

WOJCIECH JANKOWSKI

# Etyka cnót jako aksjologiczna podstawa prawnej ochrony zwierząt

## Virtue Ethics as an Axiological Basis for the Legal Protection of Animals

The author analyzes how the axiology underlying animal protection looks from the perspective of over 20 years from the Animal Protection Law enactment. One of the most famous judgments related to animal issues, i.e., the opinion of the Constitutional Tribunal of 10th December 2014 on the prohibition of ritual slaughter, does not lead to optimistic conclusions. In the reasons for the judgement, the Tribunal attempted to analyze the axiological foundations of the legal protection of animals. Still, the diagnosis seems quite superficial and, above all, highly outdated. The author presents the axiological foundations of the legal protection of animals. According to many authors, virtue ethics, experiencing a renaissance in moral philosophy and not the most popular utilitarianism and deontology, can best provide such foundations.

WOJCIECH JANKOWSKI magister prawa, Uniwersytet Gdański

ORCID – 0000-0002-5431-027X / e-mail: wojciech.jankowski@ug.edu.pl

**SŁOWA KLUCZOWE:** etyka cnót, ochrona prawna zwierząt, aksjologia prawa, Mark Rowlands, Alasdair MacIntyre

**KEYWORDS:** virtue ethics, animal protection law, axiology of law, Mark Rowlands, Alasdair MacIntyre

# 1 | Wprowadzenie. Dereifikacja i prawny status zwierzęcia

W 1997 r. ustawodawca za sprawą art. 1 ust. 1 Ustawy z dnia 21 sierpnia 1997 r. o ochronie zwierząt (dalej: „u.o.z”) dokonał tzw. aktu dereifikacji<sup>[1]</sup>. Zgodnie bowiem z treścią powyższego przepisu zwierzę jako istota żyjąca, zdolna do odczuwania cierpienia, nie jest rzeczą. Człowiek jest mu winien poszanowanie, ochronę i opiekę. Ustawodawca definiuje zwierzę jedynie negatywnie. Wskazując, że nie jest rzeczą nie mówi nam jednocześnie czym owo zwierzę właściwie jest. Tej pustki w określeniu statusu zwierzęcia nie wypełnia niestety ustęp 2 tego artykułu, który nakazuje jedynie, aby w sprawach nieuregulowanych w u.o.z stosować odpowiednio przepisy dotyczące rzeczy. O ocenę dereifikacji trwają spory od samego początku obowiązywania ustawy: czy zabieg ten jest początkiem przełomu w sytuacji zwierząt w naszym społeczeństwie i „faktycznie zmienia status zwierząt w prawie publicznym i prywatnym”<sup>[2]</sup>, czy raczej jest tylko prostym zabiegiem techniczno-prawnym. Mogłoby się bowiem wydawać, że z konstrukcyjnego punktu widzenia obowiązek humanitarnego traktowania zwierząt i zakaz ich zabijania i znęcania się nad nimi (art. 5 i art. 6 u.o.z) nie jest koniecznym wynikiem dereifikacji określonej w art. 1. Gdyby zaś ustawodawca zdecydował się na usunięcie art. 1 ust. 1 zd. 1 z Ustawy, to nic nie stałoby na przeszkodzie, aby pozostałe przepisy nadal funkcjonowały w tym samym zakresie<sup>[3]</sup>. W doktrynie pojawiają się w związku z tym pytania o to, czy dereifikacja miała realny wpływ na życie zwierząt (a jeżeli tak, to jaki?).

Ewa Łętowska, odnosząc się do zabiegu dereifikacji, wskazywała, że „pożytek i sens całej operacji zależą od jednego: czy stosujący prawo (sędziowie) okażą się na tyle chętni i wrażliwi, aby oferowaną im możliwość wykorzystać”<sup>[4]</sup>. Podobnego zdania była Teresa Liszcz, która już w 1998 r.

<sup>1</sup> Art. 1 ust. 1 Ustawy z dnia 21 sierpnia 1997 r. o ochronie zwierząt (Dz.U. 1997 r., Nr 111, poz. 724, t.j. Dz.U. z 2020 r. poz. 638).

<sup>2</sup> Jan Białocerkiewicz, *Status prawny zwierząt. Prawa zwierząt czy prawna ochrona zwierząt* (Toruń: Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa „Dom Organizatora”, 2005), 62.

<sup>3</sup> Tak twierdzi Witold Daniłowicz, *Teoria etyczna J. Bentham’a a dereifikacja i prawa zwierząt*, „Studia Prawnicze”, 1(2020): 7-27.

<sup>4</sup> Ewa Łętowska, „Dwa cywilnoprawne aspekty praw zwierząt: dereifikacja i personifikacja”, [w:] *Studia z prawa prywatnego. Księga pamiątkowa ku czci profesor*

zapowiadała, że na skutki dereifikacji będzie trzeba chwilę poczekać, aż przedostaną się do świadomości stosujących prawo<sup>[5]</sup>. Najlepsza nawet ustawa, także ze szczegółowymi przepisami wykonawczymi, nie wyeliminuje okrucieństwa wobec zwierząt, jeżeli nie będzie właściwie stosowana i egzekwowana<sup>[6]</sup>. Los zwierząt zależy więc w szczególności od tego, czy sędziowie uwzględnią będą aksjologię prawnej ochrony zwierząt oraz od ich wrażliwości i znajomości przedmiotu<sup>[7]</sup>.

Jak z perspektywy ponad 20 lat od wejścia w życie u.o.z wygląda uwzględnienie aksjologii stojącej u podstaw ochrony zwierząt? Jedno z najsłynniejszych orzeczeń związanych ze zwierzęcą problematyką, tj. wyrok TK z 10 grudnia 2014 r. w sprawie zakazu uboju rytualnego, nie napawa optymizmem. Trybunał pokusił się w uzasadnieniu o próbę analizy problematyki, aksjologicznych podstaw prawnej ochrony zwierząt, jednak postawiona diagnoza wydaje się być dość powierzchowna i przede wszystkim mocno zdezaktualizowana. TK zauważa co prawda rozwój zainteresowania ochroną zwierząt i stwierdza, że pojawiają się „w nieodległej przyszłości podstawy do analizowania zachowania człowieka wobec zwierząt w kontekście przesłanki moralności”<sup>[8]</sup>. Trudno jednak nie zgodzić się ze stanowiskiem wyrażonym przez sędziego Stanisława Biernata w zdaniu odrębnym, w którym napisał: „Sąd ten byłby zapewne prawdziwy, gdyby został wypowiedziany kilkadziesiąt lat temu”<sup>[9]</sup>. Celem niniejszego artykułu jest zaproponowanie aksjologicznych podstaw prawnej ochrony zwierząt, po którą sędziowie w przyszłości mogliby sięgać. Zdaniem wielu autorów to właśnie etyka cnót jako przeżywający renesans kierunek w filozofii moralności, a nie najpopularniejsze jak dotąd utylitaryzm i teoria praw mogą najlepiej takich podstaw dostarczyć.

Nieodłączny element stosowania prawa stanowi proces ważenia wartości, które często przybiera postać rozsypywania niezwykle skomplikowanego aksjologicznego węzła. Niejednokrotnie jest bowiem tak, że wiele kolizji ujawnia się dopiero w porządku aplikacji prawa, a nie jego tworzenia (czego doskonały przykład stanowi właśnie wyrok w sprawie

---

*Biruty Lewaszkiewicz-Petrykowskiej*, red. Adam Szpunar (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 1997), 85-86.

<sup>5</sup> Teresa Liszcz, „Zwierzęta w prawie stanowionym” *Więź*, nr 7 (1998): 49.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 54.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 50.

<sup>8</sup> Wyrok TK z 10.12.2014 r., K 52/13 (cz. III, pkt. 8.2.2).

<sup>9</sup> Zdanie odrębne sędziego TK Stanisława Biernata do uzasadnienia wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 10 grudnia 2014 r., sygn. akt K 52/13 (Pkt 5).

uboju).<sup>[10]</sup> Zaś radykalna nowość zagadnień (do których coraz częściej będą należeć sprawy z zakresu prawnej ochrony zwierząt ze względu na szybki rozwój tej dziedziny oraz zauważalne przemiany społeczno-polityczne dotyczące kwestii relacji ludzi i zwierząt) wymagających reakcji prawnych nieuchronnie prowadzą do dokonywania wyborów aksjologicznych. Tego typu konflikty wymagać będą od sędziów niezwykle wyrobionego „zmysłu aksjologicznego” i niejednokrotnie pomocnym może okazać się sięgnięcie do dokonań etyki normatywnej. O rolach jakie w stosowaniu prawa odgrywają konkretne teorie etyczne doskonale pisze sędzia Magdalena Najda i sędzia Teresa Romer. Według nich znajomość teorii etycznych jest potrzebna z następujących powodów: znajomość stanowiska etycznego stanowi pomoc w odnalezieniu własnej tożsamości moralnej i pozwala sędziom lepiej zrozumieć strony sporu; otwarcie się przed sędziami szerszej perspektywy analizowanego problemu, które pozwala na dokonanie bilansu zysków i strat moralnych, jakie ponoszą wszystkie zaangażowane w sprawę osoby, także te nieobecne na sali sądowej; teorie etyczne dostarczają także sędziom odpowiedniego aparatu pojęciowego, który może być niezbędny do sformułowania własnego stanowiska; znajomość teorii etycznej pobudza wrażliwość moralną i pozwala lepiej przewidzieć konsekwencje moralne własnych decyzji<sup>[11]</sup>.

Prawo ochrony zwierząt cieszy się coraz większym zainteresowaniem wśród badaczy różnych dziedzin (na co wskazuje stały coroczny wzrost liczby publikacji w tej tematyce)<sup>[12]</sup>. Wśród najbardziej śmiałych a zarazem najbardziej kontrowersyjnych postulatów pojawiają się te dotyczące upodmiotowienia zwierząt oraz znacznego ograniczenia możliwości ich eksploatacji. Stanowiska te niejednokrotnie wzbudzają kontrowersje, co prawdopodobnie wynika z faktu, że opierają się na wielu spornych wciąż założeniach natury metaetycznej, epistemologicznej, kognitywnej etc. Kwestie odpowiedzi na pytania o naturę powinności etycznej, inteligencji, świadomości i jej rodzajów oraz to, w jakim stopniu można ją przypisać

---

<sup>10</sup> Marzena Kordela, „Systemowość aksjologiczna prawa” *Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji*, nr 104 (2016): 91-104. [https://repozytorium.uni.wroc.pl/Content/116870/PDF/06\\_Kordela\\_M\\_Systemowosc\\_aksjologiczna\\_prawa.pdf](https://repozytorium.uni.wroc.pl/Content/116870/PDF/06_Kordela_M_Systemowosc_aksjologiczna_prawa.pdf). [dostęp: 23.03.2023].

<sup>11</sup> Magdalena Najda, Teresa Romer, „Co mają do powiedzenia sędziom wielcy filozofowie?”, [w:] *Etyka dla sędziów. Rozważania*, red. Magdalena Najda, Teresa Romer (Warszawa: Wolters Kluwer, 2007), 19-23.

<sup>12</sup> Raf Freire, Christine Nicol, „A bibliometric analysis of past and emergent trends in animal welfare science” *Animal Welfare*, nr 4 (2019): 465-448.

zwierzętom, prowadzi do tego, że ciężko jest w sprawach dotyczących traktowania zwierząt wypracować wyraźny konsensus. Odpowiedzi przesądzające o prawdziwości lub fałszywości powyższych założeń prawdopodobnie będą się z czasem (wraz z odkryciami nauk przyrodniczych) coraz bardziej kształtować. Jednak wiele problemów natury praktycznej potrzebuje konkretnych rozstrzygnięć już teraz. Celem artykułu jest zaproponowanie rozwiązania *ad hoc*, jakim może być sięgnięcie do dorobku etyki cnót i zaaplikowanie jej do kwestii traktowania zwierząt. Dlaczego etyka cnót nadaje się na teorię stanowiącą podstawę ochrony zwierząt *ad hoc*?

W wymiarze indywidualnym dobór teorii stanowiącej aksjologiczną podstawę obowiązków względem zwierząt nie jest problematyczny – tutaj dorobek myśli dwudziestowiecznej jest bardzo obszerny, można bowiem być abolicjonistą, utylitarystą, welferystą, konserwatystą czy nawet kontraktualistą. Jednak w wymiarze publicznym powyższe stanowiska mogą mieć problem z wypracowaniem nawet czasowo akceptowalnych rozwiązań na gruncie prawa pozytywnego. Etyka cnót jest właśnie w stanie takie rozwiązania *ad hoc* zaproponować do czasu ukształtowania się nowego paradygmatu (albo akceptacji starego) ze względu na to, że jest w swej naturze pluralistyczna i nie jest uwikłana w problematyczne rozstrzygnięcia natury metaetycznej (jak np. kwestia podmiotowości zwierząt, ich statusu, natury etc.) oraz metafizycznej i epistemologicznej (jak problem innych umysłów, tj. istnienie stanów mentalnych u zwierząt oraz ich poznawalność). Etyka cnót pozwala więc wypracować stanowisko bez wikłania się w niezwykle problematyczne spory. Łączy także jednocześnie wiele tradycji filozoficznych, pozwalając na wypracowanie stanowiska na wskroś pluralistycznego.

## 2

### Główny nurt podstaw ochrony zwierząt – Regan vs. Singer

Za ojca „nowej etyki zwierząt” uznaje się najczęściej australijskiego filozofa Petera Singera. W książce *Wyzwolenie zwierząt*, po raz pierwszy opublikowanej w 1975 roku, sformułował on tezę, że los zwierząt współcześnie

zależy w znacznej mierze od działalności człowieka<sup>[13]</sup>. Kolejną istotną pozycją w dyskusji na temat sytuacji i statusu zwierząt była książka *The Case for Animal Rights* Toma Regana<sup>[14]</sup>. Choć obaj filozofowie są określanym mianem przedstawicieli Ruchu na Rzecz Wyzwolenia Zwierząt (Animal Liberation Movement), to różnice tkwiące u podstaw ich argumentacji są spore i prawdopodobnie nie do pogodzenia. Singer jest przedstawicielem idei tzw. „zwierzęcego dobrostanu”, zaś Regan jest zwolennikiem „praw zwierząt”. Obu zależy na poprawie losu zwierząt, jednak Regan optuje za rozwiązaniami radykalnymi – zasadniczymi i jakościowymi zmianami, zaś Singer jest reformistą, który opowiada się za zmianami ilościowymi i stopniowymi<sup>[15]</sup>. Według Singera, ideą kształtującą relację człowiek-zwierzę powinien być wzgląd na optymalny stan egzystencji określanej mianem „dobrostanu” (*welfare*). Polegałby on na doświadczeniu możliwie najmniejszej ilości bólu i uwarunkowany byłby spełnieniem co najmniej podstawowych preferencji. Regan zaś postuluje całkowite, prawnie usankcjonowane zniesienie wszelkich form eksploatacji zwierząt. Ta radykalna zmiana prawa stanowionego dokonana na poziomie ustawowym powinna być poprzedzona powszechną edukacją ludzkości na rzecz zaniechania wykorzystywania zwierząt do potrzeb człowieka. Za przedstawiciela idei „praw” poza teorią Toma Regana uznaje się także Gary’ego L. Francione, Bernarda Rollina oraz Steve’a F. Sapontzisa<sup>[16]</sup>.

Jednak coraz więcej badaczy postuluje odejście od przedstawionego powyżej dychotomicznego podziału etyki „zwierzęcej” i postuluje obranie zupełnie innego kierunku w prowadzeniu rozważań nad kwestiami etycznymi związanymi z naszym stosunkiem do zwierząt.

---

<sup>13</sup> Peter Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. Anna Alichniewicz, Anna Szczęśna (Warszawa: Wydawnictwo Marginesy, 2018).

<sup>14</sup> Tom Regan, *The case for animal rights* (Berkeley: University of California Press, 1983).

<sup>15</sup> Gary L. Francione, *Introduction to Animal Rights* (Philadelphia: Temple University Press, 2000), 11.

<sup>16</sup> Dorota Probuska, *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt* (Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 2013), 73.

### 3 | Powrót do etyki cnót

Zniechęcenie sporem utylityzmu i deontologii przyniosło w drugiej połowie xx w. postulat zmiany optyki w etyce. Wspaniale ujmuje to Lawrence Blum pisząc, że: „jest rzeczą szczególnie uderzającą, że utylityzm, który zdawał się głosić, iż każdy powinien poświęcić całe swe życie osiągnięciu jak największego dobra czy zapewnieniu szczęścia wszystkim, ledwie spróbował dostarczyć opisu tego, na czym takie życie miałyby polegać”<sup>[17]</sup>.

Owo zniechęcenie przyniosło w drugiej połowie xx w. ponowne zainteresowanie etyką cnót. Za „prekursorskie” prace w ramach współczesnej teorii cnoty uważa się prace Elizabeth Anscombe, Alasdaira MacIntyre’a oraz Philippa Foot. Elizabeth Anscombe skupiła się na krytyce współczesnego rozumienia pojęć etycznych, takich jak powinność czy obowiązek moralny. Zostały nam one bowiem w spadku po światopoglądach, które przestały obecnie dominować i zaczęto je przysposabiać do współczesnych doktryn, co pozbawiło je pierwotnego sensu<sup>[18]</sup>. Myśl Anscombe kontynuował Alasdair MacIntyre twierdząc, że nowożytne społeczeństwa odziedziczyły wyrwane z pierwotnego kontekstu fragmenty poszczególnych tradycji etycznych, które starają się w nieumiejętny sposób spoić w jedno: „oddając honory złotym medalistom olimpijskim, jesteśmy platońskimi perfekcjonistami; stosując zasadę selekcji ciężej i lżej rannych na wojnie, jesteśmy utylitystami; przyjmując prawa związane z własnością, jesteśmy zwolennikami Locke’a; idealizując miłość, współczucie i równą wartość moralną, jesteśmy chrześcijanami; głosząc przywiązanie do osobistej autonomii, okazujemy się następcami Kanta i Milla.”<sup>[19]</sup> Ten amalgamat stworzony z duchów dawnych tradycji etycznych prowadzi do tego, że nasze intuicje etyczne kłócą się ze sobą, przez co ludzie czują się zagubieni podejmując decyzje moralne.

Zaproponowany przez Anscombe i MacIntyre’a kierunek jakim jest etyka cnót nie skupia się na konkretnych normach zachowania (jak deontologia) oraz ich konsekwencjach (jak utylityzm), a raczej na samym moralnym

<sup>17</sup> Lawrence A. Blum, „Moral Exemplars: Reflections on Schindler, the Trocenes, and Others” *Midwest Studies in Philosophy*, nr 1 (1988): 196-221, za: Greg Pence „Teoria cnoty”, [w:] *Przewodnik po etyce*, przeł. Paweł Łuków, red. Peter Singer (Warszawa: Książka i Wiedza, 1998), 292.

<sup>18</sup> Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, „Modern Moral Philosophy” *Philosophy*, nr 33 (1958).

<sup>19</sup> Pence, „Teoria cnoty”, 294.

podmiocie i jego dobrym lub złym charakterze<sup>[20]</sup>. Ktoś o dobrym charakterze to osoba, która pełna jest tzw. cnót. Powinności moralne w ramach etyki cnót koncentrują się więc na dążeniu do usprawniania swojego moralnego charakteru, bardziej niż na ustalaniu i wskazywaniu pożądanym i niepożądanym zachowań. Pytanie o cnotę jest pytaniem co dobry człowiek zrobiłby w rzeczywistej sytuacji życiowej. Teoretycy cnoty nie odrzucają pytań i odpowiedzi zadawanych i udzielanych przez deontologię i utilitaryzm, a jedynie kładą akcent na „codzienne” życie moralne, zanedbane ich zdaniem przez dwa powyższe kierunki. Według etyki cnót powinniśmy działać tak, jak postąpiłby ktoś o dobrym charakterze (ktoś uprzejmy, uczciwy etc.). Podejście takie może zostać przeciwstawione zarówno podejściu konsekwencjalistycznemu, jak i podejściu deontologicznemu. Deontolog podejdzie do moralnych dylematów poprzez zadanie pytania: „jakie zasady znajdują tu zastosowanie?”, a konsekwencjalista poprzez zadanie pytania: „jakie są konsekwencje działań, które są w zasięgu moich możliwości oraz które z nich doprowadzi do najlepszego rezultatu?”. Etyk cnót zapytałby natomiast: „co takiej sytuacji zrobiłaby osoba, która jest uczciwa/życzliwa/ troskliwa?”

## 4 | Próby aplikacji etyki cnót do problemu traktowania zwierząt

Debata intelektualna dotycząca powinności moralnych względem zwierząt jest stosunkowo młoda, toteż gdy w etyce postulowano odejście od dyskusji zogniskowanej na sporze deontologia vs. utilitaryzm, w debacie „zwierzęcej” dopiero zaczynała się ona toczyć w postaci dyskusji Regana z Singerem. Z opóźnieniem jednak i tu zaczęto wskazywać na niektóre „jałowe” elementy powyższej debaty wskazujące, że spór tych, którzy są za powiększeniem klatek (Singer) i tych, którzy są za ich likwidacją (Regan) trwa już przeszło 40 lat, a klatki wciąż istnieją i nadal są małe. Z tego powodu grupa badaczy zaczęła postulować, aby w debacie nad zwierzętami, tak jak miało to miejsce na polu etyki normatywnej, pochylić się nad możliwościami, które oferuje teoria cnót.

20 Natasza Szutta, „Status współczesnej etyki cnót” *Diametros*, nr 1 (2004): 71-72.



Za koniecznością nałożenia na siebie moralnych zobowiązań względem zwierząt na gruncie etyki cnót argumentuje między innymi Rosalind Hursthouse. Jej zdaniem w debacie na temat etycznego traktowania zwierząt nie tyle powinniśmy się skupiać nad ich moralnym statusem, co nad oceną moralną naszego podejścia do zwierząt i towarzyszącym mu zachowaniami, które niejednokrotnie są przejawem okrucieństwa, skąpstwa i braku współczucia, a więc tzw. moralnych wad. Są to zachowania, które wspierają cechy, z pewnością nie wpływające korzystnie na budowanie naszego „moralnego charakteru” i w związku z tym powinniśmy je ograniczać. Oznacza to, że w celu dążenia do życia cnotliwego powinniśmy brać pod uwagę także to, w jaki sposób zachowujemy się wobec zwierząt<sup>[21]</sup>. Hursthouse ponadto krytykuje dotychczasową debatę dotyczącą etycznych powinności względem zwierząt, za przywiązanie zbyt dużej wagi do kwestii ich moralnego statusu. Zadaniem pojęcia „statusu” w literaturze etycznej jest podział podmiotów, które znajdują się w kręgu lub poza kręgiem naszych moralnych powinności. Do rzeczy/podmiotów znajdujących się w kręgu zawsze należy stosować ustalone zasady moralne, zaś do tych poza tym kręgiem jedynie można stosować je jedynie ewentualnie. Takim podziałem posługują się także Regan i Singer, argumentując jednak, że ponieważ nie istnieje żadna cecha, którą posiadałby człowiek, a nie posiadałby jej przynajmniej niektóre zwierzęta, to krąg podmiotów mających moralny status powinien zostać poszerzony. Akcent debaty nad powinnościami moralnymi względem zwierząt zostaje więc przesunięty na poszukiwanie cech lub właściwości moralnie relewantnych, kwalifikujących do bycia objętym kręgiem (uzyskania moralnego statusu). Przeciwnicy rozszerzania kręgu będą wskazywali, że istnieją takie cechy, które posiadają jedynie ludzie, zaś zwolennicy jego poszerzenia (zarówno Singer, jak i Regan) będą starali się wskazać, że posiadają je także zwierzęta, albo że cechy te nie są moralnie istotne<sup>[22]</sup>. I tak, przykładowo dla Singera, głównym kryterium przesądzającym o posiadaniu moralnego statusu będzie zdolność do odczuwania, dla Regana bycie „podmiotem życia”, zaś dla np. Raymonda G. Freya będzie to zdolność do posługiwania się językiem<sup>[23]</sup>. Często wskazuje się także na cechy takie jak świadomość

<sup>21</sup> Rosalind Hursthouse, „Virtue Ethics and the Treatment of Animals”, [w:] *Oxford Handbook of Animal Ethics*, red. Tom L. Beauchamp, Raymond G. Frey (Oxford: Oxford University Press, 2011), 119-143.

<sup>22</sup> Hursthouse, „Virtue Ethics and the Treatment of Animals”, 121.

<sup>23</sup> Raymond Gillespie Frey, *Interests and Rights: The Case Against Animals* (Oxford: Oxford University Press 1980), 121-139.

lub samoświadomość, bycie osobą, posiadanie duszy czy nawet po prostu bycie „żywym”<sup>[24]</sup>.

Krytyka Hursthouse wymierzona zarówno w Singera, jak i Regana polega na wskazaniu wielokryterialności statusu moralnego i znaczącego niedoszacowania liczby „cech” które należy wziąć pod uwagę jako moralnie relevantnych. Ponadto wskazuje ona, że sam zakaz „okrucieństwa” względem zwierząt jest pierwotny w stosunku do koncepcji „moralnego statusu”<sup>[25]</sup>. Był on bowiem postulowany już przez myśl starożytną – grecką, hinduską, buddyjską czy konfucjańską, jednak nie w kontekście „statusu” zwierząt, a raczej cnót: współczucia, miłości, życzliwości, etc. W wielu kulturach i systemach etycznych z nadmiernym wykorzystywaniem zwierząt łączy się zresztą wiele moralnych wad (*vices*): zachłanność, okrucieństwo, materializm, arogancja, krótkowzroczność, hipokryzja czy egoizm<sup>[26]</sup>.

Z powyższych względów etykę cnót jako najlepszą odpowiedź na pytania dotyczące naszych relacji ze zwierzętami uznaje także Cheryl Abbate w swoim eseju *Virtues and Animals: A Minimally Decent Ethic for Practical Living in a Non-ideal World*<sup>[27]</sup>. Abbate wyraża w nim pogląd, że dwie najbardziej wpływowe teorie moralne, na gruncie których idea praw zwierząt rozkwitła, tj. utylitaryzm i deontologia, są niewystarczające do zapewnienia zwierzętom właściwej ochrony. Utylitaryzm przede wszystkim ze względu na swój permissywnizm przejawiający się w dopuszczaniu krzywdzenia zwierząt, o ile prowadzi to do maksymalizacji interesów jak największej liczby podmiotów. Z kolei deontologię Regana krytykuje za zbyt rygorystyczny, który nie dopuszcza jakiegokolwiek krzywdzenia zwierząt, choćby miało to zapobiec moralnej katastrofie<sup>[28]</sup>. Dlatego też najlepszą do przyjęcia jest etyka cnót jako „wystarczająca teoria moralna”

---

<sup>24</sup> Więcej na temat kryteriów kwalifikujących do posiadania moralnego statusu zob.: Urszula Zarosa, *Status moralny zwierząt* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2016); Mary Anne Warren, *Status moralny: obowiązki wobec osób i innych istot żywych* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019).

<sup>25</sup> Hursthouse, „Virtue Ethics and the Treatment of Animals”, 124.

<sup>26</sup> Zob. Louke van Wensveen, *Dirty Virtues. The Emergence of Ecological Virtue Ethics* (New York: Humanities Press, 1997) – w którym autorka przedstawia katalog aż 189 cnót i wad moralnych związanych z relacją człowieka do środowiska i zwierząt.

<sup>27</sup> Cheryl Abbate, „Virtues and Animals: A Minimally Decent Ethic for Practical Living in a Non-ideal World” *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, nr 27 (2014): 909-929.

<sup>28</sup> Abbate, *Virtues and Animals: A Minimally Decent Ethic for Practical Living in a Non-ideal World*, 909.

(*minimally decent moral theory*), pozwalająca na uwzględnienie skomplikowanej relacji człowiek-zwierzęta. Nie narzuca ona bowiem arbitralnych zasad, lecz jednocześnie nie jest zbyt „liberalna” w dopuszczaniu zachowań na niekorzyść zwierząt<sup>[29]</sup>.

## 5 | *Misericordia* – najważniejsza z cnót

Jak miałyby zatem wyglądać zorientowana na zwierzęta etyka cnót? Przede wszystkim miałyby odpowiadać na pytanie, w jaki sposób osoba posiadająca cnoty moralne (*virtuous person*) traktowałaby zwierzęta. Na to pytanie próbuje odpowiedzieć Mark Rowlands w swoim tekście *Virtue Ethics and Animals*, w którym rozpoczyna argumentację od powołania się na cytaty z *Nieźnośnej lekkości bytu* Milana Kundery: „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 (leżąca tak głęboko, że wymyka się naszemu wzrokowi) polega na jego stosunku do tych, którzy są wydani na jego łaskę i niełaskę: do zwierząt. I tu właśnie doszło do podstawowej winy człowieka, tak podstawowej, że z niej właśnie wypływa wszystko inne”<sup>[30]</sup>. Rowlands zgadza się z Kunderą, że odpowiedzią na pytanie „w jaki sposób osoba cnotliwa (*morally virtuous*) powinna postępować względem zwierząt” jest „zgodnie z cnotą miłosierdzia (*with the virtue of mercy*)”<sup>[31]</sup>. To właśnie bowiem cnota miłosierdzia i korespondująca z nią wada bezlitosności (*mercilessness*) są szczególnie istotne w naszych relacjach ze „słabszymi od siebie”<sup>[32]</sup>. A jak zauważa Kundera, zwierzęta są najbardziej wyrazistym przykładem owych „słabszych”. Cnota miłosierdzia zdaniem Rowlandsa polega więc na traktowaniu innych bez względu na to, czy są od nas słabsi czy silniejsi, tj. na nie uwzględnianiu relacji siły w naszym zachowaniu względem innych. Przez silniejszych (*those who have no power*) rozumie on każdorazowo tych, którzy są zdolni nam pomóc lub zaszkodzić

<sup>29</sup> Ibidem, 910.

<sup>30</sup> Milan Kundera, *Nieźnośna lekkość bytu*, przeł. Agnieszka Holland (Warszawa: Wydawnictwo „Porozumienie Wydawców”, 2001), 139.

<sup>31</sup> Mark Rowlands, „Virtue Ethics and Animals”, [w:] *Animal ethics: Past and present perspectives*, red. Evangelos D. Protopapadakis (Berlin: Logos Verlag, 2012), 32.

<sup>32</sup> Ibidem, 30.

w przyszłości (wpłynąć na korzyść lub niekorzyść), zaś przez bezsilnych (*powerless*) tych, ze strony których nie możemy odczuwać zagrożenia ani oczekiwać potencjalnej korzyści. Następnie Rowlands argumentuje, że to właśnie cnota miłosierdzia stanowi najważniejszą spośród wszystkich cnót (nie tylko w naszych relacjach ze zwierzętami), stanowi ona bowiem podstawę dla wielu (choć niekoniecznie wszystkich) innych cnót<sup>[33]</sup>.

Jako jeden z przykładów cnót uzależnionych od cnoty miłosierdzia Rowlands wymienia cnotę życzliwości (*virtue of kindness*). Każe on wyobrazić sobie osobę, która w sposób życzliwy postępuje wobec tych którzy są silniejsi, ale już nie udaje się jej być życzliwą wobec słabszych. Zdaniem Rowlandsa nie możemy o takiej osobie powiedzieć, że posiadała cnotę życzliwości. Brak zachowania się w sposób życzliwy wobec osób słabszych, każe przypuszczać, że osoba ta zachowywała się w sposób życzliwy względem silniejszych nie ze względu na to, że posiada cnotę życzliwości, ale z jakiejś innej przyczyny (prawdopodobnie dbałości o własny interes, strachu, oportunistu, etc.). Nie można zatem posiadać cnoty życzliwości, gdy nie posiadamy cnoty miłosierdzia<sup>[34]</sup>.

Podobnie, twierdzi Rowlands, będzie ze zbliżonymi do życzliwości cnotami takimi jak empatia, hojność oraz uprzejmość. Jeśli bowiem ktoś byłby zdolny do okazywania hojności jedynie wobec osób, które są w stanie mu pomóc lub go zranić, a już nie okazywałby jej tym, którzy nie posiadają takiej możliwości, to nie można by mówić, że rzeczywiście posiadał on cnotę hojności. Jednak najlepiej konieczność występowania cnoty miłosierdzia do posiadania innej cnoty wskazuje jej relacja z cnotą lojalności. Wyobraźmy sobie osobę A, której chcielibyśmy przypisać cnotę lojalności, która to jednak nie posiada cnoty miłosierdzia. Osoba A będzie zatem lojalną jedynie wobec osób silnych, ale już nie wobec osób słabych. Samo nasuwającym się pytaniem jest: co się stanie, jeżeli osoba B, wobec której A była lojalna utraciła swój wcześniejszy przymiot bycia „silnym” i teraz jest „słaba”? Ponieważ A nie ma cnoty „miłosierdzia” to nie będzie już wobec B okazywać lojalności. Ale w takim razie czy osoba A kiedykolwiek była wobec B lojalna, jeżeli lojalność ta wynikała jedynie np. z poczucia zagrożenia lub osiągnięcia przez A korzyści? Zdaniem Rowlandsa, wcześniejsze okazywanie lojalności nie było wyrazem cnoty lojalności, a osoba A nigdy tak naprawdę nie była lojalna wobec osoby B. Podobnie jak w przypadku cnoty życzliwości czy hojności nie mamy w przypadku osoby A do

<sup>33</sup> Ibidem, 32.

<sup>34</sup> Ibidem, 32.

czynienia z cnotą lojalności. Z tego wynika zatem, że cnota miłosierdzia jest niezbędną, abyśmy mogli mówić o cnocie lojalności<sup>[35]</sup>.

Uwzględnienie moralnych powinności względem zwierząt na gruncie etyki cnót sprowadza się zatem zdaniem Rowlandsa do uzmysłowienia sobie znaczenia oraz wagi cnoty miłosierdzia. Cnota ta ma bowiem charakter konstytutywny (*foundational*) wobec wielu innych cnót<sup>[36]</sup>. Rowlands, dzieląc stanowisko Kundery, wskazuje, że zwierzęta są najbardziej wyrazistym przykładem „bezsilnych”. Cechę bezsilności można przypisać także niektórym ludziom – np. dzieciom, starcom i chorym. W relacji z takimi osobami cnota miłosierdzia także będzie odgrywała kluczową rolę (na co wskazuje chociażby MacIntyre). Jednak to właśnie zwierzęta najlepiej ukazują cechę bezsilności, zwłaszcza te z którymi ludzie wchodzi w codzienną relację – zwierzęta, które zjadamy, zwierzęta, na których eksperymentujemy oraz zwierzęta towarzyszące<sup>[37]</sup>. W tych właśnie relacjach człowiek powinien kierować się cnotą miłosierdzia, tj. traktować je tak, jakby nie były bezsilne. Jeżeli więc ktoś chce się wykazywać cnotą życzliwości, lojalności, hojności, etc., to powinien zgodnie z cnotą miłosierdzia wykazywać je także względem zwierząt. Jeżeli mu się to nie uda, to nie będzie go można określić mianem osoby posiadającej te poszczególne cnoty.

Podobną do Rowlandsa argumentację w kwestii znaczenia cnoty miłosierdzia przedstawia MacIntyre w książce *Zależne zwierzęta rozumne*<sup>[38]</sup>. Choć nie odnosi jej bezpośrednio do zwierząt, a raczej do innych „bezsilnych” (dzieci, osób starszych i niepełnosprawnych), to sądzę, że jego rozumowanie odnośnie do cnoty miłosierdzia można jak najbardziej do zwierząt zaaplikować. Miłosierdzie stanowi dla MacIntyry cnotę, która polega na umiejętności zachowywania się w sposób cnotliwy wobec jednostek pozostających poza własną wspólnotą<sup>[39]</sup>. MacIntyre swoje rozważania na temat cnoty *miser cordia* rozpoczyna od krytyki kontraktarianistycznej wizji powinności moralnych. Wyraz krytykowanego stanowiska pochodzącego w filozofii klasycznej od Hobbesa zawiera się w sformułowaniu

<sup>35</sup> Ibidem, 33.

<sup>36</sup> Zdaniem Rowlandsa może nawet względem wszystkich, choć nie podejmuje się on obrony aż tak mocnej tezy.

<sup>37</sup> Ibidem, 34.

<sup>38</sup> Alasdair C. MacIntyre, *Zależne zwierzęta rozumne: dlaczego ludzie potrzebują cnót*, przeł. Wojciech Szymański (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2021).

<sup>39</sup> Alasdair C. MacIntyre używa łacińskiego słowa „*miser cordia*”, żeby uniknąć obecnych negatywnych konotacji słowa „*miser*”.

Davida Gauthiera: „Zwierząt, ludzi, nienarodzonych, posiadających wrodzone wady i niepełnosprawnych nie obowiązuje moralność wzajemności. Dyspozycję do podporządkowania się ograniczeniom moralności [...] można obronić tylko w kontekście oczekiwanego zysku”<sup>[40]</sup>.

MacIntyre odpowiada na tak przedstawioną wizję moralności cytując Mencjusza: „wszyscy ludzie mają umysł, który nie może znieść widoku cierpienia innych... Kiedy ludzie widzą dziecko wpadające do studni, wszyscy przeżywają uczucia bólu i cierpienia”<sup>[41]</sup>. Uczucia te z kolei są dla nich bodźcem, aby udzielić takiemu dziecku pomocy. Pomocy zaś tej będą chcieli udzielić zdaniem MacIntyre nie z tego względu, że uważają, iż działanie pod wpływem tych uczuć zaskarbi im wdzięczność. Ich główną motywacją także nie powinno być to, że dziecko należy do ich ogniska domowego czy wspólnoty. To czym powinni kierować się, reagując na pilną i tragiczną potrzebę, jest człowieczeństwo, bez którego nie byłoby w stanie poprawnie funkcjonować w swoich relacjach społecznych<sup>[42]</sup>. Człowieczeństwo w tym wypadku miałyby polegać na cnocie spontanicznego uczucia miłosierdzia, która kieruje danego człowieka ku automatycznemu działaniu bez głębszej refleksji nad powodami swoich działań.

Za świętym Tomaszem MacIntyre argumentuje, że cnota *miser cordia*, czyli zdolność spontanicznego uczucia miłosierdzia, która wykracza poza zobowiązania wspólnotowe, jest kluczowa dla wspólnotowego życia<sup>[43]</sup>. Jest tak bowiem dlatego, że możemy polegać tylko na tych, którzy pośród swoich cnót wykazują się miłosierdziem, czyli tych, którzy będą w stanie reagować na pilną i skrajną potrzebę innych w sposób niejako automatyczny, tylko ze względu na to, że wystąpiła pilna i skrajna potrzeba, a nie dlatego, że reagując na nią będą w stanie coś osiągnąć w ramach wspólnoty. Samo życie wspólnotowe potrzebuje więc cnoty, która wykracza poza jego granice. To rodzaj i zakres potrzeby dyktują, co należy zrobić, nie zaś kwestia tego, czyje są te potrzeby.

Tak jak u Rowlandsa cnota miłosierdzia jest niezbędna dla innych cnót, tak według MacIntyre’a jest ona niezbędna do poprawnego

<sup>40</sup> David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 286, za: MacIntyre, *Zależne zwierzęta rozumne*, 209.

<sup>41</sup> Mencius, „The Book of Mencius”, 2A:5, przeł. Wing-tsit Chan, [w:] *A Source Book in Chinese Philosophy*, red. Wing-tsit Chan (Princeton: Princeton University Press, 1963), 65, za: MacIntyre, *Zależne zwierzęta rozumne*, 235.

<sup>42</sup> MacIntyre, *Zależne zwierzęta rozumne*, 235.

<sup>43</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, IIa-IIae, 30, 3. za: MacIntyre, *Zależne zwierzęta rozumne*, 225.

funkcjonowania wspólnoty. Tu pojawia się kwestia, jak powinno się reagować na pilną i skrajną potrzebę zwierząt. Posługując się konsekwentnie MacIntyreowskim rozumieniem miłosierdzia, kierując się nim powinniśmy kierować cnotliwe zachowania poza obręb naszej wspólnoty, a więc także na zwierzęta.

## 6 | Chrześcijańska etyka zwierząt jako egzemplifikacja zastosowania etyki cnót<sup>[44]</sup>

Pomimo faktu, że często przyjmuje się bezpośrednią sprzeczność etyki chrześcijańskiej z koncepcją ochrony zwierząt, to i ten nurt intelektualny zaczyna znajdować coraz więcej zwolenników przynajmniej pewnej formy obligacji moralnych względem innych gatunków<sup>[45]</sup>. Owa rzekoma sprzeczność płynie zazwyczaj przekonania, że Bóg dał ludziom nieograniczoną władzę nad całą naturą, w tym nad zwierzętami: „bądźcie płodni, mnożcie się i zaludniajcie ziemię oraz czyńcie ją sobie poddaną. Panujcie nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszelką istotą poruszającą się po ziemi” (Rdz 1,28)<sup>[46]</sup>. Jednak coraz większa liczba teologów i etyków chrześcijańskich zaczyna kwestionować nie tyle słowa Biblii, co ich interpretację, twierdząc, że niemożliwe jest pogodzenie życia dobrego chrześcijanina z hodowlą przemysłową, cierpieniem zwierząt w cyrkach czy jakąkolwiek formą znęcania się nad nimi. Jednym z nich jest Andrew Linzey, anglikański duchowny i profesor teologii na uniwersytecie w Oxfordzie. Poddaje on interpretacji pojęcie panowania nad zwierzętami (*dominion*), traktując je nie jako absolutną władzę i brak konsekwencji swoich działań względem natury, ale bardziej jako „opiekę” na podobieństwo pasterza. Dochodzi tym samym do wniosku, że aby móc żyć zgodnie z wartościami chrześcijańskimi nie dość, że nie powinniśmy zwierząt eksploatować i używać jak rzeczy, to w dodatku jesteśmy im

<sup>44</sup> Na temat bliskiej relacji między etyką chrześcijańską a etyką cnót zob. Marian Machinek, „Renesans nauki o cnotach we współczesnej teologii moralnej?” *Teologia i Moralność*, t. VI (2009): 27-39

<sup>45</sup> G. Francione, *Animals, Property and the Law* (Philadelphia: Temple University Press, 1995), rozdz V.

<sup>46</sup> Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła (Częstochowa, 2009).

winni opiekę<sup>[47]</sup>. Z kolei Charles Camosy, amerykański filozof zajmujący się etyką chrześcijańską, podejmuje w swojej pracy rozważania nad powinnościami chrześcijan względem zwierząt. Twierdzi on, że chrześcijańskie zasady niekrzywdzenia, troski o słabszych, poszanowania życia i adoracji boskiego stworzenia i wyrzeczenia się konsumpcjonizmu stoją w jawnej sprzeczności z naszym dzisiejszym podejściem do zwierząt i wynika z nich obowiązek traktowania ich w sposób moralny<sup>[48]</sup>. Camosy przyznaje, że zgodnie z nauką płynącą z Biblii status moralny zwierząt nie jest równy ludziom i to rzeczywiście człowiek stoi wyżej w moralnej hierarchii. Nie stanowi to jednak warunku wystarczającego do wykorzystywania zwierząt ze względu na niskie pobudki, a wręcz przeciwnie nakłada na nas jako na stworzenia moralne silne zobowiązanie względem zwierząt<sup>[49]</sup>. Nie można także nie uwzględnić słów św. Jana Pawła II „nie można bezkarnie używać różnego rodzaju bytów, żyjących czy nieożywionych — składników naturalnych, roślin, zwierząt — w sposób dowolny, jedynie według własnych potrzeb gospodarczych. Przeciwnie, należy brać pod uwagę naturę każdego bytu oraz ich wzajemne powiązanie w uporządkowany system, którym właśnie jest kosmos”<sup>[50]</sup>. Wyraźnie widoczne jest podobieństwo między podejściem w kwestii obowiązków człowieka względem zwierząt prezentowanym przez myślicieli chrześcijańskich a niektórymi etykami cnót. Jest nim skupienie się na człowieku w relacji człowiek-zwierzę jako podmiocie działającym i jego rysie charakterologicznym, który definiowany jest także przez jego zachowanie wobec zwierząt i przyrody. Co istotne, w obu wypadkach niekonieczne dla określenia konkretnych obowiązków względem zwierząt jest uprzednie określenie zwierzęcego statusu.

<sup>47</sup> Andrew Linzey, „The Bible and Killing for Food” *Between the Species*, nr 1 (1993). <https://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol9/iss1/8>. [dostęp: 20.01.2021].

<sup>48</sup> Charles Camosy, *For Love of Animals: Christian Ethics, Consistent Action* (Cincinnati: Franciscan Media, 2013), 10.

<sup>49</sup> Ibidem, 27.

<sup>50</sup> Jan Paweł II, „Sollicitudo rei socialis”, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2002), 480.



## 7 | Uwagi końcowe

Niepewnemu statusowi zwierzęcia w prawie polskim odpowiada problematyka ustalenia jego statusu w etyce. Jednak dla coraz większej liczby badaczy dyskusja nad statusem – zarówno prawnym, jak i moralnym – ma charakter czysto akademicki i nie przekłada się bezpośrednio na poprawę losu zwierząt. Ciekawą alternatywę stanowi w takim wypadku etyka cnót, która nacisk kładzie przede wszystkim na charakter moralny sprawcy. W kontekście orzekania w sprawach bezpośrednio związanych z relacjami człowiek-zwierzę zapewnić może aksjologiczną podstawę prawnej ochrony zwierząt bez konieczności wikłania się w zawiłości związane z określaniem ich statusu. Przenosząc pytanie Rowlandsa o to, w jaki sposób człowiek pełen cnót powinien zachowywać się względem zwierząt na grunt stosowania prawa – można by spytać, do jakiej cnoty powinien odwoływać się sędzia, orzekając w sprawach dotyczących zwierząt. Po analizie argumentacji przedstawionej przez Rowlandsa i MacIntyra odpowiedź powinna brzmieć: do cnoty miłosierdzia. Analizując najnowsze orzecznictwo wydawać się może, że taki sposób myślenia o zwierzętach do orzecznictwa już się przedostał. Wskazuje na to chociażby wyrok so w Krośnie z 10.08.2016 r., II Ka 231/16, w którym sąd wyraził stanowisko odnośnie do zaniechywania zwierząt, gdzie stwierdził, że „nawet jeśli podobne traktowanie zwierząt zdarza się na wsiach od czasu do czasu, to nie może być to powodem do odstąpienia od ukarania. Przeciwnie – właśnie na takich przykładach ludzie muszą zmienić mentalność i się nauczyć, że o zwierzę trzeba dbać, ponieważ znęcanie się nad nim jest karane i się nie opłaca. Postępowanie sądowe, jak to obecne, ma na celu zmienić podejście ludzi wobec zwierząt, gdyż taki jest zamysł ustawy o ochronie zwierząt”.<sup>[51]</sup> Przełomowymi wyrokami w kwestii zwierząt wydają się także wyrok so w Krakowie z 7.09.2017 r., II Ca 1111/17, uznający, że przyjaźń człowieka z psem jest dobrem osobistym<sup>[52]</sup> oraz tzw. „wyrok w sprawie karpí”, tj. wyrok SN z 13.12.2016 r., II KK 281/16<sup>[53]</sup>. Orzeczenie to ma duże znaczenie dla ochrony tzw. „zwierząt nieoczywistych”, w tym wypadku ryb. Odnosząc się w kontekście powyższych wyroków do słów Łętowskiej i Liszcz dotyczących wrażliwości sędziów na los zwierząt, można mieć

<sup>51</sup> Wyrok so w Krośnie z 10.08.2016 r., II Ka 231/16.

<sup>52</sup> Wyrok so w Krakowie z 7.09.2017 r., II Ca 1111/17.

<sup>53</sup> Wyrok SN z 13.12.2016 r., II KK 281/16.

nadzieję, że pomimo zawichości w pojmowaniu „statusu” zwierząt ich sytuacja ulegać będzie realnej poprawie. Jak wykazano powyżej aplikacja etyki cnót do kwestii traktowania zwierząt jest możliwa. Stanowić też ona może aksjologiczną podstawę ich ochrony. Zalety etyki cnót uwidaczniają się w ramach tworzenia prawa w stopniu równym jak przy jego stosowaniu. Zalety jej wykorzystania, zwłaszcza w dyskursie publicznym, są nie do przecenienia w społeczeństwie demokratycznym, które z istoty skazane jest na próbę konsensualnego wypracowywania rozwiązań wyłaniających się z pluralizmu przekonań. Etyka cnót, jako że jest spójna z licznymi innymi tradycjami etycznymi, może stanowić źródło rozwiązań akceptowanych przez zwolenników zupełnie odmiennych stanowisk etycznych. Spójna jest ona bowiem z Kantowską wizją obowiązków względem zwierząt,<sup>[54]</sup> chrześcijańską wizją relacji człowieka i natury, a w praktyce może wspierać postulaty utilitarystów dotyczące „poszerzania klatek”. Sprzeciw budzi może właściwie jedynie u osób zajmujących bardziej radykalne stanowiska jak abolicjoniści pokroju Garry’ego Francione, których postulaty mają rewolucyjny charakter. Na wydawałoby się paradoksalną konieczność akceptacji pluralizmu przekonań z jednoczesnym poszukiwaniem ich uniwersalizmu wskazują już słowa preambuły do konstytucji: „zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł”<sup>[55]</sup>. Etyka cnót może właśnie stanowić dobry drogowskaz owych uniwersalnych wartości, uwzględniając jednocześnie pluralizmu źródeł, z których są one wywodzone.

## Bibliografia

Abbate Cheryl, „Virtues and Animals: A Minimally Decent Ethic for Practical Living in a Non-ideal World” *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, nr 27 (2014): 909.

<sup>54</sup> Kant uzasadniał powstrzymywanie się od okrutnego traktowania zwierząt mając na względzie właśnie moralny charakter sprawy. Zob. Paweł Łuków, „Kantowskie obowiązki względem przyrody – człowiek a pozostałe zwierzęta” *Diametros*, nr 9 (2006): 51-73.

<sup>55</sup> Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.).

- Anscombe Gertrude Elizabeth Margaret, „Modern moral philosophy” *Philosophy*, nr 33 (1958).
- Białoćerkiewicz Jan, *Status prawny zwierząt. Prawa zwierząt czy prawna ochrona zwierząt*. Toruń: Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa „Dom Organizatora”, 2005.
- Camosy Charles, *For Love of Animals: Christian Ethics, Consistent Action*. Cincinnati: Franciscan Media, 2013.
- Daniłowicz Witold, „Teoria etyczna J. Benthama a dereifikacja i prawa zwierząt”, *Studia Prawnicze*, nr 1 (221): 7-27.
- Francione Gary L., *Animals, Property and the Law*. Philadelphia: Temple University Press, 1995.
- Francione, Gary L. *Introduction to Animal Rights*. Philadelphia: Temple University Press, 2000.
- Freire Raf, Christine Nicol, „A bibliometric analysis of past and emergent trends in animal welfare science” *Animal Welfare*, nr 4 (2019): 465-480.
- Frey, Raymond Gillespie, *Interests and Rights: The Case Against Animals*. Oxford University Press 1980.
- Hursthouse Rosalind, „Virtue Ethics and the Treatment of Animals”, [w:] *Oxford Handbook of Animal Ethics*, red. Tom L. Beauchamp, Raymond G. Frey. 119-143. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Jan Paweł II, „Solicitudo rei socialis”, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. 435-501. Kraków: Znak, 2002.
- Kordela Marzena, „Systemowość aksjologiczna prawa” *Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji*, nr 104 (2016): 91-104.
- Kundera Milan, *Niežnośna lekkość bytu*, przeł. Agnieszka Holland. Warszawa: Wydawnictwo „Porozumienie Wydawców”, 2001.
- Linzey Andrew, „The Bible and Killing for Food” *Between the Species*, nr 1 (1993): art. 8. <https://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol9/iss1/8>.
- Liszczyńska Teresa, „Zwierzęta w prawie stanowionym” *Więź*, nr 7 (1998): 49.
- Łętowska Ewa, „Dwa cywilnoprawne aspekty praw zwierząt: dereifikacja i personifikacja”, [w:] *Studia z prawa prywatnego. Księga pamiątkowa ku czci profesor Biruty Lewaszkiewicz-Petrykowskiej*, red. Adam Szpunar. 85-86. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 1997.
- Łuków Paweł, „Kantowskie obowiązki względem przyrody – człowiek a pozostałe zwierzęta” *Diametros*, nr 9 (2006): 51-73.
- Machinek Marian, „Renesans nauki o cnotach we współczesnej teologii moralnej?” *Teologia i Moralność*, t. VI (2009): 27-39.
- MacIntyre Alasdair C., *Zależne zwierzęta rozumne: dlaczego ludzie potrzebują cnót*, przeł. Wojciech Szymański. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2021.

- Najda Magdalena, Teresa Romer, „Co mają do powiedzenia sędziom wielcy filozofowie?”, [w:] *Etyka dla sędziów. Rozważania*, red. Magdalena Najda, Teresa Romer. 19-23. Warszawa: Wolters Kluwer, 2007.
- Pence Greg, „Teoria cnoty”, [w:] *Przewodnik po etyce*, przeł. Paweł Łuków, red. Peter Singer (Warszawa: Książka i Wiedza, 1998), 292.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła. Częstochowa, 2009.
- Probučka Dorota, *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*. Kraków: Universitas, 2013.
- Regan Tom, *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Rowlands Mark, „Virtue Ethics and Animals”, [w:] *Animal Ethics: Past and Present Perspectives*, red. Evangelos D. Protopapadakis. 29-38. Berlin: Logos Verlag, 2012.
- Singer Peter, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. Anna Alichniewicz, Anna Szczęsna. Warszawa: Wydawnictwo Marginesy, 2018.
- Szutta Natasza, „Status współczesnej etyki cnót” *Diametros*, nr 1 (2004): 71-72.
- Warren Mary Anne, *Status moralny: obowiązki wobec osób i innych istot żywych*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019.
- van Wensveen Louke, *Dirty Virtues: The Emergence of Ecological Virtue Ethics*. New York: Humanities Press, 1997.
- Zarosa Urszula, *Status moralny zwierząt*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2016.

