiernie rozbudowanej” ochrony zwierząt, która odwraca uwagę od „właściwych” problemów społecznych.

Ustawa o ochronie zwierząt początkowo regulowała edukację w zakresie ochrony zwierząt w sposób dwutorowy<sup>611</sup>. W pierwszej kolejności art. 8 koncentrował się na systemie oświaty, wprowadzając wymóg uwzględnienia tej tematyki w programach nauczania wszystkich typów szkół oraz wspierania aktywności uczniowskiej w formie organizacji działających na rzecz zwierząt. Drugim obszarem było rozpowszechnianie wiedzy o przepisach ustawy w środowisku rolniczym<sup>612</sup>. W wyniku późniejszej nowelizacji uchylono ust. 1 dotyczący szczegółowych wytycznych programowych oraz tworzenia szkolnych organizacji przyjaciół zwierząt, pozostawiając jedynie w ramach ust. 2 ogólny wymóg włączenia zagadnień ochrony zwierząt do podstawy programowej kształcenia ogólnego, za co odpowiedzialność powierzono ministrowi właściwemu do spraw oświaty i wychowania.

Analiza procesu legislacyjnego wskazuje na dwa założenia, które stanowiły *ratio legis* dla art. 8 ustawy o ochronie zwierząt. Po pierwsze, projektodawcy wskazali, że skuteczna

---

<sup>611</sup> K. Kuszlewicz, *Art. 8 [w:] teźże, Ustawa o ochronie zwierząt. Komentarz*, Warszawa 2021.

<sup>612</sup> Pierwotne brzmienie art. 8 ustawy o ochronie zwierząt (Dz. U. z 1997 r. Nr 111, poz. 724):

1. Programy nauczania i wychowania szkolnego we wszystkich typach szkół powinny uwzględniać problematykę ochrony zwierząt oraz tworzenie szkolnych organizacji przyjaciół zwierząt.
2. Minister Edukacji Narodowej, w porozumieniu z Ministrem Ochrony Środowiska, Zasobów Naturalnych i Leśnictwa oraz Ministrem Rolnictwa i Gospodarki Żywnościowej, ustala podstawy programowe nauczania w zakresie problematyki, o której mowa w ust. 1.
3. Minister Rolnictwa i Gospodarki Żywnościowej jest obowiązany do przygotowania programu zmierzającego do upowszechniania znajomości przepisów ustawy wśród rolników.
4. Wojewodowie są obowiązani realizować program, o którym mowa w ust. 3, poprzez ośrodki doradztwa rolniczego.

realizacja koncepcji humanitarnej ochrony zwierząt jest nierozzerwalnie związana z działaniami o charakterze edukacyjnym i wychowawczym, które same w sobie przyczyniają się do osiągnięcia tego celu. Po drugie, kierowano się przekonaniem o tym, że stosunek do zwierząt jest miarą postępu cywilizacyjnego<sup>613</sup>. Szczególnie istotna była przy tym obserwacja dotycząca potencjalnych konsekwencji społecznych braku wrażliwości na los zwierząt. Jak podkreślono: „zły stosunek do zwierząt zwłaszcza dzieci i młodzieży, przenosi się w przyszłości na ludzi – słabych, starych i bezbronnych”<sup>614</sup>.

Zdaniem Karoliny Kuszlewicz nie ma danych pozwalających na zweryfikowanie realizacji m.in obowiązku wskazanego w art. 8 ust. 2<sup>615</sup>. O jego realizacji jednak wiele może powiedzieć analiza podstawy programowej. Obecnie dominują w niej zagadnienia dotyczące ochrony zwierząt w kontekście ochrony środowiska naturalnego, koncepcji zrównoważonego rozwoju oraz zachowania bioróżnorodności. Treści bezpośrednio odnoszące się do ochrony zwierząt i ich dobrostanu w oderwaniu od przytoczonego powyżej kontekstu stanowią marginalny element programu nauczania. Z formalnego punktu widzenia można uznać, że wymóg ustawowy został wypełniony, jednak w ocenie doktryny obecny stan rzeczy nie realizuje w pełni zamierzeń art. 8 ust. 2 ustawy o ochronie zwierząt<sup>616</sup>. Przykładowo zdaniem Joanny Miłkowskiej-Rębowskiej: „Obowiązek zawarcia stosownych treści w podstawie programowej kształcenia ogólnego trudno uznać za spełniony. Poczesne miejsce zgodnie z brzmieniem stosownych rozporządzeń zajmuje edukacja w sferze promowania ochrony różnorodności biologicznej (zgodnie z konstytucyjną zasadą zrównoważonego rozwoju) próżno jednakże szukać zdecydowanego śladu kształtowania u młodzieży szkolnej humanitarnego stosunku do zwierząt”<sup>617</sup>.

Jak więc wynika z powyższego, edukacja w zakresie ochrony zwierząt jest w znacznej mierze zintegrowana z szerszymi zagadnieniami ochrony środowiska, różnorodności biologicznej oraz etyki środowiskowej, podczas gdy aspekty humanitarnej ochrony zwierząt są poruszane w sposób pośredni. W świetle koncepcji Carruthersa taka organizacja treści programowych, charakteryzująca się brakiem wyraźnego wyodrębnienia zagadnień

---

<sup>613</sup> E. Kruk, *Art. 8 [w:] M. Kulik, G. Lubeńczuk, M. Rudy, H. Spasowska, E. Kruk, Ustawa o ochronie...*

<sup>614</sup> Zob. np. uzasadnienie poselskiego projektu ustawy o ochronie zwierząt z 23 marca 1994 r., II kadencja, druk sejmowy nr 392; uzasadnienie poselskiego projektu ustawy o ochronie zwierząt z 14 grudnia 1994 r., II kadencja, druk sejmowy nr 769; za: E. Kruk, *Art. 8...* Podobny pogląd wyraził także Prokurator Generalny, wskazując, że „stosunek do zwierząt ma wpływ na moralną osobowość człowieka, a w konsekwencji jego wrażliwość wobec bliźnich”; zob. wyrok TK z dnia 10 grudnia 2014 r., K 52/13, Dz. U. poz. 1794.

<sup>615</sup> K. Kuszlewicz, *Art. 8 [w:] tejsze, Ustawa o ochronie...*

<sup>616</sup> E. Kruk, *Art. 8...*

<sup>617</sup> J. Miłkowska-Rębowska, *Nowy model humanitarnej ochrony zwierząt – karnoprawne instrumenty ochrony oraz ukształtowanie obowiązków gmin w zakresie przeciwdziałania bezdomności zwierząt*, „Przegląd Prawa Ochrony Środowiska” 2012, nr 1, s. 29-30.

dotyczących dobrostanu i cierpienia zwierząt, zostałyby oceniona pozytywnie, gdyż w pierwszej kolejności przyczynia się do rozwoju podstawowej wrażliwości w relacjach międzyludzkich. Co więcej, ograniczone ujęcie tych zagadnień w programach nauczania koresponduje z jego stanowiskiem, zgodnie z którym moralna uwaga człowieka powinna koncentrować się przede wszystkim na relacjach międzyludzkich, natomiast kwestie dotyczące zwierząt mogą pełnić funkcję co najwyżej komplementarną w procesie kształtowania charakteru i postaw uczniów.

### **3.3. Pośredni status zwierzęcia w „czystym” kontraktarianizmie Jana Narvesona**

#### **3.3.1. Rekonstrukcja stanowiska**

##### **3.3.1.1. Kontraktarianizm i egoizm moralny**

Stanowisko reprezentowane przez Jana Narvesona z całą pewnością można zaliczyć do kontraktarianistycznego typu teorii umowy społecznej. Moralność jest dla niego wynikiem negocjacji racjonalnych egoistów, z których każdy jest świadomy własnych interesów i celów, do których dąży. Muszą być więc oni na tyle intelektualnie dojrzały, żeby, po pierwsze, zdawać sobie z nich sprawę, a po drugie, umieć je wyartykułować. Podobnie zatem jak u Hobbesa, normy wynikają z tego, że racjonalne jednostki dostrzegają korzyści płynące z przestrzegania wzajemnych porozumień w celu uniknięcia chaosu związanego z brakiem współpracy. To obopólna korzyść jest zatem podstawą moralności<sup>618</sup>. Pomimo istnienia norm moralnych postawa ma wciąż charakter egoistyczny i indywidualistyczny, ponieważ powinniśmy przejmować się innymi jedynie w stopniu zapewniającym korzystną dla nas kooperację<sup>619</sup>. Narvesonowi koncepcja umowy opartej na racjonalnym egoizmie służy do otrzymania zobiektywizowanych norm moralnych. Potrzeba ta wynika z jego krytyki intuicjonizmu moralnego: krytykuje on intuicje moralne za to, że opieranie się na nich z konieczności prowadzi do moralnego relatywizmu – różnią się one bowiem między kulturami, a nawet między jednostkami. Często są też zwykłym wynikiem reakcji emocjonalnej, która jego zdaniem nie może stanowić podstaw dla ogólnie przyjętej teorii moralnej<sup>620</sup>. Poniższa rekonstrukcja pozwala stwierdzić, że jego poglądy dokładnie odzwierciedlają kontraktarianistyczny typ teorii umowy społecznej, dlatego też został nazwany „czystym” kontraktarianizmem.

---

<sup>618</sup> J. Narveson, *The Libertarian Idea...*, s. 148, 161; J. Narveson, *Social Contract: The Last Word in Moral Theories*, “Frankfurt School of Finance & Management” 2013, vol. 4, no. 72: *Rationality, Markets and Morals*, s. 93–100.

<sup>619</sup> J.T. Sanders, *Contracting Justice [w:] Liberty, Games and Contracts: Jan Narveson and the Defence of Libertarianism*, ed. M. Murray, Bodmin, Cornwall 2007, s. 20.

<sup>620</sup> Tamże.

Kontraktarianizm Narvesona przekłada się bezpośrednio na jego przekonania dotyczące statusu moralnego zwierząt. Mimo że krytycznie nastawiony do włączenia zwierząt do moralnej wspólnoty, uznaje on tę problematykę za wymagającą postawienia pytań „należących do najbardziej fascynujących i fundamentalnych zagadnień teorii etycznej”<sup>621</sup>. Co więcej, nie jest on separacjonistą i nie odmawia zwierzętom, jak np. czyni to Carruthers, stanów subiektywnych, a przede wszystkim zdolności do odczuwania bólu na zbliżonym do ludzkiego poziomie<sup>622</sup>. Zauważa też olbrzymi poziom eksploatacji zwierząt przez ludzi zarówno w związku z konsumpcją mięsa, jak i nie zawsze niezbędnych jego zdaniem eksperymentów naukowych<sup>623</sup>. Niemniej, będąc konsekwentnym w swoim kontraktarianistycznym podejściu, twierdzi, że włączanie zwierząt do moralnej wspólnoty w sposób bezpośredni nie jest możliwe. Skoro bowiem moralność opiera się na wzajemności i na obopólnej korzyści wynikającej z tej wzajemności, a zwierzęta do wzajemności nie są zdolne, to nie mamy wobec nich żadnych obowiązków. Nie są one bowiem w stanie przestrzegać warunków umowy, w związku z tym ograniczenie swojego zachowania wobec zwierzęcia nie ma sensu o tyle, że nie będzie to skutkowało symetrycznym ograniczeniem po jego stronie<sup>624</sup>. Zatem respektowanie „praw” czy jakiegokolwiek formy bezpośredniego statusu zwierzęcia nie byłoby racjonalne z punktu widzenia racjonalnego egoisty, nie zwiększałoby bowiem w żaden sposób jego korzyści poprzez liczenie na dalszą współpracę. Narveson podsumowuje to następująco: „Sama świnia nie ma żadnej racjonalnej siły przebicia. Nie rozumie umowy, nie może jej podpisać, nie da się z nią dyskutować. Jeśli czegoś od świni chcemy, a dobre traktowanie świni jest niezbędne, aby to osiągnąć, to będziemy mieli powód, by dobrze ją traktować. Jeśli jednak nie mamy takiego powodu, albo jeśli dobre traktowanie nie jest niezbędne, to po co mielibyśmy się tym zajmować?”<sup>625</sup>.

Na tym etapie jednak argumentacja Narvesona nie omija jeszcze problemu AMC ze względu na to, że podobny zarzut (niemożności wzięcia udziału w umowie społecznej) można postawić nie tylko wobec zwierząt, ale także wobec przypadków granicznych<sup>626</sup>. Narveson zgadza się bowiem z Gauthierem, że „Zwierząt, ludzi nienarodzonych, posiadających

---

<sup>621</sup> J. Narveson, *Czy zwierzętom przysługują prawa? Na marginesie książek Toma Regana i Petera Singera*, tłum. Z. Szawarski, „Etyka” 1980, t. 18, s. 147.

<sup>622</sup> Tamże, s. 147.

<sup>623</sup> Co do braku konieczności spożywania mięsa przez człowieka oraz absurdalności niektórych eksperymentów na zwierzętach zgadza się z Singerem J. Narveson, *Czy zwierzętom przysługują prawa? ...*, s. 149.

<sup>624</sup> Tamże, s. 165-166.

<sup>625</sup> J. Narveson, *On a Case for Animal Rights*, „Monist” 1987, vol. 70, s. 46.

<sup>626</sup> W artykule J. Narvesona pt. *Czy zwierzętom przysługują prawa...*, przypadki graniczne przetłumaczono jako „przypadki krańcowe”. W tekście oryginalnym Narveson używa pojęcia *marginal cases*; zob. J. Narveson, *Animal Rights...*, s. 161-178. Dodatkowo należy wskazać, że Narvesonowi przypisuje się autorstwo nazwy „argumentu z przypadków granicznych” właśnie jako *argument from marginal cases*.

wrodzone wady i niepełnosprawnych nie obowiązuje moralność wzajemności. Dyspozycję do podporządkowania się ograniczeniom moralności (...) można obronić tylko w kontekście oczekiwanego zysku”<sup>627</sup>. Wskazuje jednak, że pomimo niewłączenia przypadków granicznych do wspólnoty moralnej *per se*, istnieją powody, aby różnicować zachowania i zobowiązania względem nich i względem zwierząt. Odpowiadając więc na AMC, Narveson wskazuje, że istnieje cecha C różnicująca dorosłych ludzi i zwierzęta. Nie ma on jednocześnie problemu z tym, że nie mają jej przypadki graniczne, ponieważ one też nie wchodzą w obręb bezpośredniej moralności.

Zatem argumentację Narvesona można przedstawić następująco: przypadki graniczne nie mają statusu moralnego tożsamego z tym, który przypisujemy „normalnym” dorosłym ludziom. W perspektywie jego wersji kontraktarianistycznej teorii umowy społecznej „właściwym sposobem postępowania z przypadkami granicznymi jest jakkolwiek sposób podyktowany naszym interesem. Ludzie będący przypadkami granicznymi są „zwykłymi rzeczami”<sup>628</sup>. Tym samym Narveson, odpowiadając na AMC, nie szukałby cechy C posiadanej przez przypadki graniczne, a nieposiadanej przez zwierzęta, lecz po prostu kwestionowałby bezpośredni status samych przypadków granicznych<sup>629</sup>. Dlatego rozszerzenie statusu moralnego „normalnych” dorosłych ludzi na zwierzęta na podstawie ich nieodróżnialności od przypadków granicznych jest nieuprawnione.

Z czego więc wynika nasze odmienne podejście w stosunku do zwierząt i ludzi będących przypadkami granicznymi? Narveson udziela odpowiedzi o charakterze deskryptywnym: wynika ono z tego, że w społeczeństwie zobowiązania moralne względem dzieci czy też głęboko upośledzonych ludzi oraz osób w bardzo podeszłym wieku wynikają raczej z emocjonalnego afektu, którym ich obdarzamy, aniżeli z właściwie (kontraktarianistycznie) rozumianego statusu. Autor ten podkreśla jednak, że traktowanie przypadków granicznych, zwłaszcza dzieci i ludzi upośledzonych, różniło się w czasie i między kulturami, więc traktowanie ich w tożsamy sposób co „normalnych” dorosłych nie jest oczywiste<sup>630</sup>.

---

<sup>627</sup> D. Gauthier, *Morals by agreement...*, s. 268-269, tłum za: A.C. MacIntyre, *Zależne zwierzęta rozumne: dlaczego ludzie potrzebują cnót*, tłum. W. Szymański, Łódź 2021, s. 209.

<sup>628</sup> Oryg. “The proper way to deal with them [marginal humans] is simply whatever way is dictated by our interest in such things', marginal humans are 'mere things”, J. Narveson, *Animal rights revisited* [w:] *Ethics and Animals*, eds. H. Miller, W. Williams, Clifton, NJ 1983, s. 45.

<sup>629</sup> Tym samym kwestionowałby przesłankę 2 z AMC, tj. istoty nieposiadające tych własności (przypadki graniczne) mają bezpośredni status moralny (zob. rozdz. 2.4.2).

<sup>630</sup> J. Narveson, *On a Case...*, s. 46.

Z kolei, jeśli chodzi o odpowiedź, dlaczego powinniśmy traktować ludzi będących przypadkami granicznymi inaczej niż zwierzęta, Narveson przytacza kilka powodów. Przykładowo, za rozszerzeniem zakresu moralności na dzieci może przemawiać argument, że co do zasady chcemy, aby nasze własne dzieci były chronione, więc opłacalne byłoby przyjęcie zasady o ogólnym charakterze, która ma chronić dzieci. Ponadto, niczego *de facto* nie zyskujemy, krzywdząc dzieci innych ludzi, a dodatkowo mamy interes w tym, aby traktować dzieci na tyle dobrze, aby wyrosły na porządnym obywateli, nie zaś na kryminalistów. W kontekście osób niepełnosprawnych umysłowo rozszerzenie zakresu moralności jest opłacalne, zważywszy że każdy z nas może stać się w przyszłości taką osobą, a dodatkową motywacją do traktowania takich osób z szacunkiem może być chęć okazania szacunku krewnym tych osób, którzy są emocjonalnie z nimi związani<sup>631</sup>. Ten ostatni argument zresztą ma u Narvesona zastosowanie także względem zwierząt towarzyszących, tj. należy im się traktowanie w taki sposób, aby nie wywołać negatywnych stanów emocjonalnych u osób z nimi związanych.

### **3.3.1.2. Koncepcja obowiązków pośrednich u Narvesona**

Narveson nie uważa, że można traktować zwierzęta w sposób zupełnie dowolny. Jednak źródło naszych obowiązków względem nich pochodzi spoza samych zwierząt. Są to więc obowiązki pośrednie. Uznaje on, co prawda, w przeciwieństwie do Carruthersa czy Kartezjusza, zdolność zwierząt do odczuwania cierpienia, jednak sama ta zdolność nie jest wystarczająca do włączenia ich do wspólnoty moralnej<sup>632</sup>. Obowiązki pośrednie mogą u niego być dwóch rodzajów.

Pierwsze, jak wspomniałem, mogą wynikać z szacunku do emocjonalnego przywiązania do zwierząt innych uczestników umowy, w oczekiwaniu na to, że ci uczestnicy odwzajemnią się, respektując nasze potrzeby (niekoniecznie tego samego charakteru). W tym wypadku jednak oznacza to, że na pośredni szacunek moralny zasługują jedynie zwierzęta towarzyszące, które są połączone jakkolwiek więzią z innymi uczestnikami umowy<sup>633</sup>.

Drugi rodzaj obowiązków pośrednich, wskazywany już przez św. Tomasza i Kanta, opiera się na przekonaniu, że złe traktowanie zwierząt może wpłynąć negatywnie na nasz moralny charakter, co sprawi, że będziemy bardziej skłonni do traktowania w zły sposób także innych uczestników umowy<sup>634</sup>. Z punktu widzenia racjonalnie egoistycznych uczestników umowy byłoby to nieopłacalne, ponieważ łączą nas i innych uczestników umowy więzy

---

<sup>631</sup> J. Narveson, *Czy zwierzętom przysługują prawa?...*, s. 166.

<sup>632</sup> Tamże, s. 167.

<sup>633</sup> D. Probuca, *Filozoficzne podstawy...*, s. 283.

<sup>634</sup> J. Narveson, *Animal Rights...*, s. 178.

wzajemności, dlatego opłacalne jest, aby traktować ich z szacunkiem moralnym. W obu więc sytuacjach u Narvesona zarówno przypadki graniczne, jak i niektóre zwierzęta będą należały do pewnej pośredniej klasy obiektów moralnych, które należy traktować z jakiegoś rodzaju szacunkiem moralnym, jednak nie ze względu na to, że mają bezpośredni status moralny, ale ze względu na to, że jest to w pewien sposób opłacalne. Opłacalność ta jest jednak zapośredniczona przez innych „pełnoprawnych” uczestników umowy, dlatego status ten ma charakter jedynie pośredni<sup>635</sup>.

### **3.3.2. Analiza krytyczna „czystego” kontraktarianizmu Narvesona**

Wymogi posiadania bezpośredniego statusu moralnego w ramach kontraktarianizmu Narvesona należą do najtrudniejszych do spełnienia. Aby je osiągnąć, nie wystarczy być zdolnym do cierpienia, mieć świadomości czy nawet samoświadomości. Konieczne jest posiadanie szerokiej wiązki zdolności umożliwiających rozumienie zobowiązań, ich negocjowanie oraz świadome narzucanie ich sobie. Obejmuje to w szczególności: zdolności językowe pozwalające na komunikację i negocjację treści zobowiązań oraz racjonalność w stopniu umożliwiającym zrozumienie opłacalności ich przestrzegania.

Czysty kontraktarianizm Narvesona jest narażony na zarzuty, które sygnalizowałem już w rozdziale poświęconym kontraktarianizmowi (zob. rozdz. 2.7.2.3). Kluczowym problemem tej teorii jest jej nadmierna restrykcyjność – przy konsekwentnym stosowaniu kryterium wzajemności i opłacalności umowy teoria ta wyklucza nie tylko zwierzęta oraz przypadki graniczne, ale potencjalnie również podmioty powszechnie uznawane za mające bezpośredni status moralny. Nawet zdrowe dorosłe osoby mogą zostać pozbawione bezpośredniego statusu moralnego, jeżeli występuje wystarczająco duża dysproporcja sił, która umożliwia ich wykorzystanie.

Kryteria Narvesona są też wyjątkowo restrykcyjne ze względu na wprowadzoną przez niego konieczność posługiwania się językiem (oraz idącą za tym zdolność do formułowania roszczeń), aby móc mieć bezpośredni status moralny. Poszerza to pole przypadków granicznych o wszystkich ludzi pozbawionych tej zdolności. Kryterium demarkacyjne wskazane przez Narvesona wyklucza zatem nie tylko zwierzęta, tj. istoty zdolne do odczuwania, ale niezdolne jego zdaniem do komunikacji, ale także osoby zdolne do uzewnętrzniania potrzeb, lecz niezdolne do zawierania wiążących umów. Co więcej, rzeczywiste przykłady zachowań prospołecznych i komunikacyjnych wśród zwierząt jeszcze

---

<sup>635</sup> J. Narveson, *On a Case...*, s. 43, 46-47.

bardziej wydają się rozmywać Narvesonowskie kryterium dotyczące języka, komunikacji i wzajemności jako podstaw posiadania bezpośredniego statusu<sup>636</sup>.

Niepokojąca elastyczność teorii Narvesona oznacza, że jeśli dziś racjonalny egoista może uzasadniać lekceważenie cierpienia zwierząt, to jutro może z równą łatwością zastosować to samo rozumowanie wobec niemowląt czy osób z niepełnosprawnością intelektualną, a także ostatecznie wobec każdego, kogo nie uzna za odpowiedniego partnera do wejścia w umowę. Paradoksalnie więc elastyczność taka w wybieraniu sobie podmiotów ochrony podważa samą ideę kontraktarianizmu, gdyż niejako zaprzecza stabilności moralnej, którą chciano osiągnąć, wychodząc ze stanu natury. To podobieństwo w statusie wszystkich *de facto* grup – ich zależność od woli racjonalnych egoistów i opłacalności danej relacji – demaskuje słabość tej teorii moralnej jako podstawy do selektywnego wykluczania zwierząt z kręgu moralnego na podstawie niezdolności do kontraktowania<sup>637</sup>.

Należy jednak podkreślić, że teoria Narvesona nie odmawia zwierzętom całkowicie statusu moralnego, co umożliwi dyskusję o kontraktarianistycznym statusie zwierząt nawet w ramach jego koncepcji. Status ten ma jednak, jak wskazałem, charakter wyłącznie pośredni. Nie oznacza to, że umowa społeczna pozostaje całkowicie obojętna wobec zwierząt – tym samym można wykorzystać jej założenia do ewaluacji obowiązującego stanu prawnego także w kwestiach dotyczących zwierząt.

Należy jednocześnie wskazać, że kategoria obowiązków pośrednich wydaje się wyjątkowo nietrwała nie tylko względem zwierząt, ale również względem przypadków granicznych. Przykładowo, ciężko byłoby w ramach kontraktarianizmu Narvesona zabezpieczyć społeczeństwo przed scenariuszem, w którym pozbawione etycznych hamulców przedsiębiorstwa mogłyby wykorzystywać osoby z niepełnosprawnością intelektualną do celów badań medycznych, fałszując dokumenty zgody ich krewnych<sup>638</sup>. W świetle teorii Narvesona jedyną przyczyną, która powstrzymuje nas przed normalizacją tego typu praktyk, jest istnienie społecznego tabu.

Teoria ta ustanawia jednak pewien minimalny poziom ochrony, który ma charakterystyczne dla kontraktarianizmu atuty – możliwość obrony przed innymi racjonalnymi egoistami oraz kontraktarianistyczne uzasadnienie motywacji moralnej do przestrzegania pewnych obowiązków w kontekście zwierząt.

---

<sup>636</sup> Przykłady tego typu zachowań zob. rozdz. 3.6.2.

<sup>637</sup> D. Jamieson, *Rational Egoism and Animal Rights*, "Environmental Ethics" 1981, vol. 3, s. 168-171.

<sup>638</sup> Tamże.

### 3.3.3. Analiza krytyczna argumentu z „kantowskiego psa”

Zarówno Narveson, jak i Carruthers w swoich wersjach teorii umowy społecznej uznają istnienie pewnej kategorii obowiązków względem zwierząt. Obowiązki te mają charakter pośredni, zaś status zwierząt z nimi związany jest statusem pośrednim. Jak wskazałem w rozdziale pierwszym, jest to częsty sposób określania źródła obowiązków względem zwierząt nie tylko w ramach teorii umowy społecznej<sup>639</sup>. Status pośredni różni się od bezpośredniego tym, że nie jest generowany na podstawie wewnętrznych właściwości danego bytu, a raczej poprzez relację z innym bytem mającym już taki status (zwykle człowiekiem). Koncepcja statusu pośredniego i obowiązków pośrednich pozwala na wytłumaczenie źródła obowiązków względem bytów, które nie mają bezpośredniego statusu moralnego.

Jednym ze źródeł obowiązków pośrednich dotyczących zakazu okrucieństwa wobec zwierząt jest potencjalny wpływ okrutnego zachowania na charakter człowieka oraz ryzyka rozwoju skłonności do okrucieństwa wobec innych ludzi. Warto tu ponownie przytoczyć stanowisko Kanta, którego najczęściej kojarzy się z tym typem argumentacji: „Kiedy więc kto każe psa swego zastrzelić, ponieważ nie może już na chleb zarabiać, tedy on przez to wcale nie wykracza przeciw powinnościom względem psa, ponieważ pies nie może rozsądzać, ale on przez to umarza ludzkość i łagodność w sobie samym, które on miał względem powinności dla człowieczeństwa wykonywać. (...) bo człowiek, który się już nad zwierzętami pastwi i w okrutnym sposobie postępując, taki będzie i względem człowieczeństwa okrutnikiem”<sup>640</sup>.

Argumentacja ta więc wskazuje, że nasze zachowania względem zwierząt nie są moralnie obojętne. Jednak obowiązki uzasadniane w argumentacji są pośrednie o tyle, że moralna troska nie dotyczy bezpośrednio samego zwierzęcia, lecz wpływu naszego zachowania względem tego zwierzęcia na obowiązki względem innych ludzi. Ten typ argumentu więc na istnienie pośrednich obowiązków względem zwierząt będzie określany argumentem z kantowskiego psa<sup>641</sup>.

Argumentacja z kantowskiego psa bywa przywoływana (niekoniecznie w odniesieniu do samego Kanta) jako podstawa potępienia konkretnych zachowań względem zwierząt (takich jak np. znęcanie się nad nimi) nie tylko na poziomie moralnym. Niejednokrotnie stanowi też podstawowe *ratio* dla ich kryminalizacji. Można wręcz wskazać, że pierwsze regulacje

---

<sup>639</sup> Stanowisko to z pewnością można przypisać św. Tomaszowi (zob. rozdz. 1.3.3) i Locke’owi (zob. rozdz. 1.4.3), jednak dziś w głównej mierze wiąże się je z Kantem (zob. rozdz. 1.4.6).

<sup>640</sup> I. Kant, *Rozprawa filozoficzna...*, s. 468.

<sup>641</sup> Nazwę argumentu zapożyczono od M. Coeckelbergh, *Should We Treat Teddy Bear 2.0 as a Kantian Dog? Four Arguments for the Indirect Moral Standing of Personal Social Robots, with Implications for Thinking About Animals and Humans*, “Minds & Machines” 2021, vol. 31, s. 337–360.

związane z ochroną zwierząt przed cierpieniem były motywowane bardziej dbałością o charakter moralny sprawców i związane z tym moralne zgorszenie niż dobrostanem samych zwierząt<sup>642</sup>.

Należy jednak zauważyć, że koncepcja statusu pośredniego opiera się w dużej mierze na stanowisku weryfikowalnym empirycznie, tj. stanowisku mówiącym o związku między okrucieństwem wobec zwierząt a okrucieństwem wobec ludzi. Zjawisko zależności pomiędzy przemocą wobec zwierząt a przemocą w ogóle jest przedmiotem badań tzw. zielonej kryminologii<sup>643</sup>. Istnieje wiele badań wskazujących na pewien związek między krzywdzeniem zwierząt a przemocą wobec ludzi<sup>644</sup>. Przykładowo, jedno z badań prowadzonych w schroniskach dla kobiet dotkniętych przemocą wykazało, że w 71% przypadków, gdy kobiety te miały zwierzęta, przemoc domowa stosowana była także wobec tych zwierząt<sup>645</sup>. Innym przykładem może być badanie analizujące przypadki szkolnych strzelanin w Stanach Zjednoczonych, z którego wynika, że w 43% przypadków sprawcy strzelanin dopuszczali się okrucieństwa także względem „zwierząt antropomorfizowanych”, tj. psów i kotów<sup>646</sup>. Okrucieństwo wobec zwierząt stanowiło jeden z elementów tzw. triady Macdonalda – koncepcji funkcjonującej w psychologii kryminalnej, która zakłada, że u osób mających predyspozycje do zachowań agresywnych lub psychopatycznych w dzieciństwie często występują trzy charakterystyczne zachowania: przemoc wobec zwierząt, tj. celowe

---

<sup>642</sup> Zob. też: T. Pietrzykowski, *Prawo ochrony...*, s. 183; tenże, *Evolution of animal law [w:] Research Handbook on Legal Evolution*, eds. W. Załuski, S. Bourgeois-Gironde, A. Dyrda, Cheltenham 2024, s. 221; Ł. Smaga, *Ochrona humanitarna zwierząt*, Białystok 2010, s. 74.

<sup>643</sup> M. Grzyb, *Zielona kryminologia*, „Archiwum Kryminologii” 2011, t. 33, s. 7–26.

<sup>644</sup> Zob. np. C.A. Faver, E.B. Strand, *Domestic Violence and Animal Cruelty: Untangling the Web of Abuse*, „Journal of Social Work Education” 2003, vol. 39, no. 2, s. 237-253; A. Arluke et al., *The Relationship of Animal Abuse to Violence and Other Forms of Antisocial Behavior*, „Journal of Interpersonal Violence” 1999, vol. 14, no. 9, s. 963-975; C. Flynn, *Examining the Links Between Animal Abuse and Human Violence*, „Crime, Law and Social Change” 2011, vol. 55, no. 5, s. 453-468; B. Jegatheesan, M.J. Enders-Slegers, E. Ormerod, P. Boyden, *Understanding the Link between Animal Cruelty and Family Violence: The Bioecological Systems Model*, „International Journal of Environmental Research and Public Health” 2020, vol. 17, no. 9, s. 3116; H. Herzog, A. Arluke, *Humananimal connections: Recent findings on the anthrozoology of cruelty*, „Behavioral and Brain Sciences” 2006, vol. 29, no. 3, s. 230-231; A. Arluke, J. Levin, *Animal Cruelty and Human Violence: Is There a Connection?* [w:] J. Levin, *Sociological Snapshots 5: Seeing Social Structure and Change in Everyday Life*, Thousand Oaks 2008, s. 130-132; Z. Podedworny, *Przemoc domowa a przemoc wobec zwierząt. Analiza prawnowiktyologiczna*, „Biuletyn Kryminologiczny” 2019, nr 26, s. 247-249.

<sup>645</sup> Zob. F.R. Ascione, *Battered Women's Reports of Their Partners' and Their Children's Cruelty to Animals*, [http://www.vachss.com/guest\\_dispatches/ascione\\_3.html](http://www.vachss.com/guest_dispatches/ascione_3.html) (dostęp: 22.07.2025); K. Kuszlewicz, *Prawa zwierząt. Praktyczny przewodnik*, Warszawa 2019, s. 135.

<sup>646</sup> A. Arluke, E. Madfis, *Animal Abuse as a Warning Sign of Schoolyard Massacres: A Critique and Refinement*, „Homicide Studies” 2014, vol. 18, no. 1, s. 7-22. Autorzy jednocześnie krytykują ogólną kategorię okrucieństwa względem zwierząt jako dobrego predyktora masakr szkolnych, wskazując, że dopiero ograniczenie predykcji do bardziej specyficznych przypadków (np. torturowania psów i kotów w bliskim kontakcie) może zmniejszyć liczbę błędnych identyfikacji potencjalnych zagrożeń.

krzywdzenie ich w młodym wieku, podpalenia oraz moczenie nocne<sup>647</sup>. Związek między przemocą wobec zwierząt a wobec ludzi jest więc szeroko dyskutowany w naukach, takich jak psychologia rozwojowa, kryminologia, psychopatologia, socjologia *etc.*<sup>648</sup>

Zasadniczym problemem w badaniach często przytaczanych na poparcie argumentu z kantowskiego psa jest ich przede wszystkim korelacyjny charakter. Zaprojektowanie eksperymentu, który w sposób etyczny i kontrolowany umożliwiłby ustalenie kierunku związku przyczynowo-skutkowego między okrucieństwem wobec zwierząt a agresją wobec ludzi, wydaje się niezwykle trudne. Trudno więc jednoznacznie rozstrzygnąć, czy pewne osoby przejawiają przykładowo wrodzone skłonności do okrucieństwa (które następnie „przenoszą” na zwierzęta i ludzi), czy też sam akt okrucieństwa wobec zwierząt stanowi czynnik sprzyjający rozwijaniu agresywnych zachowań względem ludzi. Dodatkowo może w tym wypadku zachodzić problem odpowiedniego doboru próby. Może być tak, że jest niewspółmiernie mało danych, które dotyczyłyby osób wykazujących okrucieństwo wyłącznie wobec zwierząt, a jednocześnie nieprzejawiających żadnych podobnych zachowań wobec ludzi. Wydaje się to o tyle prawdopodobne, że okrucieństwo wobec ludzi jest lepiej raportowane niż okrucieństwo wobec zwierząt<sup>649</sup>.

Mając na uwadze powyższe, argument z kantowskiego psa można podzielić na dwie wersje: jedną z nich można nazwać interpretacją „nawykową”, drugą zaś – interpretacją „papierka lakmusowego”<sup>650</sup>. W wersji nawykowej zakłada się, że okrucieństwo wobec zwierząt wyrabia w człowieku szkodliwy nawyk, który z czasem może przenieść się na relacje między ludźmi. Główny problem polega jednak na braku jednoznacznych dowodów empirycznych, potwierdzających, że takie przeniesienie faktycznie zachodzi w sposób konieczny lub chociaż

---

<sup>647</sup> We współczesnej psychologii istnieje dużo kontrowersji związanych bezpośrednio z triadą Macdonalda, zob. E. Drzazga, *Związki zielonej kryminologii z kryminologią tradycyjną*, „Archiwum Kryminologii” 2019, t. 41, nr 1, s. 14. Tam także zob. zarzuty dotyczące tej koncepcji.

<sup>648</sup> Należy też zauważyć, że związek między przemocą wobec ludzi a zwierzętami może mieć charakter bardziej bezpośredni, tj. jak zauważono w doktrynie i orzecznictwie, znęcanie się nad zwierzęciem może stanowić formę przemocy wobec człowieka; J. Helios, W. Jedlecka, *Zwierzęta jako ofiary...*, s. 35 zob. też: wyrok SA w Katowicach z dnia 22 czerwca 2006 r., II AKa 199/06, [https://orzeczenia.ms.gov.pl/content/\\$N/15150000001006\\_II\\_AKa\\_000199\\_2006\\_Uz\\_2006-06-22\\_001](https://orzeczenia.ms.gov.pl/content/$N/15150000001006_II_AKa_000199_2006_Uz_2006-06-22_001) (dostęp: 22.07.2025).

<sup>649</sup> J.M. Palais, *Using the National Incident-Based Reporting System (NIBRS) to Study Animal Cruelty: Preliminary Results (2016–2019)*, “Social Sciences” 2021, vol. 10, no. 10, s. 378. Autorka analizy podkreśla, że obecne oficjalne liczby to jedynie próbka rzeczywistej skali zjawiska, a znaczna część przypadków okrucieństwa nie trafia do żadnej bazy danych.

<sup>650</sup> Wydaje się, że sam Kant posługiwał się tym argumentem w wersji nawykowej. Niemniej jednak używana argumentacja z Kantowskiego psa (czasem zapewne nieświadomie) odwołuje się do interpretacji papierka lakmusowego lub miesza obie interpretacje, tj. wysuwa tezy normatywne z interpretacji nawykowej, jednocześnie dowodząc jedynie interpretacji z papierka lakmusowego. Z kolei w obu wersjach argumentem tym posługuje się P. Carruthers – argument w formie papierka lakmusowego występuje w omówionym przykładzie z astronautką zob. rozdz. 3.2.1.1.

systematyczny<sup>651</sup>. Większość bowiem wskazanych badań ma charakter jedynie korelacyjny. Interpretacja „papierka lakmusowego” sugeruje natomiast, że okrucieństwo wobec zwierząt jest markerem potencjalnie niebezpiecznych cech, np. psychopatii, skłonności sadystycznych *etc.* Ten wariant znajduje silne wsparcie w badaniach korelacyjnych, ale samo powoływanie się na korelacje bywa kłopotliwe. Okrucieństwo wobec zwierząt może być bowiem jedynie zmienną towarzyszącą, nie zaś determinantą owych negatywnych cech charakteru<sup>652</sup>. Podobne zależności można przecież odnaleźć w kontekście wielu neutralnych zjawisk, takich jak preferencje kulinarne czy rozmaite aktywności (np. gry komputerowe), czy tak jak we wspomnianej triadzie Macdonalda – moczenie nocne. Żadna z nich zaś, mimo korelowania z negatywnymi cechami charakteru, nie jest uznawana za moralnie naganną (a na pewno nie w równym stopniu, w jakim za moralnie naganne uznaje się znęcanie nad zwierzętami). Gdyby w badaniach ujawniła się korelacja między sadyzmem a zamiłowaniem do lodów cytrynowych, czy wówczas należałoby traktować lody cytrynowe jako wskaźnik okrucieństwa na równi z przemocą wobec zwierząt? A gdyby odpowiedzieć twierdząco, czy w takim wypadku należałoby je uznać za równie moralnie naganne? Ostatecznie zatem, choć argument „papierka lakmusowego” ma mocniejszą podbudowę empiryczną, ponieważ na jego potwierdzenie

---

<sup>651</sup> Przykładowo przekonanie takie podaje w wątpliwość R. Nozick, wskazując m.in., że kantowski argument o „przenoszeniu” nawyków okrucieństwa (w oryginale Nozick na określenie zjawiska stojącego u podstaw argumentu Kantowskiego posługuje się terminem *moral spillover*, w polskim tłumaczeniu posłużono się terminem „rezonans moralny”) ze zwierząt na ludzi opiera się na niepewnych empirycznie założeniach; zob. R. Nozick, *Anarchia, państwo ...* s. 54.

<sup>652</sup> To, że taka korelacja rzeczywiście zachodzi, potwierdza np. metaanaliza 14 badań (zob. G.D. Walters, *Testing the Specificity Postulate of the Violence Graduation Hypothesis: Meta-Analyses of the Animal Cruelty-Offending Relationship*, „Aggression and Violent Behavior” 2013, vol. 18, issue 6, s. 797-802). Mimo wyraźnej korelacji ustalenie, czy okrucieństwo wobec zwierząt faktycznie powoduje przemoc wobec ludzi, napotyka istotne trudności metodologiczne. Większość dostępnych badań ma charakter retrospektywny lub korelacyjny – analizuje się historię sprawców przemocy, szukając w niej epizodów okrucieństwa wobec zwierząt. Takie podejście ujawnia współwystępowanie zjawisk, ale nie dowodzi kierunku przyczynowo-skutkowego. Na przykład w metaanalizie Waltersa zauważono, że choć wyniki wskazują na związek między wcześniejszym znęcaniem się nad zwierzętami a późniejszą przemocą, to niekontrolowane różnice między grupami badanych mogły wpłynąć na ten efekt. Co więcej, niektórzy badacze wskazują, że okrucieństwo wobec zwierząt może być raczej elementem ogólnego wzorca zachowań antyspołecznych niż unikalnym prekursorem przemocy fizycznej. Walters wskazuje, że historia znęcania się nad zwierzętami korelowała w podobnym stopniu z przestępstwami zarówno bez użycia przemocy, jak i z przemocą, zwłaszcza u mężczyzn. Sugeruje to, że związek ze znęcaniem nie jest specyficzny wyłącznie dla aktów przemocy wobec ludzi, a lepiej mogą go tłumaczyć szersze teorie dotyczące zaburzeń zachowania i przemocy. Innymi słowy, agresja zarówno względem zwierząt, jak i ludzi może wynikać ze wspólnego podłoża (np. deficyt empatii, antyspołeczne cechy osobowości, doświadczanie przemocy w rodzinie w dzieciństwie). Z kolei przegląd badań dokonany przez P. Beirne’a sugeruje, że teza, jakoby znęcanie się nad zwierzętami prowadziło wprost do przemocy wobec ludzi, opiera się na rozproszonych badaniach, często pozbawionych spójności metodologicznej. Innymi słowy, dotychczasowe badania nie tworzą jednolitego obrazu – różnią się np. definicjami okrucieństwa, metodami zbierania danych i grupami badanych, co utrudnia wyciąganie jednoznacznych wniosków; zob. P. Beirne, *From Animal Abuse to Interhuman Violence? A Critical Review of the Progression Thesis*, „Society & Animals” 2004, vol. 12, no. 1, s. 39-65. Dodatkowo, można wskazać, że może w badany zjawisku zachodzić coraz częściej zauważany w naukach społecznych „efekt szuflady”, polegający na tym, że publikowane lub wysyłane do publikacji są jedynie te badania, które potwierdzają istnienie jakiegoś efektu bądź korelacji; zob. T. Witkowski, *Zakazana psychologia*, t. 1, Taszów 2009, s. 87.

wystarczające wydają się dostępne dane korelacyjne, to rodzi on jednocześnie konieczność wyjaśnienia, dlaczego właśnie przemoc wobec zwierząt zasługuje na szczególną uwagę, a nie podobne korelacje ujawniane w przypadku innych, z pozoru niewinnych zachowań lub cech charakteru<sup>653</sup>. Bez takiego wyjaśnienia argumentacja z kantowskiego psa i związana z nią koncepcja statusu pośredniego zwierząt pozostaje narażona na zarzut arbitralności (w przypadku jej interpretacji „papierka lakmusowego”) lub wątplych podstaw empirycznych (w kontekście jej interpretacji nawykowej).

Przytoczone badania mają charakter wyłącznie ilustracyjny, bez zamiaru ich jednoznacznej oceny metodologicznej czy merytorycznej oceny wyciąganych z nich wniosków. Przywołano je jedynie, aby wskazać, że zależnie od przyjętych założeń i kompletności dostępnych danych, wynikające z nich wnioski mogą istotnie wpływać na sposób postrzegania koncepcji pośredniego statusu moralnego zwierząt oraz jej zastosowania jako podstawy aksjologicznej dla konkretnych rozwiązań prawnych. Tym samym to od rozstrzygnięć natury empirycznej może zależeć ocena zarówno samej koncepcji statusu pośredniego (przynajmniej w wersji uzasadnianej argumentem z kantowskiego psa), jak i przyjmowania jej jako podstawy kryminalizacji konkretnych zachowań względem zwierząt. Rozstrzygnięcia takie pozostają jednak poza zakresem tej pracy. Jednocześnie w świetle powyższych badań należy się zgodzić z poglądem wyrażanym zarówno w doktrynie, jak i orzecznictwie, że osoby, które dopuszczają się agresji wobec zwierząt, są potencjalnie groźne także dla ludzi<sup>654</sup>. Istotne w perspektywie omawianej problematyki są jednak charakter oraz źródło tejże potencjalności. Jak bowiem stwierdza Grzegorz Francuz, jeśli „zauważamy tylko przypadkowy, sporadyczny wpływ ludzkiego działania wobec zwierząt na działania wobec ludzi, to argumenty na rzecz pośredniego statusu zwierząt upadają”<sup>655</sup>.

### **3.3.4. Ocena skutków prawnych znęcania się nad zwierzęciem w perspektywie koncepcji pośredniego statusu moralnego zwierzęcia Carruthersa i Narvesona**

Przyjmując koncepcję pośredniego statusu zwierząt wynikającą z teorii umowy społecznej w wersjach zaprezentowanych przez Carruthersa i Narvesona, należałoby zakwestionować

---

<sup>653</sup> Zob. np. C. Sagioglou, T. Greitemeyer, *Individual differences in bitter taste preferences are associated with antisocial personality traits*, „Appetite” 2016, vol. 96, s. 299–308. Badanie to wskazuje, że silniejsze upodobanie do gorzkich smaków pozwala przewidzieć wyższy poziom psychopatii i sadyzmu. Jednocześnie upodobanie do espresso czy toniku nie jest moralnie piętnowane i wydaje się, że nie byłoby, nawet gdyby wyniki powyższych badań przedostały się do świadomości większej grupy społeczeństwa.

<sup>654</sup> J. Helios, W. Jedlecka, *Znęcanie nad zwierzęciem w doktrynie prawa karnego i w orzecznictwie sądowym — kilka uwag tytułem wstępu do rozważań o prawnej ochronie zwierząt*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji” 2017, t. 108, s. 14.

<sup>655</sup> G. Francuz, *Strategie przypisywania statusu...*, s. 153.

zasadność wielu regulacji występujących w polskiej ustawie o ochronie zwierząt. Dotyczyłoby to wszystkich tych przypadków, w których zwierzę jest chronione ze względu na nie samo, a nie ze względu na skorelowany z tą ochroną interes ludzki<sup>656</sup>. Szczególną uwagę należy jednak poświęcić kwestii znęcania się nad zwierzętami. Stanowi ona bowiem centralny problem w kontekście obowiązków pośrednich wynikających z teorii umowy społecznej Narvesona i Carruthersa oraz oceny przyznania zwierzętom ochrony prawnej w perspektywie ich pośredniego statusu.

Dodatkowo, początki prawodawstwa związanego z ochroną zwierząt (niebędącego jednocześnie ochroną gatunkową), sięgają właśnie zakazu znęcania się nad zwierzętami. Do dziś ten aspekt pozostaje kluczowym elementem współczesnego prawa ochrony zwierząt<sup>657</sup>. Co istotne, zakaz znęcania był motywowany przede wszystkim ochroną innych ludzi przed zgorzeniem moralnym wynikającym z publicznego stosowania przemocy, nie zaś ochroną zwierzęcia jako takiego, co koresponduje z koncepcjami obu teorii umowy społecznej<sup>658</sup>.

Współcześnie znęcanie zdefiniowane jest w art. 6 ust. 2 u.o.z., w myśl którego przez znęcanie się nad zwierzętami należy rozumieć zadawanie albo świadome dopuszczanie do zadawania bólu lub cierpień. Definicja znęcania się jest uzupełniona o katalog zawierający wyliczenie kilkunastu zachowań wobec zwierząt, które „w szczególności” uznaje się za przejawy znęcania się nad nimi<sup>659</sup>. W art. 35 ust. 1a u.o.z. z kolei określone zostały skutki prawnokarne znęcania się nad zwierzętami. Osoba, która znęca się nad zwierzęciem, podlega karze do 3 lat pozbawienia wolności<sup>660</sup>. Ustawodawca przewidział też typ kwalifikowany, tj. jeżeli sprawca działa ze szczególnym okrucieństwem, podlega karze pozbawienia wolności od

---

<sup>656</sup> W perspektywie więc ich teorii znaczna część obecnego prawa ochrony zwierząt powinna ulec przekształceniu, na czele z nadającą ton aksjologiczny całej ustawie klauzulą dereifikacyjną z art. 1 ust. 1 u.o.z.

<sup>657</sup> T. Pietrzykowski, *Prawo ochrony zwierząt...*, s. 183. Z kolei zdaniem W. Jedleckiej i J. Helios okrucieństwo wobec zwierząt powinno stanowić centralną kwestię w dyskursie o zwierzętach; J. Helios, W. Jedlecka, *Okrucieństwo wobec zwierząt z punktu widzenia psychologii...*, s. 32.

<sup>658</sup> J. Helios, W. Jedlecka, *Okrucieństwo wobec zwierząt. Argumenty etyczne i prawne* [w:] *Sprawiedliwość dla zwierząt*, red. B. Błońska, W. Gogłóza, W. Klaus, D. Woźniakowska-Fajst, Warszawa 2017, s. 56.

<sup>659</sup> Należą do nich umyślne zranienie lub okaleczenie (pkt 1), znakowanie zwierząt stałocieplnych przez wypalanie lub wymrażanie (pkt 1a), używanie do pracy czy rozrywki zwierząt chorych, zbyt młodych lub starych (pkt 3), bicie twardymi lub ostrymi przedmiotami, w tym po szczególnie wrażliwych miejscach (pkt 4), przeciążanie zwierząt pociągowych i juczych (pkt 5), niewłaściwy transport wywołujący cierpienie i stres (pkt 6), stosowanie urządzeń wymuszających nienaturalną pozycję (pkt 7), przeprowadzanie zabiegów przez osoby nieuprawnione lub w sposób niezgodny ze sztuką weterynaryjną (pkt 8), złośliwe straszenie lub drażnienie (pkt 9), utrzymywanie zwierząt w rażącym zaniedbaniu lub w pomieszczeniach nieodpowiadających ich potrzebom (pkt 10), porzucanie zwierzęcia (pkt 11), stosowanie okrutnych metod w chowie lub hodowli (pkt 12), organizowanie walk (pkt 15), obcowanie płciowe ze zwierzęciem (pkt 16), narażanie zwierząt na szkodliwe warunki atmosferyczne (pkt 17), nieprawidłowy transport żywych ryb (pkt 18) oraz utrzymywanie zwierząt bez odpowiedniego pokarmu lub wody (pkt 19).

<sup>660</sup> W art. 35 ust. 1a u.o.z. wskazano, że kto znęca się nad zwierzęciem, podlega tej samej karze jak ten, kto uśmierca zwierzę albo dokonuje uboju zwierzęcia z naruszeniem przepisów art. 6 ust. 1 u.o.z., art. 33 u.o.z. lub art. 34 ust. 1–4 u.o.z.

3 miesięcy do lat 5 (art. 35 ust. 2). Z kolei szczególne okrucieństwo zostało zdefiniowane w art. 4 pkt 12 u.o.z. jako przedsięwzięcie przez sprawcę działań charakteryzujących się drastycznością form i metod, a zwłaszcza działanie w sposób wyszukany lub powolny, obliczony z premedytacją na zwiększenie rozmiarów cierpień i czasu ich trwania.

Z punktu widzenia omawianej problematyki najistotniejsza wydaje się kwestia związana z określeniem strony podmiotowej tego przestępstwa. Jednocześnie w doktrynie wskazuje się, że jest to problematyka budząca zdecydowanie najistotniejsze praktyczne problemy związane z tą instytucją<sup>661</sup>. Przestępstwo znęcania się nad zwierzętami wymaga ustalenia umyślności działania sprawcy. Wynika to z art. 8 k.k., zgodnie z którym występki można popełnić także nieumyślnie, jeżeli ustawa tak stanowi<sup>662</sup>. Ustawodawca zaś nie przewidział w ramach przestępstw określonych w art. 35 u.o.z. penalizacji czynów nieumyślnych<sup>663</sup>. Przedmiot dyskusji może stanowić to, czy przestępstwo znęcania się może być popełnione w zamiarze bezpośrednim, czy także w zamiarze ewentualnym. Jednak zarówno w doktrynie, jak i orzecznictwie dominuje pogląd, że przestępstwo to może być popełnione wyłącznie w zamiarze bezpośrednim. Przykładowo, SN w wyroku z dnia 16 listopada 2009 r. stwierdził, że „przestępstwo znęcania się nad zwierzętami określone w art. 35 ust. 1 tej ustawy może być popełnione jedynie umyślnie i to wyłącznie z zamiarem bezpośrednim”<sup>664</sup>.

Co jednak niezwykle istotne, problematyczną kwestią pozostaje określenie, do czego zamiar bezpośredni się odnosi, tj. czy odnosi się do czynności sprawczej, czy do spowodowania cierpienia lub bólu. Gdybyśmy bowiem uznali, że zamiar należy odnosić do samej czynności sprawczej, oznaczałoby to, że dla ustalenia odpowiedzialności karnej należy jedynie udowodnić zamiar w zakresie konkretnego zachowania, nie zaś wykazanie, że sprawca dążył do spowodowania cierpienia. Według pierwszego podejścia interpretacyjnego intencja bezpośrednia powinna być analizowana w odniesieniu do samego działania sprawcy, a nie jego chęci zaszkodzenia zwierzęciu. Oznacza to, że dla ustalenia odpowiedzialności karnej kluczowe jest udowodnienie zamiaru w zakresie konkretnego zachowania (aktywnego lub pasywnego) wobec zwierzęcia, a nie wykazanie, że sprawca dążył do spowodowania jego cierpienia. Jeśliby przyjąć interpretację odmienną, tj. wymagającą wykazania, że zamiar

---

<sup>661</sup> T. Pietrzykowski, *Prawo ochrony zwierząt...*, s. 192.

<sup>662</sup> Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny (tekst jedn.: Dz. U. z 2025 r., poz. 383).

<sup>663</sup> Na marginesie można wskazać, że istnieje przestępstwo związane ze zwierzętami, które można popełnić także nieumyślnie. Jest to czyn z art. 181 § 4 i 5 k.k., tj. powodowanie zniszczeń w świecie roślinnym lub zwierzęcym w znacznych rozmiarach.

<sup>664</sup> Wyrok SN z dnia 16 listopada 2009 r., V KK 187/09, LEX nr 553896.

bezpośredni dotyczył woli wyrządzenia zwierzęciu krzywdy, to niezwykle ograniczałoby to zakres zastosowania omawianej normy. Rozróżnienie więc, na co nakierowany ma być zamiar sprawcy, ma fundamentalne znaczenie dla praktyki.

Kluczową konsekwencją pierwszego podejścia jest możliwość zakwalifikowania jako znęcania się również sytuacji, w których sprawca nie miał świadomości cierpienia zwierzęcia, ignorował je lub nie zamierzał go spowodować. W takim wypadku: „Znęcanie się może zatem zostać popełnione nie tylko z «sadyzmu», lecz także «z głupoty» lub (co bodaj najczęstsze) «z obojętności» wobec cierpienia zwierzęcia”<sup>665</sup>. Można to zobrazować następującym przykładem kogoś, kto, oferując przejażdżki konne, przeciąża konie zbyt licznymi grupami ludzi w trakcie upalnego dnia. Zależy mu jedynie na maksymalnym zarobku w krótkim czasie, w ogóle nie myśli o cierpieniu zwierzęcia. Nie ma jednak znaczenia, że zamiarem sprawcy nie było spowodowanie cierpienia, bowiem jego zamiarem było przeciążenie zwierzęcia w sposób oczywisty nieodpowiadający jego sile i kondycji. Problem ten ma charakter o tyle praktyczny, że wielu sprawców tłumaczy swoje postępowanie nieświadomością zadawania cierpienia. Co więcej, niejednokrotnie organy ścigania w wielu tego typu przypadkach na tej właśnie podstawie odmawiają wszczęcia postępowania lub wszczęte umarzają<sup>666</sup>. Powyższy stan rzeczy może dziwić o tyle, że w przywołanym wcześniej wyroku z 13 grudnia 2016 r. Sąd Najwyższy, mimo że stwierdził, iż przestępstwo znęcania się można popełnić jedynie w zamiarze bezpośrednim, to jednocześnie w ocenie sądu „zamiar odnosi się więc do samej czynności sprawczej, a nie do spowodowania cierpienia lub bólu”<sup>667</sup>. Mimo tak jasnego stwierdzenia, wyrok ten bywał błędnie interpretowany. SN powtórzył jednak w 2016 r. swoje stanowisko, wskazując, że „zamiar bezpośredni w zakresie tego przestępstwa winien być badany jednak w odniesieniu do samej czynności sprawczej, a nie woli zadania cierpienia lub bólu zwierzęciu”<sup>668</sup>, a później jeszcze raz w wyroku z dnia 7 lipca 2020 r., wskazując jednocześnie, że „przedmiotem ochrony ustawowej jest bowiem ochrona zwierząt przed cierpieniem i bólem, zaś na ich doznanie nie ma w praktyce wpływu motywacja sprawcy”<sup>669</sup>.

Aby móc dane zachowanie uznać za znęcanie, kluczowe – w kontekście koncepcji statusu pośredniego i płynących z niego obowiązków w ramach teorii umowy społecznej Narvesona i Carruthersa – wydaje się to, czy motywacja sprawcy nacechowana była złą wolą.

---

<sup>665</sup> T. Pietrzykowski, *Prawo ochrony zwierząt...*, s. 194.

<sup>666</sup> K. Kuszlewicz, *Prawa zwierząt...*, s. 170; zob. też: Fundacja Czarna Owca Pana Kota i Stowarzyszenie Ochrony Zwierząt Ekostraż, *Jak Polacy znęcają się nad zwierzętami? Raport z monitoringu policji, prokuratur i sądów*, Kraków – Wrocław 2016, <https://czarnaowca.org/do-pobrania> (dostęp: 15.04.2025).

<sup>667</sup> Wyrok SN z dnia 13 grudnia 2016 r., V KK 187/09.

<sup>668</sup> Wyrok SN z dnia 13 grudnia 2016 r., II KK 281/16, LEX nr 2237277.

<sup>669</sup> Wyrok SN z dnia 7 lipca 2020 r., II KK 222/19, OSNKW 2020, nr 9, poz. 10.

Z punktu widzenia ich teorii i w kontrze do ustaleń SN przedmiotem ochrony podstawowej nie powinna być ochrona zwierzęcia przed cierpieniem, a kluczową rolę powinna odgrywać właśnie motywacja sprawcy. Gdyby więc dokonać ewaluacji stanowiska orzecznictwa i doktryny w kontekście strony podmiotowej przestępstwa znęcania jedynie w perspektywie ich koncepcji, to należałoby uznać, że bliższa byłaby im interpretacja wyrażona w wyroku Sądu Okręgowego w Kielcach z dnia 21 października 2013 r., w którym sąd, utrzymując w mocy wyrok uniewinniający, wskazał, że „nie należy zapominać o tym, iż oskarżonemu nie towarzyszyła zła wola, konieczna do przypisania mu odpowiedzialności za przestępstwo znęcania się opisane w art. 35 ust. 1 a ustawy o ochronie zwierząt”<sup>670</sup>.

Z punktu widzenia kontraktarianizmu Narvesona i quasi-kontraktualizmu Carruthersa, niemoralność danego czynu wymierzonego w zwierzę wynika przede wszystkim z tego, czy sprawca kształtuje nim swój charakter moralny w sposób potencjalnie niebezpieczny dla innych ludzi. Istotne jest zatem istnienie złej woli (intencji krzywdzenia) jako przejawu postawy, która może skutkować przeniesieniem tego typu zachowań, np. agresji, na relacje międzyludzkie. Sam fakt wyrządzenia cierpienia zwierzęciu – postrzeganemu w tym ujęciu jedynie jako istota o statusie pośrednim – jest nieistotny. Konsekwentnie zatem brak tego typu złej woli powinien wykluczać możliwość uznania konkretnego czynu za niemoralny, a co za tym idzie – za przestępstwo znęcania się. Szczególnie widoczne będzie to w teorii Carruthersa, w ramach której powiązanie charakteru z określonymi zachowaniami względem zwierząt ma charakter zrelatywizowany kulturowo, tj. np. topienie kociąt w miejscach, w których ten zwyczaj funkcjonował, nie jest dla niego przejawem wad charakteru związanych z okrucieństwem. Z kolei przedstawione powyżej stanowiska SN oznaczają przesunięcie środka ciężkości w stronę ochrony samego zwierzęcia przed cierpieniem, co z punktu widzenia teorii Narvesona wydaje się moralnie obojętne, zaś z punktu widzenia Carruthersa wręcz może być postrzegane jako negatywne. Gdyby więc konsekwentnie stosować teorię zarówno Narvesona, jak i Carruthersa do ewaluacji regulacji związanych ze znęcaniem się nad zwierzętami, to należałoby wymagać w świetle ich teorii udowodnienia, że sprawca działał ze złą wolą, świadomie chcąc wywołać u zwierzęcia stan związany z cierpieniem, ponieważ to właśnie intencja okrucieństwa ujawnia niebezpieczną dla innych postawę moralną. Sam zakaz znęcania nie musi być z konieczności w perspektywie ich teorii odrzucony – istotna jest jednak funkcja, jaką ma on pełnić. Ta zaś w obecnym kształcie nie uzyskalaby aprobaty.

---

<sup>670</sup> Wyrok SO w Kielcach z dnia 21 października 2013 r., IX Ka 921/13, LEX nr 1717788.

### 3.4. Bezpośredni status moralny zwierząt – neorawlsowski kontraktualizm Marka Rowlandsa

#### 3.4.1. Rekonstrukcja stanowiska

##### 3.4.1.1. Założenia Rowlandsa dotyczące teorii moralnej

Mark Rowlands uważa, że każda teoria powinna w pewien sposób pracować na zakorzenionych w społeczeństwie intuicjach moralnych<sup>671</sup>. Jego zdaniem za tak silnie zakorzenione intuicje moralne można uznać m.in. zasadę równości (*principle of equality*) oraz zasadę zasługi (*principle of desert*)<sup>672</sup>. Jego zdaniem jednak nasze obecne praktyki wobec zwierząt nie są zgodne z tym, co powinno implikować konsekwentne przyjęcie tych zasad. Zasada równości jest o tyle istotna, że to m.in. na jej podstawie Rowlands będzie włączał zwierzęta do rawlsowskiego eksperymentu myślowego z zasłoną niewiedzy. Z zasady równości wynika zasada równego traktowania (*equal consideration*). Zasada ta jednak nie oznacza traktowania identycznego<sup>673</sup>. W literaturze najprawdopodobniej najlepiej ujmuje to Singer w znanym passusie z *Etyki praktycznej*: „Jeśli dam koniowi mocnego klapsa otwartą dłonią w zad, koń może zadrzeć, ale prawdopodobnie odczuje mały ból. Jego skóra jest wystarczająco gruba, by ochronić go przed klapssem. Jeśli jednak klepnę niemowlę w ten sam sposób, zacznie płakać i prawdopodobnie odczuje ból, ponieważ jego skóra jest wrażliwsza. Tak więc gorzej jest klepnąć niemowlę niż konia, jeśli oba klapsy są wymierzone z tą samą siłą. Ale musi być jakiś rodzaj uderzenia – nie wiem dokładnie jaki, może uderzenie ciężką pałką – które spowoduje laki sam ból u konia, jaki powoduje zwykły klaps dany niemowlęciu”<sup>674</sup>.

Dla Rowlandsa zasada równego traktowania jest aksjomatyczna także z tego powodu, że dla niego nie do pomyślenia jest teoria etyczna, która by jej nie zakładała. W jego ocenie istnieje jeszcze jednak inna – bardziej podstawowa niż zasada równego traktowania – zasada, bez której trudne bądź wręcz niemożliwe byłoby wyobrażenie sobie moralności. Zasadę tę można opisać następująco: aby móc różnicować moralnie pomiędzy dwoma bytami, należy znaleźć pomiędzy nimi istotną moralnie różnicę<sup>675</sup>. Innymi słowy, jeżeli pomiędzy jakimiś bytami nie ma istotnej moralnie różnicy, to obejmuje je zasada równego traktowania. W

---

<sup>671</sup> M. Rowlands, *Animals like Us*, London 2002, s. 28.

<sup>672</sup> M. Rowlands, *Animal Rights: A Philosophical Defence*, New York, NY 1998, s. 32. Mają one jego zdaniem charakter aksjomatyczny dla jakiegokolwiek teorii moralnej – uzasadnienie zob. np. M. Rowlands, *Animal Rights: Moral Theory...*, s. 8-26.

<sup>673</sup> M. Rowlands, *Animal Rights: A Philosophical...*, s. 32.

<sup>674</sup> P. Singer, *Etyka praktyczna...*, s. 68. Przykład Singera – zastosowałem analogicznie, odnosi on go bowiem do zasady równego poszanowania interesów, która jednak odwzorowuje to, co Rowlands rozumie przez zasadę równego traktowania.

<sup>675</sup> M. Rowlands, *Animals like...*, s. 35.

kontekście zwierząt Rowlands, opierając się na powyższych zasadach, przedstawia następującą argumentację:

Przesłanka 1: Ludzie mają prawo do bycia traktowanymi z uwzględnieniem zasady równego traktowania.

Przesłanka 2: Nie można różnicować moralnie między bytami, pomiędzy którymi nie istnieje istotna różnica moralna.

Przesłanka 3: Nie ma moralnie istotnych różnic między ludźmi i zwierzętami.

Wniosek: Zwierzęta mają prawo do bycia traktowanymi z uwzględnieniem zasady równego traktowania<sup>676</sup>.

Zdaniem Rowlandsa dwie pierwsze przesłanki są niekontrowersyjne, ponieważ stanowią głęboko zakorzeniony element naszego wspólnotowego rozumienia moralności. Jediną kontrowersyjną przesłanką wydaje się przesłanka trzecia. Jego zdaniem jednak, pomimo istnienia oczywistych różnic między ludźmi a zwierzętami, żadna z nich nie zasługuje na miano moralnie relewantnej<sup>677</sup>.

W celu uargumentowania przesłanki trzeciej Rowlands posługuje się w pierwszej kolejności eksperymentem myślowym, który ma wskazać, że różnica dotycząca jedynie różnicy gatunku nie może być moralnie relewantna. Proponuje wyobrazić sobie kogoś, kto fenotypowo jest człowiekiem i ma wszystkie ludzkie cechy, natomiast okazuje się, że jest sztucznie stworzonym mutantem o zupełnie odmiennym kodzie genetycznym, należącym *de facto* do innego gatunku. Założenie jest więc takie, że występuje tożsamość wszystkich cech z normalnym dorosłym człowiekiem, a różnica polega jedynie na pochodzeniu tych cech, bowiem wykształciły się one w oparciu o inny materiał genetyczny. *Prima facie* oczywiste jest, zdaniem Rowlandsa, że pomiędzy takim „sztucznym” człowiekiem a „zwyczajnym” człowiekiem nie powinno być moralnej różnicy, mimo że z biologicznego punktu widzenia należą do innych gatunków. Drugim argumentem, jakim posługuje się Rowlands, jest argument z przypadków granicznych<sup>678</sup>. Stwierdza on, że jedynym sensownym sposobem odparcia argumentu z przypadków granicznych, bez jednoczesnego przyznania wyższej pozycji moralnej zwierzętom, jest zrównanie sposobu traktowania przypadków granicznych ludzi do tego, jak teraz traktujemy zwierzęta. Jego zdaniem jednak taki wniosek jest *prima facie* nie do przyjęcia dla każdej osoby niebędącej „amoralnym psychopata”<sup>679</sup>.

---

<sup>676</sup> Tamże, s. 37-38.

<sup>677</sup> Tamże, s. 37.

<sup>678</sup> Tamże, s. 37.

<sup>679</sup> Tamże, s. 46.

Kolejną zasadą zakładaną przez Rowlandsa o ugruntowanej pozycji w etyce jest zasada zasługi<sup>680</sup>. Zgodnie z nią wszystkie różnice między podmiotami, które możemy uznać za relewantne moralnie, muszą być przez ten podmiot w ten czy inny sposób zasłużone. Jest to zbieżne z podstawowymi intuicjami moralnymi – ludzie powinni otrzymywać to, co im się należy, bez względu na czynniki pozostające poza ich kontrolą<sup>681</sup>. Innymi słowy, rzeczy, które są poza kontrolą danej osoby (czyli np. jej inteligencja, przynależność do określonej klasy społecznej), nie powinny być uznawane za relewantne moralnie. W tym momencie Rowlands łączy zasadę zasługi z zasadą równego traktowania. Jego zdaniem bowiem prawo do równego traktowania nie może być zmniejszone albo zwiększone przez okoliczności czy cechy pozostające poza czyjąś kontrolą<sup>682</sup>. Dlatego np. różnica w inteligencji nie powinna prowadzić do odmiennego moralnie traktowania (wpływać na status moralny). Jest ona bowiem związana z uwarunkowaniami genetycznymi bądź wychowaniem we wczesnym dzieciństwie oraz dziesiątkami potencjalnych czynników, które pozostają „poza kontrolą”. Jeśli więc osoba o niższym stopniu inteligencji zasługuje na równe traktowanie ze względu na to, że sama inteligencja pozostaje poza jej kontrolą, to zdaniem Rowlandsa podobnie powinno być w przypadku zwierząt, których stopień inteligencji pozostaje poza ich kontrolą<sup>683</sup>.

Podsumowując, zasada równego traktowania nakazuje, aby traktować kogoś w taki sposób jak każdy inny podmiot, o ile nie ma różnic relewantnych moralnie pomiędzy tą osobą a innymi podmiotami. Zgodnie natomiast z zasadą zasługi, jeżeli jakiś czynnik pozostaje poza kontrolą, to nie może być uznany za relewantny moralnie<sup>684</sup>. Skoro zaś cechy odróżniające zwierzęta od ludzi pozostają poza ich kontrolą, to nie mogą być uznane za relewantne moralnie, a co za tym idzie, powinna je objąć zasada równego traktowania. Obie te zasady posłużą Rowlandswi do skonstruowania teorii umowy społecznej włączającej zwierzęta do moralnej wspólnoty.

---

<sup>680</sup> Na temat zasady zasługi zob. np. F. Feldman, B. Skow, *Desert* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Winter 2020 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/desert/> (dostęp: 12.02.2025).

<sup>681</sup> W tym kontekście zasada zasługi przypomina zasadę kontroli istotną dla problematyki trafu moralnego i trafu prawnego. O problemach z konsekwentnym przyjmowaniem zasady zasługi zob. T. Nagel, *Traf moralny* [w:] tegoż, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1997, s. 37-53; M. Juzaszek, *Między trafem moralnym [moral luck] a trafem prawnym [legal luck]*, „Diametros” 2014, nr 41; W. Jankowski, *W poszukiwaniu pozamoralnych racji dla trafu prawnego*, „Studia Prawnoustrojowe” 2021, nr 53, s. 253–269.

<sup>682</sup> M. Rowlands, *Animals like...*, s. 49.

<sup>683</sup> Tamże, s. 51 i n.

<sup>684</sup> Tamże, s. 51, 58.

### 3.4.1.2. Teoria Rowlandsa jako teoria neo-rawlsowska

Rowlands swoją teorię umowy społecznej opiera na dwóch filarach: rawlsowskim eksperymencie z zasłoną niewiedzy i sytuacją pierwotną oraz podziałem tradycji umowy społecznej na kontraktualizm i kontraktarianizm<sup>685</sup>. Uznaje on, że wypracowana przez Rawlsa metoda refleksyjnej równowagi, wraz z uzupełnieniem sytuacji przedkontraktowej o zasłonę niewiedzy, może stanowić jeden z silniejszych argumentów na rzecz włączenia zwierząt do moralnej wspólnoty. Teorię Rowlandsa można więc określić jako teorię neo-rawlsowską. Pierwsza modyfikacja teorii Rawlsa przez Rowlandsa polega na tym, że Rowlands chce niejako rozszerzyć zakres jej obowiązywania, czyniąc z niej coś więcej niż tylko teorię sprawiedliwości, mianowicie teorię moralności jako takiej: „Proponuję użyć idei umowy społecznej w nieco szerszym sensie, jako dostarczającej ogólnej teorii moralności; to znaczy jako zapewniającej ramy dla przypisania moralnych praw i obowiązków w ogóle, a nie tylko praw politycznych omawianych przez Rawlsa. Oznacza to, że koncepcja umowy społecznej, jak proponuję jej używać (...), będzie postrzegana jako zasadniczo zdolna do dostarczenia nam ogólnych zasad moralności, a nie tylko zasad odnoszących jednostki do podstawowych struktur społecznych. Chociaż różni się to zakresem od poglądu Rawlsa, takie zastosowanie idei kontraktu nie jest oczywiście w żaden sposób idiosynkratyczne”<sup>686</sup>.

Problem z wieloma współczesnymi teoriami umowy społecznej polega jednak na tym, że są amalgamatem kontraktu w wersji zarówno kontraktarianistycznej, jak i kontraktualistycznej (dlatego tak często wykluczają z nich zwierzęta)<sup>687</sup>. To dotyczy także teorii Rawlsa, która jest kontraktualistyczna w swojej istocie, ale otoczona niestety „niewytłumaczonymi, niefortunnymi i niepotrzebnymi elementami Hobbesowskimi”<sup>688</sup>. Projekt Rowlandsa zakłada stworzenie neo-rawlsowskiej teorii pozbawionej wątków kontraktarianistycznych. Rowlands dąży więc do uzyskania takiej teorii umowy społecznej, która nie wymagałaby, aby byty „przystępujące” do kontraktu po opadnięciu zasłony niewiedzy z konieczności miały cechę racjonalności<sup>689</sup>.

---

<sup>685</sup> Podział ten został zaczerpnięty przez Rowlandsa od Kymlicki. U Rowlandsa za Kymlicką podział ten nazwany jest odpowiednio podziałem hobbesowskim (kontraktarianizm) i kantowskim (kontraktualizm). Zob. W. Kymlicka, *Tradycja umowy...*, s. 226-237.

<sup>686</sup> M. Rowlands, *Animal Rights: Moral Theory...*, s. 131-132.

<sup>687</sup> Tamże, s. 128.

<sup>688</sup> “(...) unexpurgated unfortunate, and unnecessary elements of Hobbesianism”, zob. tamże, s. 128.

<sup>689</sup> Tamże, s. 122, 128.

### 3.4.1.3. Rowlandsa reinterpretacja Rawlsa

Według Rowlandsa, aby mieć bezpośredni status moralny w ramach umowy w wersji kontraktualistycznej, nie trzeba spełniać restrykcyjnego wymogu racjonalności. Chociaż ustalanie warunków i negocjowanie umowy wymaga posiadania cechy racjonalności, to beneficjenci ochrony przyznawanej przez umowę wcale nie muszą być racjonalni<sup>690</sup>. W tym momencie należy przypomnieć, jak przebiega argumentacja typowa dla przedstawicieli umowy społecznej, którzy odmawiają zwierzętom bezpośredniej ochrony na podstawie umowy<sup>691</sup>:

Przesłanka 1: Zgodnie z teorią umowy społecznej prawa i obowiązki moralne zależą od istnienia rzeczywistej lub hipotetycznej umowy.

Przesłanka 2: Negocjatorzy umowy oraz zawartych w niej praw i obowiązków moralnych muszą być postrzegani jako racjonalni.

Przesłanka 3: Dlatego umowa i zawarte w niej prawa i obowiązki moralne odnoszą się jedynie do tych, którzy mają cechę racjonalności.

Przesłanka 4: Zwierzęta nie mają cechy racjonalności.

Przesłanka 5: W związku z tym umowa oraz zawarte w niej prawa i obowiązki nie mają zastosowania do zwierząt.

Przesłanka 6: Bezpośrednie prawa moralne przysługują tylko tym podmiotom, które są objęte umową oraz zawartymi w niej prawami i obowiązkami.

Wniosek: Dlatego zwierzęta nie mają bezpośrednich praw moralnych<sup>692</sup>.

Zdaniem Rowlandsa problematyczna w tym argumencie jest przede wszystkim relacja między drugą i trzecią przesłanką – fakt, że negocjatorzy kontraktu muszą być postrzegani jako racjonalni, nie implikuje w sposób konieczny tego, iż ochrona przyznana przez kontrakt dotyczy jedynie samych racjonalnych podmiotów<sup>693</sup>. Uzasadnienie przejścia z przesłanki drugiej do przesłanki trzeciej wymaga przyjęcia kontraktarianistycznej wizji umowy społecznej. Konieczność racjonalności założonej zarówno przed sytuacją negocjowania umowy, jak i w jej trakcie oraz po jest bowiem związana bezpośrednio z motywacyjnym charakterem kontraktarianizmu. To racjonalność powoduje, że przystępujemy do kontraktu i będziemy go przestrzegać następnie. Motywacją do zawarcia umowy w sytuacji przedkontraktowej jest możliwość rozpoznania opłacalności tego, co może z niego wyniknąć. Natomiast racjonalność pokontraktowa jest konieczna, aby móc przestrzegać zasad kontraktu,

---

<sup>690</sup> Tamże, s. 122.

<sup>691</sup> W rozdziale 2.4 schemat ten został przedstawiony w zmodyfikowanej wersji, tu jest przedstawiony w oryginalnej wersji Rowlandsa (tłum. własne).

<sup>692</sup> M. Rowlands, *Animal Rights: Moral Theory...*, s. 129.

<sup>693</sup> Tamże, s. 129.

tj. narzucać pewne ograniczenia na swoją wolność, rozumiejąc, że będzie to korelowało z korzyścią wynikającą bezpośrednio z ograniczenia wolności podmiotów, wobec których się zobowiązaliśmy<sup>694</sup>.

Powyższe założenia tłumaczą w kontraktarianizmie relację między przesłanką drugą i trzecią, ponieważ zwierzęta nie są w stanie zrozumieć warunków umowy ani przestrzegać jej zasad. Dlatego ograniczenie własnej wolności nie wiązałoby się z bezpośrednią korzyścią płynącą z ograniczenia wolności przez nie same. W kontraktarianizmie brak korzyści wynikających z narzucenia sobie warunków umowy jest równy brakowi motywacji do przystąpienia do umowy (zob. rozdz.2.7.2.2). Kontraktarianistyczna umowa ma więc sens jedynie wówczas, gdy wszyscy indywidualni negocjatorzy zgodzą się na przestrzeganie płynących z umowy ograniczeń. Tak więc jeżeli jakaś jednostka nie może poczynić takiego zobowiązania, nie może być też postrzegana jako negocjator kontraktu. Rowlands przedstawia to w postaci dodatkowej przesłanki do przesłanki drugiej:

Przesłanka 2a: Każda jednostka, która nie jest w stanie być negocjatorem kontraktu, nie podlega ani warunkom kontraktu, ani nie jest objęta ochroną, jaką ten kontrakt zapewnia<sup>695</sup>.

Rzeczywiście, jeżeli ją przyjmiemy, zwierzęta nie mogłyby być negocjatorami, a więc i beneficjentami umowy społecznej. Zdaniem Rowlandsa przesłankę tę przyjmuje *implicite* także Rawls, co wynika z pozostałości kontraktarianistycznego sposobu myślenia o umowie<sup>696</sup>. Przesłanka ta jest bowiem uzasadniona jedynie o tyle, o ile przyjmiemy, że posłużenie się narzędziem, jakim jest umowa społeczna, oraz przestrzeganie uzyskanych w jej wyniku norm postępowania ma sens tylko wówczas, gdy wnosimy z niego jakąś konkretną korzyść. Gdyby odrzucić to założenie, to nie ma powodu, aby z konieczności przyjmować przesłankę 2a.

Dalsza argumentacja Rowlandsa skupia się zatem na tym, że przesłanka ta nie jest wymagana dla kontraktualistycznej wersji umowy społecznej i pokazuje, w jaki sposób Rawlsovska wersja tej teorii może funkcjonować bez elementów kontraktarianistycznych<sup>697</sup>.

Jak wspomniałem, w teorii umowy społecznej w wersji kontraktarianistycznej przyjmuje się, że założenia dotyczące wyglądu sytuacji przedkontraktowej, a co za tym idzie cech możliwych do przypisania negocjatorom umowy, powinny być formułowane w oderwaniu od jakichkolwiek uprzednio przyjętych zasad moralnych<sup>698</sup>. W ramach zaś kontraktualizmu

---

<sup>694</sup> D. Gauthier, *Morals by agreement...* [za:] M. Rowlands, *Animal Rights: Moral Theory...*, s. 130.

<sup>695</sup> M. Rowlands, *Animal Rights: Moral Theory...*, s. 131.

<sup>696</sup> Tamże, s. 127, 128, 148.

<sup>697</sup> Tamże, s. 131.

<sup>698</sup> Kontraktarianizm musi być bowiem „moralnie nieskrępowany”, zob. rozdz. 2.7.2.1 oraz 2.7.2.3.

takie „przedumowne” założenia są nie tylko dopuszczalne, ale wręcz niezbędne (zob. rozdz. 2.7.3.1).

Na tej podstawie Rowlands dowodzi, że teoria Rawlsa jest ze swej istoty kontraktualistyczna, ponieważ opiera się na założeniu, które Rowlands nazywa intuicyjnym argumentem z równości, a które wpływa na konstrukcję sytuacji pierwotnej<sup>699</sup>. Rowlands rekonstruuje ów argument w następujący sposób:

Przesłanka 1: Jeżeli dana osoba (I) nie ponosi odpowiedzialności za posiadanie własności (P), to nie przysługuje jej moralne uprawnienie (*is not morally entitled*) do tej własności.

Przesłanka 2: Jeżeli osobie (I) nie przysługuje moralne uprawnienie do własności (P), to nie zasługuje ona na żadne korzyści wynikające z posiadania (P).

Przesłanka 3: Dla każdej osoby I istnieje pewien zbiór własności  $S = \{P_1, P_2, \dots, P_n\}$ , takich że osoba I posiada je, nie będąc za to posiadanie odpowiedzialna.

Wniosek: Dla każdej osoby I istnieje zbiór własności S, z tytułu którego nie przysługuje jej moralne prawo do korzyści wynikających z posiadania tych własności<sup>700</sup>.

Powyższy argument jest niczym innym jak odzwierciedleniem opisaną wcześniej, a przyjmowanej przez Rowlandsa za aksjomatyczną zasady zasługi. Tutaj zasada ta jest odzwierciedlona przez wniosek, zgodnie z którym podmiot nie jest uprawniony do korzyści wynikających z posiadania tych własności, za których posiadanie nie jest odpowiedzialny. Z praktycznego punktu widzenia oznacza to na przykład, że urodzenie się w określonej grupie społecznej, rasowej, ekonomicznej lub płciowej jest niezasłużone, a zatem powinno być moralnie nieistotne<sup>701</sup>. Ponieważ więc nierówności ekonomiczne i społeczne są niezasłużone, to niesprawiedliwe jest, aby czyjś los był nimi uwarunkowany. Rowlands wskazuje jednak, że zakres własności we współczesnej myśli liberalnej uznawanych za niezasłużone jest znacznie niedoszacowany. Na takich samych zasadach jak to, że nikt nie jest odpowiedzialny za swoją rasę, płeć czy pochodzenie społeczne, tak też nikt nie jest odpowiedzialny za swój wysoki iloraz inteligencji czy urodę. Są to jednak cechy, ze względu na które zdecydowanie różnicujemy ludzi pod kątem przysługujących im korzyści<sup>702</sup>. Dlatego też, jeżeli uznamy, że niesprawiedliwe jest czerpanie korzyści z urodzenia się w określonej klasie społecznej czy też

---

<sup>699</sup> M. Rowlands, *Animal Rights: Moral Theory...*, s. 133.

<sup>700</sup> Tamże, s. 133-134. Rowlands rekonstruuje argumentację Rawlsa na podstawie: J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1971, s. 100-108.

<sup>701</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, s. 160 i n.

<sup>702</sup> M. Rowlands, *Animal Rights: Moral Theory...*, s. 134-135; zob. też: tenże, *Contractarianism...*; tenże, *Contractarianism and Animal Rights*, „Journal of Applied Philosophy” 1997, vol. 14, no. 3, s. 237.

z określonej rasy czy płci, to równocześnie musimy uznać za niesprawiedliwe czerpanie korzyści z urody czy niezasłużonych naturalnych talentów. To konsekwentne podejście do zasady zasługi będzie Rowlandsowi służyło następnie do rekonstrukcji Rawlsowskiego eksperymentu myślowego z zasłoną niewiedzy.

#### **3.4.1.4. Rola zasłony niewiedzy raz jeszcze**

Rowlands wskazuje, że eksperyment myślowy Rawlsa jest powszechnie źle rozumiany. Świadczą o tym, jego zdaniem, błędne krytyki tej koncepcji. Dla kwestii włączenia zwierząt do sytuacji pierwotnej kluczowy jest zarzut kwestionujący realność podmiotu za zasłoną niewiedzy – krytyka ta dotyczy niemożności istnienia tak radykalnie „nieuwarunkowanej” jaźni, jaką zakłada Rawls. Owo radykalnie nieobciążone wiedzą ja jest zdaniem krytyków nie tylko niemożliwe do zaistnienia, ale wręcz nie do pomyślenia. Jaźń jest zawsze osadzona, a wręcz konstytuowana przez istniejące praktyki społeczne, które to u Rawlsa mają być wyeliminowane<sup>703</sup>.

Rowlands broni jednak teorii Rawlsa, argumentując, że koncepcja sytuacji pierwotnej i zasłony niewiedzy nie ma na celu uzasadnienia ontologicznie rozumianej koncepcji jaźni czy osoby, lecz stanowi jedynie intuicyjny test sprawiedliwości<sup>704</sup>. Eksperyment myślowy z zasłoną niewiedzy nie przedstawia bowiem realnej możliwej sytuacji, lecz stanowi heurystyczne narzędzie do modelowania zasad sprawiedliwości w warunkach bezstronności<sup>705</sup>. Oznacza to, że eksperyment myślowy nie musi zakładać metafizycznej teorii „ja”, nie musi bowiem zakładać żadnego „ja”. Rawls nie zakłada ani możliwości istnienia takiego „ja”, ani prawdopodobieństwa zaistnienia sytuacji pierwotnej w warunkach zasłony niewiedzy<sup>706</sup>. Należy ponownie podkreślić, że on sam wskazuje na powyższe i na heurystyczny charakter eksperymentu już w teorii sprawiedliwości: „Niektórzy mogą mieć zastrzeżenia, że wykluczenie niemal wszystkich informacji szczegółowych utrudnia uchwycenie tego, o co w sytuacji początkowej chodzi. Pomocne może być zatem zwrócenie uwagi, że jedna lub więcej osób może w dowolnym momencie wejść w tę sytuację, czy też raczej symulować namysł w owej hipotetycznej sytuacji, po prostu rozumując zgodnie z odpowiednimi ograniczeniami. (...) Powiedzieć, że pewna koncepcja sprawiedliwości została wybrana w sytuacji początkowej,

---

<sup>703</sup> Zob. zwł. M.J. Sandel, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, tłum. A. Grobel, Warszawa 2009. W oryginale Sandel posługuje się terminem *the Unencumbered Self* (w tłumaczeniu „nieuwarunkowana jaźń”. W kontekście możliwych odpowiedzi na krytykę Rawlsa zob. A. Szutta, *Lekko uchylona zasłona...*, s. 363–379.

<sup>704</sup> M. Rowlands, *Animal Rights: Moral Theory...*, s. 137.

<sup>705</sup> Tamże, s. 137.

<sup>706</sup> W odróżnieniu bowiem od umowy w sensie kontraktarianistycznym ma ona charakter podwójnie kontrfaktyczny; zob. rozdz. 2.7.3.1.

to tyle samo, co stwierdzić, że racjonalny namysł, spełniający pewne warunki i ograniczenia, doprowadziłby do określonej konkluzji”<sup>707</sup>.

Rawls zdaje sobie sprawę z heurystycznego statusu swojego eksperymentu, na co wskazuje chociażby fakty, że nazywa je narzędziami reprezentacji, które służą publicznej refleksji i klaryfikacji przekonań<sup>708</sup>. Każdy może zatem „wejść” za zasłonę niewiedzy – nie jest ona bowiem realnym miejscem ani nawet wyobrażeniem o realnym miejscu, lecz swoistą metodą myślenia o sprawiedliwości. W stan sytuacji pierwotnej nie wchodzimy zatem, pozbawiając się jakiejś cechy, ale zwyczajnie – próbując sobie wyobrazić jakby to było, gdybyśmy jej nie posiadali, zwłaszcza w kontekście naszych potrzeb i uprawnień z nimi związanych. Sytuacja pierwotna nie jest więc ani faktycznym, ani nawet możliwym do zaistnienia stanem rzeczy, a jedynie procesem rozumowania. Ma on następujący charakter: „W rzeczywistości posiadam własność P. Ale co by było, gdybym nie posiadał P? Jakie zasady moralności chciałbym przyjąć, gdybym nie miał P?”<sup>709</sup>. Jedynym więc wymaganiem, kiedy używamy narzędzi, jakimi są sytuacja pierwotna i zasłona niewiedzy, jest wyobrażenie sobie, że dana osoba ma preferencje do czegoś. Nie trzeba jednocześnie sobie wyobrażać (co prawdopodobnie, jak słusznie zauważają krytycy, jest niemożliwe), jak to jest mieć taką preferencję<sup>710</sup>.

Zdaniem Rowlandsa niezdolność do zauważenia heurystycznej istoty eksperymentu Rawlsa prowadzi do całkowitego niezrozumienia implikacji z niego płynących<sup>711</sup>. Wartość tej heurystyki polega na tym, że stanowi ona precyzyjne rozwinięcie złotej reguły oraz koncepcji przyjmowania „perspektywy innego”. Choć proces ten z konieczności pozostaje w sferze wyobrażeniowej, jest niezbędny dla rozważań etycznych i dążenia do uniwersalizacji zasad moralnych. W tym kontekście teoria Rowlandsa zyskuje przewagę, ponieważ pewna dosłowność procedury wyobrażania sobie umowy w lepszy sposób może wpłynąć na uzmysłowienie sobie tego, że inni też mają interesy i że w przypadku testowanego rozwiązania są one naruszane<sup>712</sup>.

Rowlands zauważa, że w teorii Rawlsa eksperyment z sytuacją pierwotną i zasłoną niewiedzy jest wprawdzie powszechnie znany, jednak (co często pozostaje niezauważone)

---

<sup>707</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, s. 210-211.

<sup>708</sup> J. Rawls, *Justice as fairness: Political not metaphysical*, “Philosophy and Public Affairs” 1985, vol. 14, no. 3, s. 225-251.

<sup>709</sup> M. Rowlands, *Animal Rights: Moral Theory...*, s. 143. W tym kontekście pominięty wydaje się nagelowski problem qualiów, które są wewnętrznie subiektywne i wydają się niedostępne z perspektywy trzecioosobowej, zob. T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?* [w:] tegoż, *Pytania ostateczne...*, s. 203-219.

<sup>710</sup> M. Rowlands, *Animal Rights: Moral Theory...*, s. 146.

<sup>711</sup> Tamże, s. 138.

<sup>712</sup> O roli dosłowności takiego uzmysłowienia sobie zob. S. Pinker, *Zmierzch przemocy...* s. 235 i n.

pozostaje nierozzerwalnie związany z omówionym wcześniej intuicyjnym argumentem z równości<sup>713</sup>. W koncepcji Rawlsa sens metafory umowy społecznej traci zasadność bez intuicyjnego argumentu z równości, to bowiem on jednocześnie pozwala i nakazuje Rawlsowi posłużyć się zasłoną niewiedzy. Choć włączenie intuicyjnej równości do eksperymentu z zasłoną niewiedzy spotkało się z krytyką, Rawls jednak był tego zabiegu zdecydowanie świadomy i twierdził, że jest on nie do uniknięcia<sup>714</sup>. Wynik eksperymentu myślowego w postaci sytuacji pierwotnej i zasłony niewiedzy będzie uzależniony od przyjętych wcześniej założeń dotyczących sprawiedliwości. One będą miały wpływ na to, jak będzie wyglądał sam eksperyment, tj. inne będą założenia dotyczące np. tego, czego nieświadomi są negocjatorzy kontraktu. Możemy mieć do czynienia z różnymi sytuacjami pierwotnymi, z których każda będzie różniła się w zależności od tego, jakie na wstępie przyjęliśmy założenia dotyczące sprawiedliwości. Skąd jednak brać te założenia, skoro mamy ich dopiero dowodzić za pomocą eksperymentu z sytuacją pierwotną i zasłoną niewiedzy? Są to te same założenia, które chcemy poddać testowi, a sama ich zasadność ma charakter intuicyjny<sup>715</sup>.

Choć wydaje się, że można takiemu zabiegowi postawić zarzut *petitio principii* (dowodzona zasada jest bowiem niejako założona w przesłance), to ten sposób myślenia jest zgodny z przyjętą przez Rawlsa metodą refleksyjnej równowagi (zob. rozdz. 2.7.3.1). Jego zdaniem może się zdarzyć, że wynik eksperymentu myślowego nie będzie zgodny z założonymi wcześniej zasadami sprawiedliwości. W takiej sytuacji „mamy do wyboru albo zmodyfikować opis sytuacji wyjściowej, albo zrewidować nasze sądy, bo nawet sądy, które prowizorycznie przyjęliśmy za punkt odniesienia, mogą zostać zrewidowane. Poruszając się tam i z powrotem, niekiedy zmieniając warunki sytuacji kontraktowej, kiedy indziej wycofując się z naszych sądów i dostosowując je do zasady, powinniśmy – jak zakładam – znaleźć w końcu taki opis sytuacji wyjściowej, który wyrażałby racjonalne warunki i zarazem prowadził do zasad zgodnych z naszymi przemyślanymi sądami (*considered judgments*), odpowiednio przykrojonymi i dostosowanymi. Ten stan rzeczy określam mianem refleksyjnej równowagi (*reflective equilibrium*)”<sup>716</sup>.

Procedura ta ma zatem charakter dwustronny: intuicje stanowią punkt wyjścia dla eksperymentu myślowego, zaś eksperyment myślowy wspiera intuicje lub pozwala je

---

<sup>713</sup> M. Rowlands, *Animal Rights: Moral Theory...*, s. 139. Rzeczywiście można to zobaczyć u P. Caruthersa, który zapożycza koncepcję sytuacji pierwotnej od Rawlsa, jednak wydaje się nie zdawać sobie sprawy z konieczności przyjęcia intuicyjnego argumentu z równości jako podstawy dla możliwości posłużenia się zasłoną niewiedzy.

<sup>714</sup> Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, s. 189.

<sup>715</sup> M. Rowlands, *Animal Rights: Moral Theory...*, s. 139-140.

<sup>716</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, s. 52-53.

modyfikować. Innymi słowy, nasze rozumienie i zastosowanie jednego mogą wpływać na drugie, prowadząc do bardziej spójnego i refleksyjnego zestawu zasad.

Mając więc na względzie, że po pierwsze, sytuacja pierwotna i zasłona niewiedzy mają przede wszystkim heurystyczny charakter, a po drugie, że charakter teorii kontraktualistycznej pozwala na wpływanie uprzednio przyjętych przekonań dotyczących moralności na modelowanie sytuacji pierwotnej, Rowlands konstruuje kontraktualistyczny argument na rzecz włączenia zwierząt do moralnej wspólnoty.

#### **3.4.1.5. Reinterpretacja sytuacji pierwotnej**

Proces projektowania sytuacji pierwotnej u Rowlandsa będzie miał następujący charakter: przy założeniu zasady równego traktowania budowany jest eksperyment z sytuacją pierwotną i zasłoną niewiedzy w celu jej uzasadnienia. Przyjęcie zasady równego traktowania powoduje, że zasłona niewiedzy powinna wykluczać wiedzę o wszystkich cechach, które w jakiś sposób nie byłyby z nią zgodne. Rowlands każe jednak przyjąć jeszcze jedno założenie, jego zdaniem niezbędne do zrozumienia procesu negocjowania zasad za pomocą sytuacji pierwotnej. Negocjowanie zasad kontraktu niekoniecznie wymaga wyobrażenia sobie wielu negocjujących podmiotów. Ponieważ założenie to jest dość nieoczywiste, aby nie powiedzieć absurdalne, Rowlands posługuje się eksperymentem myślowym w celu jego uzasadnienia<sup>717</sup>. Każe on sobie wyobrazić, że prawdziwy jest jakiś rodzaj „metempsychozy”. W momencie, kiedy znajdujemy się między migracją z jednej duszy do drugiej, Bóg lub Demiurg stawia nas przed następującą sytuacją: „nie powiem ci, kim lub czym będziesz w następnym życiu. Pozwolę ci jednak wybrać zasady moralne, które chciałbyś, aby zostały przyjęte w świecie, do którego trafisz”<sup>718</sup>. W takim wypadku mamy w istocie do czynienia z sensowną sytuacją pierwotną i niejako z negocjowaniem zasad pomimo istnienia tylko jednego negocjatora. Mimo że wyobrażanie sobie sytuacji pierwotnej następuje zazwyczaj w postaci dyskusji wielu podmiotów, w ramach której negocjują oni między sobą określone zasady, to równie sensowne jest wyobrażenie jej sobie jako jednego podmiotu, zastanawiającego się nad najlepszym wynikiem zasad dla samego siebie w sytuacji, gdy działa on za zasłoną niewiedzy.

Czy w tak przedstawionej sytuacji pierwotnej można zawiesić wiedzę co do swojej racjonalności? Zdaniem Rowlandsa zdecydowanie tak. Jeśli rozważymy warunek racjonalności, znów mając na uwadze heurystyczny charakter sytuacji pierwotnej, także to

---

<sup>717</sup> Rawls jednak też dopuszcza taki scenariusz: „Pomocne może być zatem zwrócenie uwagi, że jedna lub więcej osób może w dowolnym momencie wejść w tę sytuację, czy też raczej symulować namysł w owej hipotetycznej sytuacji, po prostu rozumując zgodnie z odpowiednimi ograniczeniami”; zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, s. 211.

<sup>718</sup> M. Rowlands, *Animal Rights: Moral Theory...*, s. 146.

założenie będzie można odrzucić. Nie chodzi o odrzucenie go w momencie wyobrażenia sobie negocjatorów w sytuacji pierwotnej, ale w kontekście tego, że sformułowane w niej zasady moralne dotyczą tylko podmiotów mających cechę racjonalności (także po opadnięciu zasłony niewiedzy). Fakt, że negocjatorów formułujących normy w sytuacji pierwotnej trzeba sobie wyobrazić jako racjonalnych, nie oznacza, że te normy muszą się odnosić tylko do tych, którzy tę cechę mają<sup>719</sup>. Wynika to przede wszystkim z intuicyjnego argumentu z równości, który wpływa na to, jakie warunki dla wyobrażenia sobie sytuacji pierwotnej przyjmujemy. Zgodnie z nim racjonalność byłaby bowiem cechą zdecydowanie niezasadzoną, wszak nie mamy żadnego wpływu na to, czy i w jakim stopniu ją posiadamy. W związku z tym zgodnie z intuicyjnym argumentem z równości z posiadania tej cechy nie powinny wynikać żadne korzyści. W związku z tym ograniczenie zakresu podmiotów, którym kontrakt przyznaje ochronę w postaci odpowiedniego statusu moralnego jedynie do jednostek mających cechę racjonalności, byłoby sprzeczne z intuicyjnym argumentem z równości.

Myślenie to jest spójne z oryginalną koncepcją Rawlsa – to właśnie intuicyjny argument z równości dostarcza uzasadnienia dla wykluczenia cech za zasłoną niewiedzy, takich jak rasa, płeć, inteligencja, status społeczny, itp.<sup>720</sup> Rowlands twierdzi, że aby być w tych wykluczeniach konsekwentnym, to racjonalność w myśl intuicyjnego argumentu z równości powinna być nieistotna w stosunku do tego, czy jakiś podmiot będzie ją posiadał po opadnięciu zasłony niewiedzy. Zasady moralności muszą być zatem wybierane z uwzględnieniem niewiedzy, czy po usunięciu zasłony niewiedzy będziemy, czy też nie będziemy racjonalni. Rowlands dodaje, że założenie o potencjalnym braku racjonalności nie jest całkowicie kontrfaktyczne<sup>721</sup>. Każdy z nas bowiem żyje z dość prawdopodobnym zagrożeniem, że jego racjonalność może w pewnym momencie zostać ograniczona lub w ogóle może zostać jej pozbawiony, czy to z powodu wypadku, choroby, czy wreszcie czekającej nas wszystkich starości<sup>722</sup>.

Rowlands podkreśla, że zawieszenie wiedzy o własnej racjonalności po opadnięciu zasłony niewiedzy jest niesprzeczne z oryginalną Rawlowską charakterystyką sytuacji pierwotnej. W ramach sytuacji pierwotnej uczestnicy mają ogólną wiedzę o rzeczywistości, w tym o ekonomii, socjologii i psychologii, jednak nie mają wiedzy o swoich indywidualnych cechach. Według Rowlandsa wiedza o własnej racjonalności należy właśnie do kategorii wiedzy o sobie, dlatego również powinna zostać pominięta w sytuacji pierwotnej. Można

---

<sup>719</sup> Tamże, s. 148.

<sup>720</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, s. 208-216.

<sup>721</sup> M. Rowlands, *Animal Rights: Moral Theory...*, s. 149-150.

<sup>722</sup> Perspektywa utraty racjonalności i sprawczości stanowi także jeden z centralnych punktów krytyki koncepcji Gauthiera przez MacIntyre'a, zob. A.C. MacIntyre, *Zależne zwierzęta rozumne...*, s. 209 i n.

jednak argumentować przeciwko takiemu podejściu, wskazując, że racjonalność jest niezbędnym warunkiem tworzenia zasad wynikających z kontraktu. Odpowiedź Rowlandsa jednak jest taka, że racjonalność nie jest wymagana w sytuacji pokontraktowej, a więc może być cechą posiadaną tylko na czas negocjacji, ale z możliwością jej utraty po opadnięciu zasłony niewiedzy<sup>723</sup>. To zaś, należy po raz kolejny podkreślić, powinno skutkować negocjowaniem zasad na rzecz podmiotów nieracjonalnych.

Zatem przy założeniu, że zasady moralne, które wyprowadzamy z sytuacji pierwotnej, zależą od warunków w niej przyjętych oraz że warunki te powinny wynikać z konsekwentnego zastosowania intuicyjnego argumentu z równości, trzeba przyznać, że tak wypracowane zasady moralne powinny znaleźć zastosowanie zarówno do istot racjonalnych, jak i nieracjonalnych. Wniosek ten ma podstawowe znaczenie dla możliwości rozszerzenia zastosowania teorii umowy także do zwierząt. Ta sama argumentacja co w przypadku zawieszenia wiedzy co do własnej racjonalności jest przedstawiona przez Rowlandsa na rzecz zawieszenia wiedzy o własnym gatunku. Cecha przynależności do gatunku ludzkiego również pozostaje poza kontrolą podmiotu. Zgodnie zatem z intuicyjnym argumentem z równości, także ona nie powinna mieć znaczenia w kontekście posiadania dodatkowych moralnych uprawnień. Tym samym wiedza o własnej przynależności gatunkowej po opadnięciu zasłony niewiedzy powinna być w sytuacji pierwotnej zawieszona. Negocjatorzy (lub negocjator), konstruując zasady dla rzeczywistości, w której mogą okazać się nie-ludźmi, będą nie-ludzi uwzględniać w kręgu moralności<sup>724</sup>.

Rowlands następnie uprzedza potencjalną krytykę jego argumentacji dotyczącej zawieszenia wiedzy co do racjonalności czy gatunku w eksperymencie z sytuacją pierwotną. Można bowiem twierdzić, że jeżeli negocjator umowy nie będzie wiedział, czy po opadnięciu zasłony niewiedzy będzie człowiekiem, to aby być konsekwentnym w stosowaniu intuicyjnego argumentu z równości, należałoby zawiesić sąd także o tym, czy w ogóle będzie przedmiotem ożywionym. Skoro zaś negocjator nie wie, czy po opadnięciu zasłony niewiedzy będzie człowiekiem, zwierzęciem czy kamieniem, to teoretycznie w interesie własnym powinien zadbać też o to, aby kamieniom przysługiwał określony moralny status. Przyjęcie takiego założenia prowadziłoby do absurdalnej sytuacji, w której należałoby przypisać status moralny nie tylko wszystkim formom życia – od człowieka, przez ssaki i owady po organizmy jednokomórkowe – ale również obiektom materii nieożywionej, takim jak wspomniane

---

<sup>723</sup> M. Rowlands, *Animal Rights: Moral Theory...*, s. 149.

<sup>724</sup> Tamże, s. 151 i n.

kamienie. W oczywisty sposób konsekwentne stosowanie argumentacji Rowlandsa miałyby prowadzić do absurdu.

Rowlands jednak słusznie odrzuca powyższą argumentację, wskazując, że jako negocjującego kontrakt nie powinno mnie obchodzić to, czy będę kamieniem, czy też nie, ponieważ kamień w żadnym sensie nie ma świadomości sensorywnej, a zatem nie ma interesów, które miałyby podlegać ochronie<sup>725</sup>. Rozumowanie to opiera się na założeniu, że mimo braku bezpośredniego dostępu do doświadczenia bycia zwierzęciem należy uznać, iż istnieje pewna jakość tego doświadczenia. Takiego założenia nie można przyjąć w odniesieniu do materii nieożywionej. Z tego względu w sytuacji pierwotnej negocjator/rzy nie przyznałby moralnej ochrony bytom pozbawionym interesów. Dotyczy to zarówno materii nieożywionej, jak i znacznej części organizmów żywych, w tym prawdopodobnie niektórych zwierząt. Jest więc uzasadnione przyznanie ochrony delfinowi przy jednoczesnej odmowie jej pierwotniakom czy strukturom geologicznym. Kryterium włączenia w zakres moralności staje się więc możliwość wzbudzenia troski u negocjatora, gdyby miał on przybrać formę danego bytu. Negocjator dostrzega wagę losu zwierząt, ponieważ ich istnienie wiąże się z określonym doświadczeniem. Szczególnie istotna jest ich zdolność do odczuwania cierpienia, przed którym negocjator w sytuacji pierwotnej chciałby zapewnić sobie ochronę. Natomiast gdy próbuje wyobrazić sobie bycie przedmiotem nieożywionym, stwierdza brak jakiegokolwiek treści takiego doświadczenia – w przeciwieństwie do przynajmniej niektórych zwierząt, przedmioty nie mają żadnej subiektywnej perspektywy istnienia.

Zgodnie z logiką eksperymentu myślowego z sytuacją pierwotną i zasłoną niewiedzy rozwiązanie uznane za nieracjonalne przez negocjatora w sytuacji pierwotnej powinno zostać odrzucone jako niedopuszczalne po opadnięciu zasłony niewiedzy<sup>726</sup>. Innymi słowy, to, co nieracjonalne dla negocjatora, jest niemoralne po opadnięciu zasłony niewiedzy. Ponieważ nieracjonalne byłoby wykluczenie zwierząt z kręgu moralności, gdyż negocjator musi uwzględnić możliwość, że sam może stać się jednym z nich, konsekwentnie należy uznać takie wykluczenie za niemoralne<sup>727</sup>.

### **3.4.2. Analiza krytyczna neorawlsowskiego kontraktualizmu Marka Rowlandsa**

Potencjalne trudności z próbą włączenia zwierząt do Rawlsowskiego kontraktu wyraziła M. Nussbaum w swojej książce *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Nussbaum argumentuje, że choć stan natury (*sic!*) w teorii Rawlsa nie pretenduje do

---

<sup>725</sup> Tamże, s. 158-162.

<sup>726</sup> M. Rowlands, *Animal Rights: Moral Theory...*, s. 165.

<sup>727</sup> M. Rowlands, *Animals like...*, s. 69.

historycznej prawdziwości, to musi stanowić spójną i użyteczną fikcję, co wymaga realizmu w odniesieniu do możliwości i potrzeb stron umowy. W przypadku zwierząt trudno skonstruować podobnie koherentną i pomocną fikcję. Trudno sobie wyobrazić, aby taka umowa miała służyć wzajemnym korzyściom – gdy zwierzęta stanowią dla nas zagrożenie, możemy je po prostu zabić, jak to czynimy na co dzień. Dodatkowo, zwierzęta w rzeczywistości nie zawierają umów, a typ inteligencji, jakim dysponują, nie pozwala na wyobrażenie sobie sensownego procesu negocjowania warunków umowy społecznej. Tak wysoki poziom nierealności tej koncepcji pozbawia ją teoretycznego waloru<sup>728</sup>.

Broniąc teorii Rowlandsa przed zarzutami sformułowanymi przez Nussbaum, należy przede wszystkim podkreślić, że umowa społeczna w ujęciu kontraktualistycznym nie opiera się na koncepcie wzajemnych korzyści. Sam fakt, że umowa społeczna ze zwierzętami nie przyniosłaby obopólnych zysków, jest problemem tylko dla kontraktarianizmu. Nussbaum przywołuje „warunek Hume’owski”, zgodnie z którym żadna ze stron umowy nie może mieć siły znacznie przekraczającej siłę pozostałych uczestników<sup>729</sup>. To założenie ma jednak swoje korzenie w kontraktarianistycznym myśleniu o umowie. Wiąże się ono z tym, że silniejsze jednostki nie odnoszą żadnych korzyści z zawierania umów ze słabszymi, których mogą zdominować, a zatem nie mają racjonalnej motywacji do wchodzenia w sytuację kontraktową. Jak wskazałem, czysto kontraktualistyczny kontrakt nie koncentruje się na wzajemnych korzyściach – jego głównym celem jest raczej doprecyzowanie istniejących już sądów moralnych. W przypadku neorawlsowskiego kontraktu u Rowlandsa będzie to odpowiednio określenie konsekwencji wynikających z przyjęcia jako aksjomatycznych zasady równego traktowania oraz zasady zasługi. W związku z tym krytyka neo-rawlsowskiej umowy społecznej w wersji Rowlandsa, oparta na argumentie braku wzajemnych korzyści z przystąpienia do umowy, jest nietrafiona, ponieważ nie uwzględnia podstawowych założeń kontraktualizmu. Co ciekawe, Nussbaum zdaje się powielać przekonanie o koniecznej relacji między P2 i P3, tj. jeśli musimy sobie wyobrazić negocjatorów umowy jako racjonalnych, to i beneficjentów umowy musimy wyobrazić sobie racjonalnych po opadnięciu zasłony niewiedzy.

Jednak jak już wielokrotnie podkreślałem, mówiąc o sytuacji pierwotnej, nie dość, że nie odnosimy się do sytuacji historycznej, to wręcz nie odnosimy się do sytuacji, w której

---

<sup>728</sup> M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*..., s. 333–334.

<sup>729</sup> Tamże, s. 333.

moglibyśmy się rzeczywiście znaleźć<sup>730</sup>. Faktycznie nikt nie jest w stanie całkowicie abstrahować od wiedzy o swoich niezaskuszonych cechach ani nawet dokładnie wyobrazić sobie sytuacji, w której zostaliby ich pozbawiony. Rowlands tłumaczy, że znalezienie się w pozycji bezstronnej oznacza w istocie rozumowanie według określonych ograniczeń. Znajdujemy się w pozycji bezstronnej, gdy rozumiemy w następujący sposób: „W rzeczywistości posiadam cechę P (np. jestem mężczyzną), ale jakie zasady moralne chciałbym, aby ludzie przyjęli, gdybym nie wiedział, czy posiadam tę cechę?”<sup>731</sup>. Ten typ rozumowania stanowi istotę potraktowania myślenia kontraktualnego jako narzędzia rozwiązywania problemów moralnych właśnie. Eksperyment ten pozwala nam przyjąć uniwersalny punkt widzenia, w którym nie musimy wiedzieć, jak to jest być nietoperzem, wystarczy jedynie, że zauważymy, iż może istnieć podobieństwo między nami a nietoperzem w postaci odczuwania cierpienia, co pozwala nam wysnuć, choć intuicyjne, to dość uprawdopodobnione twierdzenie, że skoro my nie chcemy cierpieć, to on prawdopodobnie też nie i w związku z tym powinien być przed tym cierpieniem chroniony.

Narzędzie, jakim jest umowa społeczna w wersji Rowlandsa, jest więc niczym innym jak nieskomplikowaną metodą oceny moralnej praktyk związanych ze zwierzętami: należy wyobrazić sobie siebie jako racjonalnego, kierującego się własnym interesem negocjatora w pozycji bezstronnej, który po zdjęciu zasłony niewiedzy może okazać się albo zwierzęciem dotkniętym daną praktyką, albo człowiekiem czerpiącym z niej korzyści. Na tej podstawie można ocenić, czy w takich okolicznościach zgodziłbym się jako negocjator na tę praktykę. Zdaniem Rowlandsa, w przypadku wielu naszych współczesnych praktyk związanych z wykorzystywaniem zwierząt, odpowiedź byłaby negatywna<sup>732</sup>.

Należy zauważyć, że teoria umowy w wersji Rowlandsa nie naraża się na zarzut płynący z AMC. Aby stworzyć spójny system sprawiedliwości oparty na „idealnej” bezstronności, należałoby „zasłoną niewiedzy” Rowlandsa objąć nie tylko takie cechy, jak rasa, płeć czy klasa społeczna, ale również poziom racjonalności. W tym kontekście wyobrażenie sobie możliwości zostania przypadkiem granicznym jest nawet bardziej realistyczne niż w przypadku zwierząt. Jak zauważył to choćby Huffman, każdy człowiek przechodzi przez okres braku racjonalności

---

<sup>730</sup> M. Rowlands, *Animals like...*, s. 66. Podobnie sytuację pierwotną u Rawlsa postrzega R. Dworkin: „Rawls przedstawia swoją teorię moralności jako rodzaj psychologii. Pragnie scharakteryzować strukturę naszej (lub przynajmniej czyjejś) zdolności wydawania określonego rodzaju sądów moralnych, to jest sądów dotyczących sprawiedliwości. (...) sytuacja pierwotna stanowi zatem jego zdaniem schematyczne przedstawienie szczególnego procesu umysłowego zachodzącego przynajmniej u niektórych, a być może u większości istot ludzkich w taki sam sposób, w jaki gramatyka głębokich struktur języka stanowi schematyczne przedstawienie innych zdolności umysłowych”; zob. R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie...*, s. 290.

<sup>731</sup> M. Rowlands, *Animals like...*, s. 67.

<sup>732</sup> Tamże, s. 162–175.

– zarówno w początkowych latach życia, jak i potencjalnie w jego schyłkowym etapie (zob. rozdz. 2.6.3). Co więcej, nikt z nas nie może przewidzieć swojej przyszłości – wypadek lub choroba w każdej chwili mogą doprowadzić do nieodwracalnego uszkodzenia mózgu. U Rowlandsa włączymy do rozważań moralnych osoby nieracjonalne (takie jak dzieci czy osoby z niepełnosprawnością intelektualną), na tej samej zasadzie, na jakiej włączamy doń zwierzęta. Za zasłoną niewiedzy nie wiemy przecież, kim będziemy po jej zdjęciu – nie znamy ani swojej tożsamości, ani okoliczności, w jakich się znajdziemy. Innymi słowy, te same argumenty, które przemawiają za włączeniem do umowy społecznej ludzi o ograniczonej racjonalności, będą dotyczyć zwierząt, nie można zatem postawić zarzutu płynącego z AMC.

To, co czyni neorawlsowską teorię umowy społecznej Rowlandsa możliwą (tj. czysty kontraktualizm) do zastosowania także do przyznania zwierzętom moralnego statusu, jest jednocześnie jej największą wadą. Mimo że wyrafinowana i spójna, teoria ta nie wydaje się odpowiadać (samodzielnie) na podstawowe zarzuty przeciwko włączeniu zwierząt do wspólnoty moralnej, wysuwane przez niektórych przedstawicieli umowy społecznej. Należy bowiem zauważyć, że zarzuty te zazwyczaj są wysuwane z pozycji kontraktarianistycznych. Dlatego rozróżnienie między typem kontraktualistycznym a kontraktarianistycznym teorii umowy społecznej ma kluczowe znaczenie w dyskusji o możliwości uwzględniania przez nią zwierząt. W innym wypadku można się niejako narazić na błąd ekwiwokacji. Bez omawianego podziału z jednej strony można by twierdzić, że koncepcja Rowlandsa pozwala na włączenie zwierząt do teorii umowy społecznej, z drugiej strony, że koncepcja ta nie odpowiada na tradycyjne zastrzeżenia teoretyków umowy społecznej dotyczące włączenia do niej zwierząt. Problem ten rozwiązuje się, gdy precyzyjnie rozróżnimy typ TUS, o którym mówimy kontraktualizm i kontraktarianizm. Możemy wówczas za Rowlandsem wykazać, że kontraktualistyczna wersja umowy społecznej może uwzględniać zwierzęta, nie mierząc się jednocześnie z podstawowymi zarzutami i problemami wynikającymi z kontraktarianistycznych założeń względem umowy. Rowlandswi umowa społeczna służy bowiem do odpowiedzi na pytanie, jak stworzyć idealnie sprawiedliwe zasady określające ludzkie powinności wobec zwierząt, przy przyjęciu pewnych wstępnych założeń dotyczących moralności, takich jak m.in. zasada równości oraz zasada zasługi. Sama teoria jednak nie odpowiada na pytanie, dlaczego chcielibyśmy się w ogóle nad nimi zastanawiać – co wynika z jej kontraktualistycznego charakteru (zob. rozdz. 2.7.5). Wydaje się więc, że motywację moralną do działania sprawiedliwego względem zwierząt musimy czerpać spoza kontraktu. Nie jest to oczywiście zarzut podważający sensowność teorii Rowlandsa, a wskazujący raczej na jej istotową niekompletność. Odpowiedzi na pytanie o motywację moralną, która miałaby

uzasadniać chęć uzyskania sprawiedliwych zasad także wobec zwierząt, należy szukać już w tym wypadku poza samą teorią umowy.

Dodatkowo, jak zauważa G. Francuz, „Rowlands w gruncie rzeczy swoje rozumowanie opiera na utylitarystycznym kryterium odczuwania, gdyż uznaje, że znaczenie moralne przysługuje istotom czującym”<sup>733</sup>. Przyjęcie takiego kryterium sprawia, że teoria Rowlanda dziedziczy wszystkie klasyczne trudności związane zarówno z samą naturą stanów fenomenalnych, jak i z możliwością rozpoznania ich u innych istot, mianowicie klasyczne problemy w filozofii umysłu, czyli trudny problemem świadomości i problem innych umysłów. Z jednej strony nie dysponujemy w pełni satysfakcjonującą, niezależną od spornych założeń metafizycznych koncepcją „odczuwania”; z drugiej – pozostajemy w dużej mierze bezradni, jeśli chodzi o empiryczne ustalenie, które istoty pozaludzkie rzeczywiście je posiadają, a które nie. W tym sensie etyka, która czyni z odczuwania podstawowe kryterium przynależności do wspólnoty moralnej, natychmiast napotyka na problem wyznaczenia granicy zbioru istot czujących<sup>734</sup>.

Nawet jeśli nauki empiryczne pozwalają nam coraz lepiej opisywać złożone zachowania zwierząt, ich zdolności poznawcze czy neuronalne korelaty świadomości, nie wyjaśnia to, w jaki sposób – i czy w ogóle – wiążą się one z fenomenalnym „jak to jest” danej istoty. Co więcej, moralnie relewantne stany (ból, lęk, dyskomfort, przyjemność) wcale nie muszą korelować z wysokim poziomem wyrafinowania kognitywnego i odwrotnie. Z faktu, że jakiś gatunek wykazuje jedynie proste formy uczenia się czy percepcji, nie wynika jeszcze, iż nie ma on żadnych doświadczeń subiektywnych; odwrotnie, także bardzo złożone formy „inteligentnego” zachowania nie gwarantują bogactwa stanów subiektywnych.

Empiryczne dane pochodzące z odkryć biologii ewolucyjnej, neurobiologii czy etologii kognitywnej mogą zatem zwiększać lub zmniejszać prawdopodobieństwo poprawnego przypisania danemu gatunkowi stanów subiektywnych (argument z podobieństwa), ale nie usuwają zasadniczej niepewności, będącej podstawą krytyki ze strony przedstawicieli stanowisk o charakterze neokartezjańskim. Zatem, nawet jeśli kontraktualizm Rowlanda potrafi uporządkować nasze sądy pod warunkiem, że wiemy, które istoty odczuwają, to sam bezzałożeniowo nie rozstrzyga, kto dokładnie do tego zbioru należy i jak daleko sięga rozszerzenie wspólnoty moralnej.

Możliwą odpowiedzią na powyższą problematykę może być przyjęcie tzw. zasady przezorności (*precautionary principle*). Jest to reguła postępowania w warunkach istotnej

---

<sup>733</sup> G. Francuz, *Strategie przypisywania statusu...*, s. 172.

<sup>734</sup> Tamże, s. 193.

niepewności co do faktów, połączonej z poważnym ryzykiem wystąpienia szkody. W przeciwieństwie do podejścia, które wymaga mocnych, jednoznacznych dowodów na istnienie określonego zagrożenia, zanim zostaną podjęte jakiegokolwiek działania ochronne, zasada ostrożności sugeruje, że przy wysokiej wadze możliwych negatywnych konsekwencji próg dowodowy powinien zostać celowo obniżony<sup>735</sup>. W kontekście dyskusji o odczuwaniu u zwierząt przyjęcie zasady przezorności oznacza, że w obliczu realnej, choć nie całkowicie rozstrzygniętej możliwości odczuwania przez dane gatunki bólu i innych stanów negatywnych powinniśmy raczej „pomylić się na rzecz ochrony” niż ryzykować systematyczne krzywdzenie istot, które mogą być zdolne do cierpienia<sup>736</sup>. W tym sensie następuje zamiana pytania: „czy mamy wystarczająco mocne dowody na posiadanie przez zwierzęta stanów fenomenalnych?” na pytanie: „jak powinniśmy postępować *mimo* trwałej niepewności co do posiadania przez zwierzęta stanów fenomenalnych?”.

### **3.4.3. Neorawlsowski kontraktualizm M. Rowlandsa jako narzędzie ewaluacji (art. 2 i art. 6 ust. 1 pkt 1 u.o.z.)**

Rowlands nie wdaje się w szczegóły praktyczne wynikające ze statusu osiągniętego w opisanej powyżej procedurze umowy, wskazuje jednak, że kwestią najbardziej jaskrawą, a jednocześnie mającą największy wpływ zarówno na życie ludzi, jak i zwierząt, byłby etyczny nakaz zrezygnowania z uśmiercania zwierząt gospodarskich<sup>737</sup>. Dlatego uregulowanie tego aspektu (m.in. art. 6 ust. 1 pkt 1 u.o.z.) będzie przedmiotem ewaluacji w perspektywie jego teorii. W jaki sposób kontraktualizm Rowlandsa uzasadnia taki nakaz i wobec jakich zwierząt?

Procedura zaproponowana przez Rowlandsa wyglądałaby w następujący sposób: musimy wyobrazić sobie sytuację pierwotną, w ramach której omawiane będą zakazy i nakazy związane z hodowlą zwierząt. Wprowadzona do sytuacji pierwotnej zasłona niewiedzy powinna wykluczyć także wiedzę dotyczącą własnego gatunku po opadnięciu zasłony. Jeżeli

---

<sup>735</sup> Zasada ta funkcjonuje choćby w międzynarodowym prawie ochrony środowiska – przykładowo zasada nr 15 Deklaracji z Rio de Janeiro w sprawie Środowiska i Rozwoju brzmi: „Tam, gdzie występuje zagrożenie poważnymi lub nieodwracalnymi zmianami w środowisku, brak co do tego całkowitej, naukowej pewności nie może być powodem opóźnienia efektywnych działań, których realizacja zapobiegałaby degradacji środowiska”. Tekst deklaracji w języku polskim: Deklaracja z Rio w sprawie środowiska i rozwoju, Konferencja Narodów Zjednoczonych „Środowisko i Rozwój”, Rio de Janeiro, 3–14.06.1992, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/inne/1992.html> (dostęp: 6.07.2025).

<sup>736</sup> J. Birch, *Animal Sentience and the Precautionary Principle*, „Animal Sentience” 2017, vol. 2, no. 16, article 1, <https://eprints.lse.ac.uk/84099/> (dostęp: 6.07.2025).

<sup>737</sup> M. Rowlands, *Animal Rights: Moral Theory...*, s. 162-174. W niniejszych rozważaniach koncentrujemy się wyłącznie na hodowli przemysłowej, pomijając szerszą problematykę zabijania zwierząt. Jest to uzasadnione tym, że różne formy uśmiercania zwierząt – zarówno tych dziko żyjących, jak i hodowlanych w bardziej humanitarnych warunkach – generują odrębne problemy etyczne, wymagające osobnej analizy. Na potrzeby dalszych rozważań przyjmujemy również założenie, że przy obecnym poziomie zapotrzebowania na produkty pochodzenia zwierzęcego hodowla przemysłowa pozostaje jedyną ekonomicznie możliwą metodą ich pozyskiwania.

chodzi zatem o klasę bytów, jakimi należy się przejmować w kontekście wyznaczania zasad w sytuacji pierwotnej, będą to te byty, którymi można racjonalnie przejmować się, spodziewając się, że się nimi zostanie (*rationally worry about being*)<sup>738</sup>. W omawianym przypadku byłyby to trzy klasy bytów: ludzie, zwierzęta typowo wykorzystywane w hodowli przez ludzi oraz zwierzęta typowo niewykorzystywane w hodowli przez ludzi. W kontraktualizmie Rowlandsa ocena moralna danego zjawiska (w tym wypadku hodowli przemysłowej), jest uzależniona od tego, co stanowiłoby racjonalny wybór w sytuacji pierwotnej za zasłoną niewiedzy. W celu oceny tejże racjonalności należy dokonać oceny zysków i strat dla każdego z rozważanej klasy bytów w kontekście ocenianego zjawiska. Ludzie w wypadku zakazania hodowli przemysłowej straciliby dostęp do taniego źródła białka zwierzęcego i odzieży oraz jednocześnie nie mogliby zaspokoić swoich preferencji żywieniowych związanych z konkretnym smakiem, do którego są przyzwyczajeni<sup>739</sup>. Ze strony zwierząt jednak ich kosztem jest życie w warunkach niejednokrotnie skrajnego cierpienia, a następnie zabijanie ich. Zestawiając potencjalne konsekwencje rezygnacji z hodowli przemysłowej dla obu grup – ludzi oraz zwierząt hodowlanych, racjonalna osoba w sytuacji pierwotnej, nieświadoma swojej przyszłej przynależności gatunkowej, zapewne opowiedziałaby się przeciwko tej praktyce. Dysproporcja między relatywnie niewielkimi ograniczeniami dla człowieka a nieporównywalnie dużym wpływem na dobrostan zwierząt hodowlanych czyni ten wybór racjonalnym z perspektywy osoby w sytuacji pierwotnej, której zasłona niewiedzy wprowadza niepewność co do tego, czy sama nie stanie się zwierzęciem hodowlanym po jej opadnięciu. Jak wielokrotnie wskazywałem, jeśli coś jest racjonalne za zasłoną niewiedzy, to jest jednocześnie wyborem etycznym po jej opadnięciu<sup>740</sup>.

W ramach oceny regulacji z perspektywy przeprowadzonej powyżej procedury należałoby w pierwszej kolejności ocenić zakres zwierząt podlegających ochronie oraz

---

<sup>738</sup> Tamże, s. 163.

<sup>739</sup> Trwa dyskusja o sile tego przyzwyczajenia i na ile ma ona podłoże kulturowe i jak trudna będzie jego zmiana; zob. A. Rickerby, R. Green, *Barriers to Adopting a Plant-Based Diet in High-Income Countries: A Systematic Review*, "Nutrients" 2024, vol. 16, issue 6, s. 823; S. Pinker, *Zmierzch przemocy...*, s. 583 Pinker hipotetyzuje, wskazując na kulturową istotność produktów odzwierzęcych, że głód mięsa może być ważną częścią ludzkiej natury i tym samym stanowić silny czynnik niepozwalający powtórzyć ruchowi wyzwolenia zwierząt sukcesów innych „rewolucji praw”.

<sup>740</sup> Aby wzmocnić intuicje płynące z powyższego przykładu, Rowlands sięga do przykładu z literatury, tj. *Wehikulu czasu* Herberta G. Wellsa. Każde wyobrazić sobie dwie odrębne grupy ludzi, tj. morloków i eloi, z czego morlokwie są kanibalami i hodują eloi na mięso na bardzo podobnej zasadzie, na jakiej dzisiaj odbywa się hodowla przemysłowa. Kontraktualistyczne podejście dość jasno pokazuje, dlaczego zachowanie morloków wobec eloi jest niesprawiedliwe. Gdyby bowiem morlok w sytuacji pierwotnej nie wiedział, czy po opadnięciu zasłony niewiedzy nie stanie się eloi, zapewne wybrałby zasady zakazujące „hodowli przemysłowej” eloi. Inny wybór jawiłby się bowiem jako absolutnie nieracjonalny. Na tej samej zasadzie nieracjonalny powinien jawić się, zdaniem Rowlandsa, wybór związany z przemysłową hodowlą zwierząt, jeżeli w sytuacji pierwotnej zostanie zawieszona wiedza co do gatunku. Zob. M. Rowlands, *Animal Rights: Moral Theory...*, s. 165-166.

wyłączeń z tej ochrony związanych z hodowlą w celu pozyskania mięsa i skór. Analiza ta pozwoli określić grupę zwierząt, której bezpośrednio dotyczyłaby ocena w perspektywie teorii Rowlandsa. Jak zatem wygląda uregulowanie praktyki zabijania zwierząt hodowlanych w polskim porządku prawnym? Ustawodawca w art. 6 u.o.z. sformułował generalny zakaz zabijania zwierząt. Dopuszcza on jednak wiele wyjątków od tego zakazu. Zwierzęta można zabić wyłącznie w przypadkach enumeratywnie wskazanych przez ustawodawcę. Jeden z tego typu wyjątków przewiduje, że dozwolony jest „ubój i uśmiercanie zwierząt gospodarskich oraz uśmiercanie dzikich ptaków i ssaków utrzymywanych przez człowieka w celu pozyskania mięsa i skór” (art. 6 ust. 1 pkt 1 u.o.z.). Wyjątek ten w doktrynie jest też określany jako kontratyp, ponieważ powoduje, że zabicie zwierzęcia nie może zostać uznane za czyn bezprawny i nie powoduje w związku z tym sankcji przewidzianej w art. 35 u.o.z. za bezprawne zabicie zwierzęcia<sup>741</sup>. Już teraz katalog zwierząt, które można uśmiercić w celu pozyskania mięsa i skór zgodnie z art. 6 ust. 1 pkt 1 u.o.z. jest ograniczony do zwierząt gospodarskich, tj. wskazanych w definicji legalnej sformułowanej w art. 4 pkt 18 u.o.z. (zwierzęta gospodarskie w rozumieniu przepisów o organizacji hodowli i rozrodzie zwierząt gospodarskich). Definicja ta zatem odsyła do innej definicji legalnej, z innego aktu normatywnego – ustawy z dnia 10 grudnia 2020 r. o organizacji hodowli i rozrodzie zwierząt gospodarskich<sup>742</sup>. Z perspektywy prowadzonych

---

<sup>741</sup> M. Kulik, M. Rudy, *Art. 6 [w:] M. Kulik, G. Lubeńczuk, M. Rudy, H. Spasowska, E. Kruk, Ustawa o ochronie zwierząt. Komentarz*, Warszawa 2024.

<sup>742</sup> Ustawa z dnia 10 grudnia 2020 r. o organizacji hodowli i rozrodzie zwierząt gospodarskich (Dz. U. z 2021 r., poz. 36). Zgodnie z art. 2 pkt 1 tej ustawy zwierzętami gospodarskimi są zwierzęta: gatunków wymienionych w art. 2 pkt 1 rozporządzenia Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/1012, a więc gatunków bydła (*Bos taurus*, *Bos indicus* i *Bubalus bubalis*), gatunku świni (*Sus scrofa*), gatunku owcy (*Ovis aries*), gatunku kozy (*Capra hircus*) lub gatunków z rodziny koniowatych (*Equus caballus* i *Equus asinus*); a także gatunków zaliczanych do jeleniowatych, drobiu i zwierząt futerkowych oraz gatunków: alpaka (*Vicugna pacos*), jedwabnik morwowy (*Bombyx mori*) i pszczoła miodna (*Apis mellifera*)”, gdzie do jeleniowatych zalicza się jelenia szlachetnego (*Cervus elaphus*), jelenia sika (*Cervus nippon*) i daniela (*Dama dama*), utrzymywane w warunkach fermowych w celu pozyskania mięsa lub skór, jeżeli pochodzą z chowu lub hodowli zamkniętej, o których mowa w przepisach prawa łowieckiego albo chowu lub hodowli fermowej (art. 2 pkt 2), z kolei do drobiu zalicza się ptaki gatunków: kura (*Gallus gallus*), kaczka (*Anas platyrhynchos*), kaczka piżmowa (*Cairina moschata*), gęś (*Anser anser*), gęś garbonosa (*Anser cygnoides*), indyk (*Meleagris gallopavo*), przepiórka japońska (*Coturnix japonica*), perlica (*Numida meleagris*) oraz struś (*Struthio camelus*) – w przypadku gdy jest utrzymywany w warunkach fermowych (art. 2 pkt 3), zaś zwierzęta futerkowe to zwierzęta gatunków: lis pospolity (*Vulpes vulpes*), lis polarny (*Alopex lagopus*), norka amerykańska (*Neovison vison*), tchórz (*Mustela putorius*), jenot (*Nyctereutes procyonoides*), nutria (*Myocastor coypus*), szynszyla (*Chinchilla lanigera*) i królik (*Oryctolagus cuniculus*), utrzymywane w celu produkcji surowca dla przemysłu futrzarskiego, mięsnego i włókienniczego (art. 2 pkt 4). Jedwabnik morwowy i pszczoła miodna zaliczają się do zwierząt gospodarskich. Ponieważ jednak nie są to zwierzęta kręgowce, przepisy ustawy o ochronie zwierząt nie znajdują do nich zastosowania. W momencie oddawania rozprawy oczekuje na wejście w życie ustawa z dnia 7 listopada 2025 r. o zmianie ustawy o ochronie zwierząt (Dz. U. z 2025 r. poz. 1696). Na mocy art. 1 tej nowelizacji w ustawie z dnia 21 sierpnia 1997 r. o ochronie zwierząt wprowadza się następujące zmiany: 1) w art. 12 po ust. 4b dodaje się ust. 4c i 4d w brzmieniu: „4c. Zabrania się chowu lub hodowli w celach komercyjnych zwierząt futerkowych, o których mowa w art. 2 pkt 4 ustawy z dnia 10 grudnia 2020 r. o organizacji hodowli i rozrodzie zwierząt gospodarskich (Dz. U. z 2021 r. poz. 36), z wyjątkiem królika (*Oryctolagus cuniculus*), w szczególności w celu pozyskania z nich futer lub innych części zwierząt.

rozważań kluczowe znaczenie ma cel uśmiercenia zwierzęcia – pozyskanie mięsa lub skór – który stanowi niezbędną przesłankę zastosowania kontratyapu określonego w art. 6 ust. 1 pkt 1 u.o.z. Jak zauważa M. Rudy, cel ten jest głęboko zakorzeniony w naszej kulturze<sup>743</sup>. Jednocześnie jednak nie przechodzi on testu krytycznej ewaluacji sądów moralnych, jakim jest zastosowanie narzędzia heurystycznego w postaci kontraktualistycznej umowy społecznej, zaproponowanej przez Rowlandsa. Z perspektywy dostosowania polskiego prawa w tym zakresie do teorii Rowlandsa jednym z postulatów *de lege ferenda* byłoby więc uchylenie wyłączenia zawartego w art. 6 ust. 1 pkt 1 u.o.z.<sup>744</sup>

Kolejne zagadnienie wymagające rozważenia w kontekście określenia gatunków zwierząt objętych zakazem zabijania jest zakres art. 6 u.o.z. w zw. z art. 2 u.o.z., zgodnie z którym zakaz ten obejmuje wyłącznie zwierzęta kręgowce. Zgodnie z art. 2 u.o.z. ustawa reguluje postępowanie ze zwierzętami kręgowymi, w tym zwierzętami kręgowymi wykorzystywanymi w celach naukowych lub edukacyjnych w zakresie nieuregulowanym w ustawie z dnia 15 stycznia 2015 r. o ochronie zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych lub edukacyjnych.

W doktrynie pojawiają się stanowiska postulujące stosowanie ustawy o ochronie zwierząt do wszystkich zwierząt zdolnych do odczuwania cierpienia, włączając zwierzęta bezkręgowce, mimo brzmienia art. 2 ust. 1 u.o.z., który stanowi, że „ustawa reguluje postępowanie ze zwierzętami kręgowymi”<sup>745</sup>. Przedstawicielką tego poglądu jest K. Kuszlewicz, która podkreśla znaczenie zasady humanitarnego traktowania wyrażonej w art. 5 u.o.z., odnoszącej się jej zdaniem do każdego zwierzęcia. Zdaniem autorki zasadę tę należy stosować również wobec bezkręgowców<sup>746</sup>. Kuszlewicz odwołuje się też do argumentu funkcjonującego w literaturze przedmiotu, zgodnie z którym ustawodawca w art. 2 ust. 1 posługuje się sformułowaniem „ustawa reguluje postępowanie”, a nie przykładowo „ustawę stosuje się do”, co pozwala na szerszą interpretację jej zakresu. Miałyby to oznaczać, że celem ustawy jest regulowanie postępowania ze zwierzętami kręgowymi, co nie wyklucza możliwości stosowania przepisów ogólnych ustawy także do zwierząt bezkręgowych. Konsekwencje praktyczne przyjęte z tak poprowadzonej interpretacji miałyby doniosłe konsekwencje w kontekście współczesnych praktyk, takich

---

<sup>743</sup> M. Kulik, M. Rudy, *Art. 6...*

<sup>744</sup> Analogicznie art. 6 ust. 1 pkt 2 u.o.z.

<sup>745</sup> K. Kuszlewicz, *Prawa zwierząt...*, s. 75.

<sup>746</sup> Tamże, s. 75.

jak detaliczna sprzedaż żywych homarów lub sposób ich przyrządzania w postaci gotowania ich żywcem<sup>747</sup>.

Z powyższą interpretacją nie zgadza się m.in. T. Pietrzykowski, który wskazuje na założenie racjonalności ustawodawcy, wymagające zgodności interpretacji przepisów z najlepszą dostępną wiedzą naukową. Z tej perspektywy zdolność do odczuwania cierpienia, która stanowi podstawę dereifikacji, wymaga złożonego układu nerwowego, co z reguły ogranicza się do zwierząt kręgowych. Jedynie w przypadku nielicznych gatunków bezkręgowców istnieją empiryczne dowody na posiadanie przez nie świadomości sensorywnej, pozwalającej na ogólnie rozumiane odczuwanie bólu i cierpienia<sup>748</sup>. Tymczasem pozostałe bezkręgowce (w znacznej mierze) nie spełniają tych kryteriów.

Tomasz Pietrzykowski odwołuje się także do ustawy z dnia 15 stycznia 2015 r. o ochronie zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych lub edukacyjnych (tekst jedn. Dz. U. z 2023 r., poz. 465) oraz do dyrektywy Parlamentu Europejskiego i Rady 2010/63/UE z dnia 22 września 2010 r. w sprawie ochrony zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych (Dz. Urz. UE L 276 z 20.10.2010, s. 33). W przepisach tych ustawodawca uwzględnia racje empiryczno-aksjologiczne, ograniczając ochronę do zwierząt kręgowych, ale także, co istotne, głowonogów. Decyzja ta opiera się na dostępnych dowodach, które wskazują, że na ten moment stanu wiedzy naukowej tylko te grupy zwierząt można uznać za zdolne do odczuwania cierpienia i z tego względu wymagające ochrony<sup>749</sup>. Autor podnosi: „trudne do utrzymania byłoby stanowisko, że racjonalny ustawodawca w jednej ustawie wprost odwołuje się do racji naukowych przesądzających, że zdolność do odczuwania cierpienia cechuje, co do zasady, zwierzęta kręgowce, a w drugiej deklaruje – wbrew tym racjom – że «istotami zdolnymi do odczuwania cierpienia» są wszystkie bez wyjątku zwierzęta, włącznie z organizmami jednokomórkowymi. A następnie zawęża ochronę ich przed tym cierpieniem jedynie do zwierząt kręgowych. Ograniczenie takie nie miałoby sensu, gdyby w ocenie ustawodawcy także pozostałe zwierzęta «jako istoty zdolne do odczuwania cierpienia» na taką ochronę i opiekę zasługiwały. To zaś nie miałoby sensu z perspektywy kierowania się przez ustawodawcę wiedzą naukową oraz spójności rozwiązań prawnych w dwóch dopełniających się ustawach”<sup>750</sup>.

---

<sup>747</sup> Bez względu na powyższą interpretację należy zwrócić uwagę na ograniczenia w zabijaniu bezkręgowców wynikające z art. 125 ustawy z dnia 16 kwietnia 2004 r. o ochronie przyrody (tekst jedn. Dz. U. z 2024 r., poz. 1478, ze zm.).

<sup>748</sup> T. Pietrzykowski, *Prawo ochrony zwierząt...*, s. 115-116.

<sup>749</sup> Tamże, s. 116.

<sup>750</sup> Tamże, s. 117.

Tomasz Pietrzykowski odrzuca również argument, że sformułowanie „reguluje postępowanie” w art. 2 u.o.z. pozwala na szeroką interpretację zakresu ustawy. Wskazuje, że różnice w redakcji przepisów, takie jak użycie zwrotu „reguluje” zamiast „stosuje się”, nie mają istotnego znaczenia interpretacyjnego zgodnie z zasadami techniki prawodawczej<sup>751</sup>.

W świetle przytoczonych wyżej argumentów należy uznać, że w obowiązującym porządku prawnym zakaz zabijania z art. 6 u.o.z. będzie dotyczyć jedynie zwierząt kręgowych. Z perspektywy ewaluacji, dokonywanej przez pryzmat teorii Rowlandsa, kluczowe będzie zatem określić, czy zakres zwierząt chronionych przez ustawę o ochronie zwierząt będzie się pokrywać z zakresem zwierząt, które można by uznać za posiadające interesy, a co za tym idzie – jakiś rodzaj świadomości sensytywnej<sup>752</sup>. Interes bowiem stanowi dla Rowlandsa kategorię demarkacyjną, w ramach której negocjowalibyśmy zasady na rzecz danego bytu w sytuacji pierwotnej. W tym kontekście rzeczywiście wyłączenie bezkręgowców z zakresu zastosowania ustawy o ochronie zwierząt wydaje się korespondować z neorawlsowskim kontraktualizmem, ponieważ co do zasady są to zwierzęta, których nie można uznać za w jakikolwiek sposób zdolnych do odczuwania<sup>753</sup>. Niemniej niektórzy badacze postulują, że także poza kręgiem zwierząt kręgowych możemy znaleźć przejawy subiektywnego doświadczenia.

Należy jednak ponownie podkreślić, że samo pojęcie odczuwania jest niezwykle filozoficznie uwikłane, a dodatkowo „diagnozowanie” świadomości u zwierząt napotyka na bardzo wiele problemów natury empirycznej i epistemologicznej. Rowlands w *Animal rights* posługuje się sformułowaniem, że w zakres umowy wpadałyby wszystkie zwierzęta, którymi można racjonalnie przejmować się, że się nimi zostanie. To zaś wiąże się z problematyką „wyobrażania sobie” form innych niż ludzka, która może być jedną z, ale nie jedyną formą subiektywnego doświadczenia<sup>754</sup>. Z perspektywy rowlandsowskiego

---

<sup>751</sup> Tamże, s. 117.

<sup>752</sup> Zob. uwagi na temat rozumienia pojęcia „interes” we Wstępie do niniejszej rozprawy.

<sup>753</sup> Budowa układu nerwowego bezkręgowców znacząco różni się od układu nerwowego kręgowców, co stanowi klucz do zrozumienia sporów o ich świadomość. Układ nerwowy kręgowców jest silnie scentralizowany (np. mózg ludzki liczy ok. 86 miliardów neuronów), podczas gdy u wielu bezkręgowców mózg jest mniejszy i inaczej zorganizowany (np. mózg pszczoły liczy ok. 1 milion neuronów). Bezkręgowce (np. owady) nie posiadają kory nowej ani struktur dokładnie homologicznych do tych odpowiedzialnych za świadomość u ssaków, co rodzi pytanie, czy ich mniejsze mózgi są zdolne generować stan świadomy. Niektórzy argumentują, że ze względu na prostszą budowę mózgu bezkręgowce mogą działać jak „naturalne zombie”, wykonując złożone czynności poznawcze bez towarzyszących przeżyć świadomych. Zob. J. Birch, *The search for invertebrate consciousness*, „Nous” 2022, vol. 56, issue 1, s. 133-153.

<sup>754</sup> P. Godfrey-Smith, *Inne umysły. Ośmiornice i prapoczątki świadomości*, tłum. M. Adamiec-Sięmiątkowski, Kraków 2018, s. 100.

eksperymentu myślowego możliwość wyobrażenia sobie bycia tak odległym organizmem jak bezkręgowiec wydaje się zadaniem karkołomnym. Propozycję jak to zrobić, można znaleźć np. w książce P. Godfrey-Smitha pt. *Inne umysły. Ośmiornice i prapoczątki świadomości*. Czytamy w niej: „Kiedy próbuję ogarnąć to wszystko rozumem, raz po raz wracam do tej metafory [białego szumu – W.J.]. To jest metafora, oczywiście, metafora dźwięku przyłożona do organizmów, które – przynajmniej w większości – prawdopodobnie wcale nie miały słuchu. Nie wiem, dlaczego ten obraz utkwił we mnie tak mocno; wydaje mi się, że w jakiś sposób pokazuje nam właściwy kierunek, przywołując trzeszczenie elektrycznego metabolizmu i podsuwając zarys całej historii. Ten zarys zaczyna się od niedookreślonego szumu, a potem staje się coraz wyraźniejszy”<sup>755</sup>.

Część badaczy sugeruje, że odczuwanie bólu może stanowić podstawową i powszechną formę subiektywnego doświadczenia, która może być dostępna także gatunkom o mózgach znacznie odmiennych od ludzkiego. Takie subiektywne doświadczenie wciąż będzie obce prawdopodobnie np. owadom, ale obecne może być już nawet u dziesięcionogów (np. krabów)<sup>756</sup>. Przykładowo systematyczny przegląd badań przeprowadzonych na zlecenie brytyjskiego rządu przez London School of Economics, dotyczących właśnie tzw. świadomości u głowonogów oraz dziesięcionogów, wskazuje na istnienie silnych podstaw naukowych, by uznać te zwierzęta za istoty zdolne do odczuwania<sup>757</sup>. Badania te stanowiły podstawę do zmiany prawodawstwa w Wielkiej Brytanii. W ramach Animal Welfare (Sentience) Act z 2022 r. definicja zwierzęcia została sformułowana w taki sposób, aby uwzględniać kręgowce „inne niż *homo sapiens*”, a także wszystkie głowonogi oraz wszystkie dziesięcionogi<sup>758</sup>.

W kontekście wyniku ewaluacji polskich regulacji dotyczących ochrony życia zwierząt hodowlanych przez pryzmat teorii Rowlandsa, jej zalecenia związane są niejako ze stanem wiedzy dotyczącej zwierzęcych stanów subiektywnych. W przeciwieństwie do teorii prezentujących absolutystyczny pogląd na ochronę życia (takich jak np. teoria Schweitzera), Rowlands zdecydowanie zgodziłby się z niewłączaniem wszystkich istot

---

<sup>755</sup> Tamże, s. 119

<sup>756</sup> Tamże.

<sup>757</sup> J. Birch, C. Burn, A. Schnell, H. Browning, A. Crump, *Review of the Evidence of Sentience in Cephalopod Molluscs and Decapod Crustaceans*, “London School of Economics and Political Science”, November 2021, <https://www.lse.ac.uk/news/news-assets/pdfs/2021/sentience-in-cephalopod-molluscs-and-decapod-crustaceans-final-report-november-2021.pdf> (dostęp: 13.02.2025).

<sup>758</sup> Animal Welfare (Sentience) Act 2022, section 5, <https://www.legislation.gov.uk/ukpga/2022/22> (dostęp: 13.02.2025). O tym, że to właśnie cytowane badanie wpłynęło na zmianę legislacji zob. *Lobsters, octopus and crabs recognised as sentient beings. Amendment to Animal Welfare (Sentience) Bill following LSE report on decapod and cephalopod sentience*, GOV.UK, 19.11.2021, <https://www.gov.uk/government/news/lobsters-octopus-and-crabs-recognised-as-sentient-beings> (dostęp: 13.02.2025).

żywych do kręgu bytów, którym należy zapewnić ochronę. Pozbawione jej byłyby zatem zwierzęta, takie jak np. parzydełkowce czy komary. Z punktu widzenia jednak poszerzającego się stanu wiedzy oraz uwzględniając zasadę przezorności, należy się zastanowić, czy w perspektywie teorii Rowlandsa – na wzór ustawy o ochronie zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych lub edukacyjnych oraz na wzór brytyjski – nie należałoby do art. 2 u.o.z. włączyć także głowonogów i dziesięcionogów, w związku z czym objęte byłyby ogólnym zakazem zabijania z art. 6 u.o.z.

### **3.5. Bezpośredni status moralny zwierząt w „niepełnym” kontraktarianizmie Andrew I. Cohena**

#### **3.5.1. Rekonstrukcja stanowiska**

##### **3.5.1.1. Wstęp**

Andrew I. Cohen podważa powszechne przekonanie, że kontraktarianizm z założenia wyklucza zwierzęta z moralnej wspólnoty. Według niego pogląd ten opiera się zazwyczaj na naiwnej wizji kontraktarianizmu. Jego zdaniem potrafi być dużo bardziej wyrafinowany, niż się zazwyczaj przyjmuje. Cohen argumentuje, że przedstawiciele kontraktarianizmu (podobnie jak jego krytycy) często nie dostrzegają pełnego potencjału swoich teorii w zakresie możliwości włączania różnych podmiotów do wspólnoty moralnej<sup>759</sup>.

Celem Cohena jest sformułowanie takiej wersji kontraktarianizmu, która uznaje bezpośrednie obowiązki moralne ludzi wobec zwierząt, wykraczając poza ich status jako jedynie przedmiotu tych obowiązków. Jest to istotne rozszerzenie np. w stosunku do kontraktarianizmu Narvesona (zob. rozdz. 3.3.1), który uwzględniał zwierzęta wyłącznie w sposób pośredni – jako obiekt ludzkich zobowiązań moralnych. Bazując na koncepcji kontraktarianizmu przedstawionej przez Morissa<sup>760</sup>, Cohen rozwija własną wersję tej teorii, która przyznaje bezpośredni status moralny zarówno zwierzętom, jak i przypadkom granicznym. Robi to, wskazując, że chociaż status moralny zwierząt i przypadków granicznych będzie wynikać z porozumienia zawartego między racjonalnymi osobami, to roszczenia tychże zwierząt i przypadków granicznych będą tak samo silne jak te przysługujące racjonalnym osobom. Teoria Cohena nie ma na celu jednoznacznej obrony kontraktarianizmu jako teorii moralnej. Cohen nie twierdzi też, że każda wersja kontraktarianizmu jest w stanie włączyć zwierzęta do moralnej wspólnoty w pośredni czy bezpośredni sposób. Jego celem jest

---

<sup>759</sup> A.I. Cohen, *Contractarianism and Moral Standing...*, s. 640.

<sup>760</sup> C.W. Morris, *Moral standing and rational-choice...*

pokazanie jedynie, że kontraktarianizm nie jest w sposób konieczny sprzeczny z ideą, że zwierzęta mają pewien bezpośredni status moralny<sup>761</sup>.

### 3.5.1.2. Cechy statusu moralnego

Cohen twierdzi, że w rozważaniach na temat statusu zwierząt w ramach kontraktarianizmu kluczową rolę odgrywa to, co rozumiemy przez sam status moralny. Jego zdaniem jest on cechą bytu polegającą na byciu brany pod uwagę w rozważaniach moralnych<sup>762</sup>. Istnieje wiele racji dla naszych zachowań, część z nich można nazwać mianem racji moralnych, które są w stanie ograniczać je bez względu na nasze preferencje czy interesy. Typowym przykładem racji moralnych są te określające nakazy i ograniczenia dotyczące zachowania wobec innych ludzi. Niektórzy posługują się pewnymi racjami moralnymi także w odniesieniu do zachowań w stosunku do zwierząt, przyrody, a czasem nawet rzeczy, takich jak pamiątki czy zabytki. Występowanie tych racji zależy zaś od tego, jakim przekonaniem moralnym hołdujemy. Statusem moralnym według Cohena będzie więc cecha danego obiektu, polegająca na tym, że jest on uwzględniany w rozumowaniu moralnym<sup>763</sup>. Konsekwencją tak zdefiniowanego statusu moralnego jest to, że można go przypisać właściwie nieograniczonej klasie bytów – wszystko bowiem może być przedmiotem rozumowania moralnego. W zależności od przyjętej teorii racji moralnych istnieje wiele powodów, aby przyznać status moralny, m.in. świadomość, wartość estetyczna, podmiotowość, bycie obiektem emocji moralnych itp. Dla Cohena więc, w najogólniejszym rozumieniu, status moralny ma się zawsze, jeżeli jest się uwzględnionym w rozumowaniach moralnych<sup>764</sup>. W tym kontekście przyznanie zwierzętom statusu jest niekontrowersyjne w świetle większości teorii – nie tylko kontraktarianistycznych. W większości teorii będą one bowiem miały chociaż pośredni status moralny. Wystarczy na przykład, że będą one przedmiotem własności, a ochronę własności będziemy traktować jako pewien obowiązek moralny. Cohena jednak interesuje przede wszystkim konkretny rodzaj moralnego statusu, jakim jest bezpośredni status moralny (*moral standing*).

---

<sup>761</sup> Cohen dokonuje dystynkcji między pojęciami *moral standing* a *moral status*. W jego ujęciu *moral standing* stanowi szczególną kategorię statusu moralnego. W niniejszej pracy termin *moral standing* jest tłumaczony zgodnie z interpretacją Cohena jako „bezpośredni status moralny”. Cohen rozumie bezpośredni status moralny jako taki, w ramach którego wzgląd moralny dotyczy danego podmiotu ze względu na niego. Oznacza to, że inne podmioty mają obowiązek względem tego podmiotu, a nie tylko wobec tego podmiotu. Zob. A.I. Cohen, *Contractarianism, Other-regarding...*, s. 188.

<sup>762</sup> A.I. Cohen, *Contractarianism, Other-regarding...*, s. 188-189; tenże, *Contractarianism and interspecies...*, s. 229; tenże, *Contractarianism and Moral Standing...*, s. 641; zob. też: F.M. Kamm, *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, Oxford – New York 2008, s. 227; C.W. Morris, *The Idea of Moral Standing* [w:] *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, eds. T.L. Beauchamp R.G. Frey, New York – Oxford 2011, s. 255–275.

<sup>763</sup> F.M. Kamm, *Intricate Ethics...*, s. 227; C. W. Morris, *The Idea of Moral Standing...*, s. 255–275.

<sup>764</sup> A.I. Cohen, *Contractarianism, Other-regarding...*, s. 188; tenże, *Contractarianism and Moral...*, s. 641.

### 3.5.1.3. Cohenowska definicja bezpośredniego statusu moralnego

Bezpośredni status moralny jest rodzajem statusu moralnego, w ramach którego podmiot go posiadający jest obiektem moralnej troski ze względu na niego samego<sup>765</sup>. Podmiot nabywa bezpośredni status moralny, gdy inny podmiot jest mu winny moralny szacunek (*owes it moral consideration*). Cohen następnie rozróżnia bezpośredni status moralny pierwszego rzędu i bezpośredni status moralny drugiego rzędu. Bezpośredni status moralny pierwszego rzędu należałby się zdrowym dorosłym ludziom, zaś bezpośredni status moralny drugiego rzędu mógłby przysługiwać przypadkom granicznym i zwierzętom. Status moralny pośredni z kolei będzie przysługiwać przede wszystkim bytom nieożywionym. Jako przykład rozróżnienia między pośrednim i bezpośrednim statusem Cohen przywołuje obraz Renoire'a, który ze względu na teorię etyczną zakładającą wartość dóbr kultury posiada status moralny. Można więc wyrządzić jakieś zło związane z tym obrazem, np. poprzez jego dewastację. Ponieważ jednak nie posiada on bezpośredniego statusu moralnego, nie można wyrządzić zła temu obrazowi. Zło będzie wyrządzone jego właścicielom lub ludziom, którzy uznawali jego wartość bądź byli z nim emocjonalnie związani<sup>766</sup>.

Bezpośredni status moralny w teoriach kontraktarianistycznych ma, zdaniem Cohena, trzy zasadnicze cechy, które służą do wyjaśnienia, dlaczego możliwy jest on do zaakceptowania w kontraktarianizmie. Są nimi: relacyjność, stopniowalność i jednostronność<sup>767</sup>.

Relacyjność bezpośredniego statusu moralnego oznacza, że występuje on jedynie w odniesieniu do innego podmiotu, który jest zobowiązany do jego uwzględnienia. Nie ma on zatem charakteru niezmiennej cechy (*intrinsic feature*), takiej jak wysokość czy ciężar, lecz jest zrelatywizowany do konkretnych relacji<sup>768</sup>. Ma zatem charakter *inter partes* (nie jest skuteczny wobec wszystkich). Jeśli X nie jest zobligowany wobec Y do żadnego określonego zachowania, to Y nie ma bezpośredniego statusu moralnego wobec X. Y jednak może mieć bezpośredni status moralny względem Z. Status moralny nie ma więc charakteru binarnego. Może istnieć w relacji jednych podmiotów, nie występując w innej relacji.

Stopniowalność bezpośredniego statusu moralnego oznacza natomiast, że może występować w różnym natężeniu wobec różnych podmiotów<sup>769</sup>. Przykładowo, jeśli X jest zobligowany wobec Y w stopniu A, a wobec Z w stopniu A+1, to Z będzie miało wyższy

---

<sup>765</sup> A.I. Cohen, *Contractarianism and interspecies...*, s. 235.

<sup>766</sup> A.I. Cohen, *Contractarianism and Moral Standing...* s. 643.

<sup>767</sup> A.I. Cohen, *Contractarianism, Other-regarding...*, s. 188.

<sup>768</sup> A.I. Cohen, *Contractarianism and Moral Standing...*, s. 641.

<sup>769</sup> A.I. Cohen, *Contractarianism, Other-regarding...*, s. 189.

bezpośredni status moralny od Y względem X (np. własne dziecko ma wyższy moralny status dla ojca niż każde inne)<sup>770</sup>.

Zdaniem Cohena relacja, jaką jest status, jest jednostronna. Cohen rozumie relację jednostronną jako non-symetryczną i non-tranzytywną<sup>771</sup>. Relacja non-symetryczną w określonym zbiorze, zachodząc między poprzednikiem a następnikiem, w pewnych przypadkach zachodzi także między następnikiem a poprzednikiem, lecz w innych przypadkach nie. Przykładem takiej relacji może być relacja miłości. To, że X kocha Y nie oznacza, że Y będzie kochać X, ale może tak być. Non-symetryczność bezpośredniego statusu moralnego oznacza, że X, mając bezpośredni status moralny wobec Y, nie oznacza z konieczności, że Y ma bezpośredni status moralny wobec X. Relacja non-tranzytywna natomiast to taka, która zachodzi między obiektem X a obiektem Y, a także między obiektem Y a obiektem Z. Nie musi jednak zajść (lecz może) między obiektem X a obiektem Z. W kontekście bezpośredniego statusu moralnego oznacza to, że X ma bezpośredni status moralny wobec Y, zaś Y ma bezpośredni status moralny wobec Z, zatem X może (ale nie musi) mieć bezpośredniego statusu moralnego wobec Z.

Bezpośredni status moralny u Cohena ma inny wymiar niż np. u Regana czy Singera. Nie jest bowiem ukonstytuowany bezpośrednio w konkretnych cechach i zdolnościach, które byłyby relewantne moralnie, a więc posiadanie bądź nieposiadanie takiej cechy oznacza w ich przypadku posiadanie bądź nieposiadanie bezpośredniego statusu moralnego<sup>772</sup>. Ujęcie bezpośredniego statusu moralnego ma tutaj charakter formalny. Oznacza to, że jest neutralne w stosunku do różnych, czasem konkurujących ze sobą teorii moralnych czy filozoficzno-prawnych. W odróżnieniu więc od teorii uzależniających status moralny od posiadania jakiejś własności, ujęcie formalne nie wymaga ani nie zakłada żadnej konkretnej, relewantnej moralnie cechy, która by uprawniała jakiś byt do bycia wziętym pod uwagę w rachunku moralnym. Ujęcie to wskazuje raczej, jak wygląda sam charakter posiadania bezpośredniego statusu moralnego.

#### **3.5.1.4. Wierzycciele, beneficjenci i rzecznicy moralni**

Aby sprawiedliwość miała moc wiążącą, racjonalni negocjatorzy muszą znaleźć się w tzw. sytuacji sprawiedliwości. Jest to sytuacja ograniczonych zasobów, równości sił, możliwości

---

<sup>770</sup> Więcej na temat stopniowości zob. A.I. Cohen, *Contractarianism and Moral Standing...*, s. 647-654.

<sup>771</sup> A.I. Cohen, *Contractarianism, Other-regarding...*, s. 189.

<sup>772</sup> Zob. P. Singer, *All animals are equal*, "Philosophical Exchange" 1974, vol. 1, s. 103-116; T. Regan, *The Case for Animal...*

działania na swoją szkodę i tendencji egoistycznych, jednak możliwa jest tu współpraca<sup>773</sup>. W ramach sytuacji sprawiedliwości racjonalni negocjatorzy narzucają na siebie normy pozwalające na kooperację, która będzie zaspokajać ich interes w stopniu większym niż brak kooperacji. Ci, którzy nakładają na siebie tego typu normy, stają się swoimi wierzycielami moralnymi. Bycie wierzycielem moralnym polega na posiadaniu roszczenia wobec innego podmiotu o określone zachowanie wynikające z umowy<sup>774</sup>. Cohen odróżnia bycie wierzycielem od bycia beneficjentem umowy<sup>775</sup>. Beneficjent korzysta z określonych umownie norm, jednak w przeciwieństwie do wierzyciela nie może się ich domagać (mieć roszczenia). Dlatego wszyscy wierzyciele będą mieli bezpośredni status moralny, ponieważ trzeba ich potencjalne roszczenia uwzględnić w rachunku moralnym. Jeśli jakiś podmiot nie jest wierzycielem i jeżeli nie jesteśmy mu winni szacunku moralnego z jakiegokolwiek innego powodu, to dany podmiot nie posiada bezpośredniego statusu moralnego.

Teoretycy kontraktarianistyczni, jak i krytycy kontraktarianizmu powszechnie sądzą, że aby mieć bezpośredni status moralny w ramach kontraktarianizmu wymagana byłaby umowa łącząca dwa podmioty w taki sposób, aby miały bezpośredni status moralny wobec siebie nawzajem (miały on więc cechę symetryczności). Wzajemne powinności moralne tych podmiotów będą zależeć od wcześniej zaakceptowanych w kontrakcie norm. Stronami umowy mogą być jedynie racjonalni negocjatorzy gotowi do ograniczania swoich zachowań względem innych, także do tego zdolnych racjonalnych negocjatorów. Nie istnieje żaden powód moralny, żeby włączać do umowy kogokolwiek innego poza tymi, którzy są zdolni negocjować jej warunki ze względu na to, że moralność ma być właśnie wynikiem tejże umowy (rozd. 2.7.2.3).

Ten obraz kontraktarianizmu wydaje się wykluczać zwierzęta (i inne nieracjonalne byty) z tego powodu, że nie są w stanie być negocjatorami w ramach umowy<sup>776</sup>. Zdaniem Cohena jednak taki obraz kontraktarianizmu jest niekonieczny<sup>777</sup>. Zauważa on oczywiście, że

---

<sup>773</sup> Zob. też: C.W. Morris, *Moral standing and rational-choice contractarianism* [w:] *Contractarianism and Rational Choice...*, s. 79-80; C.W. Morris, *A contractarian account of moral justification* [w:] *Moral Knowledge. New Readings in Moral Epistemology*, eds. W. Sinnott-Armstrong, M. Timmons, New York 1996, s. 220; D. Gauthier, *Morals by agreement...*, s. 113-116; J. Rawls, *A Theory of Justice...*, s. 126-130.

<sup>774</sup> A.I. Cohen, *Contractarianism, Other-regarding...*, s. 190.

<sup>775</sup> Cohen opisuje tę różnicę za pomocą przykładu: dwie osoby (Fred i Ethel) są ze sobą w okolicznościach sprawiedliwości i w związku z tym związali się nawzajem umową. Ethel i Fred są więc wobec siebie wierzycielami moralnymi. Przypuśćmy, że Fred poprosił Ethel o podlewanie kwiatów w trakcie jego nieobecności. Ethel jednak nie wywiązuje się z obowiązku i kwiaty zwiędły. Ethel skrzywdziła kwiaty, lecz nie naruszyła obowiązków względem nich, tylko wobec Freda. Kwiaty były bowiem jedynie beneficjentami porozumienia łączącego Ethel i Freda. Zob. tamże, s. 190.

<sup>776</sup> Zob. M. Nussbaum, *Beyond the Social Contract...*, s. 413-507.

<sup>777</sup> A.I. Cohen, *Contractarianism, Other-regarding...*, s. 190. Cohen powołuje się tu na: C.W. Morris, *Moral standing and rational-choice...*, s. 89-90.

istnieją różne wersje kontraktarianizmu i w zależności od tego, jak konstruują sytuację przedkontraktową oraz jak postrzegają negocjatorów podejmujących decyzje, będą miały zupełnie inne rezultaty. Twierdzi też, że nie w każdej z wersji kontraktarianizmu uwzględnienie bezpośredniego statusu moralnego zwierząt jest możliwe. Jego zdaniem wspólne dla większości teorii kontraktarianistycznych są racjonalność i egoizm negocjatorów, którzy zawierają umowę ze względu na znajdowanie się w sytuacji sprawiedliwości. Celem nakładanych na siebie przez nich ograniczeń jest osiągnięcie korzyści związanych z kooperacją lub usunięcie nieprzyjemności związanych z jej brakiem. Ograniczenia zaś wypracowane w umowie stanowią normy moralne<sup>778</sup>. Przyjmując te założenia, można stworzyć taką wersję kontraktarianizmu, w ramach której zwierzęta także będą wierzycielami moralnymi, tj. będą posiadać bezpośredni status moralny. Tu jednak potrzebny będzie podział bezpośredniego statusu moralnego na ten pierwszego i drugiego rzędu.

Cohen utożsamia zakres podmiotów mających bezpośredni status moralny pierwszego rzędu z zakresem negocjatorów znajdujących się w sytuacji przedkontraktowej, tj. znajdujących się w „sytuacji sprawiedliwości”. Mają oni bezpośredni status moralny, ponieważ narzucili na siebie wzajemne zobowiązania, tj. zawarli umowę. Cohen zakłada, że zwierzęta nie są w stanie być negocjatorami w umowie, ponieważ nie są zdolne do wzajemności. Założenie to może się jednak okazać kontrfaktyczne, przynajmniej wobec części gatunku zwierząt. Gdyby się okazało, że są one zdolne do wzajemności, to można by im przyznać bezpośredni status moralny pierwszego rzędu<sup>779</sup>. Cohen przyjmuje jednak założenie odwrotne. Jego teoria dąży bowiem do przyznania zwierzętom bezpośredniego statusu moralnego nawet przy uznaniu, że nie mają cech niezbędnych do negocjowania umowy. Nie będą więc mogły posiadać bezpośredniego statusu moralnego pierwszego rzędu. Są natomiast zdolne do posiadania bezpośredniego statusu moralnego drugiego rzędu. Bezpośredni status moralny drugiego rzędu to status, który byt uzyskuje na podstawie umowy, której nie jest stroną (ponieważ nie był w stanie brać udziału w jej negocjowaniu)<sup>780</sup>.

Może się to wydarzyć, gdy jeden z negocjatorów umowy będzie wymagał od drugiego, aby rozszerzył swój bezpośredni szacunek moralny na podmiot niebędący negocjatorem. Typowym przypadkiem rozważanym w umowie będzie bezpośredni status moralny pierwszego rzędu. Negocjator A jest bowiem winny negocjatorowi B bezpośredni szacunek moralny ze względu na to, że się tak umówili. Można jednak sobie wyobrazić sytuację, że negocjatorowi

---

<sup>778</sup> A.I. Cohen, *Contractarianism and interspecies...*, s. 228.

<sup>779</sup> Tamże, s. 235.

<sup>780</sup> A. I. Cohen, *Contractarianism, Other-regarding...*, s.190 i n.

A zależy na interesach jakiegoś podmiotu C (z którym B nie chce lub nie ma interesu wchodzić bezpośrednio w umowę), jednak A stawia warunek wobec B, że wejdzie z nim w umowę tylko o tyle, o ile B okaże C bezpośredni szacunek moralny. C będzie miał w związku z tym bezpośredni status moralny względem B, ponieważ B będzie mu winny bezpośredni szacunek moralny. Będzie to jednak bezpośredni status moralny drugiego rzędu względem B ze względu na to, że wymagany jest dodatkowy podmiot A.

Istotą bezpośredniego statusu moralnego drugiego rzędu jest więc to, że tzw. rzecznicy (*advocates*) posiadający bezpośredni status moralny pierwszego rzędu mogą w sytuacji przedkontraktowej wysunąć następujące żądanie: jeśli chcesz ze mną kooperować, to nie wolno ci krzywdzić danego bytu i musisz traktować go tak, jakby na to zasługiwał (*with moral respect*)<sup>781</sup>. Zdaniem Cohena bezpośredni status moralny drugiego rzędu jest wciąż bezpośrednim (a nie pośrednim) statusem moralnym i ma taką samą wynikającą z umowy moc zobowiązującą jak bezpośredni status moralny pierwszego rzędu (*equal normative significance*)<sup>782</sup>. Różni je geneza, ale zdaniem Cohena nic więcej<sup>783</sup>.

Cohen wykorzystuje koncepcję bezpośredniego statusu moralnego drugiego rzędu do wyjaśnienia, w jaki sposób podmioty niebędące dorosłymi, zdrowymi ludźmi – takie jak przypadki graniczne oraz zwierzęta – mogą posiadać bezpośredni status moralny. Szczególnie wyrazistym przykładem funkcjonowania tej koncepcji jest proces nabywania bezpośredniego statusu moralnego przez dzieci. Załóżmy, że Wojciech i Aleksandra mają interes w tym, aby dbać o interesy swojej rocznej córki Zosi. Wiadomo też, że ich sąsiad, Maciej, nie jest z Zosią w relacji bezpośredniego statusu moralnego pierwszego rzędu<sup>784</sup>. Nie znajdują się oni bowiem w sytuacji sprawiedliwości, tj. Zosia nie stanowi dla niego zagrożenia i nie jest on w stanie wejść z nią we współpracę. Zakładamy jednak, że Wojciech i Ola zdecydują się zawrzeć z Maciejem umowę pod warunkiem, że okaże on Zosi bezpośredni szacunek moralny. Sytuację tę można sobie wyobrazić w mniej partykularnym sensie, myśląc o społeczeństwie, które godzi się na rozszerzenie bezpośredniego szacunku moralnego na siebie nawzajem jedynie pod warunkiem uznania bezpośredniego szacunku moralnego dla swoich dzieci. W takiej sytuacji Maciej miałby silne racje przemawiające za tym, żeby traktować Zosię tak, jakby była wierzycielem moralnym.

---

<sup>781</sup> A. I. Cohen, *Contractarianism and interspecies...*, s. 236.

<sup>782</sup> A. I. Cohen, *Contractarianism, Other-regarding...*, s. 191.

<sup>783</sup> Przypomina to wersje rozumowania, jaką znajdujemy w odniesieniu do statusu przypadków granicznych u Carruthersa; zob. rozdz. 3.2.1.1.

<sup>784</sup> Przykład opracowałem na podstawie przykładu, którym posługuje się Cohen, jednak imiona dostosowałem do polskiego czytelnika. Zob. A.I. Cohen, *Contractarianism, Other-regarding...*, s. 195.

Pokazuje to mechanizm, dzięki któremu dzieci mogą posiadać bezpośredni status moralny wobec podmiotów, względem których nie mogłyby mieć bezpośredniego statusu moralnego pierwszego rzędu. Problematiczną kwestią pozostaje jednak uzasadnienie bezpośredniego statusu moralnego Zosi w relacji do Wojciecha i Aleksandry. Wynika to z faktu, że relacja między rodzicami a dziećmi nie wpisuje się w ramy sytuacji sprawiedliwości, musi mieć ona zatem źródło pozakontraktowe<sup>785</sup>.

W podobny sposób zwierzęta mogą nabyć bezpośredni status moralny w momencie, kiedy jakiś podmiot jest „zainteresowany ich interesami” (*take an interest in their interests*)<sup>786</sup>. Tego typu „rzecznicy” musieliby być zdolni do posiadania bezpośredniego statusu moralnego pierwszego rzędu. W procesie zawierania umowy stawiają oni warunek, zgodnie z którym inni uczestnicy kontraktu muszą rozciągnąć bezpośredni szacunek moralny na zwierzęta. Mechanizm ten działa analogicznie do sytuacji, w której rodzice Zosi zobowiązali Macieja do traktowania ich córki jako wierzyciela moralnego. Maciej akceptuje konieczność traktowania Zosi w sposób należny wierzycielowi moralnemu, mimo że nie wynika to z bezpośredniej relacji między nimi. W ten sposób „rzecznicy” na rzecz zwierząt mogą wymagać od pozostałych negocjatorów, aby uwzględniać interesy zwierząt tak, jakby im się to należało. Mimo że to „rzecznicy” negocjowaliby w ramach umowy, to zwierzęta byłyby wierzycielami wynikających z niej obowiązków, a nie jedynie beneficjentami.

Problem z koncepcją bezpośredniego statusu moralnego drugiego rzędu polega jednak na tym, że w ten sposób można bezpośredni status moralny przyznać nie tylko zwierzętom (i to wszelakim, nie wyłączając jednokomórkowców), ale także roślinom czy wręcz przedmiotom nieożywionym<sup>787</sup>. Teoria ta wymaga jedynie istnienia rzeczników, którzy w wystarczającym stopniu angażują się w obronę tych bytów, by uwzględniać je podczas negocjacji umowy. Takie podejście rodzi jednak ryzyko inflacji, a co za tym idzie – trywializacji koncepcji bezpośredniego statusu moralnego. Wydaje się, że bezpośredni status moralny drugiego rzędu nie jest więc satysfakcjonujący jako właściwe uwzględnienie bezpośredniego statusu zwierząt (przynajmniej dla tych, którzy go poszukują). Zawsze będzie musiał być zapośredniczony w bezpośrednim statusie moralnym pierwszego rzędu innego bytu (czyli zazwyczaj człowieka).

W odpowiedzi na ten zarzut Cohen twierdzi, że istnieje różnica między bezpośrednim statusem moralnym drugiego rzędu w stosunku do zwierząt i w stosunku do np. diamentów.

---

<sup>785</sup> Tamże, s. 191. Podobnie zob. C.W. Morris, *Moral standing and rational-choice...*, s. 95.

<sup>786</sup> A.I. Cohen, *Contractarianism, Other-regarding...*, s. 191.

<sup>787</sup> Jest to zarzut podobny do tego, który stawia się neorawlsowskiej wersji eksperymentu myślowego Rowlandsa; zob. rozdz. 3.4.1.5.

Jeśli ktoś nalegałby, aby traktować diamenty jak wierzycieli moralnych, to byłoby to *de facto* niezrozumiałe. Mogłyby oczywiście istnieć obowiązki wobec diamentów, np. ich niezarysowania, jednak zawsze byłoby to traktowanie diamentów ze względu na ich rzecznika, a nie na nie same ze ponieważ „w diamentach nie ma niczego co moglibyśmy uwzględnić w sposoby pośredni czy bezpośredni”<sup>788</sup>. Dlatego nie możemy nigdy traktować przedmiotów nieożywionych jako wierzycieli. Nie mają one bowiem żadnych wierzytelności (interesów), których mogłyby się domagać. Diamentowi nie zależy na niezarysowaniu (może zależeć na tym negocjatorowi, który wymaga, abyśmy diamentu nie zarysowali). W przypadku zaś zwierzęcia na jego niekrzywdzeniu zależy nie tylko negocjatorowi, który o to wnosi, ale także samemu zwierzęciu. Dlatego można je traktować jako wierzyciela.

Zdaniem Cohena wymaganie od drugiej osoby, aby wzięła pod uwagę interes psa czy dziecka (ze względu na nie samo), jest do pomyślenia, ponieważ zarówno psy, jak i dzieci posiadają interesy, diamenty zaś nie<sup>789</sup>. Osoba żądająca uznania przez nas interesów diamentów czy rzeczy nieożywionych może rzeczywiście postrzegać je tak, jakby interesy posiadały. Może wynikać to np. z powodów religijnych<sup>790</sup>. To już jest jednak kwestia potencjalnie błędnej oceny ontologicznej. Niemniej, jeżeli rzecznik chciałby przekonać do uwzględnienia interesów danego bytu (tak jak było to w przypadku dziecka czy zwierzęcia), musiałby w pierwszej kolejności przekonać, że ten byt ma interesy.

### **3.5.2. Analiza krytyczna „niepełnego” kontraktarianizmu Andrew I. Cohena**

#### **3.5.2.1. „Pośredniość” bezpośredniego statusu drugiego rzędu**

Problem z bezpośrednim statusem moralnym drugiego rzędu polega na jego zależności od istnienia rzeczników z bezpośrednim statusem moralnym pierwszego rzędu. Sprawia to wrażenie, jakby byty posiadające status drugiego rzędu nie miały go ze względu na swoje

---

<sup>788</sup> A.I. Cohen, *Contractarianism, Other-regarding ...*, s. 192.

<sup>789</sup> W przypadku teorii Cohena warunkiem koniecznym do posiadania bezpośredniego statusu moralnego (podobnie jak u Rowlandsa) jest więc świadomość. W przeciwieństwie jednak do Rowlandsa nie będzie ona stanowiła warunku wystarczającego.

<sup>790</sup> Poglądy te będą typowe dla religii animistycznych, gdzie często wszystkie elementy świata – zarówno istoty żywe, jak i obiekty nieożywione (w tym zjawiska pogodowe) – mają duchową esencję lub duszę. Współcześnie np. szintoizm zakłada, że góry, stare drzewa, wodospady czy nawet głazy często uchodzą za siedziby określonych *kami* i otaczane są kultem. Z kolei Nowa Zelandia nadała osobowość prawną rzece Whanganui, czyniąc ją formalnie „żyjącym bytem” z własnymi prawami (Te Awa Tupua). Było to efektem wieloletnich starań ludności maoryskiej, dla których rzeka jest żywym przodkiem i niepodzielną istotą. Ustawa opisuje rzekę jako „niepodzielną, żywą całość”, wszelkie działania mogące wpłynąć na rzekę (połów ryb, pobór wody, budowa tam, itp.) muszą uzyskać zgodę „samej” rzeki, to znaczy zgodę jej przedstawicieli działających w interesie rzeki jako żywego bytu. Zob. M. Kramm, *When a River Becomes a Person*, “Journal of Human Development and Capabilities” 2020, vol. 21, no. 4, s. 307-319.

właściwości, co czyni ten status słabszym<sup>791</sup>. Odnosząc się do podanego wcześniej przykładu z Zosią, jej rodzicami i ich sąsiadem Maciejem, należy wskazać, że jeżeli rodzice Zosi straciliby zainteresowanie jej interesami (albo przestaliby ich bronić wskutek swojej śmierci), to wydaje się, że Zosia automatycznie utraciłaby swój bezpośredni status moralny względem Macieja. Oznacza to, że moralny szacunek Macieja wobec Zosi byłby kruchy i że jej status moralny nie jest „niewzruszalny” (*have no defeating condition*). Z tego też powodu miałby być nie tyle statusem drugiego rzędu, ile statusem drugorzędnym, tj. słabszym, mniej istotnym, podobnym w swej istocie do statusu pośredniego<sup>792</sup>. Prawdziwy bezpośredni status moralny bowiem powinien „skutkować uznaniem, że zwierzęta są podmiotami, które mają prawo do rozwoju i które w związku z tym są podmiotami sprawiedliwości, a nie tylko obiektami współczucia”<sup>793</sup>. Utrata zainteresowania rodziców Zosi jej interesami prowadzi do utraty jej bezpośredniego statusu moralnego. Zarzut ten wynika jednak z niezrozumienia bezpośredniego statusu moralnego wynikającego z kontraktarianizmu. To, że bezpośredni status moralny drugiego rzędu jest uzależniony od pewnego „zewnętrznego” czynnika w postaci naciskania na niego rzeczników danego bytu, nie czyni go w żaden sposób jakościowo odmiennym.

Zdaniem Cohena w kontraktarianizmie każdy status jest uzależniony od takiego zewnętrznego czynnika bez względu na to, czy mamy do czynienia ze statusem pośrednim, czy bezpośrednim. Każdy status jest uzależniony od umowy i korzyści z niej płynących. Pośredniość i bezpośredniość statusu w kontraktarianizmie nie różnią się zatem od siebie aż tak znacząco pod względem jakościowym. W odniesieniu do argumentu, że status ten jest gorszy z uwagi na możliwość jego utracenia (*defeasable*), Cohen ponownie podkreśla, iż w kontraktarianizmie żaden status – włącznie ze statusem rodziców Zosi – nie jest „niewzruszalny”<sup>794</sup>. Gdyby okoliczności warunkujące sytuację sprawiedliwości ustały, oni także straciliby swój bezpośredni status moralny. Mogłoby się tak wydarzyć, gdyby na przykład nastąpiła na tyle znacząca dysproporcja siły między Maciejem a rodzicami Zosi, że nie byłby on zainteresowany wchodzeniem z nimi w umowę. Nie ma więc jakiejś substancjalnej różnicy między bezpośrednim statusem moralnym Zosi wobec Macieja i rodziców Zosi wobec Macieja. Jedno i drugie bowiem nie jest niewzruszalne.

Różnica między bezpośrednim statusem moralnym drugiego rzędu a pośrednim statusem moralnym nie wynika więc z tego, że jeden z nich jest, a drugi nie jest niewzruszalny.

---

<sup>791</sup> Tak np. zob. J. Tanner, *Contractarianism and Secondary Direct Moral Standing for Marginal Humans and Animals*, “Res Publica” 2013, vol. 19, issue 2, s. 1-16.

<sup>792</sup> Tak np. M. Nussbaum, *Beyond the Social Contract...*, s. 492.

<sup>793</sup> Tamże, s. 492.

<sup>794</sup> A.I. Cohen, *Contractarianism, Other-regarding...*, s. 194.

Różnica ta jest następująca: jeśli zwierzę ma wyłącznie pośredni status moralny (np. ze względu na ochronę własności bądź argument z kantowskiego psa), to obowiązki względem niego będą wynikały jedynie z obowiązków względem jego właściciela (bądź innych negocjatorów). W przypadku zaś bezpośredniego statusu moralnego drugiego rzędu obowiązki te wynikać będą bezpośrednio z szacunku moralnego wobec zwierzęcia.

### 3.5.2.2. Motywacja rzeczników

Można zarzucić Cohenowi, że jego teoria nie tłumaczy, dlaczego rzecznicy mieliby się przejmować losami zwierząt, dzieci czy przypadków granicznych<sup>795</sup>. Teoria Cohena pokazuje jednak, w jaki sposób zwierzęta mogłyby mieć bezpośredni status moralny, który byłby taki, nawet w społeczeństwie, które nie podziela całkowicie motywacji stojących za tym, że niektórzy ludzie są zainteresowani interesami zwierząt. Zgadają się jednak na jego przyjęcie ze względu na kooperację z tymi, którzy są nimi zainteresowani (rzecznikami). Oznacza to, że istnienie statusu drugiego rzędu jest uzależnione od istnienia nastawionych nieegoistycznie względem zwierząt negocjatorów (posiadających bezpośredni status moralny pierwszego rzędu)<sup>796</sup>. Gdybyśmy zatem mieli do czynienia z sytuacją przedkontraktową, w której wszyscy są ściśle egoistyczni, to zwierzęta nie uzyskałyby bezpośredniego statusu moralnego. Hipotetyczność jednak, nie zaś heurystyczność kontraktu kontraktarianistycznego, przemawia za tym, żeby uznać, że tacy nieegoistycznie nastawieni względem zwierząt rzecznicy się znajdują – możemy ich bowiem zauważyć w obecnie funkcjonujących społeczeństwach. To, na ile „silny” ten status będzie, zależy już od liczby i siły przetargowej owych rzeczników.

Może się więc wydawać, że teoria Cohena jest redundantna: aby chronić zwierzęta, wystarczy, że będą istniały osoby, które są tym zainteresowane. Jeżeli jednak takie osoby istnieją (poprzedzając umowę), to po co właściwie nam sama teoria umowy społecznej? Jeżeli powyższe pytanie miałyby być zarzutem, to oznaczałoby niezrozumienie podstawowego celu Cohena. Teoria ta nie służy bowiem uzasadnieniu bezpośredniego statusu moralnego zwierząt drugiego rzędu względem tych, którzy chcą je chronić, ale właśnie raczej wobec tych, którzy ich chronić nie chcą, dając tym osobom racjonalny powód, aby respektować bezpośredni status moralny drugiego rzędu.

Kolejnym zarzutem, jaki można postawić teorii Cohena, jest to, że traktowanie jakiegoś podmiotu jako wierzyciela moralnego wymaga odpowiedniej dyspozycji wobec tego podmiotu,

---

<sup>795</sup> Zdaniem Cohena mogą to czynić z różnych powodów – od tych o podłożu emocjonalnym, takich jak uczucie troski, empatia, po te wskazane przez T. Regana, tj. dostrzeżenie ich wartości wrodzonej (*inherent value*).

<sup>796</sup> L.C. Becker, *Reciprocity, Justice...*, s. 13.

której to bezpośredni status moralny drugiego rzędu nie zapewnia. Z tego też względu bezpośredni status moralny drugiego rzędu miałby być statusem wtórnym. Działający na rzecz podmiotu z bezpośrednim statusem moralnym drugiego rzędu nie dostrzega bowiem pełnej wartości moralnej istoty, wobec której działa. Cohen odpowiada na to w następujący sposób: istnieje różnica między byciem moralnym (sprawiedliwym) a zachowywaniem się zgodnie z wymogami moralności (sprawiedliwości). Osoba, która zachowuje się zgodnie z wymogami sprawiedliwości, ale szuka okazji, aby postąpić inaczej, jeśli to będzie opłacalne, nie zasługuje na miano sprawiedliwej<sup>797</sup>. Zatem, odnosząc to do przykładu z Zosią i Maciejem, mimo że Maciej zgadza się na uwzględnienie Zosi w rachunku moralnym ze względu na korzyść, jaką będzie miał z obcowania z jej rodzicami, będziemy mogli go nazwać sprawiedliwą lub moralną osobą pod warunkiem, że będzie sprawiedliwie lub moralnie postępował wobec Zosi

---

<sup>797</sup> Nawet Hobbes zauważa, że „(...) człowiek nieprawy nie przestaje być taki ze względu na takie działania, których dokonuje albo od których się powstrzymuje ze strachu, jego wolę bowiem kształtuje nie sprawiedliwość, lecz widoczna korzyść z tego, co ma zrobić”; T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia...*, s. 232. U Arystotelesa cnota moralna powstaje z przyzwyczajenia – człowiek staje się sprawiedliwy poprzez wykonywanie sprawiedliwych czynów, umiarkowany poprzez praktykowanie umiarkowania, a odważny przez czyny odważne. Dzięki takiemu utrwaleniu cnoty w działaniu wykształca się trwała dyspozycja do moralnego działania (*hexis*). Arystoteles podkreśla, że prawdziwie cnotliwe czyny podejmujemy świadomie i dla nich samych, z miłości do dobra, a nie dla zewnętrznej nagrody czy pochwały. Cnota ujawnia się na zewnątrz poprzez konsekwentne cnotliwe zachowanie. Kto wyrobił w sobie sprawiedliwość czy uczciwość, ten naturalnie okazuje je w swoich decyzjach, sygnalizując innym swoją wiarygodność moralną. Arystotelesowski człowiek cnotliwy budzi zaufanie właśnie dlatego, że jego działania wynikają z ugruntowanego charakteru, a nie z przypadkowych impulsów. Ekonomista Robert H. Frank w książce *Passions Within Reason: The Strategic Role of the Emotions* przedstawił koncepcję, zgodnie z którą autentyczne emocje moralne (takie jak poczucie uczciwości, oburzenie na nieuczciwość czy sympatia do innych) pełnią funkcję mechanizmów wiążących (*commitment devices*). Dzięki nim postępujemy moralnie nawet wówczas, gdy na zimno kalkulując, nie byłoby to opłacalne krótkoterminowo, a to z kolei sygnalizuje innym naszą wiarygodność. Frank wskazywał, że w eksperymentach (np. jednorazowych grach typu dylemat więźnia) wiele osób przedkłada kwestię *fair play* nad natychmiastowy zysk własny, co sugeruje, iż ludzie cenią bycie postrzeganymi jako sprawiedliwi. Taka reputacja się opłaca: jeśli inni wiedzą (lub wierzą), że mamy moralne zasady, to chętniej nam zaufają i wejdą z nami we współpracę, co długofalowo przynosi korzyści obu stronom. Mówiąc inaczej, moralna reputacja działa jak kapitał – ułatwia zawieranie umów, zmniejsza koszty zabezpieczania się przed oszustwem i zwiększa szanse na korzystne interakcje. Moralne zachowanie stanowi zatem swoisty sygnał wiarygodności. Działanie moralne, które jest dla nas kosztowne krótkoterminowo (np. rezygnacja z oszukania kogoś, choć moglibyśmy na tym skorzystać), stanowi wiarygodny sygnał właśnie dlatego, że jest kosztowne, trudno je udawać bez ponoszenia strat. Dzięki temu sygnałowi inni uczestnicy gry mogą odróżnić osoby naprawdę godne zaufania od tych, które tylko udają *fair play*. Ta logika nawiązuje do tzw. sygnalizowania kosztownego (*costly signaling theory*), stosowanego w ekonomii i biologii ewolucyjnej, np. hojność czy pryncypialna uczciwość są „drogie”, więc jeśli ktoś konsekwentnie się tak zachowuje, to wysyła wiarygodny komunikat, że można z nim bezpiecznie współpracować. Przykładowo, przedsiębiorca znany z etycznych praktyk i dotrzymywania słowa ma większą szansę przyciągnąć uczciwych kontrahentów – jego marka moralna obniża ryzyko dla innych. Zob. R.H. Frank, *Passions Within Reason: The Strategic Role of the Emotions*, New York 1988; R. Leys, *A World Without Pretense? Honest and Dishonest Signaling in Social Life* [w:] *Philosophy of Education*, ed. C. Mayo, Urbana, Illinois 2013. Istnieją empiryczne badania wskazujące, że osoby, które działały bez wyraźnego wyrachowania (nie kalkulując każdego kosztu), były postrzegane jako bardziej godne zaufania i faktycznie okazywały się bardziej godne zaufania w kolejnych interakcjach niż ci, którzy współpracowali w sposób wyrachowany. Innymi słowy, „niewyrachowane” dobre uczynki pełnią funkcję sygnału, który buduje naszą wiarygodność w oczach przyszłych partnerów, wskazując na nasze trwałe cechy osobowości jako potencjalnych uczciwych partnerów. Zob. J.J. Jordan, M. Hoffman, M.A. Nowak, D.G. Rand, *Uncalculating cooperation is used to signal trustworthiness*, “Proceedings of the National Academy of Sciences” 2016, vol. 113, no. 31, s. 8658-8663.

ze względu na nią samą, a nie ze względu na korzyść, jaką może z tego odnieść. Istotna jest jednak kwestia, dlaczego w ogóle Maciej miałby chcieć być sprawiedliwą osobą, a nie tylko sprawiedliwie się zachowywać? Odpowiedź będzie miała charakter w pewnym sensie arystotelesowski: łatwiej jest dokonywać sprawiedliwych uczynków, jeżeli samemu jest się sprawiedliwym. Z kolei sprawiedliwie postępujemy nie tylko ze względu na wiążącą nas umowę, ale także ze względu na bycie bardziej wiarygodnym wobec przyszłych potencjalnych negocjatorów, bowiem przyciąganie ich swoją „niewyrachowaną” postawą może okazać się opłacalne<sup>798</sup>. W perspektywie kontraktarianizmu Cohena opłacalne byłoby zatem wyrobienie w sobie trwałej i „szczerzej” dyspozycji do działania moralnego.

Zarzut wobec Cohena można by także postawić z pozycji kontraktarianistycznej. Zgodnie z nim teoria bezpośredniego statusu moralnego drugiego rzędu jest posunięta za daleko. Przede wszystkim miałaby być niezgodna z jednym z aksjomatów kontraktarianizmu, tj. bezwzględny egoizm i non-tuizm negocjatorów. Zdaniem Cohena non-tuizm musi odnosić się jedynie do relacji między negocjatorami<sup>799</sup>. Zwłaszcza mając na względzie hipotetyczny, a nie heurystyczny aspekt sytuacji pierwotnej, w kontraktarianizmie nie można wykluczyć tego, że negocjatorzy mają pewne indywidualne preferencje. Preferencje te, bez względu na swoje źródło, mogą dotyczyć także zwierząt<sup>800</sup>. Kontraktarianizm nie powinien czynić żadnych założeń dotyczących ludzkich moralnych preferencji<sup>801</sup>. Zdaniem Cohena nie oznacza to, że może je jednoznacznie wykluczać. W jego wersji kontraktarianizmu ludzie te preferencje mają, przystępując do negocjowania kontraktu. Możliwa jest oczywiście do pomyślenia taka wersja umowy, w której negocjatorzy tych preferencji nie mają. W takiej sytuacji zwierzętom nie zostałyby przyznany bezpośredni status moralny drugiego rzędu. Jeśli jednak kontraktarianistyczne założenie o bezwzględnym non-tuizmie zostanie choć trochę ograniczone, to w kontraktarianizmie z łatwością może znaleźć się miejsce dla zwierząt<sup>802</sup>. Argumentacja przeciwko bezwzględnemu non-tuizmowi negocjatorów sytuacji pierwotnej w ramach kontraktarianizmu Cohena przypomina tę wysuwaną przeciwko sytuacji pierwotnej u Rawlsa, tj. non-tuistyczni negocjatorzy są zbyt abstrakcyjni. Umowa w wersji kontraktarianistycznej zaś ma być hipotetyczna, nie heurystyczna, co ogranicza możliwość

---

<sup>799</sup> Cohen przejął ten pogląd od Morrisa. Zob. C.W. Morris, *The Relation between Self-Interest and Justice in Contractarian Ethics*, “Social Philosophy and Policy” 1988, vol. 5, no. 2, s. 123.

<sup>800</sup> A.I. Cohen, *Contractarianism and interspecies...*, s. 237.

<sup>801</sup> To jest pogląd przede wszystkim D. Gauthiera (*Morals by Agreement...*, s. 29-38). Analiza tego założenia zob. P. Vallentyne, *Contractarianism and the Assumption of Mutual Unconcern* [w:] *Contractarianism and rational choice...*, s. 73, zaś krytyka tego założenia zob. M. Murray, *Unconsidered Preferences*, “South African Journal of Philosophy” 1998, vol. 17, no. 4, s. 346–53.

<sup>802</sup> A.I. Cohen, *Contractarianism and interspecies...*, s. 238.

kontrfaktyczności jej założeń (zob. rozdz. 2.7.2.2). Należy zauważyć, że ludzie rzeczywiście mają preferencje dotyczące traktowania zwierząt (czasem preferencje te potrafią być niezwykle silne). Oczywiście ostateczny wynik kontraktu zależałby w dużej mierze od intensywności preferencji wobec zwierząt poszczególnych negocjatorów. Przykład dzieci najlepiej ilustruje, jak silne mogą być preferencje dotyczące istot niezdolnych do wzajemności. Z dużym prawdopodobieństwem można założyć, że niejedna osoba odeszłaby od negocjacji, gdyby ich dzieci nie zostały objęte kontraktem w znaczącym zakresie (prawdopodobnie mógłby być to właśnie zakres przyznający bezpośredni moralny status, a nie tylko pośredni).

Zarzut dotyczący tego, że teoria Cohena nie jest w istocie kontraktarianizmem, może zostać postawiony także na innej płaszczyźnie. Nie dość bowiem, że jest non-tuistyczny, to tak naprawdę status zwierzęcia nie jest pochodną racjonalnej współpracy między tym zwierzęciem a człowiekiem. Tymczasem to racjonalna współpraca i generowane przez nią korzyści mają być podstawą narzucania na siebie zobowiązań właśnie, jeśli chcemy mówić o kontraktarianizmie we właściwym sensie<sup>803</sup>. Można jednak na ten zarzut odpowiedzieć w dość łatwy sposób. Bezpośredni status moralny drugiego rzędu, mimo że zapośredniczony w roli, jaką ma do odegrania rzecznik, jest ostatecznie „generowany” jako skutek współpracy, tj. współpracy między rzecznikiem a innym negocjatorem. Źródłem zwierzęcego statusu w dalszym ciągu jest zatem kontrakt, zaś status zwierzęcia można uznać za uzasadniony kontraktarianistycznie.

### 3.5.2.3. Wybiórczość umowy względem gatunków uprzywilejowanych

W kontekście rozwiązań praktycznych, np. odpowiedzi na pytanie, jakie zwierzęta i na ile byłyby uwzględniane w kręgu moralności, Cohen uzależnia odpowiedź od założeń natury empirycznej, tj. ilu ludzi nalegałoby na uwzględnienie zwierząt i jak bardzo. W takim wypadku ze strony przeciwników szowinizmu gatunkowego mógłby zostać sformułowany istotny inny zarzut dotyczący poziomu ochrony oferowanej w ramach tej teorii. Krytycy mogliby wskazać, że rozwiązania proponowane przez kontraktarianizm nie zapewniają wystarczającej ochrony znacznej klasie bytów. Jeżeli bowiem ochrona byłaby zależna przede wszystkim od preferencji negocjatorów, to z dużym prawdopodobieństwem znaczna część zwierząt zostałaby wykluczona. Opieką zaś objęto by przede wszystkim zwierzęta towarzyszące i zwierzęta, które oddziałują na ludzkie emocje (tzw. *charismatic megafauna*), ponieważ są duże lub uważane za

---

<sup>803</sup> J. Tanner, *Contractarianism and Secondary Direct...*, s. 1-16.

„słodkie” (*cute*), takie jak pandy, słonie czy wieloryby<sup>804</sup>. Zwierzęta niemające tych cech mogłyby nie znaleźć wystarczającej liczby negocjatorów, którzy chcieliby być ich rzecznikami w ramach kontraktu<sup>805</sup>. W takim wypadku, gdyby nie znalazło się wystarczająco wielu negocjatorów, którzy przejmowałiby się losem np. ośmiornic, to można by bez problemu je torturować chociażby dla zabawy. I tu intuicje bardzo wielu zwolenników bezpośredniego statusu moralnego zwierząt nakazywałyby podnieść zarzut, że torturowanie ośmiornic dla zabawy jest złe bez względu na to, czy kontrakt zakłada wobec nich jakikolwiek status<sup>806</sup>.

Cohen odpowiada na ten zarzut na dwa sposoby. Po pierwsze, intuicje te mogą być nietrafne i może ośmiornicom po prostu nie należy się bezpośredni szacunek moralny w postaci bezpośredniego statusu moralnego drugiego rzędu. Po drugie, obawa ta też nie do końca musi być realna. Wiele osób bowiem wciąż przejmuje się losem osobników z gatunków niebędących ani zwierzętami towarzyszącymi, ani megafauną<sup>807</sup>.

#### 3.5.2.4. Podsumowanie

Teoria Cohena, aby uwzględnić w niej zwierzęta, wymaga pewnych założeń dotyczących negocjatorów. Przede wszystkim takich, że przynajmniej części z nich będzie zależało na ochronie interesów zwierząt. Dodatkowo, będzie to preferencja na tyle istotna, aby chcieć ją „wyłożyć na stół negocjacyjny”, tj. pogodzić się z tym, że w ten sposób osłabia się własną pozycję negocjacyjną. Nasuwa się tu automatycznie krytyka polegająca na wskazaniu, że założenia te są niekonieczne. Należy jednak ponownie podkreślić, że Cohen nie twierdzi, iż kontraktarianizm w sposób konieczny prowadzi do przyznania zwierzętom bezpośredniego statusu (czy na dobrą sprawę jakiegokolwiek statusu). Twierdzi jedynie, że może istnieć wersja kontraktarianizmu, która to zrobi<sup>808</sup>. Wersja ta musi jednak zakładać pewne cechy negocjatorów umowy. Gdybyśmy poczynili inne założenia co do tych negocjatorów, to bardzo możliwe, że w wyniku umowy zwierzętom nie przysługiwałby bezpośredni status nawet

---

<sup>804</sup> O sile racji estetycznych w kontekście ochrony przyrody zob. Y. Saito, *The Aesthetics of Unscenic Nature*, “The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1998, vol. 56, no. 2, s. 101-111; Y. Saito, *The Significance of Environmental Aesthetics* [w:] *Introduction to Philosophy: Aesthetic Theory and Practice*, eds. Y. Saito et al., Montreal 2021.

<sup>805</sup> Tendencja ta jest dość dobrze widoczna w kontekście dysproporcji funduszy poświęconych na ochronę gatunkową w stosunku do konkretnych gatunków zwierząt, gdzie posiadanie preferowanych przez ludzi cech związanych często z wyglądem danego zwierzęcia potrafi mieć dużo większe znaczenie niż poziom jego zagrożenia czy jego wpływ na ekosystem. Zob. A.M. Bellon, *Does animal charisma influence conservation funding for vertebrate species under the US Endangered Species Act?*, “Environmental Economics and Policy Studies” 2019, vol. 21, issue 3, s. 399-411.

<sup>806</sup> Z pewnością taki zarzut podnieśliby Singer, Regan czy Nussbaum.

<sup>807</sup> A.I. Cohen, *Contractarianism and interspecies...*, s. 240.

<sup>808</sup> Tamże, s. 233.

drugiego rzędu<sup>809</sup>. Możliwe też, w zależności od preferencji przypisanych negocjatorom, że część zwierząt otrzymałaby mniejszą ochronę niż inne albo wręcz w ogóle byłaby jej pozbawiona<sup>810</sup>.

Dla Cohena kontraktarianizm jest teorią hipotetycznej zgody co do tego, jakie zasady są uzasadnione. Są nimi te, na które zgodziliby się agenci negocjujący je w określonych warunkach. Kontraktarianizm w odróżnieniu od kontraktualizmu nie kształtuje sytuacji przedkontraktowej, a jedynie określa, jakie zasady byłyby wypracowane przy danym jej rodzaju. Ten zaś ma już charakter faktyczny, tj. inna będzie sytuacja przedkontraktowa w społeczeństwie obecnym niż na przykład w społeczeństwie tysiąc lat temu albo za tysiąc lat. Dlatego należy uwzględnić to, że we współczesnej wersji kontraktu istnieliby negocjatorzy, którym zależałoby na zwierzętach, ponieważ dziś istnieją ludzie, którym zależy na zwierzętach.

Zdaniem Cohena kontraktarianizm nie jest deterministyczny w kontekście norm moralnych wypracowanych w ramach kontraktu, tj. jest uzależniony od stron kontraktu, których przekonania mogą ewoluować w czasie. W konsekwencji więc w zależności od przyjętej wersji sytuacji przedkontraktowej (w tym wypadku preferencji poszczególnych negocjatorów dotyczących poszczególnych zwierząt) kontrakt może mieć trzy wersje: całkowicie odrzuca bezpośredni status moralny wobec zwierząt, dopuszcza bezpośredni status moralny wobec niektórych zwierząt, przyjmuje bezpośredni status moralny wobec wszystkich zwierząt<sup>811</sup>. Ponieważ teoria Cohena wskazuje, w jaki sposób zwierzęta czy przypadki graniczne mogą uzyskać status moralny w ramach kontraktarianizmu, nie naraża się bezpośrednio na zarzuty płynące z AMC. W obu wypadkach, mimo że status moralny ma charakter relacyjny, to jest bezpośredni (nie jest słabszy czy silniejszy, zdaniem Cohena, niż bezpośredni status moralny pierwszego rzędu). Wystarczy jedynie, że będą istniały osoby posiadające bezpośredni status moralny pierwszego rzędu zainteresowane interesami zwierząt. Jest to jednocześnie największy mankament tej teorii, nie tłumaczy bowiem, dlaczego mielibyśmy się nimi interesować. Nie odpowiada więc w całości na problem motywacji

---

<sup>809</sup> Zob. J. Narveson, *Gauthier on Distributive Justice and the Natural Baseline* [w:] *Contractarianism and rational choice...*, s. 141–142. Niemniej jednak należy zauważyć, że do pomyślenia są takie wersje kontraktu, w ramach których większość ludzi także nie otrzymałaby bezpośredniego statusu moralnego ze względu np. na tak znaczną dysproporcję siły między negocjatorami, że nie warto by jej brać pod uwagę. Jako historyczny przykład można by podać całą historię kolonializmu, w ramach której Europejczycy stojący na wysokim poziomie organizacji państwowej i technologicznej w kontekście metod prowadzenia wojen nie potrzebowali wchodzić w umowę z ludami kolonizowanymi. Można zauważyć, że kraje, które nie zostały skolonizowane, to te odznaczające się zazwyczaj odpowiednią siłą. W tym kontekście zob. np. D. Losurdo, *Liberalism: A Counter-History*, London – New York 2011.

<sup>810</sup> A. I. Cohen, *Contractarianism and interspecies...*, s. 233.

<sup>811</sup> Tamże, s. 242.

moralnej w kontekście przestrzegania obowiązków względem zwierząt<sup>812</sup>. Teoria Cohena nie wyjaśnia, dlaczego w przypadku, gdyby nie znaleźli się rzecznicy zainteresowani interesami konkretnego dziecka bądź zwierzęcia, wówczas nie byłibyśmy w stanie znaleźć w ramach tej teorii powodów do potępienia kogoś, kto np. gasiłby na nich papierosy<sup>813</sup>. Wydaje się to jednak zarzut nie wobec kontraktarianizmu Cohena, tylko wobec kontraktarianizmu w ogóle. Istotne jest jednak to, że teoria Cohena odpowiada na problem motywacji w części, tj. w stosunku do osób niezainteresowanych interesami zwierząt<sup>814</sup>.

Jeżeli potraktować teorię Cohena jako teorię politycznoprawną (a zdaje się, że za taką także próbuje uchodzić), to napotka ona na kolejne problemy: ma charakter niejako przegłosowywania obowiązującej w danym społeczeństwie koncepcji dobra. Zgodnie z nią bowiem rzecznicy głoszący za zwierzętami chcą na innych wymusić swój pogląd na „dobre” postępowanie względem zwierząt, czyli swoją koncepcję dobra. Pomysł ten, co prawda, występuje w literaturze<sup>815</sup>, jak jednak zauważa Robert Garner, jest raczej nieakceptowalny dla myśli liberalnej, w ramach której pluralizm moralny ma charakter aksjomatyczny<sup>816</sup>.

### **3.5.3. Ewaluacja wybranych polskich regulacji i propozycji *de lege ferenda* w perspektywie „niepełnego” kontraktarianizmu Cohena**

#### **3.5.3.1. Instytucja Rzecznika ds. Zwierząt**

W kontekście rozwiązań praktycznych dotyczących ewaluacji współczesnych rozwiązań w zakresie ochrony zwierząt należy zwrócić uwagę przede wszystkim na kluczową w teorii Cohena rolę rzeczników zwierzęcego statusu. Odpowiedzialność za uznanie i poszerzenie statusu zwierząt spoczywa na ich orędownikach, którzy mogą przypisać zwierzętom status moralny drugiego rzędu i dążyć do jego pozytywizacji. Proces decyzyjny dotyczący przyznania ochrony prawnej zwierzętom zależy zatem od skuteczności przekonywania i zaangażowania rzeczników w ochronę interesów zwierząt w ramach negocjowania umowy. By zmienić zasady dotyczące traktowania zwierząt, ich rzecznicy muszą aktywnie działać na rzecz wprowadzenia tej kwestii do dyskursu politycznego oraz wzmocnić siłę argumentacji na rzecz prawnej

---

<sup>812</sup> Nie to jednak było jej celem, a jedynie wskazanie, że możliwe jest uwzględnienie zwierząt w ramach kontraktarianizmu.

<sup>813</sup> J. Tanner, *Contractarianism and Secondary Direct...*, s. 146.

<sup>814</sup> Już tu można zauważyć, że jest to dość podobny problem do tego, który wystąpił przy kontraktualizmie Rowlandsa, a mianowicie potrzebuje dodatkowego, pozakontraktowego uzasadnienia dla przejmowania się interesem zwierząt. W przypadku Rowlandsa bowiem chęć stworzenia sprawiedliwej teorii względem zwierząt stanowiła punkt wyjściowy do umowy. Sama chęć bycia sprawiedliwym wobec zwierząt nie znajduje uzasadnienia w ramach samej umowy.

<sup>815</sup> Zob. np. N.P. Barry, *An introduction to modern political theory*, 4<sup>th</sup> ed., Basingstoke 2000.

<sup>816</sup> R. Garner, *Animals, Politics...*, s. 3–22.

ochrony zwierząt. W tym kontekście umowa społeczna jawi się nie jako zbiór trwałych konstytucyjnych zasad ustalonych raz na zawsze, ale jako otwarty i sekwencyjny proces<sup>817</sup>. W ramach kontraktarianizmu jednostki mają możliwość kształtowania zasad społecznych zgodnie ze swoimi interesami poprzez wzajemne oddziaływanie. Zwierzęcy rzecznicy pełnią w tym procesie istotną funkcję, przedstawiając argumenty na rzecz uwzględnienia dobrostanu zwierząt w społecznym dyskursie. Podczas negocjacji wystarczy, że wykażą oni przekonujące powody dla włączenia interesów zwierząt do rozważań nad obowiązującymi zasadami. W rezultacie system zasad, praw i instytucji społecznych może podlegać stopniowej ewolucji, dostosowując się do zmieniającej się świadomości społecznej i nowego *status quo*.

Teoria Cohena wydaje się zatem wspierać postulat *de lege ferenda* pojawiający się od pewnego czasu w polskiej doktrynie, ale także będący postulatem organizacji zajmujących się ochroną zwierząt<sup>818</sup>. Postulatem tym jest powołanie organu w postaci tzw. rzecznika ds. zwierząt<sup>819</sup>, wzorowanego na instytucji Rzecznika Praw Obywatelskich czy Rzecznika Praw Dziecka. Organ ten jest rozumiany jako odrębna wyspecjalizowana jednostka powołana wyłącznie w celu ochrony zwierząt przed niehumanitarnym traktowaniem. Wydaje się, że organ taki pełniłby funkcję Cohenowskiego „rzecznika” na rzecz zwierząt, który w bardziej sformalizowany sposób mógłby uczestniczyć w negocjowaniu zakresu ich statusu.

Instytucja Rzecznika ds. Zwierząt jest rozwiązaniem istniejącym już w niektórych porządkach prawnych. Jednym z najbardziej rozwiniętych systemów ochrony zwierząt, uwzględniającym instytucję rzecznika, jest system austriacki. Każdy kraj związkowy (land) w Austrii ma swojego Rzecznika Ochrony Zwierząt (*Tierschutzombudsperson*), który pełni funkcję kontrolną i doradczą. Do jego głównych zadań należy monitorowanie przestrzegania przepisów dotyczących ochrony zwierząt, udział w postępowaniach administracyjnych i sądowych związanych z dobrostanem zwierząt, a także „pośredniczenie” między obywatelami a organami administracyjnymi. Choć *Tierschutzombudsperson* nie ma uprawnień wykonawczych, to jego działalność ma istotny wpływ na kształtowanie polityki ochrony zwierząt na poziomie regionalnym, co czyni go ważnym elementem austriackiego systemu

---

<sup>817</sup> M. Verschoor, *The Quest for the Legitimacy of the People: A Contractarian Approach*, „Politics, Philosophy & Economics” 2015, vol. 14, no. 4, s. 391-428. W tym kontekście warto zauważyć, że również Buchanan wskazuje na możliwość rewizji umowy społecznej, podkreślając elastyczność interakcji społecznych i możliwość zmiany indywidualnych roszczeń stanowiących jej podstawę. J.M. Buchanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Chicago – London 1975, s. 77.

<sup>818</sup> T. Pietrzykowski, *Prawo ochrony zwierząt...*, s. 336-337; K. Kuszlewicz, *Prawa zwierząt...*, s. 31; zob. też kampanię obywatelską z petycją o powołanie komisarza UE ds. dobrostanu zwierząt: EU for Animals, *Give animals a stronger voice in Europe. We need a European Commissioner for Animal Welfare*, , <https://www.euforanimals.eu/en> (dostęp: 18.02.2025).

<sup>819</sup> Nazwy tego urzędu różnią się w zależności od poszczególnych propozycji.

ochrony zwierząt<sup>820</sup>. Podobne rozwiązania można znaleźć także na Malcie<sup>821</sup>, w Portugalii<sup>822</sup>, a także do niedawna w Finlandii<sup>823</sup>. Austriacy rzecznicy mają najszersze kompetencje – w Finlandii, Malcie i Portugalii ograniczają się do roli doradczej i monitorującej.

W Polsce także już na początku XXI w. zauważono potrzebę powołania instytucji na wzór omówiony powyżej. Jan Białocerkiewicz, pisząc o instytucji rzecznika, wskazywał, że „zwierzęta w tym mechanizmie nie są przedmiotem ochrony, ale sygnatariuszami praw, które człowiek – jako podmiot moralny – ma obowiązek chronić. Powinien on występować jako swoistego rodzaju *amicus animalae* w procesie instytucjonalnej ochrony praw zwierząt”<sup>824</sup>.

Jako podstawowe argumenty przemawiające za powołaniem rzecznika wskazuje się m.in. niską skuteczność egzekwowania obowiązujących przepisów dotyczących humanitarnej ochrony zwierząt<sup>825</sup>. Jednym z powodów owej niskiej skuteczności jest właśnie brak niezależnego organu nadzoru. W Polsce występuje szczególna zależność administracyjna – jednostki odpowiedzialne za monitoring i kontrolę warunków bytowych zwierząt podlegają tym samym ministerstwom, których co do zasady podstawowym zadaniem jest maksymalizacja zysków płynących z ich eksploatacji. Przykładowo Inspekcja Weterynaryjna, która sprawuje nadzór nad przestrzeganiem przepisów o ochronie zwierząt, podlega ministrowi właściwemu do spraw rolnictwa, co oznacza, że jest podmiotem, który ustawowo związany jest również z gospodarczym wykorzystywaniem zwierząt jako jednym z kluczowych obszarów rolnictwa w Polsce (art. 34a u.o.z.)<sup>826</sup>. Mamy więc do czynienia z sytuacją „nieuchronnego i immanentnego

---

<sup>820</sup> Zob. art. 41 Bundesgesetz über den Schutz der Tiere, BGBl. I Nr 118/2004 (austriacka ustawa o ochronie zwierząt); tłumaczenie ustawy na język angielski: [https://www.globalanimallaw.org/downloads/database/national/austria/erv\\_2004\\_1\\_118.pdf](https://www.globalanimallaw.org/downloads/database/national/austria/erv_2004_1_118.pdf) (dostęp: 18.02.2025); zob. też informacje o rzeczniku na stronie rządowej: <https://www.verbrauchergesundheit.gv.at/tiere/tierschutz/ombudspersonen/ombudsstelle.html> (dostęp: 18.02.2025), zob. też: S. Gräber, I. Schnur, *The institution of the animal protection ombudsperson* [w:] *Research Handbook on Animal Law and Animal Rights*, eds. T. Pietrzykowski, B. Wahlberg, Cheltenham, UK – Northampton, MA 2025, s. 306–322.

<sup>821</sup> Artykuł 44a Animal Welfare Act ustanawia urząd Komisarza ds. Dobrostanu Zwierząt (Kummissarju għat-Trattament Xieraq tal-Annimali). Ustawa wskazuje, że celem komisarza jest nadawanie wyższej rangi sprawom ochrony zwierząt i rekomendowanie działań zapewniających wysoki standard traktowania zwierząt, a także prowadzenie działań promujących podwyższanie standardów ochrony zwierząt (art. 44a ust. 2 lit. a–h). Wersja angielska ustawy: <https://legislation.mt/eli/cap/439/eng/pdf> (dostęp: 18.02.2025).

<sup>822</sup> Animal Welfare Ombudsman, <https://www.elainsuojeluasiamies.fi/en/home/#:~:text=Animal%20Welfare%20Ombudsman%20in%20the,years%202013%E2%80%932015> (dostęp: 18.02.2025).

<sup>823</sup> *Provedora do Animal*, <https://provedordoanimal.pt/> (dostęp: 18.02.2025).

<sup>824</sup> J. Białocerkiewicz, *Status prawny zwierząt...*, s. 224–225.

<sup>825</sup> Pojawiają się jednak w doktrynie także głosy wskazujące na potencjalną redundancję instytucji rzecznika ds. zwierząt; zob. A. Hurkała, *Rzecznik Praw Zwierząt – paląca potrzeba czy zbędny wymysł prawodawcy?*, „Palestra” 2022, z. 4, s. 90–105.

<sup>826</sup> Zob. też: K. Kuszlewicz, *Prawa zwierząt...*, s. 184.

konfliktu interesów, w wyniku którego ochrona zwierząt na ogół pada ofiarą bardziej priorytetowo traktowanych polityk i celów”<sup>827</sup>.

Z tego względu postuluje się, aby rzecznik był organem niezależnym od ministra właściwego do spraw rolnictwa oraz ministra właściwego do spraw środowiska<sup>828</sup>. Z kolei w uzasadnieniu projektu ustawy o Rzeczniku Praw (*sic!*) Zwierząt wyartykułowane zostały przyczyny oraz podstawowe zadania, do których realizacji postuluje się powołanie rzecznika: „wynika to z potrzeby systemowego podejścia do ochrony praw zwierząt hodowlanych, dzikich i domowych. Rzecznik Praw Zwierząt stał będzie na straży dobrostanu zwierząt m.in. poprzez przeprowadzanie kontroli we wszystkich podmiotach zajmujących się zwierzętami, a także będzie występował w sprawach sądowych. Obecnie nie istnieje niezależny i finansowany z budżetu państwa urząd, który w sposób skuteczny broni praw zwierząt i kontroluje przestrzeganie obowiązujących regulacji. Zajmują się tym głównie organizacje pozarządowe, które nie posiadają zarówno odpowiedniego finansowania, jak i umocowania prawnego. Rzecznik Praw Zwierząt będzie również pełnić funkcje doradcze dla Sejmu i Senatu RP Prezydenta RP, Rady Ministrów oraz innych organów centralnych. Będzie zabierać głos w sytuacjach, kiedy ochrona prawna zwierząt jest zagrożona, tak jak Rzecznik Praw Obywatelskich zabiera głos, kiedy zagrożone są prawa obywatelskie, a Rzecznik Praw Dziecka – kiedy w szczególności zagrożone jest dobro dzieci”<sup>829</sup>.

W projekcie ustawy przewidziano, że Rzecznik byłby powoływany i odwoływany przez Sejm (art. 3 i art. 6 projektu). Odwołanie zaś wymagałoby wniosku Marszałka Sejmu lub grupy co najmniej 40 posłów i musiałyby zostać przegłosowane większością co najmniej 3/5 głosów w obecności co najmniej połowy ustawowej liczby posłów, a możliwe byłoby jedynie w enumeratywnie wyliczonych przypadkach, co miałyby zapewnić Rzecznikowi względną swobodę działania.

---

<sup>827</sup> T. Pietrzykowski, *Prawo ochrony zwierząt...*, s. 336-337; zob. też: K. Kuszlewicz, *Rzecznictwo w imieniu zwierząt. Manifest prawno-polityczny*, „Zielone Wiadomości”, 21.07.2019, <https://zielonewiadomosci.pl/tematy/zwierzeta/rzecznictwo-w-imieniu-zwierzat-manifest-prawno-polityczny/> (dostęp: 18.02.2025). „Organy te, już abstrahując od ocen poszczególnych osób, którym powierzane są te funkcje w ostatnich latach, z zasady w wielu przypadkach reprezentują interesy sprzeczne z humanitarną ochroną zwierząt. Dobitym przykładem tego są wytyczne wydawane w latach 2010–2017 przez Głównego Lekarza Weterynarii, podległego ministrowi do spraw rolnictwa, w których GLW wprost dopuszczał przenoszenie żywych karpów bez wody. Tymczasem ustawa o ochronie zwierząt wyraźnie wskazuje, że transport lub przetrzymywanie w celu sprzedaży żywych ryb bez dostatecznej ilości wody umożliwiającej im oddychanie stanowi przestępstwo znęcania się nad zwierzętami. Jednocześnie jaki podmiot ustawa o ochronie zwierząt wskazuje jako podmiot nadzoru nad przestrzeganiem przepisów ustawy? Inspekcję weterynaryjną, kierowaną przez Głównego Lekarza Weterynarii. Kto zatem ma interweniować w sprawie karpów trzymanyh bez wody? Ten sam organ przeciw niemu samemu?”

<sup>828</sup> K. Kuszlewicz, *Rzecznictwo w imieniu zwierząt...*

<sup>829</sup> Poselski projekt ustawy o Rzeczniku Praw Zwierząt, druk sejmowy nr 991, <https://www.sejm.gov.pl/sejm9.nsf/druk.xsp?nr=991> (dostęp: 19.02.2025).

Projekt, aby Rzecznik był wybierany przez parlament, a więc organ najbardziej reprezentujący wolę powszechną, a ponadto tak dużą większością głosów (3/5 głosów w obecności co najmniej połowy ustawowej liczby posłów) koresponduje z podstawowymi założeniami Cohena dotyczącymi powiernictwa względem zwierząt. Skala uwzględnienia interesów zwierząt powinna być skorelowana z siłą przetargową osób chcących ich interesy uwzględniać. Należałoby się zastanowić, czy aby być w pełni kompatybilnym z teorią Cohena Rzecznik nie powinien być wyłaniany w wyborach bezpośrednich. Bezpośredni wybór Rzecznika, przy okazji którego ścierają się różne wizje i zakresy tej ochrony, obrazowałby skalę, siłę i istotność tych interesów dla osób posiadających bezpośredni status pierwszego rzędu, tj. rzeczników.

Według Cohena obecność w umowie społecznej rzeczników zwierząt sprawia, że mogą one uzyskać bezpośredni status moralny drugiego rzędu. Kluczowym warunkiem jest jednak skuteczność reprezentacji, a więc możliwość wyraźnego i instytucjonalnego artykułowania interesów zwierząt oraz siły zainteresowania ich interesami ze strony osób posiadających bezpośredni status moralny pierwszego rzędu w ramach negocjacji instytucji społecznych.

Z tej perspektywy Rzecznik ds. Zwierząt w Polsce stałby się formalnym „rzecznikiem” zwierząt, nadając ich interesom wymiar pozytywnoprawny i zapewniając rzeczywiste przełożenie „wynegocjowanego” w umowie zakresu ich ochrony na treść przepisów. Rzecznik mógłby działać na etapie stanowienia prawa (np. opiniowanie projektów ustaw, udział w konsultacjach) oraz przy kontroli jego wykonywania (np. inicjowanie postępowań, sygnalizowanie naruszeń). W ramach Cohenowskiego kontraktarianizmu taka postulowana powyżej rola „strażnika interesów zwierząt” w postaci rzecznika sprzyja sekwencyjnemu rozszerzaniu moralnej wspólnoty o istoty niezdolne do wzajemności. Ustanowienie Rzecznika ds. Zwierząt w Polsce byłoby więc wyraźnym krokiem w kierunku wcielania w życie tej idei: chroniłby on zwierzęta w sposób systemowy, przy jednoczesnym poszanowaniu kontraktarianistycznych fundamentów (tj. dążenia do konsensusu w drodze politycznych negocjacji i uwzględniania rzeczywistych preferencji społecznych w kontekście zakresu tej ochrony).

Powyższemu rozumowaniu można by zarzucić, że założenia te mogą być realizowane na drodze już istniejących instytucji politycznych, tj. np. wyborów do parlamentu<sup>830</sup>. Wystarczy

---

<sup>830</sup> Można by także wskazywać, że rolę tę odgrywają liczne organizacje pozarządowe, statutowo zajmujące się ochroną zwierząt. W doktrynie pojawiają się jednak głosy, że: „Organy, które są powołane do prowadzenia postępowań wyrażają niejednokrotnie niezadowolenie z powodu nadmiernych oczekiwań działaczy organizacji pozarządowych, braku ich przygotowania prawnego oraz niezrozumienia dla konieczności realizowania wszystkich elementów procedury w określonym terminie. Aktywiści podnoszą z kolei brak empatii organów

bowiem, że osoby zainteresowane losem zwierząt zgłoszą na przedstawicieli, których program odzwierciedla zakres ochrony przez nich zakładany. Jednak w tym wypadku zwłaszcza przypadek Polski jest problematyczny. Partie polityczne czy też poszczególni kandydaci zazwyczaj prezentują skomplikowane siatki przekonań, w ramach których ich stanowisko wobec zwierząt stanowi jedynie niewielki element. Z kolei ochrona zwierząt, zwłaszcza w Polsce, nie wpisuje się łatwo w tradycyjne spektrum poglądów politycznych z podziałem na prawicę, lewicę, *etc.*<sup>831</sup> Należy zauważyć, że jedna z większych reform mających poprawić zwierzęcy dobrostan została zaproponowana z tzw. prawej strony sceny politycznej<sup>832</sup>, podczas gdy tradycyjnie konserwatyzm kojarzy się jako sceptyczny względem ochrony zwierząt<sup>833</sup>. Jednak kojarzenie ochrony zwierząt z tradycjami typowo lewicowymi nie uwzględnia jej historycznego rodowodu, w ramach którego w skrajnie lewicowych, tj. komunistycznych kręgach, odrzucana była jako pogląd burżuazyjny<sup>834</sup>. Dlatego stan panowania określonej opcji politycznej w Polsce może być niemiarodajny względem stanowiska większości społeczeństwa w kontekście zakresu ochrony zwierząt. Regularny wybór Rzecznika pozwoliłby więc stale odświeżać „głos” społeczeństwa. Gdy zmieniają się preferencje obywateli (np. rośnie wrażliwość na los zwierząt), nowy wybór od razu to odzwierciedla, co,

---

prowadzących postępowania dotyczące zwierząt i traktowanie tychże jako spraw drugiego sortu, mimo że przepisy prawa nie upoważniają do czynienia takich wartościowań. Istnieje wyraźny rozdzźwięk pomiędzy emocjami i oczekiwaniami działaczy prozwierzęcych a praktyką działalności organów ochrony prawnej. Konfrontacja mocno sformalizowanego świata urzędników ze światem dynamicznie działających aktywistów zasadniczo musi prowadzić do konfliktu.” A. Bielska-Brodziak, J. Knosała, P. Żak, *Odebranie zwierzęcia w sytuacji zagrożenia – możliwości działania* [w:] *Sprawiedliwość dla zwierząt*, red. B. Błońska, W. Gogłozza, W. Klaus, D. Woźniakowska-Fajst, Warszawa 2017, s. 178-179

<sup>831</sup> T. Pietrzykowski, *Prawo ochrony zwierząt...*, s. 331.

<sup>832</sup> Zob. A. Bielska-Brodziak, M.K. Drapalska-Grochowicz, M.Ł. Suska, *Historia zawiedzionych nadziei: o zakazie chowu zwierząt na futra*, „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 2020, nr 6, s. 437-464.

<sup>833</sup> To, do jakiej kategorii światopoglądowej należałoby zaklasyfikować popieranie reformy proponowanej przez Prawo i Sprawiedliwość, także stanowiło przedmiot debaty publicznej. Zob. R. Jurszo, *Kaczyński jako lewak, czyli odlot futerkowy: „Kościół mówi, że zwierzęta mogą nam służyć na skóry”*, *Oko.Press*, 10.09.2020, <https://oko.press/kaczynski-jako-lewak-czyli-odlot-futerkowy> (dostęp: 13.03.2025).

<sup>834</sup> Wielu działaczy i myślicieli komunistycznych otwarcie przeciwstawiało się ruchom na rzecz zwierząt, nazywając je sentymentalizmem drobnomieszczańskich elit, wytykając obłudę burżuazji przejmującej się losem zwierząt przy jednoczesnym pomijaniu problemów klasy robotniczej. Tak zwani opiekunowie zwierząt (w wersji angielskiej *members of societies for the prevention of cruelty to animals*; zaś w niemieckiej *Abschaffung der Tierquälerei*, czyli zwolennicy zniesienia okrucieństwa wobec zwierząt) zostają w manifestie komunistycznym określani jako przedstawiciele burżuazji pragnący „zaradzić niedomaganiem społecznym, aby utrwalić istnienie społeczeństwa burżuazyjnego” (zob. K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, Warszawa 2007, s. 18, [https://www.ce.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2018/10/4.-kapitalizm\\_marks\\_engels\\_manifest-komunistyczny.pdf](https://www.ce.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2018/10/4.-kapitalizm_marks_engels_manifest-komunistyczny.pdf) dostęp: 18.02.2025). Szczególnie skrajną postawę wobec idei praw zwierząt przyjął reżim Mao Zedonga w Chinach. W okresie maoistowskim oficjalna propaganda piętnowała troskę o zwierzęta i przyrodę jako przejaw dekadentycznej burżuazyjnej wrażliwości (zob. W. Jankowski, *Prawna ochrona zwierząt w Chinach...*, s. 23–37). Odmienne perspektywę na ocenę poglądów Marksa w sprawie dobrostanu zwierząt przedstawia R. Gunderson (*Marx's Comments on Animal Welfare*, „Rethinking Marxism” 2011, no. 23, s. 543–548). Do współczesnych lewicowych przedstawicieli wypowiadających się przeciwko ruchowi wyzwolenia zwierząt należy m.in. S. Žižek (zob. P. Cavalieri, P. Singer, *On Žižek and Animals*, “International Journal of Baudrillard Studies” 2009, vol. 6, no. 1).

jak wskazałem, niekoniecznie musi mieć miejsce w przypadku wyboru określonej partii politycznej.

### 3.5.3.2. Zróżnicowanie ochrony prawnej zwierząt

Kolejnym obszarem, w którym można zastosować teorię Cohena jako narzędzie ewaluacji, jest kwestia zróżnicowania ochrony prawnej różnych kategorii zwierząt. Wskazuje się bowiem, że polski system prawny różnicuje poziom ochrony zwierząt w zależności od ich relacji z człowiekiem oraz stopnia wzajemnych interakcji<sup>835</sup>. Takie podejście ustawodawcy wydaje się odzwierciedlać próbę znalezienia kompromisu między uznaniem zdolności zwierząt do odczuwania a praktycznymi aspektami ich wykorzystywania przez człowieka. Wprowadzone regulacje, które np. odmiennie traktują kwestię dopuszczalności uśmiercania zwierząt gospodarskich i domowych, mogą być postrzegane jako przejaw dyskryminacji międzygatunkowej. Jest to nie do zaakceptowania przez osoby stojące na stanowisku, aby poziom ochrony zwierząt nie był uzależniony od ludzkiej sympatii<sup>836</sup>. Różnicowanie to opiera się zazwyczaj na cechach, które nie byłyby uznane za relewantne moralnie przez przedstawicieli ruchu na rzecz wyzwolenia zwierząt, takie jak tradycyjne relacje z człowiekiem, etc.<sup>837</sup>

Obecnie polska ustawa o ochronie zwierząt zawiera system klasyfikacji, który różnicuje poziom i charakter ochrony prawnej poszczególnych grup zwierząt. Zgodnie z art. 4 u.o.z. wyróżniono sześć podstawowych kategorii: zwierzęta bezdomne (art. 4 pkt 16), zwierzęta domowe (art. 4 pkt 17), zwierzęta gospodarskie (art. 4 pkt 18), zwierzęta laboratoryjne (art. 4 pkt 19), zwierzęta wykorzystywane do celów specjalnych (art. 4 pkt 20), zwierzęta wolno żyjące (dzikie) (art. 4 pkt 21). Ustawodawca przewidział też szczególne przepisy odnoszące się do psów i kotów (np. art. 10a u.o.z.). Wskazuje się, że na kształt przyjętych regulacji prawnych w odniesieniu do poszczególnych grup zwierząt wpłynęły trzy zasadnicze czynniki. Pierwszym jest charakter więzi łączącej człowieka ze zwierzęciem, drugim – intensywność interakcji między nimi, a trzecim – sposób i cel wykorzystywania zwierząt przez człowieka<sup>838</sup>. Jak wskazałem, nie są to więc czynniki zobiektywizowane w odniesieniu do konkretnych cech, np.

---

<sup>835</sup> T. Pietrzykowski, *Prawo ochrony zwierząt...*, s. 264-267.

<sup>836</sup> K. Kuszlewicz, *Rzecznictwo w imieniu...*

<sup>837</sup> Zob. np. zasada równego traktowania przyjęta przez Singera lub Rowlandsa (rozdz. 3.4.1.1).

<sup>838</sup> T. Pietrzykowski, *Prawo ochrony zwierząt...*, s. 267-269. J. Helios, W. Jedlecka, *Zwierzęta jako ofiary...*, s. 36.

w postaci zdolności kognitywnych określonych grup zwierząt, a raczej zrelatywizowane do relacji, jakie dana grupa zwierząt zwyczajowo ma z człowiekiem<sup>839</sup>.

Koresponduje to z teorią Cohena dlatego, że poziom ochrony wydaje się związany ze stopniem zainteresowania opinii publicznej losom danej kategorii zwierząt<sup>840</sup>. Cohen wprost zaznacza, że w ramach kontraktarianizmu możliwe jest istnienie różnych poziomów (natężeń) bezpośredniego statusu moralnego, przyznawanego w zależności od siły i charakteru relacji. Innymi słowy, nie wszystkie zwierzęta muszą być traktowane jednakowo. Na przykład psy i koty – jako zwierzęta towarzyszące, często wzbudzające większe emocje i mające mocniejszych „rzeczników” w społeczeństwie – zyskują wyższy poziom ochrony niż na przykład świnię czy łososie, które tej społecznej sympatii i reprezentacji mają mniej. W wypadku zwierząt hodowlanych, ryb czy zwierzyny łownej aktywność społeczna bywa mniejsza bądź rozproszona, co przekłada się na łagodniejsze regulacje. Polskie prawo przyznające zwierzętom domowym najszerszą ochronę odzwierciedla więc pewien społeczny konsensus moralno-emocjonalny.

Jest to zgodne z Cohenowskim poglądem, że status moralny drugiego rzędu jest zależny od społecznego zaangażowania podmiotów mających status moralny pierwszego rzędu. Innymi słowy, teoria Cohena do pewnego stopnia wspiera obecne rozwiązanie w postaci różnicowania stopnia ochrony zwierząt, ponieważ w świetle jego teorii poziom ten powinien być skorelowany z zainteresowaniem „rzeczników” interesem konkretnych zwierząt. Jeśli „rzecznicy” są zainteresowani interesami jednych zwierząt bardziej niż innych, to nie istnieją powody do negatywnej oceny odzwierciedlenia tej sytuacji w przepisach. Nie oznacza to, że w perspektywie teorii Cohena należałoby jednoznacznie pozytywnie ocenić obecny *status quo* dotyczący różnicowania ochrony. Jeżeli by konsekwentnie iść za teorią Cohena, to można by wskazać, że zwierzęta domowe, zwłaszcza psy i koty, są w polskiej ustawie chronione nieadekwatnie do stopnia zainteresowania ich interesami. Należy podkreślić szczególnie silną reakcję społeczną i wysoki poziom oburzenia moralnego, które pojawiają się w przypadkach

---

<sup>839</sup> Należy bowiem zwrócić uwagę na podobieństwo neuroanatomiczne między np. zwierzętami gospodarskimi a domowymi. U tych gatunków zwierząt zaobserwowano podobieństwa w budowie kluczowych struktur mózgu. Posiadają one spoidło wielkie (*corpus callosum*), które umożliwia integrację doznań świadomych, a także przednią część zakrętu obręczy (*anterior cingulate cortex*), która odgrywa istotną rolę w procesie rozpoznawania i przetwarzania sygnałów bólowych. P.N. Fuchs, Y.B. Peng, J.A. Boyette-Davis, M.L. Uhelski, *The anterior cingulate cortex and pain processing*, „Frontiers in integrative neuroscience” 2014, vol. 8, s. 35; J. Birch, A.K. Schnell, N.S. Clayton, *Dimensions of Animal Consciousness*, „Trends in Cognitive Sciences” 2020, no. 10, s. 799; M.J. Farah, *Neuroethics and the Problem of Other Minds: Implications of Neuroscience for the Moral Status of Brain-Damaged Patients and Nonhuman Animals*, „Neuroethics” 2008, no. 1, s. 13-15.

<sup>840</sup> T. Pietrzykowski, *Prawo ochrony zwierząt...*, s. 269.

znęcania się nad tymi zwierzętami<sup>841</sup>. Gdyby więc obecne regulacje miały korespondować z teorią Cohena, to ochrona zwierząt domowych powinna zostać znacząco poszerzona, możliwe, że wręcz poprzez ich prawną personifikację.

Co istotne, z perspektywy osób zainteresowanych interesami zwierząt innych niż towarzyszące (a także w interesie samych zwierząt) takie rozwiązania też mogą okazać się korzystne<sup>842</sup>. Mogłoby za tym stać zjawisko obserwowane w badaniach nad interakcjami między ludźmi a zwierzętami, określane jako „hipoteza zwierząt domowych jako ambasadorów” (*pets as ambassadors*). Zgodnie z tą hipotezą doświadczenia związane z opieką nad zwierzętami domowymi przekładają się na szersze pozytywne postawy wobec świata zwierząt czy wręcz zapobiegają przejawom szowinizmu gatunkowego<sup>843</sup>. Z perspektywy welferystycznej, zwiększenie ochrony prawnej zwierząt zgodnie z obecnymi preferencjami rzeczników może przynieść pozytywne skutki nawet w przypadku, gdy początkowo objęłoby jedynie zwierzęta towarzyszące. Gdyby przyjąć hipotezę o „ambasadorstwie”, takie zmiany

---

<sup>841</sup> Zob. np. Z. Podedworny, *Przemoc domowa...*, s. 247-249. Badanie wskazuje, że 75% badanych uważa kary za znęcanie się nad zwierzętami za zbyt niskie. Taki rozdźwięk między przekonaniem obywateli a obowiązującym prawem nie dotyczy jedynie przypadków znęcania się nad zwierzętami domowymi. Jak wynika z badań przeprowadzonych przez CBOS w 2020 r. „trzy czwarte Polaków (74%) opowiada się za zakazem stałego trzymania zwierząt na uwięzi oraz tymczasowego trzymania ich na uwięzi krótszej niż 6 m i powierzchni mniejszej niż 20 m<sup>2</sup>, natomiast co piąty (20%) jest temu przeciwny. Prawo zakazujące wykorzystywania zwierząt w celach rozrywkowych, np. w cyrku, popiera ponad dwie trzecie badanych (69%), a co czwarty (24%) wyraża dezaprobatę. Niemal dwie trzecie Polaków (63%) popiera zakaz uśmiercania zwierząt gospodarskich bez uprzedniego ogłuszenia (z wyjątkiem tzw. uboju rytualnego na potrzeby lokalnych związków religijnych), natomiast co czwarty (24%) go kwestionuje. Najbardziej zróżnicowane jest nastawienie do zakazu hodowli zwierząt w celu pozyskiwania z nich futer, za którym opowiada się blisko sześciu na dziesięciu badanych (59%), a przeciw – niemal jedna trzecia (31%)”. W stosunku do podobnego badania z roku 2018 można zauważyć, że poglądy te raczej się utrzymują (ten sam rozkład w przypadku odpowiedzi dotyczącej hodowli zwierząt na futra, zaś w niektórych wypadkach przechylają się na stronę ściślejszej regulacji. Najmocniej wzrosła akceptacja dla ograniczenia łańcuchów (wzrost o dziewięć punktów procentowych) i zakazu cyrków (wzrost o dwadzieścia punktów procentowych). (Zob. Komunikat z badań „Opinie o zmianach w ochronie zwierząt”, CBOS 2020, nr 131, s. 1-2, [https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2020/K\\_131\\_20.PDF](https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2020/K_131_20.PDF) dostęp: 13.04.2025; Komunikat z badań „Dobre zmiany w ochronie zwierząt?”, CBOS, Warszawa 2018, s. 1–2). Skoro moralny mandat jest tak szeroki i utrzymuje się mimo zmiany kontekstu politycznego, to urząd „Rzecznika” wybierany w wyborach powszechnych zyskałby silniejszą legitymację niż jakakolwiek komisja sejmowa czy resort. Głos obywateli potwierdziłby, że dobrostan zwierząt nie jest postulatem jednej branży ani niszowego lobby, lecz wspólną wartością zdecydowanej większości społeczeństwa. Jednocześnie losy projektów ustaw pokazują „lukę reprezentacji”. Nowela z lat 2017/18, choć poparta w badaniach, ugrzęzła w Sejmie; „Piątka dla zwierząt” z 2020 r., zawierająca m.in. zakaz futer, cyrków i krótkich łańcuchów, po protestach branż futerkowych została zablokowana w senacie i ostatecznie wycofana. Parlament więc nie przełożył wyraźnej woli większości na trwałe prawo, co dowodzi, że interes zwierząt nie ma stałego rzecznika w strukturze państwa.

<sup>842</sup> J. Figura, *Właściciel przedmiotu materialnego czy opiekun pupila? Analiza statusu zwierząt domowych na gruncie ustawy o ochronie zwierząt*, „Przegląd Prawa Administracyjnego” 2025, vol. 9, s. 29.

<sup>843</sup> Na efekt ten wskazują badania empiryczne; zob. G.A. Frampton, J.L. Oliva, *Support for the 'Pets as Ambassadors' hypothesis in men: Higher animal empathy in Australian pet-owners vs non-owners and farmers*, „Animal Welfare” 2024, vol. 33; B. Auger, C. Amiot, *Testing and Extending the Pets as Ambassadors Hypothesis: The Role of Contact with Pets and Recategorization Processes in Predicting Positive Attitudes toward Animals*, „Human-Animal Interaction Bulletin” 2017, vol. 5, s. 1-25; G. Busch et al., *Is Pet Ownership Associated with Values and Attitudes towards Animals?*, „Animal Welfare” 2022, vol. 31, s. 447–454, C. Possidónio et al., *From Pets to Pests: Testing the Scope of the “Pets as Ambassadors” Hypothesis*, „Anthrozoös” 2021, no. 5, s. 707–722.

mogłyby prowadzić do poprawy dobrostanu innych kategorii zwierząt, włączając w to zwierzęta dzikie i gospodarskie. To także zresztą jest zbieżne z koncepcją Cohena, który dopuszcza, że w przyszłości umowa społeczna może ewoluować. Wówczas – wraz ze wzrostem empatii i wrażliwości społecznej czy z sukcesami ruchów związanych z wyzwoleniem zwierząt – silne rozszerzenie statusu byłoby w takim wypadku kontraktarianistycznie uzasadnione również wobec innych niż domowe grup zwierząt.

### **3.6. Bezpośredni status moralny zwierząt w kontraktarianizmie Chrisa Tuckera i Chrisa MacDonalda**

#### **3.6.1. Rekonstrukcja stanowiska**

Chris Tucker i Chris MacDonald postawili sobie za cel przedstawienie argumentacji za możliwością połączenia bezpośredniego statusu zwierząt z teorią kontraktarianistyczną. Czynią to zarówno, aby wesprzeć teorię z grupy wyzwolenia zwierząt, jak i aby wypełnić lukę w teoriach umowy społecznej, które, wyłączając zwierzęta i przypadki graniczne, rozmiągają się istotnie z podstawowymi intuicjami moralnymi społeczeństwa. Autorzy zaznaczają na wstępie, że ich propozycja teoretyczna nie rości sobie prawa do zagwarantowania bezpośredniego statusu moralnego większości czy nawet licznym zwierzętom, a tym bardziej do ustanowienia kompleksowego systemu praw dla całego świata zwierząt<sup>844</sup>. Podkreślają, że ich teoria ma charakter propozycji, która będzie musiała zostać pogłębiona m.in. poprzez wyniki badań szczegółowych z zakresu nauk przyrodniczych. Niemniej, ich celem jest stworzenie podstawy teoretycznej dla bardziej skonkretyzowanych twierdzeń dotyczących statusu zwierząt w ramach teorii umów społecznych z typu kontraktarianistycznego.

Podstawowym zarzutem, jaki stawiają Tucker i MacDonald zarówno klasycznej umowie społecznej, jak i współczesnym teoriom kontraktarianistycznym, jest to, że pomimo świadomości hipotetyczności samej umowy, jej przedstawiciele wciąż traktują ją w sposób zbyt dosłowny, nie zaś jako metaforę, którą powinna być<sup>845</sup>. Traktowanie umowy w zbyt dosłowny sposób prowadzi z kolei do tego, że uczestnicy umowy muszą mieć cechy, które potocznie są postrzegane jako konieczne do zawarcia umowy w niemetaforycznym sensie. W efekcie umowę postrzega się wręcz jako rodzaj umowy cywilnoprawnej i łączy się z tym wszystkie wymagania co do podmiotów ją zawierających. W oczywisty sposób tak przedstawiona metafora umowy wyłącza praktycznie wszystkie zwierzęta (oraz przypadki graniczne). Jednak

---

<sup>844</sup> W tym kontekście podobna jest do teorii Cohena. Propozycję Tuckera i MacDonalda odróżnia od teorii Cohena jednak fakt, że nie potrzebuje ona instytucji adwokatów moralnych przejmujących się interesami zwierząt.

<sup>845</sup> C. Tucker, C. MacDonald, *Beastly Contractarianism? A Contractarian Analysis of the Possibility of Animal Rights*, "Animal Ethics" 2004, vol. 5, no. 2, s. 474.

metafora umowy nigdy nie miała służyć aż tak dosłownemu jej postrzeganiu, z czym zresztą zgadza się większość współczesnych przedstawicieli teorii umowy społecznej – czy to kontraktualistycznych czy kontraktarianistycznych – traktując umowę jako przede wszystkim hipotetyczną.

Zdaniem Tuckera i MacDonalda to zbyt dosłowne podejście do metafory powoduje, że jako cechy konieczne do zawarcia umowy wskazuje się te, które są dla niej jedynie akcydentalne. Będzie to przede wszystkim racjonalność rozumiana jako przede wszystkim zdolności kognitywne na wysokim poziomie, zwłaszcza zdolność posługiwania się językiem. W ocenie przywołanych autorów nie jest to cecha ani wystarczająca, ani konieczna do tego, żeby myśleć o celu posłużenia się umową w sensie, w jakim miała być rozumiana w ramach teorii umowy społecznej. Najważniejsze dla „zaistnienia” umowy jest bowiem to, czy każda z jej stron jest w stanie zmodyfikować swoje zachowanie pod wpływem działania drugiej strony<sup>846</sup>. Jeżeli przyjmiemy ten warunek jako konieczny i wystarczający zarazem, to w takim wypadku wiele zwierząt będzie spełniało kryteria odpowiednie do bycia stronami umowy. Warunek ten będzie się wiązał z posiadaniem trzech podstawowych cech:

Pierwszą z nich jest siła (*potency*) – zdolność stwarzania zagrożenia lub generowania korzyści. Strony muszą być zdolne do podejmowania działań, które w różny sposób wpływają na użyteczność innych podmiotów. Tak jak to było w klasycznym wariacie hobbesowskiej umowy, jeżeli dana jednostka nie byłaby silna w powyższym sensie, to inne strony nie miałyby powodu, aby zawrzeć z nią w umowę. Nie istniałaby bowiem obawa straty ani też nadzieja na zysk<sup>847</sup>.

Drugą cechą jest wrażliwość (*vulnerability*) – zdolność do osiągnięcia straty lub korzyści poprzez działania innych stron. Strony muszą być zdolne do tego, by ich użyteczność była w różnym stopniu zależna od działań innych potencjalnych stron kontraktu. Jest to niejako przeciwieństwo siły – gdyby strony nie były wrażliwe, to nie miałyby powodu do wchodzenia w umowę. Motywacja do wejścia w umowę musi być bowiem związana z negatywnymi konsekwencjami lub brakiem pozytywnych konsekwencji płynących z jej niezawarcia. Jeżeli takowe by nie istniały, to podmiot nie miałby tej motywacji<sup>848</sup>.

---

<sup>846</sup> Posługując się nomenklaturą teoriogrową, można by powiedzieć, czy jest w stanie zmienić strategię. Jak pokazałem w rozdz. 2.4, konserwatywny pogląd na zwierzęta występujący w teoriach umowy społecznej odmawiał im tej możliwości.

<sup>847</sup> To zauważa zresztą już Hume, zob. rozdz. 1.4.3

<sup>848</sup> Autorzy artykułu posługują się do opisu wrażliwości opisaną już przypowieścią o pierścieniu Gygesa jako przykładem tego, że podmiot, który nie jest wrażliwy, może sobie pozwolić na obojętne zachowanie wobec innych.

Trzecią cechą natomiast jest responsywność (*responsiveness*) – zdolność reagowania na zachowania innych. Oznacza to, że strony muszą być w stanie modyfikować swoje zachowanie w odpowiedzi na bodźce wytwarzane przez inne strony lub dostosowywać je do nowych warunków. Jeśli dany podmiot nie reaguje na zachowania innych, to z definicji nie będzie w stanie zmodyfikować swojego zachowania w odpowiedzi na zachowania innych stron umowy<sup>849</sup>.

Te cechy są konieczne i wystarczające do tego, aby strony mogły osiągać korzyści z wejścia w sytuację umowną. Tym samym klasyczna umowa społeczna i kontraktarianizm zbyt pochopnie odrzucały zwierzęta, wskazując zbyt szeroki zestaw cech i zdolności kognitywnych jako niezbędnych do wejścia w sytuację umowną. Nie powinno mieć bowiem znaczenia dla żadnej ze stron, jakie są dokładnie zdolności kognitywne drugiej strony<sup>850</sup>. Stronom powinno zależeć jedynie na tym, czy zachowanie drugiej strony można przewidzieć i zmodyfikować na podstawie swojego zachowania tak, aby zmniejszyć zagrożenie lub w innym względzie zwiększyć korzyść własną.

Dlaczego te trzy cechy miałyby być zarazem konieczne i wystarczające dla kontraktarianizmu, z jednoczesnym pominięciem całego wachlarza pozostałych zdolności kognitywnych? Podstawowym założeniem bowiem kontraktarianizmu jest korzyść płynąca z zawarcia umowy (zob. rozdz. 2.7.2.1). To zmienna korzyść (wyrażona jako połączenie wzajemnej siły i wrażliwości) sprawia, że racjonalne jest „zapraszanie” drugiej strony do ograniczenia jej zachowania, przy czym takie „zapraszanie” może być sygnalizowane przez tak proste gesty, jak „oferowanie” (lub demonstrowanie gotowości) do zrobienia tego samego. „Zapraszanie” i „oferowanie” nie musi mieć charakteru językowego ani nie musi być nawet intencjonalne<sup>851</sup>. Wiele zwierząt będzie w ten sposób spełniać tak rozumiane konieczne warunki do wejścia w umowę.

Autorzy wskazują kilka przykładów ilustrujących sposób, w jaki zwierzęta spełniają postawione wymagania, podkreślając jednocześnie potrzebę indywidualnej analizy zdolności każdego gatunku. Częściowo taka analiza zostanie dokonana w rozdziale 3.6.2. Przykłady, które przedstawiają autorzy, dzielą na przypadki łatwe (tzw. *easy cases*) i trudne (tzw. *hard*

---

<sup>849</sup> C. Tucker, C. MacDonald, *Beastly Contractarianism?...*, s. 480-481.

<sup>850</sup> Jeśli przyjmujemy takie podejście, to klasyczny problem innych umysłów, dotyczący niemożności bezpośredniego poznania stanów mentalnych innych podmiotów, traci na znaczeniu w kontekście kryteriów włączenia do umowy społecznej. Skoro istotna jest możliwość przewidywania i modyfikacji zachowań, a nie dokładna charakterystyka zdolności poznawczych, to epistemologiczna bariera związana z dostępem do cudzych stanów mentalnych przestaje stanowić przeszkodę w rozszerzeniu zakresu umowy społecznej na zwierzęta pozaludzkie.

<sup>851</sup> C. Tucker, C. MacDonald, *Beastly Contractarianism?...*, s. 480-481.

cases) oraz na takie, które można umieścić pomiędzy nimi. Przypadki łatwe to te, w ramach których dany gatunek będzie spełniał *prima facie* warunki do uczestniczenia w umowie. Będą to przede wszystkim zwierzęta towarzyszące. Mają one cechę siły – zdecydowanie są w stanie wpływać na nasz dobrostan (mogą gryźć, drapać czy niszczyć własność, ale też oferować towarzystwo oraz pozytywne doznania estetyczne i emocjonalne). Ich cecha wrażliwości jest oczywista – zwierzęta towarzyszące są w wielu wypadkach niemal całkowicie zależne od ludzi. Ich cecha responsywności natomiast przejawia się w podstawowych (lub w niektórych przypadkach bardziej zaawansowanych) zdolnościach komunikacyjnych, takich jak odpowiadanie na komendy oraz zdolność do bycia poddanymi tresurze<sup>852</sup>.

Kolejnym przypadkiem opisanym przez autorów artykułu jest wilk jako przykład dzikiego zwierzęcia społecznego. Jego siła jest oczywista – to groźny drapieżnik, zdolny do skoordynowanych polowań. Wrażliwość wilków przejawia się w możliwości ich schwywania, upolowania czy utraty siedlisk, co w niektórych regionach doprowadziło do ich wyginięcia.

---

<sup>852</sup> W etologii opisano przypadki dobrowolnej współpracy między ludźmi a zwierzętami, które można porównać do umowy społecznej w rozumieniu autorów omawianej koncepcji. Są to sytuacje, gdzie obie strony aktywnie koordynują swoje działania dla obopólnych korzyści. Klasycznym przykładem takiej współpracy jest relacja afrykańskich poszukiwaczy miodu z ptakami zwanymi miodowodami, które aktywnie wyszukują ludzi i prowadzą ich do dzikich gniazd pszczół. Komunikacja odgrywa tu kluczową rolę: ludzie wykształcili specjalne gwizdy lub okrzyki, na które ptaki reagują, wskazując drogę do ula. Co ciekawe, różne grupy etniczne używają odmiennych sygnałów, a miodowody preferują lokalne „dialekty” – badania wykazały, że ptaki trzykrotnie chętniej reagują na tradycyjny gwizd używany przez miejscowych myśliwych niż na obcy sygnał z innego regionu. Oznacza to, że ptaki uczą się rozpoznawać lokalne sygnały jako oznaki dobrego partnera do współpracy. Takie wzajemne dopasowanie sygnałów zwiększa sukces obu stron – człowiek szybciej znajduje ule, a ptak zyskuje dostęp do wosku i larw pszczoł z pozostawionych resztek. Współpracujące miodowody celowo poszukują kontaktu z ludźmi, a ludzie tradycyjnie zostawiają część plastra miodu dla ptaka, co przypomina klasyczną międzyludzką umowę dotyczącą podziału zasobów (zob. C.N. Spottiswoode, B.M. Wood, *Culturally determined interspecies communication between humans and honeyguides*, „Science” 2023, vol. 382, issue 6675, s. 1155-1158). Innym dobrze udokumentowanym przykładem jest współpraca rybaków z dzikimi delfinami. W Lagunie (Brazylia) od ponad 100 lat lokalni rybacy łowią ryby w tandemie z delfinami butlonosymi. Schemat tych połowów jest stały: delfiny zaganiają ławicę ryb blisko brzegu, po czym dają rybakom wyraźny sygnał do zarzucenia sieci, np. gwałtowne zanurkowanie, uderzenie głową lub ogonem o wodę. Na ten znak ludzie zarzucają sieci w odpowiednim momencie, otaczając ławicę, a delfiny wykorzystują zamieszanie, by pochwycić uciekające ryby. Obie strony ściśle koordynują swoje działania i uważnie obserwują swoje zachowania. Wyniki badań terenowych wskazują, że zarówno ludzie, jak i delfiny czerpią wymierne korzyści z tej współpracy – rybacy łowią więcej ryb, a delfiny otrzymują udział w zyskach. Co ważne, nie odnotowuje się konfliktu interesów: jeśli rybacy wyciągną kilkaset ryb, to oddanie kilku sztuk delfinom nie stanowi straty. Z kolei dla delfinów korzyść jest na tyle duża, że osobniki uczestniczące w tej kooperacji mają o około 13% wyższe szanse przeżycia niż te polujące samodzielnie. Relacja ta przybrała formę lokalnej tradycji przekazywanej zarówno w społeczności ludzkiej, jak i w populacji delfinów – młode delfiny uczą się techniki polowania wspólnie z ludźmi przez obserwację doświadczonych osobników (zob. F. Daura-Jorge, M. Cantor, S. Ingram, D. Lusseau, P. Simões-Lopes, *The structure of a bottlenose dolphin society is coupled to a unique foraging cooperation with artisanal fishermen*, „Biology Letters” 2012, vol. 8, no. 5, s. 702-705). Jeśli zaś chodzi o przykład psów podany przez Tuckera i MacDonalda, to można wskazać, że przeprowadzając badanie na psach, w którym obserwowano ich strategię w grze w „jelenia i zająca” z ludzkimi partnerami, badacze doszli do wniosku, że psy wykazywały większą skłonność do koordynacji działań z partnerami, gdy prowadziło to do uzyskania lepszych nagród, co sugeruje, że rozumiały działania swoich partnerów i były w stanie na tej podstawie zmieniwać swoją strategię w ramach konkretnej interakcji (zob. W. Werneck, J. Mendes *et al.*, *Dogs understand the role of a human partner in a cooperative task*, „Scientific Reports” 2024, vol. 14, no. 1).

Responsywność tych zwierząt widać w ich zdolności do zmiany terytorium w odpowiedzi na ludzką aktywność oraz możliwości „przekonania” ich do zmiany zachowania poprzez unikanie siedlisk ludzkich. Dla autorów przejawem działania kontraktarianistycznego będzie każdorazowe „przekonywanie” wilków do opuszczenia swojego terytorium w celu ochrony bydła<sup>853</sup>.

Ostatnim przypadkiem, który autorzy klasyfikują jako trudny (*hard case*), są jadowite węże jako przykład dzikich aspołecznych zwierząt. Ich siła jest niepodważalna – jadowite węże powodują dziesiątki tysięcy zgonów rocznie<sup>854</sup>. Jednocześnie jak każde zwierzę są wrażliwe na ludzką broń, samochody, a także na utratę ich siedlisk. Jednak najbardziej problematyczna jest ich ograniczona responsywność – trudno wyobrazić sobie próbę zmiany zachowania węża nawet w obliczu zagrożenia ze strony człowieka, zwłaszcza przy bezpośrednim kontakcie. Jednak nawet tutaj autorzy widzą potencjalną responsywność. Powołują się na badania, z których miałyby wynikać, że zwierzęta te można warunkować behawioralnie na tyle, aby ograniczyć ich negatywny wpływ na człowieka<sup>855</sup>.

Zdaniem Tuckera i MacDonalda przy mniejszym lub większym stopniu pewności każda z powyżej wymienionych kategorii zwierząt mogłaby zostać zaklasyfikowana jako zdolna do wzięcia udziału w umowie. Należy jednak doprecyzować jeszcze bardziej cechę responsywności: chodzi tutaj o pewne spektrum możliwych do wyboru zachowań w odpowiedzi na ludzkie zachowania wymierzone w konkretne zwierzęta. Aby być uczestnikami kontraktu, zwierzęta muszą posiadać w swoim zestawie zachowań takie, które są bardziej opłacalne dla człowieka niż te, które wynikają z przyjęcia strategii konfliktowej<sup>856</sup>.

Autorzy, podkreślając to, że ich wywód ma charakter raczej propozycji teoretycznej niż domkniętej teorii filozoficznej, wskazują na jej dwie podstawowe korzyści. Uznają, że wykazali wystarczająco mocno, iż nie ma powodów, aby uznać, że zwierzęta jako takie nie mogą być negocjatorami umowy, jeżeli tylko spełnią trzy podstawowe dla kontraktarianizmu warunki (siły, wrażliwości oraz responsywności). Jeśli zatem uznać za trafne stwierdzenie, że kontraktarianizm skutkuje systemem praw wobec wszystkich tych, którzy mają zdolność do

---

<sup>853</sup> Zob. Lessons in Manners: Biologists are trying high-tech ‘aversion therapy’ to reduce predator attacks, The Report, August 14, 2000, s. 52-53; M.E. Smith, J.D.C. Linnell, J. Odden, J.E. Swenson, *Review of Methods to Reduce Livestock Depredation: I. Guardian Animals*, „Acta Agriculturae Scandinavica” 2000, vol. 50, no. 4, s. 279–290 [za:] C. Tucker, C. MacDonald, *Beastly Contractarianism?...*, s. 481-483.

<sup>854</sup> Wedle danych WHO może to być nawet do 137 tysięcy zgonów rocznie – dane na 2023 r., WHO, *Snakebite envenoming*, 12.09.2023, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/snakebite-envenoming> (dostęp: 1.03.2025).

<sup>855</sup> H. Drummond, C. Macías García, *Congenital responsiveness of garter snakes to a dangerous prey abolished by learning*, „Animal Behaviour” 1995, vol. 49, s. 891–900 [za:] C. Tucker, C. MacDonald, *Beastly Contractarianism?...*, s. 481-483.

<sup>856</sup> C. Tucker, C. MacDonald, *Beastly Contractarianism?...*, s. 481-483.

bycia negocjatorami umowy, to także w tym systemie praw należałoby uwzględnić zwierzęta. Podejście Tuckera i MacDonalda ma charakter *de facto* funkcjonalistyczny, tj. nie potrzebuje czynić żadnych założeń dotyczących zwierzęcych stanów mentalnych, które wciąż są przedmiotem kontrowersji (zob. rozdz. 3.6.2.3). Teoria ta, zdaniem autorów, byłaby zwłaszcza odporna na wszelkie zarzuty antropomorfizacyjne<sup>857</sup>. Cechy, które autorzy wskazują (siła, wrażliwość i responsywność), mają charakter zewnętrzny i obiektywny, w przeciwieństwie do kryteriów wykorzystywanych przez utilitarystów czy deontologów, takich jak zdolność do cierpienia, świadomość, zdolność do mentalnego podróżowania w czasie i czynienia planów, czy wreszcie kategoria wartości wrodzonej (*inherent value*).

Aby zobrazować główną tezę autorów o możliwości zawarcia umowy ze zwierzęciem, posłużę się następującym przykładem. Sytuację umowną w rozumieniu autorów będzie stanowić wybór z wachlarza zachowań przy napotkaniu bezdomnego psa. Zarówno człowiek, jak i pies mają kilka opcji określonego zachowania i na kilka sposobów je komunikują. Pies może nastroszyć sierść lub machać ogonem (co byłoby odpowiednio komunikowaniem gotowości do taktyki nastawionej na walkę lub jej brak). Na te bodźce człowiek może zareagować, odchodząc, podnosząc kamień, krzycząc lub klękając i wyciągając rękę. W tej sytuacji zarówno człowiek, jak i pies ma możliwość odczytania i odpowiedzi na te komunikaty wyborem odpowiedniej strategii. Może przykładowo nastąpić deeskalacja w postaci namówienia psa jakiegoś rodzaju nagrodą lub poprzez użycie spokojniejszych gestów. Pies z kolei może kontynuować strategię zastraszania lub przyjąć pozycję oznaczającą bardziej „pokojuwe” nastawienie, co z kolei wywoła inną reakcję u człowieka. Wydaje się więc, że przynajmniej w sytuacji tego typu mikrokontraktów umowa międzygatunkowa rzeczywiście jest możliwa, przynajmniej na dwustronnym poziomie.

### **3.6.2. Wzajemność jako zdolność niewyłącznie ludzka**

#### **3.6.2.1. Wstęp**

Tak jak zaznaczyli Tucker i MacDonald, praktyczny wpływ ich teorii jest uzależniony od faktycznej zdolności zwierząt do responsywności (dwa pozostałe kryteria pozostają raczej gatunkowo niezmiennie). Poniższy rozdział ma na celu przybliżenie współczesnego stanu wiedzy dotyczącej zwierzęcej responsywności, zwłaszcza w jej zaawansowanej formie, jaką jest wzajemność. Jednocześnie w podrozdziale pośrednio zakwestionowane zostanie założenie przyjęte we wstępie niniejszej rozprawy o braku zwierzęcej racjonalności, definiowanej w

---

<sup>857</sup> Tamże, s. 484.

kontekście zdolności niezbędnych do wystąpienia wzajemności. Przede wszystkim zostanie to dokonane poprzez pokazanie ewolucyjnego pochodzenia zachowań kooperacyjnych, które nakazuje przemyśleć tezę o wzajemności jako zjawisku występującym jedynie u ludzi. Należy zaznaczyć, że pojęcie „współpracy” jest węższe niż przyjęte przez Tuckera i MacDonalda pojęcie „responsywności”. Niemniej jednak wykazanie zdolności do współpracy, zwłaszcza w jej zaawansowanych formach, takich jak altruizm odwzajemniony, stanowi silną przesłankę przemawiającą za posiadaniem przez dane zwierzę przynajmniej podstawowych kompetencji niezbędnych do responsywności<sup>858</sup>.

Zarówno w filozofii klasycznej, jak i w potocznym obrazie świata zwierzętom odmawiano jakichkolwiek przejawów szeroko rozumianych zachowań moralnych<sup>859</sup>. Nawet w ramach teorii wyzwolenia zwierząt zwierzęta są postrzegane przede wszystkim raczej jako odbiorcy zachowań moralnych niż podmioty moralne<sup>860</sup>. Jednakże współczesne badania etologiczne niejednokrotnie problematyzują to stanowisko. Wykazują, że zwierzęta przejawiają szerokie spektrum emocji oraz zachowań o charakterze moralnym, włączając w to empatię, zdolność do budowania relacji opartych na zaufaniu, działania altruistyczne i poczucie sprawiedliwości<sup>861</sup>.

Poniżej omawiane odkrycia nie pozostały obojętne z punktu widzenia nauk prawnych i mają kluczowe znaczenie dla tzw. modelu ewolucyjno-biologicznego w badaniu prawa<sup>862</sup>. Zdobyte biologii ewolucyjnej skłaniają do ponownego przemyślenia ewolucyjnego dziedzictwa człowieka w procesie kształtowania się jego natury. Szczególnie istotne jest występowanie zachowań protomoralnych u ssaków o wysokim stopniu rozwoju poznawczego, takich jak szympansy. Potwierdzenie istnienia tych zachowań zmusiło badaczy do rewizji tradycyjnych koncepcji, według których moralność i prawo miały być wyłącznie wytworami

---

<sup>858</sup> Należy przy tym zastrzec, że zdolność do wzajemności obserwowana w relacjach wewnątrzgatunkowych nie musi automatycznie przekładać się na responsywność w kontekście interakcji międzygatunkowych, w szczególności w relacjach człowiek – zwierzę

<sup>859</sup> Jak ujmuje to Marc Bekoff: „Przekonanie, że ludzie mają moralność, a zwierzęta jej nie mają, jest założeniem przyjmowanym od tak dawna, że bez obaw można nazwać je nawykiem myślenia, a ze złymi nawykami – jak wszyscy wiemy – trudno jest zerwać”; M. Bekoff, J. Pierce, *Dzika sprawiedliwość...*, s. 31.

<sup>860</sup> S. Donaldson, W. Kymlicka, *Zoopolis. Teoria polityczna praw zwierząt*, Warszawa 2018, s. 206; odmiennie zob. M. Rowlands, *Animals That Act for Moral Reasons* [w:] *The Oxford Handbook...*, s. 519–546; tenże, *Can Animals Be Moral?*, New York 2012; tenże, *Moral Subjects* [w:] *The Routledge Handbook of Philosophy of Animal Minds*, eds. K. Andrews, J. Beck, Oxon 2017, s. 469–474.

<sup>861</sup> Zbiór badań zob. M. Bekoff, J. Pierce, *Dzika sprawiedliwość...*; zob. też: F. de Waal, *Małpy i filozofowie...*; tenże, *Good natured: the origins of right and wrong in humans and other animals*, Cambridge 1996; tenże, *Bonobo: The forgotten ape*, Berkeley, CA 1997; M. Schmelz, S. Grueneisen, A. Kabalak, J. Jost, M. Tomasello, *Chimpanzees Return Favors at a Personal Cost*, “Proceedings of the National Academy of Sciences” 2017, vol. 114, no. 28; S. Brosnan, F. de Waal, *Monkeys reject unequal pay*, “Nature” 2003, vol. 425, issue 6955, s. 297–299; I. Ben-Ami Bartal, J. Decety, P. Mason, *Empathy and pro-social behavior in rats*, “Science” 2011, vol. 334, issue 6061, s. 1427–1430.

<sup>862</sup> Zob. W. Załuski, *Ewolucyjna filozofia...*; T. Pietrzykowski, *Naturalizm i granice...*, s. 157–163.

kultury, służącymi do powściągnięcia rzekomo „dzikich” ludzkich instynktów. Obecny stan wiedzy sugeruje raczej, że w toku ewolucji wykształciły się u ludzi i niektórych gatunków zwierząt naturalne predyspozycje sprzyjające współpracy. Co jednak szczególnie istotne z perspektywy niniejszej pracy, współczesne badania w nurcie *law and biology* coraz częściej sięgają po ustalenia biologii ewolucyjnej nie tylko w celu zrozumienia ogólnych mechanizmów kształtujących zjawiska prawne, ale również jako narzędzie ewaluacji konkretnych regulacji prawnych. Takie zastosowanie wiedzy biologicznej w ramach nauki prawa staje się podstawą dla formułowania postulatów *de lege ferenda* oraz krytycznej oceny istniejących rozwiązań<sup>863</sup>.

Podjęcie to rodzi jednak poważne wątpliwości metodologiczne. Główne zagrożenie stanowi możliwość popełnienia błędu naturalistycznego, polegającego na bezpośrednim wyprowadzaniu wniosków normatywnych z obserwacji empirycznych, tj. automatyczne przypisywanie pozytywnej wartości zjawiskom tylko dlatego, że mają charakter naturalny, oraz traktowanie biologicznych wyjaśnień określonych zachowań jako ich moralnego uzasadnienia<sup>864</sup>. Mimo tych zagrożeń podejście *law and biology* pozwala na wykorzystanie wiedzy o biologicznych uwarunkowaniach zachowań ludzkich (a w poniższej pracy zwierzęcych) jako cennego źródła informacji dla prawodawcy. Po pierwsze, świadomość tych mechanizmów pomaga unikać tworzenia regulacji opartych na błędnych założeniach – tych, które, choć formułowane w najlepszych intencjach, mogą stanowić przejaw błędu moralistycznego. Propozycje obarczone tym błędem mogą prowadzić do tzw. *utopian aspirations*, ostatecznie okazując się nierealistycznymi i nieskutecznymi. Po drugie, umożliwia projektowanie przepisów prawnych w sposób uwzględniający rzeczywiste wzorce zachowań ich adresatów, co zwiększa prawdopodobieństwo osiągnięcia zamierzonych celów danych regulacji dzięki bardziej trafnemu prognozowaniu skuteczności projektowanych rozwiązań prawnych oraz identyfikację potencjalnych efektów ubocznych regulacji, które mogłyby zostać przeoczone przy tradycyjnym podejściu do tworzenia prawa<sup>865</sup>.

Poniższy podrozdział w znacznej mierze stanowi prezentację wyników badań prowadzonych w innej dziedzinie wiedzy, jednak jego obecność znajduje uzasadnienie w kontekście analizowanej teorii. O ile bowiem do szerszej świadomości społecznej przedostały się już dokonania dotyczące zdolności odczuwania bólu, o tyle wiedza o zwierzęcych możliwościach w zakresie współpracy i zachowań o charakterze protomoralnym pozostaje w znacznie mniejszym stopniu upowszechniona. Jeżeli więc zaleceniem dla prawodawcy,

---

<sup>863</sup> T. Pietrzykowski, *Naturalizm i granice...*, s. 160.

<sup>864</sup> Tamże, s. 160.

<sup>865</sup> Tamże, s. 163.

płynącym z teorii Tuckera i MacDonalda, miałyby być uwzględnienie zwierzęcej responsywności w procesach stanowienia prawa, to konieczne wydaje się przybliżenie aktualnego stanu badań w tej dziedzinie. Najlepszym sposobem realizacji tego celu jest przedstawienie responsywności w jej najbardziej zaawansowanej formie, tj. uwzględniającej zdolności zwierząt do szeroko rozumianej współpracy, przede wszystkim w postaci przejawów zachowań altruistycznych i poczucia sprawiedliwości.

### 3.6.2.2. Ewolucyjne pochodzenie wzajemności

Z perspektywy ewolucyjnej zjawisko altruizmu początkowo wydawało się stać w sprzeczności z podstawowymi założeniami teorii Darwina<sup>866</sup>. Zgodnie z mechanizmami doboru naturalnego organizmy powinny dążyć do maksymalizacji dostosowania (*fitness*), tj. maksymalizacji własnych szans na przeżycie i przekazanie genów kolejnym pokoleniom. Pojawia się tutaj pewien paradoks – zachowania altruistyczne, które z definicji obniżają dostosowanie osobnika je przejawiającego, teoretycznie powinny być eliminowane w procesie doboru naturalnego. Organizmy działające na korzyść innych, kosztem własnego dostosowania, wydają się w gorszej pozycji ewolucyjnej niż te kierujące się wyłącznie własnym interesem. Przyjmując więc paradygmat darwinowski, trudno wyjaśnić np. zachowanie kotawców sawannowych, które wykorzystują system sygnałów ostrzegawczych, informując inne osobniki o zbliżającym się drapieżniku. Co istotne, wydając te dźwięki, zwiększają ryzyko zostania zauważonym przez drapieżnika, stawiając niejako bezpieczeństwo grupy ponad własne<sup>867</sup>.

Dlaczego takie zachowanie wydaje się trudne do wytłumaczenia z perspektywy teorii ewolucji? Rozważmy sytuację w grupie kotawców. W społeczności tej występują dwa typy osobników: jedne ostrzegają współplemieńców o zagrożeniu, podczas gdy inne powstrzymują się od wydawania sygnałów alarmowych. *Ceteris paribus*, osobniki niewykazujące zachowań ostrzegawczych, znajdują się w lepszej sytuacji adaptacyjnej. Unikając wydawania sygnałów alarmowych, zmniejszają ryzyko zwrócenia na siebie uwagi drapieżnika, jednocześnie korzystając z ostrzeżeń wydawanych przez innych członków grupy. Zgodnie z teorią doboru naturalnego takie egoistyczne zachowanie powinno być faworyzowane w procesie ewolucji. Dlaczego w takim razie zachowania altruistyczne, takie jak wydawanie sygnałów ostrzegawczych, nadal utrzymują się w populacji kotawców, skoro teoretycznie powinny być

---

<sup>866</sup> Jak bowiem zauważa sam Darwin: „Wszak ten, który gotów jest poświęcić raczej życie niż zdradzić swoich, co z świętym zapałem pomaga bliźnim i ginie, przynosząc im ratunek, im więcej naraża się na niebezpieczeństwo śmierci, tem mniej ma widoków założenia ogniska rodzinnego i przelania swej szlachetnej natury na swoich potomków”. Zob. K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka...*, s. 170.

<sup>867</sup> R.M. Seyfarth, D.L. Cheney, P. Marler, *Vervet monkey alarm calls: Semantic communication in a free-ranging primate*, “Animal Behaviour” 1980, vol. 28, issue 4, s. 1070-1094.

eliminowane przez dobór naturalny na rzecz zachowań egoistycznych?<sup>868</sup> Jedną z odpowiedzi na to pytanie jest zaproponowany m.in. przez William D. Hamiltona tzw. altruizm krewniaczy<sup>869</sup>. Polega on na tym, że osobnik pomaga krewnym nawet kosztem własnych korzyści czy przeżycia (zmniejsza jednostkowe dostosowanie). Wyjaśnienie Hamiltona koncentruje się na wspólnej puli genów – pomagając bliskim krewnym, jednostka przyczynia się do przetrwania podobnych do swoich genów, co sprzyja rozprzestrzenianiu się tych genów w populacji, w tym tych, które odpowiedzialne są za zachowanie altruistyczne. Wyraża się to w tzw. zasadzie Hamiltona – zachowanie altruistyczne (np. poświęcenie zasobów lub podjęcie ryzyka na rzecz innego osobnika) może być ewolucyjnie korzystne, jeśli koszt dla altruisty jest mniejszy niż korzyść dla odbiorcy pomnożona przez współczynnik pokrewieństwa<sup>870</sup>.

Altruizm krewniaczy nie wyjaśnia jednak zachowań altruistycznych wobec osobników niespokrewnionych. W przypadku altruizmu okazywanego wobec krewnych tłumaczy go stosunkowo prosty mechanizm opisany przez Hamiltona – istnienie wspólnych „genów” i wynikająca z tego opłacalność ewolucyjna. Dopiero prace m.in. Roberta Triversa pokazały, że również wśród niespokrewnionych osobników może wykształcić się stabilny system wzajemnej pomocy, o ile zostaną spełnione konkretne warunki (wielokrotne interakcje, rozpoznawanie i unikanie oszustów, zapamiętywanie przysług). Mówimy w takim wypadku o altruizmie odwzajemnionym<sup>871</sup>. Zgodnie z definicją Triversa organizm może ponieść koszt dostosowania (*fitness cost*), aby pomóc innemu, ale jedynie pod warunkiem, że owa „przysługa” zostanie z czasem odwzajemniona. W takim wypadku dostosowanie obu organizmów ulegnie zwiększeniu, czyniąc to zachowanie stabilnym ewolucyjnie. Osobniki

---

<sup>868</sup> S. Okasha, *Biological Altruism* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Summer 2020 Edition, s. 1, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/altruism-biological/> (dostęp: 7.05.2025).

<sup>869</sup> W.D. Hamilton, *The genetical evolution of social behaviour*, „Journal of Theoretical Biology” 1964, vol. 7, no. 1, s. 1–16; W.D. Hamilton, *Selfish and Spiteful Behaviour in an Evolutionary Model*, „Nature” 1970, vol. 228, issue 5277, s. 1218–1220.

<sup>870</sup> Zachowanie altruistyczne będzie się utrzymywało w populacji (czyli stanie się stabilne ewolucyjnie), jeśli  $r \times B$  (zysk z punktu widzenia „kopii genów” altruisty znajdujących się u krewnego) przewyższa  $C$  (stratę z punktu widzenia samego altruisty). W najprostszej postaci zasadę Hamiltona zapisuje się więc jako  $r \cdot B > C$

gdzie:

$r$  – współczynnik pokrewieństwa między altruistą a odbiorcą (np. 0,5 dla rodzeństwa, 0,25 dla kuzynów),

$B$  – korzyść dla odbiorcy altruistycznego działania (np. liczba dodatkowych potomków, które odbiorca może mieć dzięki pomocy),

$C$  – koszt poniesiony przez altruistę (np. utrata własnych szans reprodukcyjnych).

Przykład: Jeśli osobnik A pomaga swojemu bratu ( $r = 0,5$ ) i kosztuje go to utratę szans na jedno dziecko, ale pozwala bratu mieć troje dodatkowych dzieci, to w takim przypadku zachowanie altruistyczne jest zgodne z zasadą Hamiltona i może być wspierane przez dobór naturalny. Ilustracją tej zasady jest powiedzenie: „poświęciłbym życie za dwójkę rodzeństwa lub ósmioro kuzynów”, przypisywane (choć trwają w tej sprawie spory) Johnowi B.S. Haldane’owi. Zob. L.A. Dugatkin, *The Altruism Equation: Seven Scientists Search for the Origins of Goodness*, Princeton, NJ 2006, s. 67.

<sup>871</sup> R.L. Trivers, *The Evolution of Reciprocal Altruism*, „The Quarterly Review of Biology” 1971, vol. 46, no. 1, s. 35–57.

niespokrewnione mogą więc wykazywać zachowania kooperacyjne na zasadzie „ty pomożesz mi, ja pomogę tobie”. Warunki potrzebne do ewolucji wzajemności obejmują powtarzające się interakcje między tymi samymi osobnikami, zdolność do rozpoznawania i zapamiętywania partnerów oraz mechanizmy wykrywania i karania „oszustów”, którzy nie odwzajemniają przysług. Jeśli te warunki są spełnione, to wzajemność w kooperacji może być faworyzowana przez dobór naturalny, ponieważ jednostki, które wzajemnie sobie pomagają, na dłuższą metę przewyższają te, które działają samolubnie<sup>872</sup>.

Opłacalność ewolucyjną współpracy ilustrują modele teorii gier, takie jak np. iterowany dylemat więźnia. Strategia „wet za wet” (zaczynij współpracować, a następnie odzwierciedlaj ostatnie działanie partnera) może rozwijać się w populacji, promując współpracę<sup>873</sup>. Zasadniczo początkowo altruistyczny akt może opłacić się później, gdy odbiorca odwzajemni się, tworząc zysk netto dla obu stron. Współpraca z elementami altruizmu może więc się opłacać z „ewolucyjnego punktu widzenia” bardziej nawet niż zachowania egoistyczne. Z czasem jednostki współpracujące mogą radzić sobie lepiej niż jednostki samolubne, o ile pomoc jest niezawodnie odwzajemniana. Często podawanym w tym kontekście przykładem są nietoperze wampiry. Dzielą się one pożywieniem z niespokrewnionymi osobnikami, które zgromadziły niewystarczającą ilość pożywienia, mogąc jednocześnie liczyć, że same będą mogły uzyskać pożywienie w analogicznej sytuacji<sup>874</sup>. Altruizm odwzajemniony działa zatem jak system ubezpieczeń – pomagając innym osobnikom w potrzebie, zwierzę zabezpiecza siebie poprzez szansę na uzyskanie pomocy w przyszłości. Zwiększa to prawdopodobieństwo przetrwania niebezpieczeństw, których samotny osobnik mógłby nie przetrwać<sup>875</sup>.

---

<sup>872</sup> W odniesieniu do fundamentalnego pytania o naturę ludzką: „czy jesteśmy ewolucyjnie predysponowani do współpracy czy rywalizacji?” – teorie powyższe sugerują bardziej złożoną odpowiedź: jesteśmy przystosowani do nawiązywania strategicznej współpracy, która ostatecznie zwiększa naszą zdolność do skutecznej rywalizacji o zasoby i sukces reprodukcyjny. Innymi słowy, współpracujemy, aby lepiej rywalizować.

<sup>873</sup> Na temat roli iterowanego dylematu więźnia w wyjaśnieniu altruizmu odwzajemnionego zob. R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 2007, s. 259-289.

<sup>874</sup> G. Wilkinson, *Reciprocal food sharing in the vampire bat*, „Nature” 1984, vol. 308, issue 5955, s. 181-184. Wilkinson w późniejszym czasie przeprowadził eksperymenty, w których nietoperz był głodzony, a następnie ponownie wprowadzany do grupy: głodzony osobnik otrzymywał krew głównie od tych, których karmił w przeszłości. Takie warunkowe dzielenie się żywnością wykazuje wyraźną wzajemność – nietoperze pamiętają dawnych dobroczyńców. Co więcej, udokumentowano wymianę pielęgnacji na jedzenie u nietoperzy (jeden nietoperz pielęgnuje drugiego, a później otrzymuje posiłek), zob. G.G. Carter, G.S. Wilkinson, *Food sharing in vampire bats: reciprocal help predicts donations more than relatedness or harassment*, „Proceedings Biological Sciences” 2013, vol. 280, no. 1753, doi: 10.1098/rspb.2012.2573.

<sup>875</sup> W jednym z badań nietoperzy wampirów, te z większą siecią wzajemnych partnerów do dzielenia się pożywieniem były bardziej odporne – jeśli ich główny partner do karmienia został usunięty, nietoperze, które miały więcej alternatywnych partnerów, były w stanie otrzymywać pożywienie od innych i przeżyły, podczas gdy te polegające tylko na jednym partnerze były bardziej zagrożone. Zob. M.K. Schweinfurth, J. Call, *Reciprocity: Different behavioural strategies, cognitive mechanisms and psychological processes*, „Learning & Behavior” 2019, vol. 47, no. 4, s. 284-301.

Tego typu zachowania kooperacyjne nabierają szczególnego znaczenia w przypadku gatunków silnie społecznych. U wielu naczelnych osobniki z silnymi relacjami zwiększają swoje szanse na przetrwanie, zapewniając sobie sojuszników i podnosząc swoją pozycję społeczną. Zwierzęta, które współpracują, mogą mieć lepszy dostęp do partnerów lub otrzymywać pomoc w wychowaniu potomstwa, co zwiększa ich sukces reprodukcyjny. U naczelnych jednostki utrzymujące wzajemne relacje w zakresie pielęgnacji i wsparcia rzadziej cierpią z powodu pasożytów i mają sprzymierzeńców podczas konfliktów, co może korzystnie wpłynąć na ich status w grupie<sup>876</sup>. Z punktu widzenia genów altruizm odwzajemniony może się rozprzestrzeniać, ponieważ ci, którzy się w niego angażują, zwiększają swoje dostosowanie w stopniu wyższym niż ci, którzy odmawiają współpracy. Populacja wzajemności może przewyższać populację samolubnych jednostek, gdy interakcje są powtarzane, a partnerów można wybierać lub unikać na podstawie wcześniejszych zachowań.

W powyższym kontekście pojawia się jednak problem tzw. pasażerów na gapę, gdyż niektóre osobniki czerpią korzyści z altruistycznych zachowań, nie ofiarując nic w zamian. Jeśli problem pasażerów na gapę stanie się zbyt nasilony, to może dojść do rozprzestrzenienia się strategii egoistycznych kosztem altruistycznych, co ostatecznie osłabi współpracę w populacji. Dlatego, jeżeli altruistyczne zachowanie ma się utrzymać w populacji, muszą istnieć mechanizmy, które minimalizują korzyści bycia pasażerem na gapę. W ten sposób tłumaczy się m.in. ewolucję protoprawnych zachowań, takich jak sankcje i poczucie sprawiedliwości. W niektórych gatunkach stosuje się mechanizmy karania osobników przejawiających zachowania egoistyczne. W tym celu jednak potrzebne są mechanizmy, zwłaszcza w złożonych interakcjach społecznych, które będą pozwalały odróżnić tych, którzy grają fair i tych, którzy są oszustami. Jednym z takich mechanizmów jest choćby poczucie sprawiedliwości.

Prawdopodobnie najslynniejszym eksperymentem, mającym wskazywać na tego typu poczucie sprawiedliwości u naczelnych, jest eksperyment przeprowadzony przez Sarę Brosnan

---

<sup>876</sup> Liczne badania obserwacyjne u naczelnych znalazły dowody na wzajemne wymiany. Na przykład pielęgnacja u małp kotawców zwiększała prawdopodobieństwo późniejszego zawiązania koalicji. Innymi słowy, małpy, które pielęgnowały partnerów, „odwdzięczały się”, gdy pojawiały się konflikty, ponieważ partnerzy byli bardziej skłonni przyjść im z pomocą. Metaanaliza przeprowadzona w 2008 r. zbadała odwzajemnianie zabiegów pielęgnacyjnych u wielu gatunków naczelnych i wykazała istotną korelację między tym, z jakim natężeniem osobnik A pielęgnuje B, a tym, jak bardzo B pielęgnuje A. Niektóre badania donoszą również o dopasowaniu czasowym zabiegów pielęgnacyjnych: małpy mają tendencję do dopasowywania czasu trwania zabiegów pielęgnacyjnych, które dają, do czasu trwania, które otrzymują. U szympansov długoterminowe badania wykazały, że jednostki mają preferowanych partnerów do pielęgnacji i że nierównowaga (jednostronna pielęgnacja) jest często korygowana w czasie, co sugeruje, że szympansy śledzą wkład w ich relacje społeczne. Badania eksperymentalne z małpami kapucynkami wykazały również, że są one bardziej skłonne do dzielenia się jedzeniem lub żetonami z partnerem, jeśli ten partner właśnie pomógł im zdobyć jedzenie, wspierając mechanizm wzajemności postaw (niedawna pozytywna interakcja wyzwała zwrotną przysługę). G. Schino, F. Aureli, *Grooming reciprocation among female primates: a meta-analysis*, “Biology Letters” 2008, vol. 4, no. 1, s. 9-11.

i Fransa de Waala na kapucynkach<sup>877</sup>. W eksperymencie dwie małpy kapucynki umieszczano w sąsiadujących klatkach i uczono je wymiany żetonów na jedzenie. W podstawowej wersji eksperymentu obie małpy otrzymywały ten sam rodzaj nagrody – kawałek ogórka – i chętnie brały udział w zadaniu. Jednak w dalszej części badania jedna z małp zaczynała otrzymywać winogrono, które jest dla kapucynek bardziej pożądanym przysmakiem, podczas gdy druga wciąż dostawała ogórka. W momencie, gdy małpa dostająca gorszą nagrodę zauważała nierówność, często reagowała oburzeniem – odrzucała ogórka, uderzała w szybę klatki, a niekiedy przestawała uczestniczyć w zadaniu. To zachowanie sugerowało, że kapucynki mają pewne poczucie sprawiedliwości i reagują negatywnie na nierówne traktowanie, nawet jeśli wcześniej akceptowały tę samą nagrodę w sytuacji, gdy nie było nierówności. Eksperyment ten dostarczył jeden z pierwszych dowodów na to, że poczucie sprawiedliwości może nie być wyłącznie ludzką cechą, lecz może mieć ewolucyjne podstawy i występować u innych gatunków społecznych.

Powyższe mechanizmy są niezbędne, jeśli altruizm ma być stabilny ewolucyjnie. Zasadniczo, jeśli oszustwo zostanie wykryte i ukarane (brak pomocy zwrotnej lub sankcja dla osobników niepomagających), to dobór naturalny może faworyzować strategie, które współpracują ze współpracującymi i wykluczają oszustów<sup>878</sup>. Ta dynamika skutkuje ewolucyjną stabilnością wzajemności: jednostki współpracujące skupiają się razem, zwiększając wzajemny sukces, podczas gdy oszuści są unikani i pozostawieni samym sobie. Tak więc wzajemność przyczynia się do zwiększenia ogólnego dostosowania poprzez budowanie sieci, zapewniając w ramach tych sieci lepsze wsparcie, zasoby, ochronę i możliwości reprodukcyjne<sup>879</sup>.

---

<sup>877</sup> S.F. Brosnan, F. de Waal, *Monkeys reject...*, s. 297–299.

<sup>878</sup> W kontekście karania u naczelnych zob. T.H. Clutton-Brock, G.A. Parker, *Punishment in animal societies*, "Nature" 1995, vol. 373, issue 6511, s. 209-216; zob. też: T. Jean, M. Arseneau-Robar, A.L. Taucher *et al.*, *Male monkeys use punishment and coercion to de-escalate costly intergroup fights*, "Proceedings of the Royal Society B" 2018, vol. 285, issue 1880, <https://doi.org/10.1098/rspb.2017.2323>; mechanizm karania u mniej kognitywnie rozwiniętych zwierząt zob. R. Bshary, A.S. Grutter, *Punishment and partner switching cause cooperative behaviour in a cleaning mutualism*, "Biology Letters" 2005, vol. 1, no. 4, s. 396-399.

<sup>879</sup> Przejawy kooperacji i altruizmu odwzajemnionego oraz podstawowych form sprawiedliwości nie ograniczają się jedynie do nietoperzy czy naczelnych. Przykładowo, postuluje się istnienie altruizmu odwzajemnionego u szczurów. W badaniu nad wzajemnością u szczurów dwa szczury zostały umieszczone w sąsiednich pojemnikach. Jeden ze szczurów mógł pociągnąć za dźwignię, która dostarczała jedzenie jego partnerowi, a w takim przypadku on sam nie zdobywał pożywienia. Naukowcy zaobserwowali, że szczury chętniej pomagają partnerowi, który wcześniej pociągnął za dźwignię, ale robią to rzadziej, jeśli partner nie odwzajemnił się wcześniej. Wzajemność była więc okazywana wobec konkretnego partnera – szczury pamiętały, która osobniki współpracowały, a które nie. C. Rutte, M. Taborsky, *Generalized reciprocity in rats*, "PLOS Biology" 2007, vol. 5, no. 7, e196, <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.0050196>.

Tym samym na podstawie przedstawionego stanu aktualnej wiedzy wykazałem, że w świetle współczesnych zdobyczy etologii oraz biologii ewolucyjnej przynajmniej niektóre gatunki zwierząt można określić jako zdolne do współpracy, a tym samym *prima facie* postawiony przez Tuckera i MacDonalda warunek partycypacji w opisaney przez nich umowie należy uznać za spełniony.

### 3.6.2.3. Potencjalne zarzuty i wątpliwości względem zdolności zwierząt do wzajemności

Jednym z podstawowych zarzutów, jakie mogą się pojawić pod adresem przytoczonych badań, jest ten dotyczący antropomorfizacji. Antropomorfizacja to przypisywanie ludzkich cech, zachowań, emocji lub intencji istotom innym niż ludzie, w tym zwierzętom. Tendencja ta może prowadzić do nadinterpretacji zarówno w przeprowadzaniu badania, jak i w odczytywaniu jego wyników. Na przykład, interpretowanie konkretnej wokalizacji lub gestu u naczelnych jako „szczęścia”, „gniewu” lub „oburzenia” w oparciu o ludzkie standardy może prowadzić do niedokładnych wniosków na temat rzeczywistego stanu emocjonalnego zwierzęcia lub jego intencji komunikacyjnych. Jest to tzw. efekt oczekiwań obserwatora (*observer-expectancy effect*)<sup>880</sup>.

Należy mieć na uwadze, że przypisywanie cech ludzkich zwierzętom może być w niektórych przypadkach uzasadnione, szczególnie gdy mówimy o gatunkach blisko spokrewnionych z człowiekiem. Im bliższe pokrewieństwo filogenetyczne danego gatunku z *homo sapiens*, tym większe prawdopodobieństwo występowania podobnych cech i zachowań. Jednocześnie niektórzy wskazują, że w nauce istniał odwrotny do antropomorfizacyjnego efektu obserwatora błąd poznawczy, określony przez Fransa de Waala antroponegacjonizmem. Termin ten opisuje tendencję do automatycznego odrzucania możliwości występowania cech podobnych do ludzkich u innych organizmów<sup>881</sup>. Występowanie zachowań altruistycznych u

---

<sup>880</sup> Najczęściej przytaczanym w literaturze przykładem jest przykład „sprytnego Hansa”. Hans był koniem należącym do Wilhelma von Ostena, niemieckiego nauczyciela matematyki, żyjącego na początku XX wieku. Hans słynął z rzekomej zdolności do wykonywania złożonych zadań matematycznych, takich jak obliczenia arytmetyczne i kalendarzowe, poprzez stukanie kopytem. Ludzie zadawali Hansowi pytanie, a koń odpowiadał, wystukując kopytem poprawną odpowiedź. Zdolności Sprytnego Hansa wzbudziły duże zainteresowanie, co z kolei doprowadziło do tego, że panel ekspertów poddał je dokładnemu badaniu. Dochodzenie ujawniło, że Hans w rzeczywistości nie wykonywał obliczeń arytmetycznych. Zamiast tego koń był biegły w odbieraniu subtelnych, niezamierzonych wizualnych i fizycznych wskazówek od pytającego i publiczności. Hans zaczynał stukać kopytem i przestawał, gdy mowa ciała pytającego, często nieświadomie, wskazywała, że osiągnięto prawidłową liczbę stuknięć. Zazwyczaj działo się to poprzez niewielkie zmiany w postawie, wyrazie twarzy lub oddechu. Dochodzenie w sprawie Hansa było jednym z pierwszych przypadków, w których wyraźnie zademonstrowano efekt oczekiwań obserwatora, w którym oczekiwania lub przekonania obserwatora nieumyślnie wpływają na przedmiot eksperymentu, dlatego też czasem nazywa się go efektem Sprytnego Hansa. F. de Waal, *Bystre zwierzę. Czy jesteśmy dość mądry, aby zrozumieć mądrość zwierząt?*, tłum. Ł. Lamża, Kraków 2017, s. 67-72.

<sup>881</sup> Gdy Gordon Gallup dowodził, że niektóre naczelne są w stanie rozpoznać siebie w lustrze i starają się wytrzeć namalowaną na czole kropkę, użył określenia „samoświadomość”, tłumacząc, że można takie zachowania wywołać poprzez warunkowanie, co wywołało silną krytykę ze strony behawiorystów (m.in. Skinnera). Jednak

zwierząt pozostaje przedmiotem dalszych badań naukowych. Mimo że zgromadzono już znaczące dowody na ten temat, wciąż potrzebne są dalsze, szczegółowe analizy, które pozwolą w pełni zrozumieć naturę i zakres tych zachowań w świecie zwierzęcym<sup>882</sup>.

Altruizm krewniaczy i altruizm odwzajemniony w dużej mierze wyjaśniają istnienie altruizmu w przyrodzie zgodnie z zasadami darwinizmu. Niektórzy jednak twierdzą, że w ten sposób odbiera się altruizmowi jego autentycznie bezinteresowny wymiar, ponieważ koncepcje te przedstawiają go jako strategię „samolubnych genów”, dążących do zwiększenia swojego udziału w puli genowej. Prędzej czy później musi zatem wystąpić jakiś rodzaj korzyści, który w czystym altruizmie miałby być niedopuszczalny<sup>883</sup>. To, że altruizm odwzajemniony musi ostatecznie przynieść jakiś rodzaj korzyści dostosowawczej – w postaci choćby późniejszego oddania przysługi – nie oznacza jednak, że dąży on do ewolucji rachujących makiawelistów, którzy liczą potencjalne zyski i straty płynące z każdej interakcji z innym osobnikiem.

Kluczowe jest tu rozróżnienie między altruizmem biologicznym, definiowanym przez wpływ na dostosowanie, a altruizmem w potocznym, „psychologicznym” sensie, opartym na świadomej intencji pomocy. Jeżeli bowiem zdefiniujemy altruizm jako chęć pomagania bez względu na zyski, to z punktu widzenia jednostki taki autentyczny altruizm w sensie psychologicznym wciąż jest możliwy. Dobrym przykładem jest rodzicielska opieka nad potomstwem. Z perspektywy ewolucyjnej autentyczne zaangażowanie w dobro dzieci może zapewniać większe szanse na przekazanie genów niż działania pozorowane lub brak troski. Rodzice, którzy wykształcili rzeczywistą psychologiczną motywację altruistyczną, najprawdopodobniej osiągają wyższą skuteczność w zapewnianiu potomstwu warunków przetrwania i rozwoju<sup>884</sup>. Ta interpretacja sugeruje, że psychologiczny altruizm nie stoi w

---

Gallup pominął przy tym, że zwierzęta z przeprowadzonych przez niego testów robiły to za pierwszym razem bez uprzedniego warunkownia, które wymaga wielokrotnego powtórzenia. Trudno też taką zdolność tłumaczyć warunkami środowiskowymi (zob. F. de Waal, *Bystre zwierzę...*, s. 13 i n.). Behawioryzm, dominujący nurt w psychologii XX wieku, znacząco wpłynął na sposób postrzegania zwierząt w nauce. Ten kierunek koncentrował się wyłącznie na obserwowalnych zachowaniach, jednocześnie pomijając trudne do zmierzenia procesy zachodzące w umyśle. W rezultacie zwierzęta były postrzegane jako istoty kierujące się głównie instynktem, pozbawione zdolności do złożonego myślenia czy doświadczenia emocji podobnych do ludzkich. Frans de Waal zwrócił uwagę na paradoksalną sytuację, która wynikła z takiego podejścia. Naukowcy, wbrew zasadzie brzytwy Okhama, tworzyli niezwykle skomplikowane wyjaśnienia zachowań zwierząt, tylko po to, by uniknąć przypisywania im złożonych stanów mentalnych. To właśnie tego typu tendencje de Waal nazwał antroponegacjonizmem, z kolei Bekoff nazywa „antropomorfofobią” – irracjonalnym lękiem przed uznaniem podobieństwa procesów psychicznych zwierząt do ludzkich. Zob. F. de Waal, *Bystre zwierzę...*, s. 13 i n.; M. Bekoff, J. Pierce, *Dzika sprawiedliwość...*, s. 78.

<sup>882</sup> Przykładowo wskazuje się, że część badań mających potwierdzać zachowania altruistyczne u zwierząt się nie replikuje. Dotyczy to przede wszystkim altruizmu odwzajemnionego, bowiem w przypadku altruizmu krewniaczego dowody są dużo silniejsze. Zob. G. Schino, F. Aureli, *Grooming reciprocation...*, s. 9-11.

<sup>883</sup> S. Okasha, *Biological Altruism...*, s. 23-26.

<sup>884</sup> A. Schulz, *Sober & Wilson's Evolutionary Arguments for Psychological Altruism: A Reassessment*, “Biology and Philosophy” 2011, vol. 26, issue 2, s. 251–260 [za:] S. Okasha, *Biological Altruism...*, s. 26.

sprzeczności z ewolucyjnym pochodzeniem zachowań, lecz może być jego naturalną konsekwencją. Autentyczna zdolność do troski o innych mogła stanowić istotną przewagę adaptacyjną. Podobnie osobniki wykazujące „naturalne” skłonności do współpracy mogą wykazywać się większą łatwością, a co za tym idzie – częstotliwością nawiązywanej współpracy<sup>885</sup>.

#### 3.6.2.4. Wnioski dla teorii Tuckera i MacDonalda

Bogactwo zachowań kooperacyjnych obserwowanych wśród zwierząt, w szczególności przejawy altruizmu odwzajemnionego i podstawowego poczucia sprawiedliwości, skłania do zrewidowania poglądu, że zwierzęce interakcje są jedynie prostymi, instynktownymi reakcjami na bodźce<sup>886</sup>. Wyniki badań w tej dziedzinie wskazują na znacznie większą złożoność społecznych zachowań zwierząt, niż dotychczas przyjmowano. „Normy społeczne” obserwowane w świecie zwierząt obejmują szeroki zakres zachowań, w tym reprodukcję, zabawę oraz wzajemną pielęgnację. Istotną obserwacją jest to, że przestrzeganie tych norm nie ma charakteru mechanicznego czy instynktownego, jak dotychczas powszechnie przyjmowano. Niejednokrotnie jest to wynik złożonego procesu społecznego uczenia się i swoistych „negocjacji”, polegających na adaptacji do reakcji innych osobników na wzajemne zachowania. Niektórzy badacze postulują, że prospołeczne zachowania u zwierząt mają charakter bardziej wyuczony niż instynktowny<sup>887</sup>. Szczególnie interesujący jest fakt, że takie kooperacyjne zachowania występują nie tylko w obrębie jednego gatunku, ale także między różnymi gatunkami zwierząt, a co istotne z perspektywy prowadzonych rozważań – również w relacjach między ludźmi a zwierzętami<sup>888</sup>. Przykładowo w odniesieniu do psów Kymlicka i Donaldson twierdzą, że ich zdolności kooperacyjne nie powinny pozostawać bez znaczenia w sferze normatywnej: „Czy fakt, że psy rozumieją zasady dobrego obywatelstwa w obrębie własnego

---

<sup>885</sup> Zob. objaśnienie w przypisie 796 niniejszej rozprawy, w którym odsyłam do książki R.H. Franka *Passions Within Reason: The Strategic Role of the Emotions* i przytaczam jego znaczenie mechanizmów wiążących (*commitment devices*).

<sup>886</sup> S. Donaldson, W. Kymlicka, *Zoopolis...*, s. 206.

<sup>887</sup> Wskazuje się w tym wypadku na istotność zabawy w formowaniu zachowań młodych osobników. Na przykład Becoff uważa, że „Zabawa społeczna (...) daje wgląd w moralność. W szczególności pozwala dostrzec wzorce zachowań wchodzące w skład naszej wiązki sprawiedliwości. Zabawa społeczna jest dobrowolną aktywnością, która wymaga, żeby uczestnicy rozumieli reguły i podporządkowali się im. Opiera się na fundamentach rzetelności, kooperacji i zaufania i może załamać się, kiedy jednostki oszukują. Podczas zabawy społecznej jednostki mogą się nauczyć poczucia tego, co słuszne albo niesłuszne – co jest możliwe do zaakceptowania dla innych – rezultatem czego jest powstanie i podtrzymanie grupy społecznej (zabawy), która działa efektywnie. Tak więc rzetelność i inne formy kooperacji zapewniają fundamenty zabawy społecznej. Zwierzęta muszą nieustannie negocjować porozumienia co do swoich zamiarów, by się bawić, tak żeby kooperacja i zaufanie przeważały, oraz uczyć się odwracać role i dążyć do wyrównania szans stron, co sprawia, że zabawa staje się *fair*. Uczą się również wybaczenia”. M. Bekoff, J. Pierce, *Dzika sprawiedliwość...*, s. 184.

<sup>888</sup> S. Donaldson, W. Kymlicka, *Zoopolis...*, s. 210.

gatunku, oznacza, iż rozumieją również zasady uczestnictwa w mieszanym społeczeństwie? Nie ulega wątpliwości, że psy posiadają dosyć podobną zdolność negocjacji reguł społecznych w obrębie społeczeństwa ludzko-psiego. Jedną z najbardziej uderzających różnic między psami i dzikimi psowatymi jest właśnie to, że psy wydają się wprost dostrojone do ludzi, stale szukają u nich wskazówek społecznych i porad. Nie robią tego ani oswojone wilki, ani kojoty. Repertuar zdolności kooperacji społecznej właściwy psom (poznawanie i negocjowanie norm akceptowalnych i uczciwych zachowań, spełnianie oczekiwań innych) jest w znacznej mierze efektem ich uczestnictwa we wspólnocie psio-ludzkiej. Psy mają już po prostu ogromną wprawę w odczytywaniu ludzkich zachowań i negocjowaniu z nimi warunków współpracy<sup>889</sup>.

Kymlicka i Donaldson postulują, że zwierzęta powinny mieć swój udział w kształtowaniu prawa, które ich dotyczy. Podobne postulaty o charakterze politycznym i prawnopozytywnym w odniesieniu do zwierzęcej sprawczości i zdolności do kooperacji i komunikacji wysuwa także Eva Meijer<sup>890</sup>. Badacze ci łączą refleksję nad sprawczością polityczną zwierząt rozumianą jako opór, współdziałanie czy komunikacja preferencji z projektem demokracji międzygatunkowej, w której zwierzęta uznaje się za uczestników deliberacji nad kształtem prawa i współtwórców wspólnot politycznych. Meijer wskazuje na możliwe sposoby nawiązywania relacji ze zwierzętami w ramach istniejących instytucji, które to relacje mogą stanowić podstawę do dalszego przeformułowywania praw i praktyk politycznych, takich jak prawo pracy, prawna ochrona siedlisk czy urbanistyka.

Postulaty zarówno Kymlicki i Donaldson, jak i Meijer uchodzą za radykalne i potrafią wzbudzać skrajne reakcje<sup>891</sup>. Analizując jednak przywołany przez Bekoffa przypadek wilków lub wskazanych przez Kymlickę psów, trudno nie uznać zwierząt za możliwe podmioty umowy społecznej, jeśli przyjąć kontraktarianistyczne założenia Tuckera i MacDonalda.

---

<sup>889</sup> Tamże, s. 209.

<sup>890</sup> Autorka używa licznych przykładów politycznej sprawczości zwierząt – na przykładzie konfliktu gęsi z lotniskiem Schiphol autorka pokazuje, że w praktyce urbanistyka i infrastruktura lotnicza muszą „negocjować” z obecnością ptaków. Zamiast traktować je wyłącznie jako problem do usunięcia (np. odstrzał), można by wprowadzić mechanizmy partycypacyjne, w których interes gęsi jest reprezentowany przez ekspertów czy organizacje ochrony przyrody i realnie wpływa na politykę zarządzania przestrzenią. W tym przypadku sprawczość gęsi powinna jej zdaniem być uwzględniona zarówno ze względów normatywnych, jak i czysto praktycznych. Zob. E. Meijer, *Zwierzęta mówią. W stronę demokracji międzygatunkowej*, tłum. A. Małecka, M. Biedrzycki, Okoniny 2021, s. 233–253.

<sup>891</sup> B. Skrzypulec, *Czy zwierzętom można przyznać prawa obywatelskie?*, Klub Jagielloński, 8.08.2020, <https://klubjagiellonski.pl/2020/08/08/czy-zwierzetom-mozna-przyznac-prawa-obywatelskie/> (dostęp: 8.05.2025).

### 3.6.3. Analiza krytyczna kontraktarianizmu Tuckera i MacDonalda

Jednym z trzech kluczowych aspektów możliwości bycia stroną umowy w teorii Tuckera i MacDonalda jest zdolność do reagowania na zachowania innych, tj. do responsywności. Jednak owa responsywność może być interpretowana dość wielorako, a dodatkowo wydaje się podlegać stopniowości. Powstają zatem istotne pytania w kwestii tego, jaki poziom responsywności powinien charakteryzować uczestnika umowy – zarówno w ujęciu teoretycznym, jak i w praktyce. Należy zastanowić się nad tym, w jaki sposób można precyzyjnie określić i zmierzyć wymagany stopień tej zdolności oraz jakie kryteria powinny być brane pod uwagę przy jej ocenie. Tucker i MacDonald nie odpowiadają na powyższe pytania, pozostawiając je do przyszłej analizy<sup>892</sup>. Nie udzielają także bezpośredniej odpowiedzi na pytanie o implikacje praktyczne płynące z kontraktarianistycznie uzyskanego statusu w ramach ich wersji kontraktarianizmu.

Dalszym wyzwaniem dla teorii Tuckera i MacDonalda wskazywanym przez samych autorów jest zagadnienie określane przez nich jako „problem pierwszego kontaktu”. Wyzwanie to polega na tym, że w przypadku wielu gatunków ich potencjał „kontraktowy” mógł zostać wciąż nieodkryty albo jest niewłaściwie rozumiany<sup>893</sup>. Oznacza to, że w przypadku wielu gatunków pomimo ich realnej zdolności kontraktowej nie zostaną one w umowie uwzględnione.

Kolejnym problemem jest swoista nietrwałość tak rozumianego statusu. Wydaje się bowiem, że nie jest on uzależniony jedynie od zdolności do określonego zachowania przez dany gatunek, ale od zachowania danego jednostkowego zwierzęcia lub danej grupy zwierząt. Zarówno więc u ludzi, jak i u zwierząt zakres posiadanego przez nich statusu może ulec zmianie ze względu na ich indywidualne działania. Powstaje zatem pytanie, czy zwierzęta powinny doświadczać zróżnicowanego traktowania będącego konsekwencją ich zachowania. Szczególnie kontrowersyjna wydaje się kwestia karania zwierząt za działania wynikające z ich naturalnych instynktów. Analiza tego zagadnienia wymaga rozważenia dwóch kwestii. Pierwsza dotyczy tego, czy przyznanie zwierzętom bezpośredniego statusu moralnego wiąże się z możliwością jego utraty w wyniku określonych zachowań. Druga skupia się na ocenie takiego podejścia – czy należy je postrzegać jako właściwe następstwo równego traktowania podmiotów moralnych, czy raczej jako nieuzasadnione przenoszenie ludzkich kategorii moralnych na świat zwierząt<sup>894</sup>.

---

<sup>892</sup> C. Tucker, C. MacDonald, *Beastly Contractarianism?...*, s. 481-483.

<sup>893</sup> Tamże, s. 481-484.

<sup>894</sup> Tamże, s. 484.

Z kolei mając na względzie model ewolucyjno-biologiczny badania prawa, warto rozpatrzyć dwie kluczowe kwestie metodologiczne. Po pierwsze, należy ocenić, czy postulaty wysuwane przez Kymlicę, Mejier oraz Tuckera i MacDonalda nie wpisują się w kategorię *utopian aspirations*. Chodzi tu szczególnie o ryzyko antropomorfizacji zwierząt poprzez przecenianie ich zdolności do kooperacji oraz możliwych implikacji tych zdolności. Weryfikacja tych postulatów wymaga każdorazowo szczegółowej analizy etologicznej, uwzględniającej specyfikę danego gatunku oraz kontekst obserwowanych zachowań kooperacyjnych, a także możliwości przełamania ich „bariery gatunkowej”. Wysoki stopień kooperacji pomiędzy przedstawicielami jednego gatunku nie musi z konieczności oznaczać spełnienia przesłanki responsywności w stosunkach z człowiekiem. Po drugie, konieczna jest refleksja nad potencjalnym błędem naturalistycznym komentowanej argumentacji. Sam fakt, że zwierzęta wykazują zdolności do kooperacji, nie prowadzi automatycznie do normatywnego wniosku, że powinniśmy z nimi współpracować, tj. wyciągać z ich zdolności do współpracy konsekwencje o charakterze moralnym, a tym bardziej pozytywnoprawnym. W sensie kontraktarianistycznym nie sama zdolność do współpracy, ale jej opłacalność stanowi jeden z podstawowych celów „zawarcia” umowy.

W propozycji Tuckera i MacDonalda najistotniejsza wydaje się analiza bilansu korzyści wynikających z „kontraktowania” ze zwierzętami, zarówno w ujęciu ogólnym myślenia o zwierzętach, jak i w odniesieniu do konkretnych gatunków czy wręcz osobników. Podstawowym warunkiem zaistnienia relacji kontraktarianistycznej jest możliwość osiągnięcia obopólnych korzyści ze współpracy w wymiarze, w którym zysk ze współpracy przewyższa jej koszty (zob. rozdz. 2.7.2.1). W takim wypadku, chcąc uwzględnić ich teorię, należy każdorazowo przeanalizować, czy możliwość osiągnięcia wzajemnych korzyści dotyczy wszystkich zwierząt jako grupy, czy ogranicza się jedynie do wybranych gatunków lub konkretnych populacji zwierząt<sup>895</sup>.

Koncepcja Tuckera i MacDonalda stanowi interesującą, lecz niedopracowaną propozycję teoretyczną. Niemniej stanowi propozycję unikatową, ponieważ jako jedyna nie pozwala wykluczyć zwierząt *en bloc* jako negocjatorów umowy zdolnych do wchodzenia w sytuacje kontraktowe. W porównaniu z klasycznym argumentem wykluczającym zwierzęta z umowy (zob. rozdz. 2.4.1), autorzy podważają przesłanki P2<sup>896</sup> oraz P4<sup>897</sup>, redefiniując

---

<sup>895</sup> Tamże, s. 484.

<sup>896</sup> P2. Podmioty negocjujące umowę oraz negocjujące zawarte w ramach niej prawa i obowiązki moralne muszą być postrzegane jako racjonalne podmioty.

<sup>897</sup> P4. Zwierzęta niebędące ludźmi nie są racjonalnymi podmiotami.

wymagania do zawarcia umowy, stwierdzając jednocześnie, że zwierzęta te wymagania spełniają. Zdaniem Tuckera i MacDonalda zwierzętom nie można odmówić komunikacji i umiejętności reagowania na ludzką komunikację (nawet jeśli jest ona niewerbalna) oraz dostosowywania się do zachowań człowieka. W tym sensie posiadają pewną zdolność do bycia stronami „umowy”, choćby mikroumowy zawieranej w codziennym kontakcie. W tym kontekście przewagą teoretyczną w stosunku do kontraktarianizmu Cohena jest brak problematycznej instytucji rzeczników, od których *de facto* status zwierząt jest uzależniony, a w przypadku których zachodzi dodatkowy problem uzasadnienia ich motywacji moralnej. Dodatkowo propozycja Tuckera i MacDonalda przesuwaa akcent z zaawansowanych zdolności poznawczych (takich jak język czy samoświadomość) na prostsze kategorie, tj. siłę, wrażliwość i responsywność. Dzięki temu nie można już tak łatwo wykluczyć zwierząt z kręgu moralności jako „nieracjonalnych”, „nieświadomych” lub „niewystarczająco inteligentnych”.

Przy tak zredefiniowanej przesłance racjonalności i zdolności kontraktowania jedyna możliwa argumentacja, jaką mógłby przedstawić klasyczny kontraktarianin chcący wykluczyć zwierzęta z umowy społecznej, opierałaby się na tezie o ich podatności na manipulację i wykorzystanie, co miałoby dawać stronie ludzkiej dominującą pozycję negocjacyjną, która jest na tyle istotna, że nie uzasadnia zawarcia umowy. Takie rozumowanie osłabia sam kontraktarianizm jako rozsądną propozycję teoretyczną, sprowadzając go do prostej relacji opartej na dysproporcji sił. Przyjęcie założenia, że kontraktarianizm bazuje wyłącznie na przewadze siły, mogłoby prowadzić do wykluczenia nie tylko zwierząt i przypadków granicznych, ale również znacznej części ludzkości w relacji z podmiotami dysponującymi ogromnymi zasobami (zob. rozdz. 3.3.1.2). W takim bowiem wypadku pozycja negocjacyjna zwierzęcia w stosunku do przeciętnego człowieka może istotowo nie różnić się od pozycji przeciętnego człowieka w stosunku do np. multimiliardera. W konsekwencji kontraktarianizm traci swoje pierwotne zalety, przekształcając się w wyjątkowo wąską teorię, która nie realizuje podstawowego założenia o włączeniu wszystkich podmiotów zdolnych do współpracy do kręgu moralności. Nie wyklucza już bowiem tylko zwierząt i przypadków granicznych, ale także (w odpowiednim kontekście) znaczną część ludzkości. Z powyższego powodu propozycję teoretyczną Tuckera i MacDonalda należy uznać za krok w kierunku rozluźnienia sztywnych kryteriów uczestnictwa w umowie społecznej. Pokazuje ona, że zwierzęta – przynajmniej w określonych warunkach i w pewnym zakresie – mogą być postrzegane jako negocjatorzy umowy społecznej, co z kolei każe zrewidować tradycyjne sposoby rozumienia wzajemnych zobowiązań moralnych w ramach kontraktarianistycznie rozumianej teorii umowy.

### 3.6.4. Kontraktarianizm właściwy Tuckera i MacDonalda jako narzędzie ewaluacji (art. 6 ust. 1 pkt 5 u.o.z.)

Koncepcja przedstawiona przez Tuckera i MacDonalda stanowi raczej zarys teoretyczny niż kompleksową teorię, co sprawia, że nie zawiera szczegółowych rozwiązań praktycznych. Niemniej jednak, główna wartość ich propozycji przejawia się w możliwości sformułowania na jej podstawie postulatu podkreślającego konieczność uwzględnienia w procesie stanowienia prawa kooperacyjnych właściwości zwierząt – aspektu zazwyczaj marginalizowanego – ze szczególnym naciskiem na ich zdolności reaktywne i adaptacyjne. Teoria ta przełamuje bowiem stereotypową niechęć do uznania kompetencji zwierząt w zakresie ich sprawczości, współpracy i uczestnictwa w środowiskach mieszanych, tj. ludzko-zwierzęcych<sup>898</sup>. Przyjmując perspektywę teorii Tuckera i MacDonalda jako źródła zaleceń dotyczących relacji ludzko-zwierzęcych na poziomie instytucjonalnym, należy podkreślić, że decydenci mający wpływ na ich kształt powinni uwzględniać zdolności zwierząt do responsywności. W przeciwnym razie pozbawiamy zarówno ludzi, jak i zwierzęta potencjalnych korzyści płynących z responsywności. Poniżej przedstawiam przykłady, w których tego typu współpraca ludzko-zwierzęca jest możliwa lub już w pewien sposób uwzględniana przez prawo.

Przykładem tego typu współpracy może być projekt Crowded Cities, którego celem było<sup>899</sup> rozwiązanie problemu zanieczyszczenia miast niedopałkami papierosów. Niedopałki stanowią jeden z najczęściej wyrzucanych odpadów na świecie, a ich rozkład może trwać nawet 10 lat, powodując znaczące szkody dla środowiska. Inicjatywa wykorzystywała naturalną inteligencję wron, które są znane ze swojej dociekliwości i zdolności rozwiązywania złożonych problemów i, co istotne, w ograniczonym zakresie także do transmisji kulturowej<sup>900</sup>. Kluczowym elementem projektu było wyszkolenie tych ptaków do zbierania niedopałków i dostarczania ich do specjalnie zaprojektowanego urządzenia o nazwie Crowbar. Urządzenie, po zidentyfikowaniu dostarczonego niedopałka, nagradzało wronę pożywieniem. System ten miał zachęcać ptaki do kontynuowania tej działalności, co w rezultacie przyczyniłoby się do oczyszczenia przestrzeni miejskiej z tego typu zanieczyszczeń<sup>901</sup>.

---

<sup>898</sup> Podobnie zob. S. Donaldson, W. Kymlicka, *Zoopolis...*, s. 180-181.

<sup>899</sup> Po roku testowania projektu twórcy przestali kontynuować inicjatywę ze względu na brak środków, R. van der Vleuten, B. Spikman, *Training the crows*, <https://www.crowdedcities.com/#ourstory> (dostęp: 13.03.2025).

<sup>900</sup> Transmisja kulturowa sprawiłaby, że nie trzeba by każdorazowo przyuczać wron działania mechanizmu urządzenia. O tym, że wrony wykazują zdolność do transmisji kulturowej zob. np. S.A. Jelbert, R.J. Hosking, A.H. Taylor *et al.*, *Mental template matching is a potential cultural transmission mechanism for New Caledonian crow tool manufacturing traditions*, "Scientific Reports" 2018, vol. 8, no. 1, art. 8956, <https://doi.org/10.1038/s41598-018-27405-1>.

<sup>901</sup> R. van der Vleuten, B. Spikman, *The Crowbar*, <https://www.crowdedcities.com/#thecrowbar> (dostęp: 13.03.2025).

Podobnym projektem jest szwedzki startup Corvid Cleaning. W ramach inicjatywy mającej na celu redukcję kosztów utrzymania czystości to przedsięwzięcie również podejmuje próbę angażowania wron do zbierania porzuconych niedopałków papierosów. Tak jak w projekcie opisanym powyżej ptaki otrzymują niewielką porcję pokarmu za każdy niedopałek umieszczony w specjalnie zaprojektowanym urządzeniu. Co istotne, celem przyświecającym projektowi jest redukcja kosztów związanych z czyszczeniem ulic. Według danych Fundacji Keep Sweden Tidy na szwedzkich ulicach każdego roku ląduje ponad miliard niedopałków papierosów, stanowiących 62% wszystkich ulicznych śmieci<sup>902</sup>. Miasto Södertälje, w którym wdrożono projekt, przeznaczało w 2022 r. 20 milionów koron szwedzkich na sprzątanie ulic. Twórcy startupu szacują, że zastosowanie ich metody mogłoby obniżyć koszty związane z usuwaniem niedopałków o 75%<sup>903</sup>. Powyższe przykłady stanowią swego rodzaju *proof of concept*, idealnie obrazując możliwość realizacji zaleceń kontraktarianizmu w rozumieniu Tuckera i MacDonalda. Dochodzi bowiem do współpracy, w ramach której kluczowym aspektem jest dobrowolny udział dzikich ptaków, który jednocześnie przynosi korzyść zarówno samym ptakom (w postaci łatwo dostępnego pokarmu), jak i ludziom (w postaci oszczędności środków przeznaczanych na czyszczenie ulic)<sup>904</sup>.

Polem dla ewaluacji polskich przepisów z perspektywy propozycji umowy społecznej Tuckera i MacDonalda jest ocena przesłanki możliwego innego sposobu usunięcia zagrożenia z art. 6 ust. 1 pkt 5 u.o.z. Przepis ten, stanowiący wyjątek od zakazu zabijania zwierząt, zezwala na „usuwanie osobników bezpośrednio zagrażających ludziom lub innym zwierzętom, jeżeli nie jest możliwy inny sposób usunięcia zagrożenia”. Jak zauważa Wojciech Radecki: „potocznie mówi się niekiedy o obronie koniecznej przed atakującym zwierzęciem, ale prawnie jest to nieporozumienie, gdyż obrona konieczna zarówno w prawie karnym, jak i cywilnym jest obroną przed bezprawnym zamachem, a zwierzę nie może działać bezprawnie”<sup>905</sup>. Mimo że zwierzę nie może „działać bezprawnie”, wydaje się, że samo jego działanie może podlegać pewnej ocenie, dla której pole możemy znaleźć właśnie w przesłance negatywnej omawianego wyjątku, tj. zaistnienie możliwego innego sposobu usunięcia zagrożenia.

---

<sup>902</sup> Za: D. Boffey, *Swedish firm deploys crows to pick up cigarette butts*, “The Guardian”, 1.02.2022, <https://www.theguardian.com/environment/2022/feb/01/swedish-crows-pick-up-cigarette-butts-litter> (dostęp: 13.03.2025).

<sup>903</sup> Za: tamże.

<sup>904</sup> Jednocześnie nie należy przesądzać o zaletach tego konkretnego projektu związanego z zaangażowaniem wron w zbieranie niedopałków. Pojawiają się bowiem istotne wątpliwości zarówno w zakresie efektywności tego typu rozwiązań, jak i potencjalnych niebezpieczeństw dla samych ptaków. Zob. np. blog autorstwa Kaeli Swift, naukowcyjni zajmującej się krukowatymi: K. Swift, *Corvid Research*, <https://corvidresearch.blog/2022/02/05/butts-for-nuts-can-crows-do-our-dirty-work-and-should-they/> (dostęp: 13.03.2025).

<sup>905</sup> W. Radecki, *Ustawy o ochronie zwierząt. Komentarz*, Warszawa 2015, s. 72-73.

W kontekście teorii Tuckera i Macdonalda należy przyjąć, że zwierzęta jako responsywne mają zdolność reagowania na zachowania innych. Oznacza to, że są w stanie modyfikować swoje zachowanie w odpowiedzi na bodźce wytwarzane przez inne strony lub dostosowywać swoje zachowanie do nowych warunków. W takim wypadku w ramach ustalania możliwych innych sposobów usunięcia zagrożenia powinny znaleźć się te uwzględniające właśnie zwierzęcą responsywność. Co ciekawe, argumentacją zbieżną z powyższym rozumowaniem posłużył się Sąd Okręgowy w Kielcach w sprawie zabicia za pomocą broni palnej dwóch agresywnych psów, wskazując w uzasadnieniu wyroku: „[o tym, że] był możliwy inny sposób usunięcia zagrożenia, o czym mówi przepis art. 6 ust. 1 pkt 5 cytowanej wyżej ustawy, świadczy niezbieżnie chociażby zachowanie świadków małżonków S. i R.P. oraz Z.G., którzy bez większych problemów przy użyciu podstawowych narzędzi gospodarskich (grabie, kij, widły) przegonili przedmiotowe psy”<sup>906</sup>. Przykład ten wskazuje, że w ramach przesłanki możliwych innych sposobów usunięcia zagrożenia jest także uwzględnienie właśnie zwierzęcej responsywności, co należałoby ocenić pozytywnie w świetle teorii przedstawionej przez Tuckera i MacDonalda.

Należałoby się zastanowić, czy w związku z tym podobnej przesłanki negatywnej nie należałoby uwzględnić w art. 33a ust. 1 u.o.z., który stanowi, że w przypadku gdy zwierzęta stanowią nadzwyczajne zagrożenie dla życia, zdrowia lub gospodarki człowieka, w tym gospodarki łowieckiej, dopuszcza się podjęcie działań mających na celu ograniczenie populacji tych zwierząt, a także w art. 45 ust. 3 ustawy prawo łowieckie<sup>907</sup>, zgodnie z którym w przypadku szczególnego zagrożenia w prawidłowym funkcjonowaniu obiektów produkcyjnych i użyteczności publicznej przez zwierzynę, starosta, w porozumieniu z Polskim Związkiem Łowieckim, może wydać decyzję o odłowie, odłowie wraz z uśmierceniem lub odstrzale redukcyjnym zwierzyny.

Zgodnie z teorią Tuckera i MacDonalda przyjęcie perspektywy, która uznaje zwierzęta za zdolne do zmiany swojego zachowania w odpowiedzi na określone działania, powinno skłonić prawodawcę do podkreślenia obowiązku stosowania alternatywnych metod działania przed wydaniem decyzji o odstrzale, uwzględniających zwierzęcą responsywność. Przykładem takiego podejścia mogłoby być ustanowienie katalogu środków zaradczych, takich jak np. wykorzystanie ogrodzeń, fladrów, instalacja repelentów czy przeniesienie źródeł pożywienia w

---

<sup>906</sup> Orzeczenie SO w Kielcach z dnia 15 października 2013 r., IX Ka 974/13, [https://orzeczenia.ms.gov.pl/content/\\$N/152005000004506\\_IX\\_Ka\\_000974\\_2013\\_Uz\\_2013-10-15\\_001](https://orzeczenia.ms.gov.pl/content/$N/152005000004506_IX_Ka_000974_2013_Uz_2013-10-15_001) (dostęp: 20.09.2025).

<sup>907</sup> Ustawa z dnia 13 października 1995 r. – Prawo łowieckie (tekst jedn. Dz. U. z 2025 r., poz. 539).

inne obszary, które należałoby obligatoryjnie najpierw wypróbować. Tego rodzaju rozwiązania umożliwiłyby ocenę, czy dany gatunek faktycznie reaguje na takie nieletalne metody<sup>908</sup>. Jeśli tak, mogłoby to pozwolić na ograniczenie liczby przypadków, w których konieczne staje się stosowanie ostatecznych środków, takich jak odstrzał. Podejście takie, które można by określić mianem „analizy alternatywnych rozwiązań”, mogłoby być traktowane jako obowiązkowy etap postępowania przed wydaniem zezwoleń na odstrzał. Dzięki temu istniałaby możliwość lepszego zarządzania konfliktem między działalnością człowieka a obecnością zwierząt, z uwzględnieniem ich responsywności, sprawczości i zdolności do adaptacji.

W świetle powyższych rozważań nie można jednoznacznie przesądzić o skuteczności i praktycznej możliwości realizacji rozwiązań opartych na zwierzęcej responsywności, takich jak chociażby zaangażowanie krukowatych w usuwanie odpadów. Nie jest również pewne, czy same zwierzęta w dłuższej perspektywie będą w stanie systematycznie i efektywnie partycypować w podobnych inicjatywach. Niemniej należy zauważyć, że potencjał do rozwiązań zarówno systemowych, jak i technologicznych nie był do tej pory dostrzegany i w związku z tym można liczyć w przyszłości na dużo więcej inicjatyw uwzględniających zwierzęcą responsywność. W tym kontekście wskazane jest zwrócenie uwagi na zdolność zwierząt do zmiany zachowań w odpowiedzi na określone bodźce, a także na umiejętności adaptacyjne i potencjał współpracy międzygatunkowej. Konkretnie propozycje działań w dużej mierze zależą jednak od ustaleń nauk empirycznych, zwłaszcza z zakresu etologii, ale również od realnych możliwości technologicznych. Przykładowo, inicjatywy z udziałem wron wymagają opracowania specjalistycznych urządzeń czy systemów nagradzania, co wiąże się z koniecznością przeprowadzenia analiz, obejmujących m.in. efektywność czy potencjalne niebezpieczeństwa dla samych zwierząt. Podobnie rzecz się ma ze stosowaniem nieletalnych metod reagowania na zagrożenie ze strony zwierząt. Celem powyższych rozważań nie jest przesądzenie o wartości konkretnych rozwiązań, lecz raczej zwrócenie uwagi na potencjał tkwiący w koncepcji Tuckera i MacDonalda. Zarówno ta teoria, jak i jej praktyczne

---

<sup>908</sup> Metody polegające na uśmiercaniu zwierząt bywają niejednokrotnie mniej skuteczne od metod alternatywnych — o ile nie prowadzą do całkowitej eliminacji populacji — choć te drugie nie zawsze mogą być brane pod uwagę w pierwszej kolejności. W tym kontekście zob. metaanalizę dotyczącą skuteczności różnych metod odstraszania zwierząt: C. Lorand, A. Robert, A. Gastineau *et al.*, *Effectiveness of interventions for managing human-large carnivore conflicts worldwide: Scare them off, don't remove them*, “The Science of the Total Environment” 2022, vol. 838, part 2, art. 156195, doi: 10.1016/j.scitotenv.2022.156195. W tym kontekście także należy zwrócić uwagę na rozwój technologii i automatyzację odstraszania, która jeszcze bardziej może zwiększyć „nieopłacalność” klasycznych metod wymagających uśmiercania zwierząt. Przykładowo wysoką skutecznością w odstraszaniu ptaków mają się wykazywać zautomatyzowane lasery; zob. <https://birdcontrolgroup.com/automated-laser-bird-repellent/> (dostęp: 13.03.2025).

konsekwencje wymagają dalszego pogłębienia oraz rozwinięcia w ramach interdyscyplinarnej refleksji nad relacjami ludzi i zwierząt.



## WNIOSKI I PERSPEKTYWY BADAWCZE

Niniejsza rozprawa miała na celu udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy – a jeśli tak, to w jaki sposób – teorie umowy społecznej są w stanie określać status zwierząt. Aby zrealizować ten cel, poddałem analizie różne ujęcia statusu zwierząt w obrębie teorii umowy społecznej oraz zbadałem, czy teoria ta może stanowić narzędzie ewaluacji dla współczesnych regulacji dotyczących ochrony prawnej zwierząt.

W toku przeprowadzonych analiz starałem się wykazać, że relacja między teorią umowy społecznej a statusem moralnym zwierząt jest znacznie bardziej złożona, niż niejednokrotnie przyjmuje się w literaturze przedmiotu. Tradycja teorii umowy społecznej nie jest jednolita, a jej poszczególne warianty prowadzą do odmiennych wniosków dotyczących moralnego statusu zwierząt. W szczególności różnice te zostały ukazane w perspektywie podziału na kontraktualizm i kontraktarianizm. W obu przypadkach umowa jest traktowana jako hipotetyczne narzędzie, jednak ze względu na różnice co do celu posłużenia się tym narzędziem różny będzie dopuszczalny stopień abstrakcji w modelowaniu cech stron sytuacji przedkontraktowej.

Również odpowiedź na drugą część pierwszego pytania jest uzależniona od przyjętej wersji teorii umowy społecznej – w zależności od niej stanowiska dotyczące statusu zwierząt okazały się radykalnie odmienne. Gdyby któreś z nich miało stać się aksjologiczną podstawą prawnej ochrony zwierząt, wówczas współczesne przepisy należałoby znacznie zliberalizować (Carruthers, Narveson) lub wręcz przeciwnie – radykalnie zaostrzyć (Rowlands). W przypadku Cohena byłyby one zrelatywizowane do obecnego poziomu zainteresowania społeczeństwa interesami zwierząt. W każdej z omawianych wersji teorii umowy społecznej nie była ona jednak wobec zwierząt obojętna. Tym samym przekonanie o nieaplikowalności jej rozwiązań w dyskursie dotyczącym statusu zwierząt należy uznać za nietrafne, a badania nad rozwiązaniami wypracowywanymi w ramach teorii z rodziny umowy społecznej powinny być kontynuowane.

Każda z zaprezentowanych teorii była w stanie zapewnić określoną wizję statusu zwierząt i dodatkowo możliwe było jej zastosowanie do ewaluacji istniejących regulacji lub postulatów o charakterze *de lege ferenda*. Jednakże pomimo rozbudowanych odpowiedzi na pytanie o status zwierząt w każdej z teorii, teorie te nie pozostają bez zarzutów lub kwestii wymagających doprecyzowania. Niekiedy dotyczą one poszczególnych założeń stojących u ich podstaw, jak np. założenia antropologiczne Carruthersa czy konsekwentne posługiwanie się argumentem z „kantowskiego psa” w celu uzasadnienia statusu pośredniego. Innym razem zarzuty odnoszą się do braku samowystarczalności teorii, co dotyczy przede wszystkim

koncepcji Rowlandsa i Cohena, a także propozycji Tuckera i MacDonalda. Niemniej jednak celem rozprawy było wykazanie, że teoria umowy społecznej może stanowić zarówno wartościowe pole dla badaczy zajmujących się aksjologicznymi źródłami ochrony zwierząt, jak i źródło odniesień dla podmiotów tworzących prawo oraz je stosujących względem konkretnych rozwiązań związanych z ochroną zwierząt.

Mając na uwadze poczynione w rozprawie ustalenia, warto w podsumowaniu uporządkować poglądy dotyczące statusu zwierząt w teorii umowy społecznej w ramach osi kontraktualizm – kontraktarianizm. Realizacja celu rozprawy wymagała przeprowadzenia analizy historycznej rozwoju teorii umowy społecznej oraz rekonstrukcji argumentacji, która tradycyjnie pomijała zwierzęta, odmawiając im udziału w moralności opartej na wzajemności ze względu na brak cechy racjonalności. Następnie, na podstawie analizy stanowisk współczesnych badaczy, starałem się wykazać, że teorie umowy społecznej są w sposób złożony wypowiedzieć się co do statusu zwierząt. Bogactwo tradycji teorii umowy społecznej odzwierciedla się w różnorodności proponowanych rozwiązań dotyczących tego, jak taki status miałby wyglądać. Przeprowadzone analizy miały na celu zdiagnozować źródła tych różnic w postaci założeń dotyczących umowy, które je generują. Kluczowe znaczenie miało tutaj zastosowanie rozróżnienia między typami kontraktarianistycznym a kontraktualistycznym, co umożliwiło poniższą klasyfikację pięciu badanych teorii:

1. „Czysty” kontraktarianizm Jana Narvesona (rozd. 3.3) przyznaje zwierzętom wyłącznie status pośredni. Zwierzęta nie mogą być stronami umowy ze względu na brak racjonalności, a co za tym idzie wzajemności, jednak mogą być chronione poprzez obowiązki pośrednie. Kontraktarianizm Narvesona odpowiada na argument z przypadków granicznych poprzez przyznanie im jedynie statusu pośredniego (zrównując je tym samym ze zwierzętami). Racjonalni egoiści obejmują zwierzęta ochroną tylko o tyle, o ile leży to w ich interesie. Obowiązki pośrednie mogą w takim wypadku mieć charakter dwutorowy: z jednej strony wynikają z poszanowania prawa własności właściciela zwierzęcia oraz ewentualnej więzi emocjonalnej z nim, z drugiej zaś mogą opierać się na argumentach z kantowskiego psa. Zwierzęta i przypadki graniczne nie są w tym ujęciu negocjatorami umowy, zaś beneficjentami są jedynie w sposób akcydentalny – nie mają tym samym bezpośredniego statusu moralnego.

2. Quasi-kontraktualizm Petera Carruthersa (rozd. 3.2) przyznaje przypadkom granicznym bezpośredni status moralny, zaś zwierzętom jedynie status pośredni. Pomimo deklarowanego kontraktualizmu ustalono, że teoria ta zawiera silne wątki kontraktarianistyczne, będące głównym powodem wykluczenia zwierząt ze sfery ludzkich bezpośrednich zobowiązań moralnych. Zakres obowiązków pośrednich nie powinien przy tym

ulec rozszerzeniu (lub wręcz powinien być zawężony) ze względu na argument o „odwracaniu uwagi” od problemów społecznych skupionych na ludziach, które Carruthers uznaje za priorytetowe. W tej koncepcji ani zwierzęta, ani przypadki graniczne nie są negocjatorami umowy. Przypadki graniczne mają jednak bezpośredni status moralny, podczas gdy zwierzęta – podobnie jak u Narvesona – są beneficjentami umowy jedynie w sposób akcydentalny.

3. Neorawlsowski kontraktualizm Marka Rowlandsa (rozdz. 3.4) dopuszcza przyznanie zwierzętom bezpośredniego statusu moralnego. Poprzez reinterpretację eksperymentu myślowego Rawlsa i rozszerzenie zasłony niewiedzy o niemożność przewidzenia własnej przynależności gatunkowej Rowlands argumentuje za włączeniem zwierząt do grona bytów objętych bezpośrednią ochroną moralną. Zwierzęta są zatem z pewnością beneficjentami umowy, a w pewnym sensie należy je także uznać za negocjatorów – wyobrażając sobie sytuację pierwotną, uwzględnia się je w niej tak, jakby mogły negocjować (przyznając im hipotetyczną racjonalność przed opadnięciem zasłony niewiedzy). Teoria Rowlandsa nie naraża się na zarzut płynący z argumentu z przypadków granicznych, przyznając zarówno im, jak i zwierzętom bezpośredni status moralny.

4. Niepełny kontraktarianizm Andrew I. Cohena (rozdz. 3.5) wprowadza koncepcję bezpośredniego statusu moralnego drugiego rzędu. Status ten jest zapośredniczony przez „rzeczników” mających bezpośredni status moralny pierwszego rzędu, ale jednocześnie zobowiązania wynikające z tego statusu są bezpośrednio skierowane względem zwierząt. Zwierzęta nie mogą być negocjatorami umowy, a ich ochrona jest zrelatywizowana do siły przetargowej ich „rzeczników”. Wynikiem umowy mogą być jednak zasady chroniące zwierzęta ze względu na nie same, co stanowi formę ochrony bezpośredniej. W koncepcji Cohena przypadki graniczne również dysponowałyby bezpośrednim statusem moralnym drugiego rzędu, w związku z tym teoria ta nie jest narażona na zarzut z argumentu z przypadków granicznych.

5. „Pełny kontraktarianizm” Chrisa Tuckera i Chrisa MacDonalda (rozdz. 3.6) zastępuje wymóg racjonalności uczestników umowy wymogiem responsywności, umożliwiając tym samym włączenie zwierząt do kręgu bytów mających bezpośredni status moralny jako pełnoprawnych negocjatorów umowy. Jest to jedyna wersja teorii umowy społecznej, w ramach której zwierzęta są postrzegane nie tylko jako beneficjenci umowy, ale także jako jej aktywni negocjatorzy.

Jak wskazałem w rozdz. 2.4, tradycyjna argumentacja wykluczająca zwierzęta z umowy społecznej opiera się na założeniu, że tylko racjonalne podmioty mogą być objęte ochroną wynikającą z umowy, ponieważ jedynie one są w stanie być jej negocjatorami. Z

przeprowadzonej analizy powyższych stanowisk wynika, że założenie to jest niekonieczne i charakterystyczne przede wszystkim dla kontraktarianistycznego typu teorii umowy społecznej, podczas gdy kontraktualizm oferuje znacznie bardziej elastyczne ramy teoretyczne, potencjalnie obejmujące także zwierzęta. Jednocześnie przy odpowiednim rozumieniu samej koncepcji statusu bezpośredniego bądź określenia warunków niezbędnych do bycia negocjatorem również teorie typu kontraktarianistycznego są zdolne zagwarantować zwierzętom ochronę płynącą z umowy. W tym kontekście szczególnie istotne jest podkreślenie różnicy między byciem negocjatorem umowy a byciem jej beneficjentem. Chociaż zwierzęta nie mogą negocjować warunków umowy, nie oznacza to, że nie mogą być objęte jej ochroną. Taki wniosek – mimo że wypływa z zupełnie innych podstaw – płynie zarówno z kontraktualizmu Rowlandsa, jak i kontraktarianizmu Cohena. U Rowlandsa wynika to z posłużenia się zmodyfikowaną wersją zasłony niewiedzy Rawlsa – racjonalni negocjatorzy (lub negocjator), nie wiedząc, czy po opadnięciu zasłony będą ludźmi czy zwierzętami, mieliby powód, by ustalić zasady chroniące również zwierzęta. U Cohena zaś wynika to z interpretacji założenia dotyczącego nontuizmu negocjatorów, czyli przyjęcia, że negocjatorzy, będąc co prawda wzajemnie niezainteresowani swoimi interesami, mogą jednocześnie być zainteresowani interesami innych istot – w tym wypadku zwierząt.

Jednocześnie wskazałem, że nawet teorie Narvesona i Carruthersa – mimo że pierwszy jest sceptyczny wobec postulatów ruchu na rzecz wyzwolenia zwierząt, drugi zaś jawnie się im przeciwstawia – nie pozostają względem zwierząt obojętne i zapewniają im pewną formę ochrony poprzez przyznanie im statusu pośredniego. Z kolei analiza pełnego kontraktarianizmu Tuckera i MacDonalda, w połączeniu z analizą zdolności do wzajemności jako cechy niewyłącznie ludzkiej, podważa znaczną część klasycznej argumentacji odmawiającej zwierzętom udziału w umowie. Sprawia bowiem, że kontraktarianizm nie może odrzucić zwierząt *en bloc* jedynie na podstawie kryterium racjonalności<sup>909</sup>.

Należy zaznaczyć, że pomocniczym celem rozprawy było także krytyczne omówienie zrekonstruowanych teorii. Z analizy krytycznej wybranych teorii umowy społecznej można wyciągnąć następujące wnioski. Pomimo że każda z analizowanych koncepcji była w stanie zapewnić mniej lub bardziej rozbudowaną wizję statusu zwierząt i mogła tym samym być zastosowana jako narzędzie ewaluacji istniejących regulacji, żadna z nich nie jest wolna od

---

<sup>909</sup> Relacja między zwierzęciem a człowiekiem zaczyna bowiem znacznie bardziej przypominać np. relację między człowiekiem biednym a człowiekiem bardzo bogatym, między którymi zachodzi olbrzymia nierówność siły. Stanowi to poważne wyzwanie dla kontraktarianizmu, który dążyłby do uzasadnienia zasad równości między ludźmi – nie tylko między osobami zdrowymi a przypadkami granicznymi, ale między wszystkimi ludźmi w ogóle.

ograniczeń. Ograniczenia te niekoniecznie stanowią wady przedstawionych koncepcji – wskazują jednak, że niektóre teorie (jak koncepcje Cohena czy Rowlandsa) mają charakter do pewnego stopnia niesamodzielny i wymagają wsparcia w innych teoriach. Dodatkowo ocena tych teorii jest w wielu przypadkach uzależniona od rozstrzygnięć natury empirycznej, które w obecnym stanie wiedzy mogą być niewystarczające do postawienia jednoznacznych rozstrzygnięć.

Kontraktarianizm Narvesona i quasi-kontraktualizm Carruthersa w najmniejszym stopniu odpowiadają na zarzut płynący z argumentu z przypadków granicznych. W przypadku Narvesona rozwiązanie polegające na pozbawieniu przypadków granicznych bezpośredniego statusu moralnego prowadzi do stanowiska drastycznego, niekompatybilnego z powszechnymi intuicjami moralnymi (czego on sam nie upatrywałby jako wady). Jednocześnie konsekwentny kontraktarianizm Narvesona wydaje się nie do utrzymania, gdyż przeczy swojemu fundamentalnemu celowi – zapewnieniu poczucia bezpieczeństwa przez wzajemne zobowiązania jednostek. Jeśli nie zostanie wprowadzony jakiś dodatkowy, uniwersalny element, to jedna grupa ludzi nie ma powodu, by postępować etycznie względem drugiej, o ile nie leży to w jej interesie<sup>910</sup>. Prowadzi to do odmiennego od zamierzonego skutku tak postrzeganej umowy: nigdy nie mogę poczuć się w pełni bezpieczny, ponieważ moja ochrona trwa tylko tak długo, jak długo pozostaję użyteczny dla innych (lub nie stanowią dla nich zagrożenia).

Z kolei Carruthers próbuje w ramach teorii umowy społecznej chronić przypadki graniczne przy jednoczesnym wykluczeniu zwierząt, opierając się na licznych założeniach antropologiczno-kulturowych, które wymagają empirycznej weryfikacji. Ich dogłębna weryfikacja pozostaje poza zakresem tej pracy, jak jednak wskazałem, należałoby szczególnie przyjrzeć się dwóm podstawowym założeniom: po pierwsze, że troska o dobrostan przypadków granicznych jest głęboko zakorzeniona w naturze ludzkiej, po drugie, troska o dobrostan zwierząt takiego zakorzenienia nie ma i jest jedynie akcydentalnym wynikiem działania współczesnej kultury, przesiąkniętej „ideologicznym” zdaniem Carruthersa założeniem o wewnętrznej wartości zwierząt.

Ponadto, koncepcja statusu pośredniego, będąca elementem teorii zarówno Carruthersa, jak i Narvesona, opiera się na nie w pełni zweryfikowanych tezach empirycznych, dotyczących

---

<sup>910</sup> Jak zauważa w tym kontekście P. Singer: „przykładowo, biali handlarze, którzy transportowali afrykańskich niewolników do Ameryki, nie mieli interesu w tym, by traktować Afrykańczyków lepiej, niż traktowali. (...) Jeśli tylko handlarze opowiadaliby się za poglądem umowy, mogliby powiedzieć, że etyka kończy się na granicy społeczności, a ponieważ Afrykańczycy nie są częścią tej społeczności, biali nie mają wobec nich obowiązków”. P. Singer, *Etyka praktyczna...*, s. 87.

psychologii rozwojowej, psychologii moralności i kryminologii – szczególnie gdy uzasadnia się ją argumentem z kantowskiego psa. Gdyby chcieć argument ten wykorzystywać, mając uzasadnić istnienie pośrednich obowiązków wobec zwierząt, wówczas należałoby wprawdzie ustalić kierunek zależności między okrucieństwem wobec zwierząt a ogólną skłonnością do przemocy (wariant nawykowy). Z kolei interpretacja „papierka lakmusowego” ze swej natury jest problematyczna jako podstawa rozstrzygnięć normatywnych. Bycie predyktorem niemoralnych zachowań nie świadczy bowiem o niemoralności samego czynu, a tym bardziej nie powinno stanowić podstawy do jego kryminalizacji.

Neorawlsowski kontraktualizm Rowlandsa, chociaż oferuje spójne uzasadnienie dla bezpośredniego statusu moralnego zwierząt, nie daje adekwatnej odpowiedzi na problem motywacji moralnej. Jako kontraktualistyczna teoria ta jest bowiem skrepowana moralnie, tj. Rowlands musi przyjąć pewne założenia moralne już na etapie modelowania sytuacji pierwotnej. Teoria ta odpowiada zatem na pytanie, jak sprawiedliwie postępować względem zwierząt, komuś, kto poszukuje odpowiedzi na pytanie o sprawiedliwe postępowanie wobec zwierząt właśnie. Pozostawia nierozstrzygnięty problem, skąd bierze się siła motywacyjna tych powinności. W kategoriach sporu internalizm –eksternalizm samo uznanie sądu „powiniennem względem zwierząt” nie musi jednak implikować motywacji do działania; by wyjaśnić faktyczne działanie, trzeba sięgnąć albo po mechanizmy pozamoralne (np. emocje moralne), albo po tezę o wewnętrznie motywującym charakterze poczucia obowiązku. Ponadto status zwierząt w ramach tej teorii jest uzależniony od ich zdolności do odczuwania (świadomości sensorywnej), co napotyka na klasyczny problem innych umysłów, który staje się tym bardziej złożony, im większy jest dystans ewolucyjny danego gatunku od człowieka.

Z kolei niepełny kontraktarianizm Cohena napotyka problemy związane z motywacją rzeczników do reprezentowania interesów zwierząt. Podobnie jak Rowlands, Cohen musi odwoływać się do pozaumownych źródeł motywacji moralnej, aby wyjaśnić, dlaczego rzecznicy mieliby chcieć reprezentować interesy zwierząt. Teoria ta, choć uznaje bezpośredni status moralny zwierząt, przyznaje im jedynie status drugiego rzędu – uzależniony od istnienia i działań rzeczników. Sprawia to, że ochrona zwierząt może być postrzegana jako krucha i potencjalnie nietrwała. Dodatkowo powstaje problem wybiórczości umowy względem gatunków uprzywilejowanych. Teoria ta wydaje się mieć jedynie ograniczony zakres, nie uwzględniając zwierząt z gatunków, które nie wzbudzają powszechnej sympatii i tym samym mogą nie znaleźć swoich rzeczników.

Pełny kontraktarianizm Tuckera i MacDonalda stanowi najbardziej rewizjonistyczne podejście spośród omówionych teorii umowy społecznej – jako jedyny przyznaje zwierzętom

rolę negocjatorów umowy. Opiera się jednak na założeniach dotyczących responsywności zwierząt, które są przedmiotem aktualnych badań etologicznych. Podstawowe znaczenie wydaje się mieć analiza bilansu korzyści wynikających z „kontraktowania” ze zwierzętami – podstawowym warunkiem kontraktarianistycznej relacji jest osiągnięcie obopólnych korzyści przewyższających koszty współpracy. Te ostatnie wymagają zarówno odpowiednich metod badawczych, jak i rozwiązań technologicznych będących w stanie wykorzystywać ową responsywność z korzyścią zarówno dla ludzi, jak i zwierząt – korzyści zaś mogą ewoluować wraz z postępem technologii. W tym kontekście orędownicy teorii Tuckera i MacDonalda muszą uważać na formułowanie tzw. *utopian aspirations*, które, zakładając chęć współpracy ze zwierzętami, nie uwzględniają ich realnej korzyści dla obu stron umowy. Jednocześnie trzeba mieć na uwadze, że teoria ta przełamuje stereotypową niechęć do uznania kompetencji zwierząt w zakresie ich sprawczości i uczestnictwa w mieszanych środowiskach ludzko-zwierzęcych.

Kolejnym etapem pracy była ocena polskich regulacji oraz przedstawienie propozycji *de lege ferenda* w świetle każdej z omawianych koncepcji. Celem tego etapu było wykazanie, że teoria umowy społecznej może stanowić użyteczne narzędzie ewaluacji obowiązujących lub postulowanych regulacji dotyczących relacji między ludźmi a zwierzętami. Dobór analizowanych regulacji wynikał z ich korespondencji z rozwiązaniami wpływającymi z założeń poszczególnych teorii – wyselekcjonowałem przepisy pozwalające na ukazanie maksymalnego potencjału każdej z omawianych koncepcji jako narzędzia ewaluacji. Analiza polskich regulacji w perspektywie danej teorii umowy społecznej pozwoliła na sformułowanie poniższych wniosków.

W świetle teorii Narvesona i Carruthersa (rozdz. 3.3.4) sama kryminalizacja znęcania się nad zwierzętami w art. 35 u.o.z. nie jest z założenia problematyczna. Problematyczne są natomiast dominujące w doktrynie interpretacje strony podmiotowej tego przestępstwa, zakładające, że bezpośrednio zamiaru odnosi się do samej czynności sprawczej. Zgodnie z koncepcjami obu autorów zakaz znęcania się powinien być uzasadniony przede wszystkim ochroną charakteru moralnego sprawcy oraz identyfikacją jego potencjalnie aspołecznych cech. W konsekwencji istotne nie powinno być to, czy zwierzę rzeczywiście cierpiało – nie stanowi ono bowiem w ich teoriach bezpośredniego przedmiotu ochrony – lecz to, jakie było nastawienie psychiczne sprawcy wobec zadawania cierpienia.

Dodatkowo realizacja art. 8 ust. 2 u.o.z., nakładającego obowiązek zawarcia treści dotyczących ochrony zwierząt w podstawie programowej, wydaje się obecnie zgodna z podstawowymi założeniami Carruthersa (rozdz. 3.2.3). Według jego koncepcji moralna uwaga

człowieka powinna koncentrować się przede wszystkim na relacjach międzyludzkich, podczas gdy kwestie dotyczące zwierząt mogą pełnić jedynie pomocniczą funkcję w procesie kształtowania charakteru i postaw uczniów, co wydaje się w znacznej mierze korespondować z obecnym programem nauczania.

Z kolei jeśli przyjąć założenia neorawlsowskiego kontraktualizmu (rozdz. 3.4.3), to należałoby postulować uchylenie wyłączenia zawartego w art. 6 ust. 1 pkt 1 u.o.z., które dopuszcza ubój i uśmiercanie zwierząt gospodarskich w celu pozyskania mięsa i skór. Obecny stan prawny byłby bowiem nie do zaakceptowania przez racjonalnego negocjatora w sytuacji pierwotnej, gdyby towarzyszyło mu założenie, że mógłby stać się zwierzęciem po opadnięciu zasłony niewiedzy. Dokładny krąg istot objętych ochroną byłby uzależniony od ich faktycznej zdolności do odczuwania cierpienia. W tym kontekście postulatem *de lege ferenda* mogłoby być włączenie do art. 2 u.o.z. także głowonogów i dziesięcionogów, które w konsekwencji zostałyby objęte ogólnym zakazem zabijania z art. 6. u.o.z.

Cohenowskiej koncepcji rzeczników doskonale odpowiada pojawiający się w doktrynie postulat utworzenia instytucji Rzecznika ds. Zwierząt (rozdz. 3.5.3). Rzecznik pełniłby funkcję formalnego przedstawiciela interesów zwierząt, nadając ich statusowi wymiar instytucjonalny. Jako podmiot reprezentujący interesy zwierząt w procesie „negocjowania”, mógłby bardziej adekwatnie niż obecne rozwiązania odzwierciedlać realną siłę negocjacyjną zwierząt, wynikającą z aktualnych przekonań społecznych dotyczących ich traktowania. Teoria Cohena stanowi także uzasadnienie dla zróżnicowania ochrony prawnej różnych kategorii zwierząt. Różnice te bowiem odzwierciedlają stopień zainteresowania poszczególnymi gatunkami ze strony ich rzeczników.

Z kolei propozycja Tuckera i MacDonalda (rozdz. 3.6.) nakazywałaby prawodawcy brać pod uwagę zwierzęcą responsywność. W praktyce oznaczałoby to konieczność uzupełnienia art. 33a ust. 1 u.o.z. oraz art. 45 ust. 3 prawa łowieckiego o przesłankę negatywną, analogiczną do tej z art. 6 ust. 1 pkt 5 u.o.z., wymagającą sprawdzenia „możliwego innego sposobu usunięcia zagrożenia” przed podjęciem decyzji o odstrzale redukcyjnym. Postulowanym rozwiązaniem *de lege ferenda* mogłoby być ustanowienie obowiązkowego katalogu środków zaradczych uwzględniających zwierzęcą responsywność, takich jak ogrodzenia, fladry, repelenty czy przeniesienie źródeł pożywienia, które należałoby wypróbować przed zastosowaniem środków letalnych.

Z powyższych ustaleń można zatem uznać, że teoria umowy społecznej – niezależnie od przyjętego typu – może dostarczyć kryteria oceny regulacji dotyczących ochrony prawnej zwierząt. Może ona funkcjonować zarówno jako podstawa aksjologiczna uzasadniająca

określony poziom ochrony, jak i jako narzędzie krytycznej ewaluacji obowiązujących regulacji lub być źródłem propozycji *de lege ferenda*.

Wymaga podkreślenia, że w pracy nie opowiedziałem się za przyjęciem bądź odrzuceniem którejkolwiek z omawianych teorii umowy społecznej ani płynących z nich rozstrzygnięć dla regulacji dotyczących humanitarnej ochrony zwierząt. Takie rozstrzygnięcie są bowiem uzależnione od wielu założeń na płaszczyźnie empirycznej – takich jak relacja między okrucieństwem wobec zwierząt i ludzi czy konkretne odkrycia z zakresu etologii – oraz od przyjętych założeń filozoficznych dotyczących natury ludzkiej, realizmu moralnego czy problemu motywacji moralnej, umysłowości zwierząt *etc.*<sup>911</sup>

Ustosunkowanie się do tych licznych założeń filozoficznych i empirycznych wykracza poza ramy pojedynczej pracy doktorskiej. Przedstawiony wachlarz teorii pozwala jednak badaczom – w zależności od przyjmowanych założeń – znaleźć argumentację odpowiadającą przyjętym przez nich założeniom wyjściowym. Szerokość ujęcia miała na celu ukazać, jak wnioski dotyczące zwierzęcego statusu przesuwają się warunkowo wraz ze zmianą przesłanek stojących u podłoża przyjęcia danej wersji teorii umowy społecznej.

W rozprawie nie przesądzam zatem, że którakolwiek z teorii umowy społecznej jest tą właściwą i jedynie w jej ramach można dokonywać rekonstrukcji zwierzęcego statusu oraz związanych z nim ocen istniejących regulacji. Może być również tak, że zarówno status moralny, jak i prawny ma charakter wieloźródłowy – analiza dokonana w dysertacji miała na celu wykazanie, że teorie umowy społecznej także mogą stanowić jedno z tych źródeł<sup>912</sup>.

Teorie umowy społecznej mogą stanowić znacznie bardziej elastyczne narzędzie teoretyczne, niż sugeruje ich tradycyjna recepcja. W tym kontekście teoria umowy społecznej może stać się wartościową alternatywą dla utylitarystycznych i deontologicznych teorii statusu zwierząt dominujących w literaturze przedmiotu, unikając jednocześnie niektórych spośród stawianych im zarzutów lub – co być może bardziej obiecujące – dopełniać je w ramach

---

<sup>911</sup> Przykładowo, gdyby przyjąć z jednej strony neokartezjańską wizję zwierzęcej umysłowości, stanowiłoby to poważne wyzwanie dla teorii Rowlandsa i Cohena, dla których warunkiem koniecznym posiadania bezpośredniego statusu moralnego jest posiadanie interesów, do czego z kolei wymagane są stany subiektywne. Z drugiej strony, gdyby spełniły się optymistyczne zapowiedzi naukowców o możliwości zdekodowania języka słoni czy delfinów za pomocą narzędzi opartych na tzw. sztucznej inteligencji, umożliwiając sprawną komunikację z tymi gatunkami, mogłoby się okazać, że spełniają one rawlowskie i kantowskie kryteria osób moralnych, a także potencjalnie warunki stawiane przez Narvesona czy Carruthersa wobec uczestnictwa w umowie. Na temat takich prób zob. np. M. Ryan, L.N. Bossert, *Dr. Doolittle uses AI: Ethical challenges of trying to speak whale*, "Biological Conservation" 2024, vol. 295, s. 1-9, <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2024.110648>; P. Sharma, S. Gero, R. Payne, D.F. Gruber *et al.*, *Contextual and combinatorial structure in sperm whale vocalisations*, "Nature Communications" 2024, vol. 15, <https://doi.org/10.1038/s41467-024-47221-8>.

<sup>912</sup> Na taki wieloźródłowy charakter statusu moralnego wskazuje m.in. M. A. Warren, *Status moralny...*, s. 311 i n.

tworzenia tzw. teorii hybrydowych<sup>913</sup>. Oczywiście, teorie umowy społecznej narażają się przy tym na własne, wskazane w pracy specyficzne trudności – niemniej pluralizm podejść teoretycznych pozostaje pożądanym, szczególnie w obliczu złożoności szeroko rozumianej problematyki relacji ludzko-zwierzęcych. Jednocześnie owe trudności zakreslają perspektywę badawczą dla dalszych poszukiwań źródeł zwierzęcego statusu w ramach konkretnego wariantu spośród omawianych w rozprawie teorii, jak również dla badań nad konstrukcją teorii hybrydowych, łączących elementy różnych tradycji filozoficznych.

Zważywszy na zidentyfikowane ograniczenia poszczególnych koncepcji, należy rozważyć możliwość stworzenia hybrydowej teorii umowy społecznej, która łączyłaby elementy kontraktualizmu i kontraktarianizmu oraz np. etyki cnót. Taka teoria mogłaby przezwyciężyć ograniczenia związane z problemem motywacji moralnej, zachowując jednocześnie kontraktualistyczne uzasadnienie dla bezpośredniego statusu moralnego zwierząt. W szczególności obiecujące wydaje się połączenie kontraktualizmu Rowlandsa z elementami teorii Cohena. Kontraktualizm Rowlandsa dostarcza uzasadnienia dla bezpośredniego statusu moralnego zwierząt, odpowiadając na pytanie, jak sprawiedliwie postępować wobec nich. Z kolei teoria Cohena, z jej koncepcją rzeczników, może dostarczyć motywacji moralnej dla tych, którzy nie kierują się wewnętrznym poczuciem sprawiedliwości. Taka hybrydowa teoria zakładałaby, że niektórzy ludzie są motywowani wewnętrznym przez poczucie sprawiedliwości (sprawcy idealni), na podstawie kontraktualizmu Rowlandsa biorą na siebie rolę rzeczników zwierząt, podczas gdy inni (amoralisci; racjonalni egoiści) potrzebują zewnętrznej motywacji w postaci korzyści wynikających z wejścia w umowę z rzecznikami zwierząt oraz społecznej presji do przestrzegania norm moralnych (jak w teorii Cohena). Na płaszczyźnie praktycznej taka hybrydowa teoria mogłaby łączyć „intuicyjny test sprawiedliwości” kontraktualizmu z „empirycznym testem realizowalności” kontraktarianizmu. Kontraktualizm pozwalałby na wyobrażenie sobie idealnie sprawiedliwego społeczeństwa, w którym zarówno ludzie, jak i zwierzęta są traktowani zgodnie z zasadą równości. Kontraktarianizm zaś dostarczałby procedur do rozwiązywania konkretnych konfliktów wartości, uwzględniając napięcie między wolnością indywidualną a równością.

---

<sup>913</sup> Teoria hybrydowa to teoria etyczna o „mieszanej strukturze”, która w jednym modelu łączy elementy przypisywane zazwyczaj nurtom przeciwstawnym (takim jak konsekwencjalizm, deontologia czy etyka cnót), zestawiając różne punkty skupienia (skutki, reguły, cnoty itd.) lub sposoby uzasadnienia, by zachować zalety każdego z nich. Zob. np. K. Saja, *Etyka normatywna...*, s. 216 i n. Na to, że teoria umowy społecznej poddaje się hybrydyzacji, wskazują przykłady takich teorii – ufundowanie konsekwencjalizmu w ramach teorii umowy społecznej (J. Harsanyi) lub koncepcja D. Parfita, łącząca kantyzm i konsekwencjalizm z kontraktualizmem.

Hybrydowa teoria umowy społecznej mogłaby także przyjąć formę „kontraktualizmu cnót”, w ramach którego moralność jest konstruowana tak, aby eliminować racjonalnych egoistów jako swoistych pasażerów na gapę i nie uwzględniać ich preferencji po ustaniu sytuacji pierwotnej<sup>914</sup>.

Wyniki niniejszej rozprawy mogą znaleźć zastosowanie w badaniach nie tylko nad statusem zwierząt, ale także innych bytów tradycyjnie pomijanych przez teorię umowy społecznej, takich jak ludzie zaliczani do klasy przypadków granicznych bądź obiekty przyrodnicze, czy też w odniesieniu do całkowicie nowych problemów, takich jak status tzw. robotów towarzyszących<sup>915</sup>. Są to kolejne warte uwagi perspektywy badawcze, które można by podjąć i dyskutować w ramach zaprezentowanej przeze mnie propozycji. Wykraczają one, co prawda, poza przedmiot mojej rozprawy, niemniej mam świadomość ich rosnącej roli i mam nadzieję, że praca ta stanie się przyczynkiem i zachętą do szerszego i krytycznego wykorzystania teorii umowy społecznej na potrzeby tworzenia prawa dotyczącego nie tylko ochrony zwierząt, ale także innych istot czy bytów.

---

<sup>914</sup> W tym kontekście elementy hybrydowości zawiera teoria Carruthersa (zob. rozdz. 3.2.1.2), która, gdyby podważyć założenie o przygodności ludzkiej troski o zwierzęta, mogłaby je uwzględniać na podobnej zasadzie jak robi to wobec przypadków granicznych.

<sup>915</sup> Status humanoidalnych robotów jest obecnie dyskutowanym w literaturze zagadnieniem. zob. K. Mamak, *Źródła statusu moralnego robotów [w:] Blade Runner. O prawach quasi-człowieka*, red. K. Zeidler, seria: Studia z Estetyki Prawa, Gdańsk 2021.



## AKTY NORMATYWNE

---

### **Prawo polskie**

- Ustawa z dnia 13 października 1995 r. – Prawo łowieckie (tekst jedn. Dz. U. z 2025 r., poz. 539)
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. nr 78 poz. 483, ze zm.)
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny (tekst jedn.: Dz. U. z 2025 r., poz. 383)
- Ustawa z dnia 21 sierpnia 1997 r. o ochronie zwierząt (tekst jedn. Dz. U. z 2023 r. poz. 1580, ze zm.)
- Ustawa z dnia 16 kwietnia 2004 r. o ochronie przyrody (tekst jedn. Dz. U. z 2024 r., poz. 1478, ze zm.)
- Ustawa z dnia 15 stycznia 2015 r. o ochronie zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych lub edukacyjnych (tekst jedn. Dz. U. z 2023 r., poz. 465)
- Ustawa z dnia 10 grudnia 2020 r. o organizacji hodowli i rozrodzie zwierząt gospodarskich (Dz. U. z 2021 r., poz. 36).
- Ustawa z dnia 7 listopada 2025 r. o zmianie ustawy o ochronie zwierząt (Dz. U. z 2025 r. poz. 1696)

### **Prawo międzynarodowe**

- Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2 (Dz. U. z 1993 r. nr 61, poz. 284)

### **Prawo unijne**

- Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady 2010/63/UE z dnia 22 września 2010 r. w sprawie ochrony zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych (Dz. Urz. UE L 276 z 20.10.2010, s. 33)
- Strategia w zakresie ochrony i dobrostanu zwierząt. Rezolucja Parlamentu Europejskiego z dnia 4 lipca 2012 r. w sprawie strategii Unii Europejskiej w zakresie ochrony i dobrostanu zwierząt na lata 2012–2015 (2012/2043(INI)), Dz. Urz. UE C 349E z 29.11.2013, s. 62–71

### **Prawo innych krajów**

- Animal Welfare (Sentience) Act z 2022, <https://www.legislation.gov.uk/ukpga/2022/22>
- A Declaration of Rights and Frame of Government of the Commonwealth of Massachusetts,” adopted March 2, 1780; approved by vote of the people June 15, 1780. <https://founders.archives.gov/documents/Adams/06-08-02-0161-0002> (dostęp: 18.05.2025)
- Bundesgesetz über den Schutz der Tiere, BGBl. I Nr 118/2004, [https://www.globalanimallaw.org/downloads/database/national/austria/erv\\_2004\\_1\\_118.pdf](https://www.globalanimallaw.org/downloads/database/national/austria/erv_2004_1_118.pdf) (dostęp: 18.02.2025).

### **Inne dokumenty**

- Deklaracja z Rio w sprawie środowiska i rozwoju, Konferencja Narodów Zjednoczonych „Środowisko i Rozwój”, Rio de Janeiro, 3–14.06.1992, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/inne/1992.html> (dostęp: 6.07.2025)
- Poselski projekt ustawy o Rzeczniku Praw Zwierząt, druk sejmowy nr 991, <https://www.sejm.gov.pl/sejm9.nsf/druk.xsp?nr=991> (dostęp: 19.02.2025)

## **ORZECZNICTWO**

Wyrok TK z dnia 22 grudnia 1997 r., K 2/97, Dz. U. z 1997 r. Nr 159, poz. 1077

Wyrok SA w Katowicach z dnia 22 czerwca 2006 r., II AKa 199/06,  
[https://orzeczenia.ms.gov.pl/content/\\$N/15150000001006\\_II\\_AKa\\_000199\\_2006\\_Uz\\_2006-06-22\\_001](https://orzeczenia.ms.gov.pl/content/$N/15150000001006_II_AKa_000199_2006_Uz_2006-06-22_001) (dostęp: 22.07.2025)

Wyrok SN z dnia 16 listopada 2009 r., V KK 187/09, LEX nr 553896

Wyrok SO w Kielcach z dnia 21 października 2013 r., IX Ka 921/13, LEX nr 1717788

Wyrok TK z dnia 10 grudnia 2014 r., K 52/13, Dz. U. poz. 1794

Wyrok SN z dnia 13 grudnia 2016 r., II KK 281/16, LEX nr 2237277

Wyrok SN z dnia 7 lipca 2020 r., II KK 222/19, OSNKW 2020, nr 9, poz. 10

## LITERATURA

- Abbas A.E., van Velzen T., Ofe H. *et al.*, *Beyond control over data: Conceptualizing data sovereignty from a social contract perspective*, "Electron Markets" 2024, vol. 34, no. 20.
- Adameczyk A., *Fuad Jomma, Demokratyczny konfederalizm jako alternatywny ustrój dla Autonomicznej Administracji Północnej i Wschodniej Syrii*, „Przegląd Sejmowy” 2022, nr 3(170).
- Adametz R., *Ewolucyjne korzenie prawa a intuicje* [w:] *Wzajemne relacje prawa i kultury*, red. E. Średniacka, Kraków 2015.
- Adamska M., *Imperatyw kategoriowy w obronie praw zwierząt. Ekstensjonizm etyczny Christine Korsgaard*, „Ethics in Progress” 2018, vol. 9, no. 1.
- Allen A.L., *Social Contract Theory in American Case Law*, "Florida Law Review" 1999, vol. 51, issue 1, <https://scholarship.law.ufl.edu/flr/vol51/iss1/8> (dostęp: 4.04.2025).
- Arluke A. *et al.*, *The Relationship of Animal Abuse to Violence and Other Forms of Antisocial Behavior*, "Journal of Interpersonal Violence" 1999, vol. 14, no. 9.
- Arluke A., Levin J., *Animal Cruelty and Human Violence: Is There a Connection?* [w:] J. Levin, *Sociological Snapshots 5: Seeing Social Structure and Change in Everyday Life*, Thousand Oaks 2008.
- Arluke A., Madfis E., *Animal Abuse as a Warning Sign of Schoolyard Massacres: A Critique and Refinement*, "Homicide Studies" 2014, vol. 18, no. 1.
- Armitage D., *John Locke, Carolina, and the Two Treatises of Government*, "Political Theory" 2004, vol. 32, no. 5.
- Armstrong S.J., Botzler R.G. (eds.), *The Animal Ethics Reader*, London – New York 2017.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964.
- Ascione F.R., *Battered Women's Reports of Their Partners' and Their Children's Cruelty to Animals*, [http://www.vachss.com/guest\\_dispatches/ascione\\_3.html](http://www.vachss.com/guest_dispatches/ascione_3.html) (dostęp: 22.07.2025).
- Ashford E., Mulgan T., *Contractualism* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Summer 2018 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/contractualism/> (dostęp: 4.10.2025).
- Asmis E., *The Social Contract in Epicureanism*, "Apeiron" 2024, vol. 57, no. 4.
- Attwater D., *St. John Chrysostom: Pastor and Preacher*, London 1959.
- Auger B., Amiot C., *Testing and Extending the Pets as Ambassadors Hypothesis: The Role of Contact with Pets and Recategorization Processes in Predicting Positive Attitudes toward Animals*, "Human-Animal Interaction Bulletin" 2017, vol. 5.
- Augustyn Św., *Państwo Boże*, tłum. ks. W. Kubicki, Wstęp J. Salij, OP, Kęty 2002.
- Augustyn Św., *Wyznania*, tłum. M. Bohusz-Szysko, Warszawa 2008.
- Ayer A.J., *Language, Truth and Logic*, 2<sup>nd</sup> ed., London 1946, s. 63, <https://antilogicalism.com/wp-content/uploads/2017/07/language-truth-and-logic.pdf> (dostęp: 7.03. 2025).
- Barad J., *Aquinas' Inconsistency on the Nature and the Treatment of Animals*, "Between the Species" 1988, vol. 4, no. 2.
- Barry N.P., *An introduction to modern political theory*, 4<sup>th</sup> ed., Basingstoke 2000.
- Barut A., *Why Animals Have No Rights. Animal Rights as a Deconstruction of the Idea of Subjective Rights*, „Roczniki Administracji i Prawa” 2024, t. 2, nr 24.
- Barut A., *Nowy materializm jako ideologia postponowoczesności. Spojrzenie krytyczne*, „Studia Polityczne” 2019, t. 47, nr 3.
- Beauchamp T.L., Frey R.G. (eds.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, New York – Oxford 2011.

- Becker L.C., *Reciprocity, Justice, and Disability*, "Ethics" 2005, vol. 116, issue 1.
- Beirne P., *From Animal Abuse to Interhuman Violence? A Critical Review of the Progression Thesis*, "Society & Animals" 2004, vol. 12, no. 1.
- Bekoff M., *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, 2<sup>nd</sup> ed., Santa Barbara, California 2010.
- Bekoff M., Pierce J., *Dzika sprawiedliwość. Moralne życie zwierząt*, tłum. S. Szymański, Kraków 2018.
- Bellon A.M., *Does animal charisma influence conservation funding for vertebrate species under the US Endangered Species Act?*, "Environmental Economics and Policy Studies" 2019, vol. 21, issue 3.
- Ben-Ami Bartal I., Decety J., Mason P., *Empathy and pro-social behavior in rats*, "Science" 2011, vol. 334, issue 6061.
- Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1958.
- Bernhard H., Fischbacher U., Fehr E., *Parochial altruism in humans*, "Nature" 2006, no. 442.
- Białocerkiewicz J., *Status prawny zwierząt. Prawa zwierząt czy prawna ochrona zwierząt*, Toruń 2005.
- Bielska-Brodziak A., Drapalska-Grochowicz M.K., Suska M.Ł., *Historia zawiedzionych nadziei: o zakazie chowu zwierząt na futra*, „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 2020, nr 6.
- Bielska-Brodziak A., Knosała J., Żak P., *Odebranie zwierzęcia w sytuacji zagrożenia – możliwości działania [w:] Sprawiedliwość dla zwierząt*, red. B. Błońska, W. Gogłóza, W. Klaus, D. Woźniakowska-Fajst, Warszawa 2017.
- Biłgorajski P., *Czy eksperymenty myślowe są poważną metodą uprawiania filozofii?*, „Laboratorium Mentis” 2023, t. 1, nr 1.
- Binmore K., *Game Theory and the Social Contract*, vol. 1: *Playing Fair*, Cambridge 1994.
- Birch J., *Animal Sentience and the Precautionary Principle*, „Animal Sentience” 2017, vol. 2, no. 16, article 1, <https://eprints.lse.ac.uk/84099/> (dostęp: 6.07.2025).
- Birch J., *The search for invertebrate consciousness*, "Nous" 2022, vol. 56, issue 1.
- Birch J., Burn C., Schnell A., Browning H., Crump A., *Review of the Evidence of Sentience in Cephalopod Molluscs and Decapod Crustaceans*, "London School of Economics and Political Science", November 2021, <https://www.lse.ac.uk/news/news-assets/pdfs/2021/sentience-in-cephalopod-molluscs-and-decapod-crustaceans-final-report-november-2021.pdf> (dostęp: 13.02.2025).
- Birch J., Schnell A.K., Clayton N.S., *Dimensions of Animal Consciousness*, „Trends in Cognitive Sciences” 2020, no. 10.
- Bishop M., *Essential economics: An A–Z guide*, New York 2009.
- Blankinship K., *Suffering the Sons of Eve: Animal Ethics in al-Ma'arrī's Epistle of the Horse and the Mule*, "Religions" 2020, vol. 11, no. 412.
- Błaszak C. (red.), *Zoologia. Ssaki*, t. 3, cz. 3, Warszawa 2020.
- Błaszczyk C., *Ideologia a podmiotowość zwierząt i przyrody*, „Państwo i Prawo” 2025, z. 7.
- Boffey D., *Swedish firm deploys crows to pick up cigarette butts*, "The Guardian", 1.02.2022, <https://www.theguardian.com/environment/2022/feb/01/swedish-crows-pick-up-cigarette-butts-litter> (dostęp: 13.03.2025).
- Boyle M., *Essentially Rational Animals [w:] Rethinking Epistemology*, eds. G. Abel, J. Conant, vol. 2. Berlin 2012.
- Bradley K., *Animalizing the Slave: The Truth of Fiction*, "Journal of Roman Studies" 2000, vol. 90.
- Brämer R., *Das Bambi-Syndrom – Vorläufige Befunde zur jugendlichen Naturentfremdung*, „Natur und Landschaft” 1998, Nr. 73, H. 5.

- Brennan G., Buchanan J., *The Collected Works of James M. Buchanan*, vol. 10: *The Reason of Rules: Constitutional Political Economy*, Indianapolis 2000.
- Brewis A.A., *Anthropological Perspectives on Infanticide*, "Arizona Anthropologist" 1992, no. 8.
- Brosnan S., Waal de F., *Monkeys reject unequal pay*, "Nature" 2003, vol. 425, issue 6955.
- Bruno G., *Moral reasoning behind the veil of ignorance: perspective-taking in the context of autonomous vehicles*, "British Journal of Psychology" 2024, vol. 115, issue 1.
- Bshary R., Grutter A.S., *Punishment and partner switching cause cooperative behaviour in a cleaning mutualism*, "Biology Letters" 2005, vol. 1, no. 4.
- Buchanan A., *Justice as Reciprocity Versus Subject-Centred Justice*, "Philosophy and Public Affairs" 1990, vol. 19, no. 3.
- Buchanan J.M., *The Collected Works of James M. Buchanan*, vol. 7: *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Indianapolis 2000.
- Buchanan J.M., *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Chicago – London 1975.
- Bunikowski D., *Podstawowe kontrowersje dotyczące ingerencji prawa w sferę moralności*, Toruń 2010.
- Busch G. et al., *Is Pet Ownership Associated with Values and Attitudes towards Animals?*, „Animal Welfare” 2022, vol. 31.
- Caruana L., SJ, *Different religions, different animal ethics?*, "Animal Frontiers" 2020, vol. 10, no. 1.
- Carruthers P., *Against the Moral Standing of Animals*, „The Animals Issue”, <https://faculty.philosophy.umd.edu/pcarruthers/The%20Animals%20Issue.pdf> (dostęp: 30.04.2025).
- Carruthers P., *Animal issue. Moral Theory in Practice*, Cambridge 2011.
- Carruthers P., *Brute Experience*, "Journal of Philosophy" 1989, vol. 86, no. 5.
- Carruthers P., *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*, Cambridge 2000.
- Carruthers P., *Suffering without subjectivity*, "Philosophical Studies" 2004, vol. 121.
- Carruthers P., *Why the question of animal consciousness might not matter very much*, "Philosophical Psychology" 2005, vol. 18, no. 1.
- Carruthers P., *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*, New York 1992.
- Carter G.G., Wilkinson G.S., *Food sharing in vampire bats: reciprocal help predicts donations more than relatedness or harassment*, "Proceedings Biological Sciences" 2013, vol. 280, no. 1753, doi: 10.1098/rspb.2012.2573.
- Cavalieri P., Singer P., *On Žižek and Animals*, "International Journal of Baudrillard Studies" 2009, vol. 6, no. 1.
- Changwen X., Xu J., *An analytical examination of the animal rights ideas of Buddhism*, „Lanzhou Academic Journal" 2007, no. 9.
- Chengzhong P., *Ethical treatment of animals in early Chinese Buddhism: Beliefs and practices*, Newcastle upon Tyne 2014.
- Chmieliński M., *Kreacja prawa. Prawodawstwo między społeczną użytecznością a rozumną zgodą*, Łódź 2024.
- Chmieliński M., *Umowa społeczna jako ideologia. Davida Gauthiera kontraktualizm moralny* [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Warszawa 2010.
- Churchland P.S., *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*, tłum. N. Marek, M. Hohol, Kraków 2013.

- Clark S.R.L., *Animals in Classical and Late Antique Philosophy* [w:] *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, eds. T.L. Beauchamp, R.G. Frey, New York – Oxford 2011.
- Clark S.R.L., *Prawa zwierząt*, „Etyka” 1980, nr 18.
- Clutton-Brock T.H., Parker G.A., *Punishment in animal societies*, “Nature” 1995, vol. 373, issue 6511.
- Coeckelbergh M., *Should We Treat Teddy Bear 2.0 as a Kantian Dog? Four Arguments for the Indirect Moral Standing of Personal Social Robots, with Implications for Thinking About Animals and Humans*, “Minds & Machines” 2021, vol. 31.
- Cohen A.I., *Contractarianism and Moral Standing Inegalitarianism*, “Dialogue” 2016, vol. 55, no. 4.
- Cohen A.I., *Contractarianism and interspecies welfare conflicts*, „Social Philosophy and Policy” 2008, vol. 26, no. 1.
- Cohen A.I., *Contractarianism, other-regarding attitudes, and the moral standing of nonhuman animals*, “Journal of Applied Philosophy” 2007, vol. 24, issue 2.
- Coren S., *Tajemnice psiego umysłu*, tłum. A. Redlicka, Łódź 2005.
- Costin L.B., *Unraveling the Mary Ellen Legend: Origins of the ‘Cruelty’ Movement*, “Social Service Review” 1991, vol. 65, no. 2.
- Cudd A., Eftekhari S., *Contractarianism* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Winter 2021 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/contractarianism> (dostęp: 4.10.2025).
- Cyceron Marek Tulliusz, *Wybór listów*, tłum. G. Pianko, wyd. i oprac. M. Plezia, Wrocław 1962.
- Darwall S. (ed.), *Contractarianism/Contractualism*, Malden, MA 2002.
- Darwin K., *Ogólne zasady ekspresji (ciąg dalszy)* [w:] tegoż, *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, tłum. Z. Majlert, K. Zaćwilichowska, red. R.J. Wojtusiak, Warszawa 1988.
- Darwin K., *O pochodzeniu człowieka*, tłum. M. Ilecki, Biblioteka Dzieł Naukowych, Warszawa 1935.
- Darwin K., *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, tłum. Z. Majlert, K. Zaćwilichowska, red. R.J. Wojtusiak, Warszawa 1988.
- D’Agostino F., Gaus G., J. Thrasher, *Contemporary Approaches to the Social Contract* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. E.N. Zalta, U. Nodelman, Spring 2024 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/contractarianism-contemporary/> (dostęp: 8.05.2025).
- Daura-Jorge F., Cantor M., Ingram S., Lusseau D., Simões-Lopes P., *The structure of a bottlenose dolphin society is coupled to a unique foraging cooperation with artisanal fishermen*, “Biology Letters” 2012, vol. 8, no. 5.
- Dawkins R., *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 2007.
- DeGrazia D., *O byciu osobą poza gatunkiem Homo sapiens*, tłum. M. Betley [w:] *W obronie zwierząt*, red. P. Singer, Warszawa 2011.
- DeGrazia D., *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, New York 1996.
- Dennet D.C., *Animal Consciousness: What Matters and Why*, “Social Research” 1995, vol. 62, no. 3.
- Descartes R., *List do Gibieufa*, „Idea: Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2001, nr 13
- Descartes R., *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 2, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 2010.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, przekład, słowo od tłumacza, przypisy W. Wojciechowska, Warszawa 1981.
- Descartes R., *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, tłum. J. Kopania, Kęty 2005.
- Devlin P., *The Enforcement of Morals*, Indianapolis 2009.
- Dimock S., *Defending Non-tuism*, “Canadian Journal of Philosophy” 1999, vol. 29.

- Dobrijević A., *Kontraktualizam versus kontraktarijanizam*, "Filozofija i društvo" 2011, n. 3, <https://doiserbia.nb.rs/img/doi/0353-5738/2011/0353-57381103027D.pdf> (dostęp: 4.05.2025).
- Dombrowski D.A., *Introduction* [w:] tegoż, *Babies and Beasts. The Argument from Marginal Cases*, Urbana, IL 1997.
- Donaldson S., Kymlicka W., *Zoopolis. Teoria polityczna praw zwierząt*, Warszawa 2018.
- Drahus D., *Kręgi przynależności. Przyczynek do dziejów kosmopolityki*, „Studia Krytyczne/Critical Studies” 2019, nr 6.
- Drummond H., Macías García C., *Congenital responsiveness of garter snakes to a dangerous prey abolished by learning*, „Animal Behaviour” 1995, vol. 49.
- Drzazga E., *Związki zielonej kryminologii z kryminologią tradycyjną*, „Archiwum Kryminologii” 2019, t. 41, nr 1.
- Dugatkin L.A., *The Altruism Equation: Seven Scientists Search for the Origins of Goodness*, Princeton, NJ 2006.
- Dunbar R., *Nowa historia ewolucji człowieka*, tłum. B. Kucharzyk, Kraków 2013.
- Dunabr R., *Pchły, plotki a ewolucja języka*, tłum. T. Pańkowski, Warszawa 2009.
- Dworkin R., *Biorąc prawa poważnie*, tłum. T. Kowalski, Warszawa 1998.
- Dworkin R., *Rights as Trumps* [w:] *Theories of Rights*, ed. J. Waldron, London 1984.
- Elżanowski A., Pietrzykowski T., *Zwierzęta jako nieosobowe podmioty prawa*, „Forum Prawnicze” 2013, nr 1.
- Epikur z Samos, *Listy oraz wybór świadectw*, tłum. K. Leśniak, wyd. i oprac. K. Pawłowski, Warszawa 2015.
- EU for Animals, *Give animals a stronger voice in Europe. We need a European Commissioner for Animal Welfare*, <https://www.euforanimals.eu/en> (dostęp: 18.02.2025).
- Ewertowski S., *Ideologiczne a filozoficzne odniesienie do istot żywych*, „Studia Elbląskie” 2014, t. 15.
- FAO, *The State of World Fisheries and Aquaculture 2022. Towards Blue Transformation*, Rome 2022, <https://doi.org/10.4060/cc0461en> (dostęp: 3.02.2025).
- Farah M.J., *Neuroethics and the Problem of Other Minds: Implications of Neuroscience for the Moral Status of Brain-Damaged Patients and Nonhuman Animals*, „Neuroethics” 2008, no. 1.
- Faver C.A., Strand E.B., *Domestic Violence and Animal Cruelty: Untangling the Web of Abuse*, „Journal of Social Work Education” 2003, vol. 39, no. 2.
- Feder Kittay E., *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*, New York 1999.
- Feldman H.L., *Rawls' Political Constructivism as a Judicial Heuristic: A Response to Professor Allen*, „Georgetown Law Faculty Publications and Other Works” 1999, no. 1714, s. 86, <https://scholarship.law.georgetown.edu/facpub/1714> (dostęp: 20.05.2025).
- Feldman F., Skow B., *Desert* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Winter 2020 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/desert/> (dostęp: 12.02.2025).
- Figura J., *Właściciel przedmiotu materialnego czy opiekun pupila? Analiza statusu zwierząt domowych na gruncie ustawy o ochronie zwierząt*, „Przegląd Prawa Administracyjnego” 2025, vol. 9.
- Fisher R., Ury W., Patton B., *Co zrobić, gdy oni są silniejsi?* [w:] tychże, *Dochodząc do TAK. Negocjowanie bez poddawania się*, tłum. R.A. Rządca, Warszawa 2013.
- Flikschuh K., *Kant and Modern Political Philosophy*, New York 2000.
- Flynn C., *Examining the Links Between Animal Abuse and Human Violence*, „Crime, Law and Social Change” 2011, vol. 55, no. 5.
- Fox M.A., *The Moral Community* [w:] *Ethics in Practice*, ed. H. LaFollette, Oxford 1997.

- Fögen T., Thomas E., *Interactions between animals and humans in Graeco-Roman Antiquity*, Berlin – Boston 2017.
- Frampton G.A., Oliva J.L., *Support for the 'Pets as Ambassadors' hypothesis in men: Higher animal empathy in Australian pet-owners vs non-owners and farmers*, „Animal Welfare” 2024, vol. 33.
- Francuz G., *Czy świadomość zwierząt jest antropomorficzną iluzją?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2015, R. 24, nr 2 (94).
- Francuz G., *Strategie przypisywania statusu moralnego istotom żywym*, Opole 2011.
- Francuz G., *Zakres wspólnoty moralnej a sprawiedliwość* [w:] *Czy sprawiedliwość jest możliwa?* red. D. Probucka, Kraków 2008.
- Frank R.H., *Passions Within Reason: The Strategic Role of the Emotions*, New York 1988.
- Frankfurt H., *Wolność woli i pojęcie osoby*, tłum. W.J. Popowski, J. Nowotniak [w:] *Fragmety filozofii analitycznej. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. J. Hołówka, Warszawa 1997.
- Freeman S., *Original Position* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. E.N. Zalta, U. Nodelman, Winter 2023 Edition, s. 9, <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/original-position/> (dostęp: 8.05.2025).
- Freeman S., *Reason and Agreement in Social Contract Views*, „Philosophy & Public Affairs” 1990, vol. 19, no. 2.
- Freeman S. (ed.), *Collected Papers*, Cambridge, MA 1999.
- Fuchs A., *Duties to Animals: Rawls' Alleged Dilemma*, „Ethics and Animals” 1981, vol. 2, issue 4.
- Fuller L.L., *Sprawa grotolazów*, tłum. T. Widłak [w:] T. Widłak, *Fuller*, Sopot 2016.
- Fuchs P.N., Peng Y.B., Boyette-Davis J.A., Uhelski M.L., *The anterior cingulate cortex and pain processing*, „Frontiers in integrative neuroscience” 2014, vol. 8.
- Fundacja Czarna Owca Pana Kota i Stowarzyszenie Ochrony Zwierząt Ekostraż, *Jak Polacy znęcają się nad zwierzętami? Raport z monitoringu policji, prokuratur i sądów*, Kraków – Wrocław 2016, <https://czarnaowca.org/do-pobrania> (dostęp: 15.04.2025).
- Garrett A., *Animals and Ethics in the History of Modern Philosophy* [w:] *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, eds. T.L. Beauchamp, R.G. Frey, New York – Oxford 2011.
- Garner R., *Animals, Politics and Justice: Rawlsian Liberalism and the Plight of Non-humans*, „Environmental Politics” 2003, vol. 12, issue 2.
- Gautam P.K., *Overcoming the Ways of Matsya Nyaya*, „Strategic Analysis” 2013, vol. 37, issue 5, s. 521–525.
- Gauthier D., *Morals by agreement*, New York 1986.
- Gauthier D., *Why Contractarianism?* [w:] *Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*, ed. P. Vallentyne, Cambridge 1991.
- Gellers J.C., *Rights for Robots: Artificial Intelligence, Animal and Environmental Law*, New York 2021.
- Gendler T., *Thought Experiment. On the Power and Limits of Imaginary Cases*, New York 2000.
- Glanc-Żabiłowicz M., *Debata Hart – Devlin. Studium z filozofii prawa*, Gdańsk 2021.
- Godfrey-Smith P., *Inne umysły. Ośmiornice i prapoczątki świadomości*, tłum. M. Adamiec-Sięmiątkowski, Kraków 2018.
- Graeber D., Wengrow D., *Narodziny wszystkiego. Nowa historia ludzkości*, tłum. R. Filipowski, Poznań 2022.
- Grabowska B., *Kartezjańska koncepcja zwierzęcia-maszyny i jej konsekwencje*, „Filo-Sofija: 2012, nr 17(2).

- Gräber S., Schnur I., *The institution of the animal protection ombudsperson* [w:] *Research Handbook on Animal Law and Animal Rights*, eds. T. Pietrzykowski, B. Wahlberg, Cheltenham, UK – Northampton, MA 2025.
- Greenspoon, *et al.*, *The global biomass of wild mammals*, “Proceedings of the National Academy of Sciences” 2023, vol. 120, no. 10, s. 1-7, doi:10.1073/pnas.2204892120.
- Griffin D., *Animal Minds: Beyond Cognition to Consciousness*, Chicago 2001.
- Grochowski M., Łętowska E., Wiewiórowska-Domagalska A., *Wiąże, ale nie przekonuje (wyrok Trybunału Konstytucyjnego w sprawie K 52/13 o uboju rytualnym)*, „Państwo i Prawo” 2015, z. 6.
- Grotius H., *O prawie wojny i pokoju*, tłum. R. Bierzanek, wyd. i oprac. E. Żabczyńska, Warszawa 1957.
- Gruen L., Monsó S., *The Moral Status of Animals* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. E.N. Zalta, U. Nodelman, Fall 2024 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/moral-animal> (dostęp: 3.02.2025).
- Grzyb M., *Zielona kryminologia*, „Archiwum Kryminologii” 2011, t. 33.
- Gunderson R., *Marx’s Comments on Animal Welfare*, „Rethinking Marxism” 2011, no. 23.
- Guz T., *Ekolodzy a ekolodzyści. Aspekty filozoficzne*, „Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 2022, t. 17, nr 19.
- Haidt J., *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka?*, tłum. A. Nowak, Sopot 2014.
- Halliday C., McCulloch S.P., *Beliefs and attitudes of British residents about the welfare of fur-farmed species and the import and sale of fur products in the UK*, “Animals” 2022, vol. 12, no. 5.
- Halper P. i inni, *Against Neo-Cartesianism: Neurofunctional Resilience and Animal Pain*, “Philosophical Psychology” 2021, vol. 34, no. 4.
- Halper P., Williford K., Rudrauf D., Fuchs P., *Neo-Cartesianism and the Expanded Problem of Animal Suffering*, “International Journal for Philosophy of Religion” 2023, vol. 94, no. 1.
- Hamilton W.D., *Selfish and Spiteful Behaviour in an Evolutionary Model*, “Nature” 1970, vol. 228, issue 5277.
- Hamilton W.D., *The genetical evolution of social behaviour*, “Journal of Theoretical Biology” 1964, vol. 7, no. 1.
- Hampton J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, New York 1986.
- Hardin G., *The Tragedy of the Commons*, “Science” 1968, vol. 162, issue 3859.
- Hare B., Woods V., *Przetrwają najżycielsi. Jak ewolucja wyjaśnia istotę człowieczeństwa?*, tłum. K. Kalinowski, Kraków 2022.
- Helios J., Jedlecka W., *Okrucieństwo wobec zwierząt. Argumenty etyczne i prawne* [w:] *Sprawiedliwość dla zwierząt*, red. B. Błońska, W. Gogłóza, W. Klaus, D. Woźniakowska-Fajst, Warszawa 2017.
- Helios J., Jedlecka W., *Okrucieństwo wobec zwierząt z punktu widzenia psychologii i filozofii — zarys problemu*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji” 2017, nr 108.
- Helios J., Jedlecka W., *Znęcanie nad zwierzęciem w doktrynie prawa karnego i w orzecznictwie sądowym — kilka uwag tytułem wstępu do rozważań o prawnej ochronie zwierząt*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji” 2017, t. 108.
- Helios J., Jedlecka W., *Zwierzęta jako ofiary przemocy domowej*, „Nowa Kodyfikacja Prawa Karnego” 2022, t. 63.
- Helios J., Jedlecka W. (red.), *Prawo zwierząt do ochrony przed cierpieniem*, Toruń 2019.
- Hertwig R., Herzog S.M., Kozyreva A., *Blinding to Circumvent Human Biases: Deliberate Ignorance in Humans, Institutions, and Machines*, “Perspectives on Psychological Science” 2024, vol. 19, no. 5.

- Herzog H., Arluke A., *Humananimal connections: Recent findings on the anthrozoology of cruelty*, "Behavioral and Brain Sciences" 2006, vol. 29, no. 3.
- Hezjod, *Prace i dni*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999.
- Hobbes T., *Lewiatan*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2005.
- Hooker B., *Ideal Code, Real World: A Rule-Consequentialist Theory of Morality*, New York 2003.
- Huang K., Bernhard R.M., Barak-Corren N., Bazerman M.H., Greene J.D., *Veil-of-ignorance reasoning mitigates self-serving bias in resource allocation during the COVID-19 crisis*, "Judgment and Decision Making" 2021, vol. 16, no. 1.
- Hubin D.C., *Non-tuism*, "Canadian Journal of Philosophy" 1991, vol. 21.
- Huffman T., *Animals, Mental Defectives, and the Social Contract*, "Between the Species An Online Journal for the Study of Philosophy and Animals", January 1993, vol. 9.
- Hume D., *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. C. Znamierowski, Kraków 2005.
- Hume D., *Dialogi o religii naturalnej. Dodatek: Esej „O samobójstwie”*, tłum. A. Hochfeldowa, Biblioteka Klasyków Filozofii, red. D. Petsch, Warszawa 1962.
- Hume D., *O niezależności parlamentu* [w:] tegoż, *Eseje z dziedziny moralności, polityki i literatury*, tłum. Ł. Pawłowski, Warszawa 2013.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2005.
- Hurkała A., *Rzecznik Praw Zwierząt – paląca potrzeba czy zbędny wymysł prawodawcy?*, „Palestra” 2022, z. 4.
- Iwaszkiewicz M., *Świnia na sądzie ostatecznym. Jak postrzegano zwierzęta w średniowieczu*, Poznań 2021.
- Jamieson D., *Rational Egoism and Animal Rights*, "Environmental Ethics" 1981, vol. 3.
- Jankowski W., *Prawna ochrona zwierząt w Chinach. Aspekty filozoficzne i prawne*, „Gdańskie Studia Azji Wschodniej” 2021, z. 20.
- Jankowski W., *W poszukiwaniu pozamoralnych racji dla trafu prawnego*, „Studia Prawnoustrojowe” 2021, nr 53.
- Jaworska A., Tannenbaum J., *The Grounds of Moral Status*, "The Stanford Encyclopedia of Philosophy", 2023, eds. E.N. Zalta, U. Nodelman, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/grounds-moral-status> (dostęp: 3.02.2025).
- Jean T., Arseneau-Robar M., Taucher A.L., van Schaik C.P., Bshary R., Willems E.P., *Male monkeys use punishment and coercion to de-escalate costly intergroup fights*, "Proceedings of the Royal Society B" 2018, vol. 285, issue 1880, <https://doi.org/10.1098/rspb.2017.2323>.
- Jedlecka W., Helios J., *Zwierzęta w głównych religiach świata* [w:] tychże, *Aspekty prawne, filozoficzne oraz religijne ochrony zwierząt*, Warszawa 2016.
- Jedlicki J., *Forma i treść umowy społecznej*, Warszawa 1980.
- Jegatheesan B., Enders-Slegers M.J., Ormerod E., Boyden P., *Understanding the Link between Animal Cruelty and Family Violence: The Bioecological Systems Model*, "International Journal of Environmental Research and Public Health" 2020, vol. 17, no. 9.
- Jelbert S.A., Hosking R.J., Taylor A.H. et al., *Mental template matching is a potential cultural transmission mechanism for New Caledonian crow tool manufacturing traditions*, "Scientific Reports" 2018, vol. 8, no. 1, art. 8956, <https://doi.org/10.1038/s41598-018-27405-1>.
- Jesiołowski K., *Prawny moralizm w liberalnej demokracji*, Gdańsk 2024.
- Jollimore T., *Impartiality* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. E.N. Zalta, U. Nodelman, 2021, <https://plato.stanford.edu/entries/impartiality/> (dostęp: 8.05.2025).

- Jordan J.J., Hoffman M., Nowak M.A., Rand D.G., *Uncalculating cooperation is used to signal trustworthiness*, "Proceedings of the National Academy of Sciences" 2016, vol. 113, no. 31.
- Joyce R., *The Evolution of Morality*, Cambridge 2007.
- Jurszo R., *Kaczyński jako lewak, czyli odlot futerkowy: „Kościół mówi, że zwierzęta mogą nam służyć na skóry”*, Oko.Press, 10.09.2020, <https://oko.press/kaczynski-jako-lewak-czyli-odlot-futerkowy> (dostęp: 13.03.2025).
- Juzaszek M., *Między trafem moralnym [moral luck] a trafem prawnym [legal luck]*, „Diametros” 2014, nr 41.
- Kagan S., *Answering moral skepticism*, New York 2023.
- Kamm F.M., *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, Oxford – New York 2008.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. zbiorowe, Kęty 2002.
- Kant I., *Lectures on Ethics*, eds. P. Heath, J.B. Schneewind, trans. P. Heath, Cambridge 1997.
- Kant I., *Metafizyka moralności. Metafizyczne elementy teorii cnót*, tłum. E. Nowak, red. J. Dobrowolski, seria: Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 2007.
- Kant I., *Przejście od popularnej filozofii moralnej do metafizyki moralności [w:] tegoż, Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984.
- Kant I., *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności*, tłum. K. Kaśkiewicz i inni, Toruń 2006.
- Kant I., *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. T. Kupś, Kęty 2005.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2002.
- Katz L.D., *Evolutionary Origins of Morality: Cross Disciplinary Perspectives*, Thorverton – Bowling Green 2000.
- Kaufmann A., *Filozofia prawa – teoria prawa – dogmatyka prawa [w:] Współczesna teoria i filozofia prawa na Zachodzie Europy*, tłum. J. Stelmach, Kraków 1985.
- Kavka G., *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton 1986.
- Kavka G.S., *The Reconciliation Project [w:] Morality, Reason, and Truth: New Essays on the Foundations of Ethics*, eds. D. Copp, D. Zimmerman, Totawa, NJ 1984.
- Keyes D., *Kwiaty dla Algernona*, tłum. K. Sokołowski, Poznań 2022.
- Kędzierski van D., *Metodologia i paradygmat polskich szczegółowych nauk prawnych*, „Transformacje Prawa Prywatnego” 2018, nr 3.
- Kittay E.F., *Love’s Labor*, New York 1999.
- Klaser K., Sacconi L., Faillo M., *John Rawls and compliance to climate change agreements: insights from a laboratory experiment*, "International Environmental Agreements" 2021, vol. 21, issue 1.
- Komunikat z badań „Opinie o zmianach w ochronie zwierząt”, CBOS 2020, nr 131, [https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2020/K\\_131\\_20.PDF](https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2020/K_131_20.PDF) (dostęp: 13.04.2025).
- Komunikat z badań „Dobre zmiany w ochronie zwierząt?”, CBOS, Warszawa 2018.
- Korsgaard C.M., *Kant's Formula of Universal Law*, "Pacific Philosophical Quarterly" 1985, vol. 66, no. 1–2.
- Kramm M., *When a River Becomes a Person*, "Journal of Human Development and Capabilities" 2020, vol. 21, no. 4.
- Kruk E., *Art. 1 [w:] M. Kulik, G. Lubeńczuk, M. Rudy, H. Spasowska, E. Kruk, Ustawa o ochronie zwierząt. Komentarz*, Warszawa 2024.
- Kruk E., *Art. 8 [w:] M. Kulik, G. Lubeńczuk, M. Rudy, H. Spasowska, E. Kruk, Ustawa o ochronie zwierząt. Komentarz*, Warszawa 2024.

- Kubik W., *Zgrzyta w rządzącej koalicji. Zwierzęta futerkowe kością niezgody*, „Gazeta Prawna”, 12.06.2024, <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/kraj/artykuly/9525415,zgrzyta-w-rzadzacej-koalicji-zwierzeta-futerkowe-koscia-niezgody.html> (dostęp: 3.02.2025).
- Kulik M., Rudy M., *Art. 6 [w:] M. Kulik, G. Lubeńczuk, M. Rudy, H. Spasowska, E. Kruk, Ustawa o ochronie zwierząt. Komentarz*, Warszawa 2024.
- Kurki V., *A Theory of Legal Personhood*, Oxford 2019.
- Kuszelewicz K., *Prawa zwierząt. Praktyczny przewodnik*, Warszawa 2019.
- Kuszelewicz K., *Rzecznictwo w imieniu zwierząt. Manifest prawno-polityczny*, „Zielone Wiadomości”, 21.07.2019, <https://zielonewiadomosci.pl/tematy/zwierzeta/rzecznictwo-w-imieniu-zwierzat-manifest-prawno-polityczny/> (dostęp: 18.02.2025).
- Kuszelewicz K., *Ustawa o ochronie zwierząt. Komentarz*, Warszawa 2021.
- Kwiatki świętego Franciszka*, tłum. L. Staff, Warszawa 2022.
- Kymlicka W., *Tradycja umowy społecznej [w:] Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, J. Górnicka-Kalinowska, W.J. Bober, Warszawa 2002.
- Land animals slaughtered for meat, World, 1961 to 2023*, Food and Agriculture Organization of the United Nations (2025), <https://ourworldindata.org/grapher/land-animals-slaughtered-for-meat> (dostęp: 3.02.2025).
- LeDoux J.E., *Historia naszej świadomości. Jak po czterech miliardach lat ewolucji powstał świadomy mózg*, tłum. A. Binder, M. Binder, Kraków 2020.
- Lessons in Manners: Biologists are trying high-tech ‘aversion therapy’ to reduce predator attacks, The Report, August 14, 2000.
- Levine E.L., *Does the Social Contract Justify Felony Disenfranchisement?*, “Washington University Jurisprudence Review” 2009, vol. 1, issue 1, s. 193, [https://openscholarship.wustl.edu/law\\_jurisprudence/vol1/iss1/5](https://openscholarship.wustl.edu/law_jurisprudence/vol1/iss1/5) (dostęp: 15.06.2025).
- Leys R., *A World Without Pretense? Honest and Dishonest Signaling in Social Life [w:] Philosophy of Education*, ed. C. Mayo, Urbana, Illinois 2013.
- Linarelli J., *Equality and Access to Credit: A Social Contract Framework*, “Law and Contemporary Problems” 2021, vol. 84, s. 165-180, <https://scholarship.law.duke.edu/lcp/vol84/iss1/11> (dostęp: 15.06.2025).
- Linzey A., *Animal Rights: A Christian Assessment*, London 1976.
- Linzey A., *The Bible and Killing for Food*, „Between the Species” 1993, vol. 9, issue 1, article 8, <https://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol9/iss1/8> (dostęp: 12.09.2025).
- Lisowska U., *Wyobrażenia, sztuka, sprawiedliwość. Marthy Nussbaum koncepcja zdolności jako podstawa egalitarnego liberalizmu*, Toruń 2017.
- Lloyd S.A., Sreedhar S., *Hobbes’s Moral and Political Philosophy [w:] The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. E.N. Zalta, U. Nodelman, Fall 2022 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/hobbes-moral/> (dostęp: 8.05.2025).
- Lobsters, octopus and crabs recognised as sentient beings. Amendment to Animal Welfare (Sentience) Bill following LSE report on decapod and cephalopod sentience*, GOV.UK, 19.11.2021, <https://www.gov.uk/government/news/lobsters-octopus-and-crabs-recognised-as-sentient-beings> (dostęp: 13.02.2025).
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992.
- Locke J., *Myśli o wychowaniu*, tłum. M. Heitzman, Warszawa 2002.

- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawecki, wyd. i oprac. H. Krahelska, Warszawa 1955.
- Lorand C., Robert A., Gastineau A., Mihoub J.B., Bessa-Gomes C., *Effectiveness of interventions for managing human-large carnivore conflicts worldwide: Scare them off, don't remove them*, "The Science of the Total Environment" 2022, vol. 838, part 2, art. 156195, doi: 10.1016/j.scitotenv.2022.156195.
- Losurdo D., *Liberalism: A Counter-History*, London – New York 2011.
- Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, Warszawa 1957.
- Łętowska E., *Dwa cywilnoprawne aspekty praw zwierząt: dereifikacja i personifikacja* [w:] *Studia z prawa prywatnego. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Biruty Lewaszewicz-Petrykowskiej*, red. A. Szpunar, Łódź 1997.
- Łuków P., *Kantowskie obowiązki względem przyrody – człowiek a pozostałe zwierzęta*, „Diametros” 2006, nr 9.
- Mackie J.L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth 1977.
- Madaj P., *Dzieciobójstwo – spojrzenie z perspektywy prawnej i psychologicznej*, „Prokuratura i Prawo” 2023, nr 11.
- MacIntyre A.C., *Zależne zwierzęta rozumne: dlaczego ludzie potrzebują cnót*, tłum. W. Szymański, Łódź 2021.
- Mamak K., *Źródła statusu moralnego robotów* [w:] *Blade Runner. O prawach quasi-człowieka*, red. K. Zeidler, seria: Studia z Estetyki Prawa, Gdańsk 2021.
- Marks K., Engels F., *Manifest Partii Komunistycznej*, Warszawa 2007, [https://www.ce.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2018/10/4.-kapitalizm\\_marks\\_engels\\_manifest-komunistyczny.pdf](https://www.ce.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2018/10/4.-kapitalizm_marks_engels_manifest-komunistyczny.pdf) (dostęp: 18.02.2025).
- Meijer E., *Zwierzęta mówią. W stronę demokracji międzygatunkowej*, tłum. A. Małecka, M. Biedrzycki, Okoniny 2021.
- Mencjusz, *Mencjusz z wybranymi komentarzami*, tłum. M. Religa, Warszawa 2021.
- Meyer D., Whittier N., *Social Movement Spillover*, "Social Problems" 1994, vol. 41, no. 2.
- Mill J.S., *Co to jest utylitaryzm?* [w:] tegoż, *O wolności. Utylitaryzm*, tłum. A. Kurlandzka, M. Ossowska, Warszawa 2024.
- Mill J.S., *Whewell on Moral Philosophy* [w:] *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 10: *Essays on Ethics, Religion, and Society*, ed. J.M. Robson, Toronto 1985.
- Mill J.S., *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej*, tłum. E. Taylor, Warszawa 1966.
- Milles C.W., *The Racial Contract*, Ithaca, NY 1997.
- Miłkowska-Rębowska J., *Nowy model humanitarnej ochrony zwierząt – karnoprawne instrumenty ochrony oraz ukształtowanie obowiązków gmin w zakresie przeciwdziałania bezdomności zwierząt*, „Przegląd Prawa Ochrony Środowiska” 2012, nr 1.
- More T., *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Warszawa 2001.
- Morreau M., *Arrow's Theorem* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Zalta, Winter 2019 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/arrows-theorem/> (dostęp: 8.05.2025).
- Morris Ch., *Justice, Reasons, and Moral Standing* [w:] *Rational Commitment and Social Justice: Essays for Gregory Kavka*, eds. J. Coleman, C. Morris, New York 1998.
- Morris Ch., *Moral standing and rational-choice contractarianism* [w:] *Contractarianism and rational choice: Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*, ed. P. Vallentyne, Cambridge 1991.

- Morris C.W., *A contractarian account of moral justification* [w:] *Moral Knowledge. New Readings in Moral Epistemology*, eds. W. Sinnott-Armstrong, M. Timmons, New York 1996.
- Morris C.W., *The Idea of Moral Standing* [w:] *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, eds. T.L. Beauchamp R.G. Frey, New York – Oxford 2011.
- Morris C.W., *The Relation between Self-Interest and Justice in Contractarian Ethics*, “Social Philosophy and Policy” 1988, vol. 5, no. 2.
- Murray M., *Unconsidered Preferences*, “South African Journal of Philosophy” 1998, vol. 17, no. 4.
- Nagel T., *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1997.
- Nagel T., *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa 1997.
- Narveson J., *Animal Rights*, “The Canadian Journal of Philosophy” 1977, no. 7.
- Narveson J., *Animal rights revisited* [w:] *Ethics and Animals*, eds. H. Miller, W. Williams, Clifton, NJ 1983.
- Narveson J., *Czy zwierzętom przysługują prawa? Na marginesie książek Toma Regana i Petera Singera*, tłum. Z. Szawarski, „Etyka” 1980, t. 18.
- Narveson J., *Gauthier on Distributive Justice and the Natural Baseline* [w:] *Contractarianism and rational choice: Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*, ed. P. Vallentyne, Cambridge 1991.
- Narveson J., *Moral Matters*, Peterborough, CA 1999.
- Narveson J., *On a Case for Animal Rights*, “Monist” 1987, vol. 70.
- Narveson J., *Social Contract: The Last Word in Moral Theories*, “Frankfurt School of Finance & Management” 2013, vol. 4, no. 72: *Rationality, Markets and Morals*.
- Narveson J., *The Libertarian Idea*, Philadelphia 1988.
- Nersessian N., *Cognitive science, mental modeling, and thought experiments* [w:] *The Routledge Companion to Thought Experiments*, eds. M. Stuart, Y. Fehige, J. Brown, London 2018.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Gdańsk 2000.
- Noland A., *Proudhon and Rousseau*, “Journal of the History of Ideas” 1967, vol. 28, no. 1.
- Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa 1999.
- Nussbaum M., *Beyond the Social Contract: Toward Global Justice*, “The Tanner Lectures on Human Values” 2004, vol. 24.
- Nussbaum M.C., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA 2006.
- Okasha S., *Biological Altruism* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Summer 2020 Edition, s. 1, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/altruism-biological/> (dostęp: 7.05.2025).
- O’Neill O., *Constructivism vs Contractualism*, “Ratio” 2003, vol. 16, no. 4.
- Palais J.M., *Using the National Incident-Based Reporting System (NIBRS) to Study Animal Cruelty: Preliminary Results (2016–2019)*, “Social Sciences” 2021, vol. 10, no. 10.
- Parfit D., *On What Matters*, vol. 1, Oxford 2011.
- Park Y., Valentino B., *Animals Are People Too: Explaining Variation in Respect for Animal Rights*, “Human Rights Quarterly” 2019, vol. 41, no. 1.
- Passmore J., *Man’s Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, London 1974.
- Pateman C., *The Sexual Contract*, Stanford 1988.
- Pietrzykowski T., *Etyczne problemy prawa*, Warszawa 2011.

- Pietrzykowski T., *Evolution of animal law* [w:] *Research Handbook on Legal Evolution*, eds. W. Załuski, S. Bourgeois-Gironde, A. Dyrda, Cheltenham 2024.
- Pietrzykowski T., *Moralność publiczna a konstytucyjne podstawy ochrony zwierząt*, „Studia Prawnicze” 2019, nr 1.
- Pietrzykowski T., *Naturalizm i granice nauk prawnych. Esej z metodologii prawoznawstwa*, Warszawa 2017.
- Pietrzykowski T., *Prawo ochrony zwierząt. Pojęcia, zasady, dylematy*, Warszawa 2022.
- Pietrzykowski T., *Recenzja rozprawy doktorskiej Urszuli Zarosy pt. „Status moralny zwierząt. Kryterium odczuwania a potencjalność”, napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Mirosława Rutkowskiego*, Szczecin 2014, <https://bip.usz.edu.pl/doktorat-habilitacja/12156/urszula-zarosa> (dostęp: 23.08.2024).
- Pietrzykowski T., *The Idea of Non-personal Subjects of Law* [w:] *Legal Personhood. Animals, Artificial Intelligence and the Unborn*, eds. V.A.J. Kurki, T. Pietrzykowski, Cham 2017.
- Pietrzykowski T., Wahlberg B. (eds.), *Research Handbook on Animal Law and Animal Rights*, Cheltenham, UK – Northampton, MA 2025.
- Pinker S., *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, tłum. A. Nowak, Gdańsk 2005.
- Pinker S., *Zmierzch przemocy. Lepsza strona naszej natury*, tłum. T. Biedroń, Poznań 2015.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. 4, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1991.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Pluhar E.B., *Arguing Away Suffering: The Neo-Cartesian Revival*, “Between the Species” 1993, vol. 9, no. 1.
- Plutarch z Cheroni, *Żywoty sławnych mężów*, t. 3, tłum. M. Brożek, Wrocław 2006.
- Podedworny Z., *Przemoc domowa a przemoc wobec zwierząt. Analiza prawno-wiktymologiczna*, „Biuletyn Kryminologiczny” 2019, nr 26.
- Poore J., Nemecek T., *Reducing food’s environmental impacts through producers and consumers*, “Science” 2018, vol. 360, no. 6392.
- Porębski C., *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999.
- Porfiriusz z Tyru, *O wegetarianizmie*, Wprowadzenie, przekład i komentarz E. Osek, Warszawa 2023.
- Possidónio C. et al., *From Pets to Pests: Testing the Scope of the “Pets as Ambassadors” Hypothesis*, „Anthrozoös” 2021, no. 5.
- Posłuszna E., *Zwierzęta i ich ludzie – krótka historia animalistycznego aktywizmu*, „Kultura i Społeczeństwo” 2007, t. 51, nr 1.
- Posner R.A., *Animal Rights: Legal, Philosophical, and Pragmatic Perspectives* [w:] *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, eds. C.R. Sunstein, M.C. Nussbaum, Toronto 2005.
- Posner R.A., *The Problematics of Moral and Legal Theory*, “Harvard Law Review,” 1998, vol. 111, no. 7.
- Probučka D., *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*, Kraków 2013.
- Probučka D., *O edukacji w zakresie praw zwierząt. Teoria Toma Regana*, „Studia Edukacyjne” 2017, nr 43.
- prz/sgo, *Powinniśmy bronić ludzi przeciwko zwierzętom*, Polsat News, 9.09.2020, <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2020-09-09/sosnierz-powinnismy-bronic-ludzi-przeciwko-zwierzetom/> (dostęp: 8.05.2025).

- Pufendorf S. von, *On the Duty of Man and Citizen According to the Natural Law*, trans. F. Gardner Moore, Lonang Institute [b.m.] 2005, s. 84-87, <https://lonang.com/wp-content/download/Pufendorf-DutyOfManAndCitizen.pdf> (dostęp: 7.11.2024).
- Quadagno J.S., *From Poor Laws to Pensions: The Evolution of Economic Support for the Aged in England and America*, "The Milbank Memorial Fund Quarterly. Health and Society" 1984, vol. 62, no. 3.
- Quarelli E., *Socrates and the Animals*, London 1960.
- Rachelsa J., *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, New York 1990.
- Radecki W., *Ustawy o ochronie zwierząt. Komentarz*, Warszawa 2015.
- Rau Z., Chmieliński M., *Wprowadzenie [w:] Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Warszawa 2010.
- Rawls J., *A Theory of Justice*, Oxford 1971.
- Rawls J., *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. E. Kelly, Cambridge, MA 2001.
- Rawls J., *Justice as Fairness: Political not Metaphysical [w:] tegoż, Collected Papers*, ed. S. Freeman, Cambridge, MA 1999.
- Rawls J., *Justice as fairness: Political not metaphysical*, "Philosophy and Public Affairs" 1985, vol. 14, no. 3.
- Rawls J., *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. S. Freeman, Cambridge, MA 2007.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, wykład IV: *Idea częściowego konsensu*, 3. *Trzy cechy częściowego konsensu*, Warszawa 1998.
- Rawls J., *Kilka uwag o teorii moralnej [w:] tegoż, Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2018.
- Rawls J., *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, "The Philosophical Review", April 1951, vol. 60, no. 2.
- Rawls J., *Teoria Sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, S. Szymański, Warszawa 2013.
- Rawls J., *The Sense of Justice*, "The Philosophical Review" 1963, vol. 72, no. 3.
- Ryan M., Bossert L.N., *Dr. Doolittle uses AI: Ethical challenges of trying to speak whale*, "Biological Conservation" 2024, vol. 295, s. 1-9, <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2024.11064>.
- Regan T., *An examination and defence of one argument concerning animal rights*, "Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy" 1979, vol. 22, no. 1-4.
- Regan T., *Duties to Animals: Rawls' Dilemma*, "Ethics & Animals" 1981, vol. 11, no. 4.
- Regan T., *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*, Lanham 2004.
- Regan T., *The Case for Animal Rights*, Los Angeles 1983.
- Reiss D., Marino L., *Mirror self-recognition in the bottlenose dolphin: a case of cognitive convergence*, "Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America" 2001, vol. 98, no. 10.
- Reynolds A., *Animal Ethics and Politics Beyond the Social Contract*, "Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum" 2014, vol. 9, no. 3.
- Richards D.A.J., *Human Rights and the Moral Foundations of the Substantive Criminal Law*, "Georgia Law Review" 1979, vol. 13, no. 1395.
- Rickerby A., Green R., *Barriers to Adopting a Plant-Based Diet in High-Income Countries: A Systematic Review*, "Nutrients" 2024, vol. 16, issue 6.

- Ritchie H., *The carbon footprint of foods: are differences explained by the impacts of methane?*, Our World in Data, 2020, <https://ourworldindata.org/carbon-footprint-food-methane> (dostęp: 3.02.2025).
- Ritchie H., Roser M., *Land Use*, Our World in Data, 2019 revised 2024, <https://ourworldindata.org/land-use> (dostęp: 3.02.2025).
- Rogowski W.H., *Evaluation as institution: a contractarian argument for needs-based economic evaluation*, „BMC Medical Ethics” 2018, vol. 19.
- Rousseau J.J., *Emil czyli o wychowaniu*, tłum. W. Husarski, Warszawa – Lwów 1930.
- Rousseau J.J., *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* [w:] tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956.
- Rousseau J.J., *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkiewicz, Kęty 2007.
- Rowlands M., *Animal Rights: A Philosophical Defence*, New York, NY 1998.
- Rowlands M., *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, New York 2009.
- Rowlands M., *Animals like Us*, London 2002.
- Rowlands M., *Animals That Act for Moral Reasons* [w:] *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, eds. T. Beauchamp, R.G. Frey, New York – Oxford 2011.
- Rowlands M., *Can Animals Be Moral?*, New York 2012.
- Rowlands M., *Contractarianism and Animal Rights*, „Journal of Applied Philosophy” 1997, vol. 14, no. 3.
- Rowlands M., *Moral Subjects* [w:] *The Routledge Handbook of Philosophy of Animal Minds*, eds. K. Andrews, J. Beck, Oxon 2017.
- Russow L.-M., *Animals in the Original Position*, “Between the Species” 1992, vol. 8, issue 4.
- Rutkowski M., *Dlaczego potrafimy działać moralnie?*, Warszawa 2010.
- Rutte C., Taborsky M., *Generalized reciprocity in rats*, “PLOS Biology” 2007, vol. 5, no. 7, e196, <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.0050196>.
- Ryder R., *Animal Revolution: Changing Attitudes Towards Speciesism*, Oxford 2000.
- Sadurski W., *Liberałów nikt nie kocha. Eseje i publicystyka w latach 1996–2003*, Warszawa 2003.
- Sagioglou C., Greitemeyer T., *Individual differences in bitter taste preferences are associated with antisocial personality traits*, “Appetite” 2016, vol. 96.
- Sailsbury J., *The beast within. Animals in the Middle Ages*, New York – London 1994.
- Saito Y., *The Aesthetics of Unscenic Nature*, “The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1998, vol. 56, no. 2.
- Saito Y., *The Significance of Environmental Aesthetics* [w:] *Introduction to Philosophy: Aesthetic Theory and Practice*, eds. Y. Saito et al., Montreal 2021.
- Saja K., *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*, Kraków 2015.
- Sandel M.J., *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, tłum. A. Grobel, Warszawa 2009.
- Sandel M.J., *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, “Political Theory” 1984, vol. 12, no. 1.
- Sanders J.T., *Contracting Justice* [w:] *Liberty, Games and Contracts: Jan Narveson and the Defence of Libertarianism*, ed. M. Murray, Bodmin, Cornwall 2007.
- Scanlon T.M., *What We Owe To Each Other*, Cambridge, Mass. – London 2000.
- Schino G., Aureli F., *Grooming reciprocation among female primates: a meta-analysis*, “Biology Letters” 2008, vol. 4, no. 1.

- Schmelz M., Grueneisen S., Kabalak A., Jost J., Tomasello M., *Chimpanzees Return Favors at a Personal Cost*, "Proceedings of the National Academy of Sciences" 2017, vol. 114, no. 28.
- Schulz A., *Sober & Wilson's Evolutionary Arguments for Psychological Altruism: A Reassessment*, "Biology and Philosophy" 2011, vol. 26, issue 2.
- Schweinfurth M.K., Call J., *Reciprocity: Different behavioural strategies, cognitive mechanisms and psychological processes*, "Learning & Behavior" 2019, vol. 47, no. 4.
- Scruton R., *Animal Rights and Wrongs*, London 1996.
- Seyfarth R.M., Cheney D.L., Marler P., *Vervet monkey alarm calls: Semantic communication in a free-ranging primate*, "Animal Behaviour" 1980, vol. 28, issue 4.
- Sharma P., Gero S., Payne R., Gruber D.F. *et al.*, *Contextual and combinatorial structure in sperm whale vocalisations*, "Nature Communications" 2024, vol. 15, <https://doi.org/10.1038/s41467-024-47221-8>.
- Sinclair M., Lee N.Y.P., Hötzel M.J. *et al.*, *International perceptions of animals and the importance of their welfare*, "Frontiers in Animal Science" 2022, vol. 3, <https://doi.org/10.3389/fanim.2022.960379>.
- Singer P., *All animals are equal*, "Philosophical Exchange" 1974, vol. 1.
- Singer P., *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Warszawa 2007.
- Singer P., *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Oxford 1981.
- Singer P., *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 2004.
- Sinnott-Armstrong W., *Moral Skepticism* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. E.N. Zalta, U. Nodelman, Fall 2024 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/skepticism-moral/> (dostęp: 7.05.2025).
- Skinner B.F., *Science and human behaviour*, New York 1953.
- Skoczyłoda P.T., *Żydowski ubój rytualny w Polsce – okrucieństwo czy humanitarne traktowanie zwierzęcia?*, „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 2022, nr 2 (10).
- Skomial J., *Manegold von Lautenbach. Umowa o władzę według antydialektyka* [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Warszawa 2010.
- Skrzypulec B., *Czy zwierzętom można przyznać prawa obywatelskie?*, Klub Jagielloński, 8.08.2020, <https://klubjagiellonski.pl/2020/08/08/czy-zwierzetom-mozna-przyznac-prawa-obywatelskie/> (dostęp: 8.05.2025).
- Skyrms B., *Evolution, Norms, and The Social Contract*, "Arizona State Law Journal" 2016, vol. 48, no. 4.
- Skyrms B., *Evolution Of The Social Contract*, New York 2014.
- Skyrms B., *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*, Cambridge 2004.
- Smaga Ł., *Ochrona humanitarna zwierząt*, Białystok 2010.
- Smith A., *Bogactwo narodów*, tłum. O. Einfeld, S. Wolff, Warszawa 2024.
- Smith M.E., Linnell J.D.C., Odden J., Swenson J.E., *Review of Methods to Reduce Livestock Depredation: I. Guardian Animals*, „Acta Agriculturae Scandinavica” 2000, vol. 50, no. 4.
- Soleiman S.A., *God's Justice and Animal Welfare in the Qur'an*, "Journal of Islamic Ethics" 2022, vol. 6, issue 1.
- Soniewicka M., *Naturalizm zadłużony: uwagi na temat źródeł moralnych* [w:] *Naturalizm prawniczy*, red. J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, Warszawa 2017.
- Sorabji R., *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Ithaca, N.Y. 1995.
- Sorensen R., *Thought Experiments*, Oxford 1992.

- Spencer D.Y., Stober S., *Darwin on the Treatment of Animals: His Thoughts Then and His Influence Now*, "Journal of Arts and Humanities" 2013, vol. 2, no. 2.
- Spinoza B., *Etyka*, tłum. J. Halpern, Warszawa 1991.
- Spottiswoode C.N., Wood B.M., *Culturally determined interspecies communication between humans and honeyguides*, "Science" 2023, vol. 382, issue 6675.
- Stanton-Ife J., *The Limits of Law* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Spring 2022 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/law-limits/> (dostęp: 3.02.2025).
- Stark C.A., *Hypothetical Consent and Justification*, "The Journal of Philosophy" 2000, vol. 97, no. 6.
- Steiner G., *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, Pittsburgh 2010.
- Stirner M., *Jedyny i jego własność*, tłum. A. Gajlewicz, Warszawa 1995.
- Swift K., *Corvid Research*, <https://corvidresearch.blog/2022/02/05/butts-for-nuts-can-crows-do-our-dirty-work-and-should-they/> (dostęp: 13.03.2025).
- Sykes K., *Human Drama, Animal Trials: What the Medieval Animal Trials Can Teach Us About Justice for Animals*, "Animal Law Review" 2011, vol. 17, no. 2.
- Sytsma J., Machery E., *The Two Sources of Moral Standing*, "Review of Philosophy and Psychology" 2012, vol. 3, DOI:10.1007/s13164-012-0102-7.
- Szzech T., *Koncepcja przymierza narodu wybranego z Bogiem w Starym Testamencie* [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Warszawa 2010.
- Szutta A., *Lekko uchylona zasłona niewiedzy*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2021, R. 30, nr 4 (120).
- Szutta A., *Metoda refleksyjnej równowagi*, cz. 1, *Prezentacja metody*, „Diametros – An Online Journal of Philosophy” 2013, nr 35.
- Szutta A., *Metoda refleksyjnej równowagi*, cz. 2, *Zarzut błędnego koła i problem wiarygodności rozważnych sądów moralnych*, „Diametros – An Online Journal of Philosophy” 2013, nr 36.
- Szutta A., *Metoda refleksyjnej równowagi*, cz. 3, *Problem niezgody moralnej, relatywizm i niedookreśloność metody*, „Diametros – An Online Journal of Philosophy” 2013, nr 37.
- Śpiewak P. (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Warszawa 2004.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 2, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 5: *Aniołowie*, cz. 2: *Świat widzialny* (I, 59–64; 65–74), tłum. o. Pius Bełch OP, Londyn 1962, [https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa\\_05.pdf](https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_05.pdf) (dostęp: 16.09.2025).
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 7: *Człowiek*, tłum. o. Pius Bełch OP, Londyn 1970, I, q. 96, a. 1, s. 99, [https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa\\_07.pdf](https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_07.pdf) (dostęp: 16.09.2025).
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13: *Prawo* (I–II, q. 102, a. 6), tłum. o. Pius Bełch OP, Londyn 1970, s. 144, [https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa\\_13.pdf](https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_13.pdf) (dostęp: 16.09.2025).
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 18: *Sprawiedliwość* (2-2 qu. 57-80), tłum. o. F.W. Bednarski, OP, Londyn 1970, s. 107, [https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa\\_18.pdf](https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_18.pdf) (dostęp: 16.09.2025).

- Tanner J., *Contractarianism and Secondary Direct Moral Standing for Marginal Humans and Animals*, "Res Publica" 2013, vol. 19, issue 2.
- Tanner J., *The Argument from Marginal Cases and the Slippery Slope Objection*, "Environmental Values" 2009, vol. 18, no. 1.
- Taylor T., *A Vindication of the Rights of Brutes*, Gainesville, Florida 1966.
- The Collected Works of James M. Buchanan*, vol. 3: J.M. Buchanan, G. Tullock, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Indianapolis 1999.
- Theofilopoulou A., *The Question of Exclusion in Rawlsian Contractualism*, 2019, Dissertation, Oxford University: <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:b8a2673c-52e0-4522-ad4c-e848c1b6c20d/files/m82f03b025ce2f482812b4635b0b89254> (dostęp: 3.02.2025).
- Tobia K., Hannikainen I.R., Kamper D., Almeida G., Bystranowski P., Strohmaier N., Dranseika V., Kneer M., Aguiar F., Dolinina K., Janik B., Lauraitytė E., Liefgreen A., Próchnicki M., Rosas A., Shukla V.K., Struchiner N., *The Nature of Reasonableness*, "Stanford Journal of International Law" 2025, vol. 61, no. 2, <https://law.stanford.edu/publications/the-nature-of-reasonableness/> (dostęp: 20.09.2025).
- Tokarczyk R.A., *Hobbes. Zarys żywota i myśli*, Lublin 1998.
- Tomasello M., *Dlaczego współpracujemy*, tłum. Ł. Kwiatek, Kraków 2015.
- Trivers R.L., *The Evolution of Reciprocal Altruism*, "The Quarterly Review of Biology" 1971, vol. 46, no. 1.
- Tucker C., MacDonald C., *Beastly Contractarianism? A Contractarian Analysis of the Possibility of Animal Rights*, "Animal Ethics" 2004, vol. 5, no. 2.
- Tyburski W., *Człowiek i świat zwierząt w horyzoncie myślowym doby nowożytnej (wybrane stanowiska)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2015, R. 24, nr 2(94)
- Tye M., *Qualia* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Fall 2021 Edition, s. 1, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia/> (dostęp: 8.05.2025).
- Vallentyne P., *Contractarianism and the Assumption of Mutual Unconcern* [w:] *Contractarianism and rational choice: Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*, ed. P. Vallentyne, Cambridge 1991
- VanDeVeer D., *Of Beasts, Persons, and the Original Position*, „The Monist” 1979, vol. 62, no. 3.
- Verschoor M., *The Quest for the Legitimacy of the People: A Contractarian Approach*, "Politics, Philosophy & Economics" 2015, vol. 14, no. 4.
- Verschoor M., *The Quest for the Legitimacy of the People: A Social Contract Approach*, rozprawa doktorska, Radboud University, 2013, <https://repository.ubn.ru.nl/bitstream/handle/2066/101526/101526.pdf> (dostęp: 8.05.2025).
- Vleuten van der R., Spikman B., *The Crowbar*, <https://www.crowdedcities.com/#thecrowbar> (dostęp: 13.03.2025).
- Vleuten van der R., Spikman B., *Training the crows*, <https://www.crowdedcities.com/#ourstory> (dostęp: 13.03.2025).
- Voltaire, *Słownik filozoficzny*, tłum., wstęp i przypisy M. Skrzypek, seria: Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2015.
- Waal de F., *Bonobo: The forgotten ape*, Berkeley, CA 1997.
- Waal de F., *Bystre zwierzę. Czy jesteśmy dość mądry, aby zrozumieć mądrość zwierząt?*, tłum. Ł. Lamża, Kraków 2017.
- Waal de F., *Good natured: the origins of right and wrong in humans and other animals*, Cambridge 1996.

- Waal de F., *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?*, tłum. B. Brożek, M. Furman, Kraków 2013.
- Walters G.D., *Testing the Specificity Postulate of the Violence Graduation Hypothesis: Meta-Analyses of the Animal Cruelty-Offending Relationship*, "Aggression and Violent Behavior" 2013, vol. 18, issue 6.
- Warren M.A., *Status moralny. Obowiązki wobec osób i innych istot żywych*, tłum. S. Tokariew, Łódź 2019.
- Watson J., *Strategia: wprowadzenie do teorii gier*, tłum. A. Wieczorek, Warszawa 2011.
- Weidinger L., McKee K.R., Everett R., Huang S., Gabriel I., *Using the veil of ignorance to align AI systems with principles of justice*, "Proceedings of the National Academy of Sciences" 2023, vol. 120, no. 18.
- Werneck W., Mendes J. et al., *Dogs understand the role of a human partner in a cooperative task*, "Scientific Reports" 2024, vol. 14, no. 1.
- White L., Jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* [w:] *Ecology and Religion in History*, eds. D. Spring, E. Spring, New York 1974.
- WHO, *Snakebite envenoming*, 12.09.2023, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/snakebite-envenoming> (dostęp: 1.03.2025).
- Wiewiorowski J., „Do serca przytul...” – czyli dlaczego warto było mieć psa z perspektywy Rzymian (i nie tylko), „Studia i Materiały Ośrodka Kultury Leśnej” 2017, nr 16.
- Wilczak J., *Prawa zwierząt to nie jest żadna „lewicowa ideologia”*, „Polityka”, 3.04.2021, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/2111529,1,prawa-zwierzat-to-nie-jest-zadna-lewicowa-ideologia.read> (dostęp: 3.02.2025).
- Wilkinson G., *Reciprocal food sharing in the vampire bat*, "Nature" 1984, vol. 308, issue 5955.
- Williams B., *Morality: An Introduction To Ethics*, Cambridge 1972.
- Witkowski T., *Zakazana psychologia*, t. 1, Taszów 2009.
- Wojciechowski J., *Ochrona zwierząt w UE – w dobrym kierunku zbyt małymi krokami* [w:] *Status zwierzęcia. Zagadnienia filozoficzne i prawne*, red. T. Gardocka, A. Gruszczyńska, Toruń 2012.
- Woleński J., *Kilka uwag o uboju rytualnym*, „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 2023, nr 2 (12).
- Woleński J., *Podmiotowość zwierząt w aspekcie filozoficznym* [w:] *Status zwierzęcia. Zagadnienia filozoficzne i prawne*, red. T. Gardocka, A. Gruszczyńska, Toruń 2012.
- Woleński J., *Trybunału Konstytucyjnego kłopoty z logiką*, „Krytyka Polityczna”, 26.02.2015, <https://krytykapolityczna.pl/kraj/wolenski-trybunalu-konstytucyjnego-klopoty-z-logika/> (dostęp: 15.03.2025).
- Wong B., *Is Rawls Really a Kantian Contractarian?*, "Public Reason" 2016, vol. 8, no. 1-2.
- Wyłębska-Dermanović E., *Filozofia prawa Immanuela Kanta. Wprowadzenie*, Łódź 2018.
- Zajadło J., *Idea umowy społecznej w teorii państwa i prawa Hugona Grocjusza*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Gdańskiego Prawo” 1982, nr 10.
- Zajadło J., *Pactum unionis et subiectionis, czyli teoria umowy społecznej* [w:] tegoż, *Studia Grotiana*, Gdańsk 2004.
- Załużski W., *Ewolucyjna filozofia prawa*, Warszawa 2009.
- Załużski W., *Game Theory in Jurisprudence*, Kraków 2013.
- Zarosa U., *Status moralny zwierząt*, Warszawa 2016.
- Zeidler K. (red.), *Blade Runner. O prawach quasi-człowieka*, seria: Studia z Estetyki Prawa, Gdańsk 2021.

