

Kantovska etika i utemeljenje moralnih dužnosti prema životinjama

Volarić, Bruno

Master's thesis / Diplomski rad

2018

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zadar / Sveučilište u Zadru**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:162:068578>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-03-06**



Sveučilište u Zadru
Universitas Studiorum
Jadertina | 1396 | 2002 |

Repository / Repozitorij:

[University of Zadar Institutional Repository](#)



Sveučilište u Zadru

Odjel za filozofiju

Diplomski sveučilišni studij filozofije; smjer: nastavnički (dvopredmetni)

Bruno Volarić

**Kantovska etika i utemeljenje moralnih dužnosti
prema životinjama**

Diplomski rad

Zadar, 2018.

Sveučilište u Zadru

Odjel za filozofiju

Diplomski sveučilišni studij filozofije; smjer: nastavnički (dvopredmetni)

Kantovska etika i utemeljenje moralnih dužnosti prema
životinjama

Diplomski rad

Student/ica:

Bruno Volarić

Mentor/ica:

Prof. dr. sc. Iris Tićac

Zadar, 2018.



Izjava o akademskoj čestitosti

Ja, **Bruno Volarić**, ovime izjavljujem da je moj **diplomski** rad pod naslovom **Kantovska etika i utemeljenje moralnih dužnosti prema životinjama** rezultat mojega vlastitog rada, da se temelji na mojim istraživanjima te da se oslanja na izvore i radove navedene u bilješkama i popisu literature. Ni jedan dio mojega rada nije napisan na nedopušten način, odnosno nije prepisan iz necitiranih radova i ne krši bilo čija autorska prava.

Izjavljujem da ni jedan dio ovoga rada nije iskorišten u kojem drugom radu pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj, obrazovnoj ili inoj ustanovi.

Sadržaj mojega rada u potpunosti odgovara sadržaju obranjenoga i nakon obrane uređenoga rada.

Zadar, 24. rujna 2018.

Sadržaj

Uvod	1
1. Kantova etika unutar suvremenih rasprava o moralnom statusu životinja	3
2. Kantova koncepcija neizravnih dužnosti prema životinjama	6
2.1. Položaj životinja unutar Kantove etike	6
2.2. Nemamo moralnih dužnosti prema životinjama	7
2.3. Moralne dužnosti imamo glede životinja	12
3. Kritika Kantova utemeljenja dužnosti glede životinja	17
4. Odgovor na kritike Broadie i Pybus	25
4.1. Posljednji oblik Kantove moralne filozofije	27
4.2. Svrhe kao dužnosti	33
4.3. Odgovor na kritike Broadie i Pybus	34
5. Allen Wood – relevantne relacije s racionalnom prirodom	38
6. Christine Korsgaard – životinje kao svrhe po sebi	45
Zaključak	54
Literatura	56
Sažetak	58
Abstract	59

Uvod

U svome eseju priloženom u sklopu novoga izdanja Kantova *Zasnivanja metafizike čudoređa* J. B. Schneewind govori o značaju toga djela, međutim, njegovi komentari jednako vrijede kao ocjena važnosti cjelokupne Kantove etike.¹ Prvo, Kantova etika predstavlja jednu specifičnu i originalnu koncepciju fenomena moralnosti uopće: Kant je eksplicitno distingvirao svoju etiku autonomije od svih ostalih heteronomnih pokušaja utemeljenja moraliteta. Kao drugo, ta koncepcija nije samo još jedna među mnogim filozofijskim teorijama ponuđenim tijekom povijesti Zapadne misli; po svome utjecaju ona je jedna od rijetkih primjera slučaja gdje je filozofijska ideja izravno oblikovala i postala inherentnim dijelom kulture unutar koje je nastala. Konačno, Kantova etika jednako je aktualna i danas, s posebnim procvatom interpretacija i diskusije prisutnim unutar anglo-američkog područja.

Međutim, iako su sve tri navedene opaske nedvojbeno legitimne, njihova je plauzibilnost najmanje uočljiva u području etike životinja gdje je Kantova etika, barem u početku, ostavila najmanje traga, a često bila i kritizirana kao neadekvatna ili hostilna argumentu za moralne obveze prema životinjama. Zapravo, mnogi bi se složili da za Kantovu etiku u tome području vrijede upravo suprotni zaključci od onih koje navodi Schneewind: Kantova rasprava o životinjama u suštini ponavlja tradicionalni argument kojega već nalazimo u Aristotela i Tome Akvinskoga, prema tome, ne predstavlja ništa originalno. Sukladno tome, iako je taj argument povijesno bio predominantno utjecajan a, kada je riječ o praksi, predstavlja realnost i danas, on pripada Kantu samo nominalno. Konačno, Kantova etika je, unutar suvremenih rasprava o moralnom statusu životinja, bila oštro kritizirana, do stupnja da neracionalni svijet potpuno izbacuje iz bilo kakve moralne konsideracije.

U ovome radu prikazat ćemo odnos kantovske etike i pitanja moralnog utemeljenja dužnosti prema životinjama u njegovim različitim dimenzijama. Pa tako, u povijesnom smislu, pokazat ćemo progresiju položaja kantovske etike unutar suvremenih rasprava o moralnom statusu životinja. Nadalje, istražujemo različite načine konceptualizacije toga pitanja unutar kantovske etike: u tom smislu, svrha rada je prikazati i kritički analizirati filozofijske argumente za utemeljenje moralnih obveza prema životinjama iz perspektive kantovske etike, pa tako i pridonijeti raspravi o tome pitanju. Isto tako, ozbiljno razmatramo i kritiku kantovske pozicije. Uzevši sve to u obzir, izlažemo opsežnu analizu kantovskog poimanja moralne obveze prema životinjama, kao i prikaz njenog razvoja i reinterpretacije

¹ Vidi J. B. Schneewind, »Why Study Kant's Ethics«, u: Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Yale University Press, New Haven i London, 2002., str. 83.

potaknute zaokretom u etici na više praktična pitanja među kojima problem moralnog opravdanja dužnosti spram životinja svakako zauzima istaknuto mjesto.

Započinjemo s kratkim prikazom položaja kantovske etike od druge polovice dvadesetog stoljeća prema naprijed vezanog za moralni status životinja, gdje se jasno primjećuje pesimističan stav o njezinoj relevantnosti za to pitanje, kao i osuda Kantove filozofije za trenutni odnos modernog čovjeka prema životinjama. Utoliko što su takve ocjene kritičara bile rezultat prosudbe Kantova argumenta, prelazimo na detaljan prikaz istoga, iznoseći Kantovu doktrinu o neizravnim dužnostima prema životinjama i pokazujemo kako ona proizlazi iz fundamentalnijih premisa njegove moralne, ali i kritičke, filozofije. Zatim, iznosimo konkretnu kritiku Kantove pozicije kojom se nastoji pokazati nemogućnost njezina uspostavljanja ikakve moralne obveze prema životinjama. Prema autorima te kritike, Kantove neizravne dužnosti prema životinjama nisu prave dužnosti, a čak i ako se tako nazovu ne mogu se uspostaviti budući da vode do apsurdnosti. Štoviše, Kant niti ne može formulirati koncept zlostavljanja životinja. U sljedećem poglavlju iznosimo odgovore na iznesene argumente, a oni nas vode do analize često ignoriranog dijela Kantove etičke doktrine – nauka o svrhama kao dužnostima iznesenom u *Metafizici čudoređa*.

U posljednja dva poglavlja iznosimo originalne pokušaje suvremenih kantovskih filozofa da reinterpretacijom Kantovih premisa afirmiraju zaključak nedostatak kojega se navodi kao temeljni prigovor nauku o neizravnim dužnostima, naime da moralne dužnosti dugujemo samim životinjama, a ne sebi; drugim riječima, problem nauka je što dužnosti prema životinjama uopće čini neizravnima. Kao što ćemo vidjeti, Allen Wood to čini modifikacijom Kantova razumijevanja temeljne postavke njegove logocentričke etike o apsolutnoj vrijednosti racionalne prirode kao jedinog izvora moralne obveze. Christine Korsgaard ide korak dalje, tvrdeći da pažljiva interpretacija Kantova argumenta za formulu čovječanstva sugerira da i životinje zaslužuju status svrhe po sebi.

Kao što se može primijetiti, naš prikaz pokazuje razvoj Kantove etike od položaja branjenja same mogućnosti da nas životinje, unutar takvog shvaćanja etike, mogu moralno obvezivati do specifičnih kantovskih argumenata izravne moralne obveze prema životinjama. Na taj način u konačnici možemo potvrditi Schneewindovu tezu i na ovome području etike: Kantova etika ne samo da ima itekako što za reći kada je u pitanju čovjekov odnos prema ostalom živom svijetu, već se i tu etablirala kao legitiman teorijski pristup jednom od karakterističnih etičkih problema suvremenog doba.

1. Kantova etika unutar suvremenih rasprava o moralnom statusu životinja

Pitanja vezana za moralni status životinja i naših dužnosti prema njima postala su važan dio etičkih rasprava zadnjih desetljeća, a predstavljaju zasigurno jedno od najaktualnijih područja etike i danas. Kao dio šireg pokreta za prava životinja nastalog 1960-ih godina dvadesetog stoljeća, uloga filozofije u stvaraju teorijskog okvira i forsiranju intelektualne rasprave o našem tretiranju životinja bila je ključna da se pitanje zahvati u svom punom značenju – moralnog opravdanja trenutnih praksi i normativnog pitanja odnosa prema životinjama uopće – dakle odvojeno od partikularnih slučajeva okrutnosti s kojima se aktivizam jedino i može nositi. Peter Singer, jedan od najznačajnijih predstavnika tog pokreta, komentira ulogu filozofije koja se priključila pokretu ranih 1970-ih: „filozofi nisu bili majka tog pokreta, ali oni jesu olakšali njegov dolazak na svijet i – tko zna – možda su spriječili da on postane mrtvorodenče.“²

Kantova je etika, barem u početnom valu tih novih filozofijskih rasprava o moralnom statusu životinja, igrala sekundarnu ulogu, a često je bila i predmet kritike kao izrazito antropocentrična i stoga dijelom odgovorna za njihov današnji položaj, koji svoj najgori izraz zadobiva u praksi industrijskog uzgoja životinja. Štoviše, industrijska proizvodnja životinja radi njihova mesa ili kože često se navodi kao jedan primjer unutar šireg izrabljivačkog stava modernog čovjeka prema prirodi općenito, gdje se ona uzima kao inherentno podređena ili stvorena radi zadovoljenja čovjekovih svrha, a Kantova se filozofija ovdje prikazuje kao paradigmatička verzija takvog načina razmišljanja. Kako piše Matthew C. Altman, „mnogi filozofi – Holmes Rolston III J., Baird Callicott, Peter Singer, i drugi – zaključuju da je Kantovo intelektualno nasljeđe dijelom odgovorno za ekološku krizu koja nam danas prijete.“³ Kantovo kategoriziranje životinja u 'stvari' prema kojima ne možemo imati izravne moralne dužnosti često se navodi kao puki izraz antropocentričnosti, koji naizgled opravdava eksploatacijski odnos prema njima kao i okolišu općenito. Paola Cavalieri govori o „dvadeset stoljeća filozofijske tradicije koja smjera isključivanju pripadnika vrsta različitih od naše iz etičke domene.“⁴ Nakon Aristotela i Tome Akvinskog, ona navodi Kanta kao modernog nastavljača „najtrajnije i naširoko prihvaćene teze o odnošenju spram ne-ljudi u čitavoj Zapadnoj kulturi. Ukratko: životinje, kao puka sredstva, imaju moralni status nultog reda –

² Peter Singer, *In Defense of Animals: The Second Wave*, Blackwell Publishing, Malden, MA, 2006., str. 2.

³ Matthew C. Altman, *Kant and Applied Ethics: The Uses and Limits of Kant's Practical Philosophy*, Wiley-Blackwell, Malden, MA, 2011., str. 22.

⁴ Paola Cavalieri, *The Animals Question: Why Non-Human Animals Deserve Human Rights*, Oxford University Press, New York, 2007., str. 3.

naime, one su isključene iz moralne zajednice.“⁵ Peter Singer kritizira negiranje moralne značajnosti interesa drugih vrsta neovisno o svrhama racionalnih bića, što je temeljna postavka Kantova argumenta. Singer kaže: „možda je istina da dobrota prema ljudima i prema drugim životinjama idu jedna s drugom; međutim, kako god to bilo, reći, kao što su to rekli Akvinski i Kant, da je to pravi razlog zašto bi trebali biti dobri prema životinjama, potpuno je specifična pozicija.“⁶

Ukratko, u intelektualnoj klimi kritike same ideje velikih filozofijskih sustava došao je red i na čovjeka, odnosno na ideju čovjeka kao bića potpuno drugog reda, druge vrijednosti, i svrhe cjelokupne prirode – ideju čovjeka unutar Kantove filozofije. Allen Wood opisuje animozitet prema Kantovoj etici u suvremenoj intelektualnoj kulturi, sažimajući ga kao

pogled, naširoko prihvaćen od strane aktivista za životinjska prava, proponenata ekofeminističke i ekološke etike, kao i postmodernističkih kritičara racionalizma i humanizma, da je etička teorija poput Kantove izrazito pogodna promovirati one stavove koje su doveli do monstruoznog razaranja prirode od strane modernog tehnološkog društva, a što se nastavlja i danas sa sve većim divljaštvom.⁷

Uzimajući u obzir te dvije upravo iznesene činjenice – postavljanje filozofijskog pitanja o moralnom statusu životinja i, kao posljedica toga, prevladavajući stav averzije prema Kantovom etičkom nasljeđu – nije iznenađujuće da se isto pitanje pojavilo kao tema rasprava zagovornika Kantove etike, ali isto tako, i da su se kantovci morali suočiti s gore citiranim optužbama, kao i onim koje zadiru puno dublje i dovode u pitanje održivost njegove pozicije kada je u pitanju normativni odnos prema životinjama. Poneseni općim zaokretom u području etike od apstraktnih pitanja metaetike o značenju moralnih pojmova i propozicija prema konkretnim problemima primijenjene etike kao što su moralni status drugih vrsta i održanje okoliša, ali i kritikom da je kantovska etika u tom polju ako ne smetnja koju treba nadvladati, a onda barem irelevantna, kantovci su dobili zadatak pokazati kako i jedna logocentrična etika ima što za reći o neracionalnim bićima i okolišu kao takvom.

Ovi faktori, između ostalih, rezultirali su ne samo novim i detaljnijim interpretacijama izvornog Kantova teksta, već i originalnim filozofijskim uvidima temeljenim na njegovim teorijskim premisama. Ukratko, valjalo je pokazati da se Kantova etika može uspješno nositi s očitim nepostojanjem moralnog opravdanja okrutnog odnosa prema životinjama koje je postalo integralni dio našeg suvremenog industrijskog društva. Kantovska se etika, prema

⁵ Ibid., str. 47.

⁶ Peter Singer, *Animal Liberation*, Harper Collins Publishers, New York, 2002., str. 244.

⁷ Allen Wood, Onora O'Neill, »Kant on Duties Regarding Nonrational Nature«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, 72 (1998), str. 190.

tome, našla u prilično defenzivnoj poziciji unutar tih suvremenih etičkih rasprava. Međutim, s vremenom, ta se pozicija drastično promijenila. Koliko je kantovska etika napredovala po tome pitanju zadnjih desetljeća može se nazrijeti iz komentara Onore O'Neill, jedne od najuglednijih kantovskih filozofkinja u anglo-američkom svijetu:

Čini mi se neizglednim, a zasigurno nedokazanim, da postoji plauzibilan sustavni pristup etici čija je polazna točka te zaključci manje specistički i manje slijepi prema moralnoj značajnosti apstraktnih ili raspršenih aspekata prirode kao što su ekosistemi, habitati, vrste ili bioraznolikost. Ovaj zaključak će možda iznenaditi one koji misle da je kantijanizam najmanje obećavajuća osnova za opravdanje pravilnih relacija između ljudskog i ne-ljudskog svijeta.⁸

Između ostaloga, jedan od ciljeva ovoga rada je prikazati taj razvoj položaja kantovske etike od prepreke "oslobođenju" životinja do jedne od legitimnih pozicija zagovaranja tog oslobođenja. Međutim, prije no što se okrenemo prigovorima Kantovoj etici iz perspektive moralnog položaja životinja, interpretaciji njegove moralne filozofije koja može odgovoriti na te kritike, te originalnim pokušajima kantovskih filozofa da konceptualiziraju to pitanje, treba prvo detaljno iznijeti i objasniti položaj životinja kao neracionalnih bića unutar Kantove etike kao paradigmatičnog primjera logocentričke etike.

⁸ Ibid., str. 211-2.

2. Kantova koncepcija neizravnih dužnosti prema životinjama

2.1. Položaj životinja unutar Kantove etike

Pregledom Kantovih djela, svakako se može doći do zaključka kako problem moralnog statusa životinja za njega predstavlja pitanje od sekundarnog značaja. Nekoliko faktora pridonose tome: veliku ulogu svakako igra duh vremena u kojemu se on nalazio. Kao što smo vidjeli gore, tek je u drugoj polovici dvadesetog stoljeća to pitanje prouzrokovalo odjek kako u filozofijskoj sferi, tako i postalo predmetom šire javne rasprave o moralnoj opravdanosti dotad općeprihvaćenih društvenih praksi. Nadalje, Kantov etički projekt svakako je dalekosežnih ambicija i impresivnog opsega, a uključuje: kritiku praktične moći čovjekova uma, dakle uspostavljanje teze da čovjekov um može, iz svojih vlastitih načela i bez osjetilnih pokretala, kao posebna vrsta kauzaliteta određivati i voditi ljudsko djelovanje; zatim, opravdanje legitimiteta imperativa moralne svijesti njihovim fundiranjem u vrhovnom principu praktičnoga uma (kategoričkom imperativu), odnosno zakonu slobode koja svoj realitet upravo pokazuje u praktičnoj uporabi uma; i konačno, utvrđivanje specifičnih moralnih dužnosti ljudskoga bića u sustavu metafizike čudoređa koja prikazuje zakone slobodnog djelovanja kako proizlaze iz izvanjskog (sustav prava) i unutarnjeg (sustav moralnih dužnosti) zakonodavstva čovjekove autonomne volje (to jest, uma kako određuje htijenje). Međutim, najizravnije objašnjenje zapostavljanja tog pitanja vezano je za određenje normativnog statusa koji životinjama pripada unutar Kantove moralne filozofije: najkraće rečeno, i subjekt i objekt izravne moralne obveze može biti samo racionalno biće. Iz tog razloga, Kantova se etika redovito karakterizira kao logocentrička. Stoga nije iznenađujuće da životinje, kao neracionalna bića, u takvoj etici zauzimaju sekundarno mjesto, i svoj moralni značaj mogu dobiti samo pozivanjem na apsolutnu vrijednost racionalne prirode.

Međutim, to nipošto ne znači da Kant nije raspravljao o moralnom statusu životinja i moralno dopuštenom odnosu prema njima. U ovome poglavlju, detaljno ćemo iznijeti njegov argument vezan za to pitanje, koji se često naziva naukom o neizravnoj dužnosti. Kao što to ističe Christine Korsgaard⁹, korisno je razdvojiti taj argument na dva dijela: kao prvo, Kant smatra da bilo kakvu moralnu obvezu prema životinjama ne možemo dugovati izravno njima samima; drugim riječima, dužnost dobrohotnog odnošenja prema životinjama dugujemo sami sebi, a ne životinji. Kao drugo, te dužnosti temelje se na relaciji između načina na koji se ponašamo prema životinjama i našeg vlastitog karaktera, specifično, onih aspekata naše

⁹ Christine M. Korsgaard, *Fellow Creatures: Our Obligations to the other Animals*, Oxford University Press, New York, 2018, 6.2.3.

prirode koji su u relevantnoj vezi s nastrojenošću za moralnost. Ukratko rečeno, okrutnost prema životinjama degradira naš vlastiti karakter, stoga postoji dužnost protiv takvih djelovanja.

Oba dijela Kantova argumenta o neizravnim dužnostima prema životinjama temelje se na prethodnim, fundamentalnijim, postavkama njegove moralne filozofije, i te je postavke potrebno razumijevati kako bi se mogla shvatiti filozofijska utemeljenost njegovih kontroverznih zaključaka. U ovome poglavlju, stoga, detaljno ćemo razmotriti, prvo, zašto Kant smatra da nas životinje ne mogu izravno moralno obvezivati, odnosno da dužnosti možemo imati samo prema racionalnim bićima, i drugo, na koji način, u svjetlu prve teze, on pokušava ustvrditi da okrutnost prema životinjama svejedno ima status moralno zabranjenog čina, i to u obliku neizravne dužnosti prema racionalnoj prirodi. Kao što ćemo to vidjeti u sljedećem poglavlju, druga je teza osobito prijeporna i naišla je na radikalnu kritiku kojom se sama mogućnost konceptualiziranja moralnih dužnosti spram životinja unutar Kantove etike dovela u pitanje.

2.2. Nemamo moralnih dužnosti prema životinjama

Kao što je to dobro znano, Kantov "dogmatski drijemež" poremetio je David Hume postavljanjem pitanja o valjanosti pojma i principa kauzalnosti, možda i najfundamentalnijeg načela znanosti uopće. Kolikogod se taj pojam činio konceptualno bjelodanim, a princip temeljen na njemu kao oprimjeren u nebrojenim iskustvima, Hume je utvrdio da je on sintetičkog karaktera. Pojam uzroka sadrži nužnost između stvari koja je uzrok i druge stvari kojoj je ova prva uzrok. Kao nužna, ta se veza može utvrditi samo a priori, odvojeno od svakoga iskustva. Međutim, kao što je Hume pokazao, ta nužna veza ne može se pronaći analizom pojmova: nema nužne veze između jedne stvari (uzroka) i neke druge stvari (posljedice) koju bi ova prva uzrokovala. Ako je pojam uzroka sintetičan, isto vrijedi i za princip kauzalnosti koji je temeljni pojam svake znanosti: mi tu vezu nikada ne primjećujemo izravno u iskustvu; sve što vidimo su dva različita fenomena, jedan iza drugoga, ali samu uzročnu vezu nikada ne percipiramo, niti se ona može utvrditi nužno i univerzalno. Budući je pojam uzroka sintetičan, ali svejedno ne može biti empirijskog podrijetla – zato što pretendira na nužnost – Hume je zaključio da je uzročnost zapravo himeričan pojam, odnosno nelegitimni konstrukt našega uma koji na temelju naše navike da često promatramo kako jedna stvar slijedi za nekom drugom proizvodi koncept uzročnosti, odnosno, nužne veze. Stoga su za Humea sve spoznaje različitih zakonitosti u prirodi ništa drugo do navike koje

smo univerzalizirali i proglasili nužnima, to jest, umjesto kojih smo postulirali uzročne veze. Premda je taj princip izrazito koristan u organizaciji našeg iskustva, taj je faktor ovdje irelevantan: budući je taj pojam sintetičan, ništa nam ne jamči da ćemo već sljedećom opservacijom fenomena i njegove tobožnje posljedice otkriti izostanak te veze.

Nije teško uvidjeti zašto je ovo Humeovo otkriće izazvalo krizu u Kantovu razmišljanju: on je prihvatio zaključak da je načelo kauzalnosti sintetičkog karaktera, međutim, nije mogao prihvatiti da je ono himeričan pojam, već je držao da uistinu vrijedi nužno i univerzalno, što je, međutim, protivno prvoj tezi (u općem shvaćanju prije Kanta). I Hume i Kant slagali su se da je nužnost i univerzalnost nemoguće utemeljiti na iskustvu: „htjeti iz iskustvenoga stava iscijediti nužnost...to je direktno proturječje.“¹⁰ Iz iskustva dobivamo samo pojedinačne spoznaje, i nikada ne možemo biti sigurni da one vrijede nužno i univerzalno. Međutim, Kant nije mogao prihvatiti Humeovo rješenje pitanja realiteta principa kauzalnosti navikom (subjektivna nužnost) na temelju koje naš razum postavlja kauzalnu vezu (objektivna nužnost). Kantovo revolucionarno rješenje sastojalo se upravo u tome da prihvati obje, naizgled proturječne, teze: načelo kauzalnosti nije analitičko, ali svejedno vrijedi nužno i univerzalno, ili obrnuto, ono je sintetičko, ali svejedno se ne temelji na iskustvu. Budući da bi se Humeu, ali i svima ostalima, ta propozicija činila proturječnom, Kant je morao odgovoriti na ključno pitanje koje se takvim rješenjem postavlja: kako su mogući sintetički sudovi a priori? On je to učinio svojom transcendentalnom ili kritičkom metodom kojom se objektivna valjanost nekog sintetičkog načela uspostavlja njegovom dedukcijom kao uvjeta mogućnosti svakog iskustva uopće. Pa tako, načelo kauzalnosti, iako sintetičkog karaktera, vrijedi nužno i univerzalno zato što Kant pokazuje da je ono nužni uvjet svakog mogućeg iskustva, gdje se iskustvo sada shvaća kao spoznaja pojava, a ne stvari kakve su po sebi (gdje vrijedi Humeov zaključak o neprimjenjivosti principa kauzalnosti). Za naše svrhe, ključno je ovdje uočiti da objektivnost sintetičkih principa a priori, njihov autoritet, proizlazi iz čovjekovog uma. Jedino je tako moguće održati tezu da su ti sintetički sudovi uistinu nužni i univerzalni, bez padanja u dogmatizam. Čovjek sada postaje aktivno biće čiji vlastiti principi pružaju formu svakog iskustva te ga tako čine zakonitim i omogućuju njegovu objektivnu spoznaju.

Kant je došao do istoga zaključka i na polju moralnosti. Moralne propozicije, koje se odnose na naše htijenje, također imaju karakter nužnosti i univerzalnosti. One po svojoj prirodi nisu činjenične, već normativne; ne govore nam o tome kakav svijet jest, već kakav bi trebao biti. Ali, s druge strane, svakako nisu analitičkog karaktera, stoga se ne mogu opravdati

¹⁰ Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1990., str. 41.

analizom njihova značenja. Prema tome, vidimo kako je isti problem zatekao Kanta i na polju moralnosti, naime, onaj opravdanja sintetičkog karaktera moralnih propozicija koje pretendiraju na univerzalnost. Isto tako, Kantovo rješenje paralelno je onome na polju spekulativne filozofije: vrhovni princip moralnosti u temelju svih moralnih dužnosti, iz kojega one dobivaju svoju objektivnost i na temelju kojega uopće proizlazi njihov autoritet i valjanost njihove obvezatnosti, Kant utemeljuje u ljudskome umu, odnosno u njegovoj praktičnoj primjeni na ljudsko htijenje. Ukratko, moralne propozicije vrijede nužno i univerzalno zato što je naše racionalno htijenje (odnosno naša volja) vođeno ćudorednim zakonom (zakonom slobode) kao svojim konstitutivnim principom, koji određena djelovanja (odnosno maksime tih djelovanja) prikazuje kao praktično nužna. Ta spoznaja dovodi ga do analize čiste praktične umne moći ili volje.

Isto kao i u slučaju spekulativnog uma, Kant smatra da je objektivnost univerzalnih i nužnih (ali sintetičkih) moralnih propozicija moguće utemeljiti jedino u čistome umu, nikako u iskustvu. U praktičnoj filozofiji, to znači da se mora utvrditi mogućnost čistog uma, da sam po sebi, može određivati htijenje, odnosno, biti praktičan. Imperativ u temelju moralnih propozicija zapovijeda kategorički, bezuvjetno i nevezano za ikoju svrhu koja bi se mogla postići. On izražava praktični zakon, dakle zapovijed koja vrijedi za svako racionalno biće i obvezuje njegovo htijenje nužno i univerzalno. Koji to onda princip može biti princip čistoga uma u praktičnom smislu, i to takav da može fundirati moralne propozicije koje zapovijedaju kategorički? Kant zaključuje da se praktični zakon ne može uspostaviti ako se kao odredbeni princip volje pretpostavi bilo kakav objekt, odnosno predmet htijenja, ili, njegovim rječnikom: svaki materijalni princip vodi samo do heteronomije volje, na osnovu čega se ne može fundirati moralni imperativ koji zapovijeda bezuvjetno; jer tada bi moralni imperativ jedino mogao biti hipotetički, odnosno, ovisio bi o interesu za taj objekt. Iz toga proizlazi da princip htijenja može vrijediti kao praktični zakon, to jest, vrijediti nužno i univerzalno, samo ako se odredbeni princip volje sastoji u *formi* maksime: htijenje mora određivati sama forma zakonitosti maksime, odvojeno od bilo kojeg predmeta htijenja. Ali ako volja može određivati htijenje neovisno o bilo kojem objektu, to znači da je ona kauzalitet posebne vrste: to znači da je ona slobodna. Kant tako dolazi do zaključka da su volja pod moralnim zakonom i slobodna volja jedno te isto. Isto tako, volja je autonomna, jer, kao što smo vidjeli, praktični zakon proizlazi samo iz mogućnosti za univerzalno zakonodavstvo forme maksime koju subjekt sam odabire. Prema tome, moralni (kategorički) imperativ proizlazi iz autonomije volje, tako da

ona sama sebi postavlja zakon, i to u čisto formalnom smislu mogućnosti kvalifikacije za opće zakonodavstvo.

Budući da moralni zakon (dakle i vrijednost nečega u moralnom smislu) na taj način proizlazi iz zakonodavnog čina volje racionalnog bića (to jest, bića koje posjeduje takvu volju), ono time dobiva apsolutnu vrijednost svrhe po sebi i pobuđuje poštovanje kao spontani osjećaj koji autonomija proizvodi u svijesti racionalnog bića, a svaka druga vrijednost proizlazi samo iz zakonodavnog čina volje. Racionalno biće, kao subjekt koji na taj način donosi moralni zakon (dakle sam pojam normativnosti) činom svoje volje, ima apsolutnu vrijednost svrhe po sebi. Kant eksplicitno utvrđuje obje teze u *Zasnivanju*: „sve ima samo onu vrijednost koju mu određuje zakon. Međutim samo zakonodavstvo, koje određuje svaku vrijednost, mora baš zato imati dostojanstva, tj. bezuvjetnu, neusporedivu vrijednost, za koju samo riječ *poštovanje* podaje dostojan izraz procjene koju umno biće treba da načini o njemu.“¹¹

Dakle, upravo je ta autonomija, odnosno posjedovanje zakonodavne volje, ono čime mi moralno obvezujemo druge i čime nas drugi moralno obvezuju: „dužnost spram bilo kojeg subjekta jest moralno primoravanje subjektovom voljom.“¹² Također, to je ono što nekome biću daje apsolutnu vrijednost svrhe po sebi. Za razliku od ljudi, koji posjeduju samosvijest, čije se ponašanje vodi (ili može voditi) racionalnim principima, koji mogu moralno djelovati odredbom svoga htijenja iz poštovanja moralnog zakona, pa se prema tome mogu svrstati u kategoriju racionalnih bića s racionalnom voljom, odnosno svrha po sebi, i kao takvi su vrijedni poštovanja i mogu moralno obvezivati; za razliku od ljudi, životinjsko ponašanje vodi se „specifičnim i prožimajućim instinktima; one nisu sposobne kontrolirati impulse... nesposobne sebi predstaviti temelj svoga pokretanja one ne mogu prosuđivati o svojim željama“ i kao takve, mora se smatrati da „nemaju moć djelovanja prema predodžbi bezuvjetnog zakona.“¹³ Budući da nemaju racionalnu volju, životinje nas ne mogu moralno obvezati tom voljom, te, u skladu s time, nemaju status svrhe po sebi i mogu se koristiti kao puko sredstvo.

Ovdje se otkriva i specifična Kantova doktrina o vrijednosti, u kojoj se svaka vrijednost temelji na prethodnom obvezujućem činu zakonodavne volje, a ne obrnuto. Kako

¹¹ Immanuel Kant, *Zasnivanje metafizike čudoređa*, Feniks, Zagreb, 2003., str. 57.

¹² Immanuel Kant, *Metafizika čudoređa*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1999., str. 226.

¹³ Patrick Kain, »Duties Regarding Animals«, u: Lara Denis (ur.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, New York, 2010., str. 216.

to sažima Korsgaard, Kantova pozicija kada je u pitanju vrijednost nekog bića ili stanja stvari temelji se na postuliranju vrijednosti onda, ukoliko se može pokazati da postoji dužnost prema tome biću ili stanju stvari: „Riječ je o argumentu koji polazi *od* sposobnosti za obvezivanje, ili manjka te sposobnosti, do pripisivanja određene vrijednosti... Kant ne argumentira da nemamo obveza prema neljudskim životinjama zato što one ili njihovi životi nemaju određenu vrijednost. On argumentira da one nemaju tu vrijednost zato što nas ne mogu obvezati.“¹⁴ Jednako smatra i Richard Dean kada tvrdi da racionalni zahtjevi za djelovanje konceptualno prethode određenju vrijednosti: „Kantovski pristup sastoji se u tome da se prvo odredi kako smo dužni djelovati, a onda koristiti vrijednost kao način da se izraze ti zahtjevi za djelovanje.“¹⁵ To je razlog zašto Kant u *Kritici praktičnog uma* prvo utvrđuje vrhovni zakon čiste volje a onda nudi raspravu o pojmovima objekta čistog praktičnog uma, pojmovima dobra i zla, gdje Kant pod prvim razumijeva: „nuždan predmet moći željenja, pod drugim moći gnušanja, ali oboje prema nekom principu uma.“¹⁶ Drugim riječima, sam koncept dobra Kant definira pozivajući se na racionalnu volju: nešto je dobro ako je ono nužni objekt htijenja racionalne volje – volje koja se vodi moralnim zakonom kao svojim konstitutivnim principom. Taj „paradoks metode,“ kako ga naziva Kant, objašnjava Barbara Herman: „racionalna volja djeluje po dobru, ali dobro ne prethodi moralnom zakonu.“¹⁷ Ovakva antirealistička koncepcija vrijednosti potpuno je u duhu Kantove kritičke filozofije. Ona ne može polaziti od postuliranja nekih objekata u svijetu kao vrijednih i onda temeljiti naše dužnosti prema njima na osnovu te vrijednosti. Suprotno ovakvom dogmatskom pristupu, Kant temelji i tako određuje vrijednost na osnovi nužnih pretpostavki praktične racionalne aktivnosti. Na taj način utvrđuje vrijednost racionalne prirode kao svrhe po sebi, a ne obrnuto, da postulira intrinzičnu vrijednost čovječanstva i na njoj utemeljuje dužnosti. Prema tome, isto vrijedi i za bilo koji način na koji bi nas životinje mogle obvezivati. Ta obveza može proizlaziti jedino iz zakonodavnog čina autonomne volje, utoliko što se određene maksime ponašanja prema životinjama protive zakonu slobodnog (ćudorednog) htijenja ili onoj apsolutnoj vrijednosti racionalne prirode koja i donosi ćudoredne zakone.

¹⁴ Christine Korsgaard, »Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals« *Tanner Lectures on Human Values*, 24:77-110, str. 92. Dostupno na: https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/3198692/korsgaard_FellowCreatures.pdf?sequence=2 (pristupljeno 25. 8. 2018.)

¹⁵ Richard Dean, *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*, Oxford University Press, New York, 2006., str. 163.

¹⁶ Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 96.

¹⁷ Barbara Herman, *Moral Literacy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2007., str. 259.

Iz rečenoga je jasno zašto ne možemo imati izravne moralne obveze prema životinjama. Sada nam ostaje prikazati drugu tezu Kantova nauka o neizravnim dužnostima. On je smatrao da je naše ponašanje prema životinjama moralno ograničeno. Međutim, ako moralno obvezuje samo racionalna volja, a apsolutnu vrijednost svrhe po sebi ima samo racionalno biće na temelju posjedovanja te volje, kako opravdati moralne dužnosti u odnosu prema životinjama? Kao što smo vidjeli, iz zakona slobodne (autonomne) volje osniva se vrijednost i dužnosti – oni proizlaze iz zakonodavnog čina volje i na toj osnovi se utemeljuje apsolutna vrijednost racionalnog bića. Kakve onda dužnosti možemo imati prema neracionalnim bićima i kakvu oni vrijednost mogu imati, kada ne posjeduju autonomnu volju kojom bi mogli obvezivati i na temelju koje bi proizlazila njihova vrijednost kao svrha po sebi?

2.3. Moralne dužnosti imamo glede životinja

Na temelju vrijednosti koja proizlazi ovisno o tome posjeduje li biće racionalnu volju, Kant pravi razliku između osoba i stvari. Osobe, bića koja svoje htijenje mogu određivati umom, izravno moralno obvezuju; one su svrhe same po sebi, imaju dostojanstvo i nikada se ne smiju koristiti samo kao sredstvo. Njihovo esencijalno obilježje je racionalnost. S druge strane, ona bića koja nisu osobe imaju status stvari, ne mogu moralno obvezivati svojom voljom, pa imaju tek relativnu vrijednost, što moralno opravdava njihovo korištenje kao puko sredstvo. Životinje za Kanta nisu osobe: budući da ne posjeduju racionalnu narav, one nužno spadaju u kategoriju stvari. Potvrdu o tome možemo pronaći na nekoliko mjesta u Kantovim djelima. Primjerice, u *Antropologiji u pragmatičnom pogledu* Kant tvrdi: „To da čovjek u svojoj predodžbi može imati Ja, beskonačno ga uzdiže iznad svih bića koja žive na Zemlji. On je time *osoba* i posredstvom jedinstva svijesti, unatoč svim promjenama koje mu se mogu dogoditi, on je jedna te ista osoba, tj. biće koje se po položaju i dostojanstvu potpuno razlikuje od *stvari*, kakve su neumne životinje, kojima se po volji može upravljati i vladati.“¹⁸ Isto tako, u eseju naslovljenom *Nagađanja o početku povijesti čovječanstva* Kant piše: „Kad je [čovjek] prvi put rekao ovci: *krzno koje nosiš priroda ti nije dala za tebe, već za mene...* prvi put je postao svjestan [svoga] isključivog prava... u njima više nije vidio svoju subraću stvorenu jednako kako on, već sredstvo i oruđe prepušteno njegovoj volji za ostvarenjem bilo koje od svojih namjera.“¹⁹ Iste stavove možemo pronaći i u Kantovim *Predavanjima o etici* (27:458-9), *Metafiziци čudoređa* (6:442), i u *Osnivanju metafizike čudoređa* (4:428). Citati poput ovih

¹⁸ Immanuel Kant, *Antropologija u pragmatičnom pogledu*, Naklada Breza, Zagreb 2003., str. 17.

¹⁹ Immanuel Kant, *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000., str. 49.

navode se kao primjeri potpune indiferentnosti Kantove etike prema interesima životinja, gdje se njima negira ne samo moralni status, već se njihovo biće u potpunosti podređuje arbitrarnim svrhama ljudi.

Iz ovih citata, kolikogod se oni činili oštrima, barem izgleda jasno da je Kant bio potpuno dosljedan u primjeni svojih principa. Štoviše, čini se kao da ga vlastita koncepcija izvora moralnosti i obveze u racionalnoj volji primorava na poziciju moralne indiferentnosti kada je u pitanju postupanje sa životinjama. Međutim, to nije nužno tako. Kao prvo, pogledamo li što Kant eksplicitno govori o tome kako bismo se trebali ponašati prema životinjama, nalazimo potpuno drugačiju sliku. U *Metafizici ćudoređa*, on tvrdi da imamo dužnost uzdržati se od „nasilnog i okrutnog postupanja“ prema životinjama. Čovjek je ovlašten da životinje „brzo (bez mučenja) usmrti ili pak tjera na naporan rad...samo ne na takav koji ih napreže preko njihovih moći; dok naprotiv s gnušanjem valja odbaciti mučne tjelesne pokuse što se izvode samo radi spekulacije.“²⁰ Isto tako, dugogodišnja služba starog konja ili psa treba se gledati sa zahvalnošću, i prema njima se odnositi „kao da su ukućani.“²¹ U Kantovim *Predavanjima o etici*, u poglavlju "O dužnostima prema životinjama i duhovnim bićima", nalazimo primjer tretiranja psa: „ako je pas, primjerice, služio svome gospodaru dugo i vjerno... moram ga nagraditi, a kad pas više ne može služiti, brinuti se o njemu do kraja.“²² Ukratko, Kant smatra da se prema životinjama trebamo ponašati dobronamjerno, brinuti se o njima, biti zahvalni za njihovu službu, i ne nanositi im bol i patnju bez opravdanja. Ono što je najvažnije naglasiti za našu raspravu, Kant takvo tretiranje životinja ne drži samo kao utilitarni savjet da se od životinja dobije što veća korist, već ga vidi kao dužnost, dakle kao dio domene moralnog djelovanja.

Kao drugo, Kant nudi argument kojim nastoji utvrditi moralnu obvezatnost takvog postupanja. Međutim, pitanje ostaje: kako pomiriti ove dvije naizgled nespojive teze, naime, vrijednost životinja kao stvari prema kojima ne možemo imati izravne moralne obveze sa specifičnim zabranama protiv njihova zlostavljanja kao i pozitivnim dužnostima poput brige i zahvalnosti? Konceptualnu mogućnost takvih dužnosti prema neracionalnom biću zapravo je lako uočiti. Iako životinje nisu osobe, to ipak ne znači da naše ponašanje prema njima ne može biti podvrgnuto moralnoj prosudbi (kao i bilo koje drugo ponašanje, ono će biti temeljeno na određenoj maksimi koja će biti u određenom odnosu prema moralnom zakonu).

²⁰ Immanuel Kant, *Metafizika ćudoređa*, str. 227.

²¹ Ibid., str. 227.

²² Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, Cambridge University Press, New York, 1997., str. 212.

Međutim, ipak se ovdje postavlja pitanje: kako je moguće da određene maksime odnošenja prema životinjama uistinu imaju status dužnosti, ako Kant tvrdi da životinje – kao što smo vidjeli gore – imaju status stvari, pa tako nisu vrijedne poštovanja, odnosno, ne mogu moralno obvezivati? Kantov odgovor je onaj koji se čini jedini mogućim (pod pretpostavkom da životinje nisu osobe): budući da nas životinje ne mogu moralno obvezati, određeno ponašanje (briga, zahvalnost) prema životinjama može imati status dužnosti samo ako je ponašanje prema životinjama koje je suprotno tomu (iživljavanje, izrabljivanje) takvo da ujedno predstavlja degradaciju vrijednosti *osobe* – to jest, onog bića koje ima apsolutnu vrijednost i prema kojoj doista imamo dužnosti. To je uistinu i Kantova pozicija: „nemamo izravnih dužnosti prema životinjama; naše dužnosti prema njima su neizravne dužnosti prema čovječanstvu.“²³ Kao što smo spomenuli u prošlom odlomku, u svojim *Predavanjima o etici* Kant daje primjer vjernog psa koji je godinama služio svome gospodaru i govori o dužnostima zahvalnosti i brige glede njega. Ali ono što nam je sada najbitnije tiče se načina na koji Kant uspostavlja te dužnosti: nagradu i brigu koje ta osoba duguje za njegovu vjernu službu Kant opravdava na način koji smo upravo iznijeli: „moram ga nagraditi... brinuti se o njemu do kraja, jer time kultiviram svoju dužnost prema čovječanstvu. Stoga ako čovjek usmrti svog psa, jer mu ovaj više ne može služiti, on ni u kojem smislu ne krši neku dužnost prema psu... ali on time šteti brižne i humane osobine u samome sebi.“²⁴ Dužnosti prema životinjama su dakle neizravne dužnosti prema čovječanstvu, to jest, racionalnoj naravi (u sebi i drugima). Uvjerenje da takve dužnosti dugujemo izravno životinjama Kant naziva 'amfibolijom' u moralnim pojmovima, gdje se dužnost prema nama samima kao racionalnim bićima zabunom smatra dužnošću prema drugim bićima poput životinja.

Međutim, ključno pitanje ovdje tiče se načina na koji Kant utemeljuje te dužnosti glede životinja zapravo kao dužnosti prema sebi; drugim riječima, na koji način okrutno tretiranje životinja povrjeđuje čovjeka kao racionalno tjelesno biće? U *Metafizici čudoređa* Kant te dužnosti uspostavlja na sljedeći način: „okrutno postupanje sa životinjama [je] u puno dubljoj suprotnosti s čovjekovom dužnošću prema sebi, jer [se]... time slabi te postupno zatire prirodna sklonost koja veoma pogoduje moralnosti u odnosu prema drugim ljudima.“²⁵ Uzimajući zajedno tih nekoliko navoda gdje Kant eksplicitno opravdava te neizravne dužnosti, možemo zaključiti da se izvor moralne obveze prema životinjama sastoji u načinu

²³ Ibid., str. 212.

²⁴ Ibid., str. 212.

²⁵ Immanuel Kant, *Metafizika čudoređa*, str. 227.

na koji okrutno postupanje degradira čovječstvo u našoj osobi, tako što zatire određene aspekte naše osjetilne naravi koji su blisko povezani s provođenjem moralnog zakona.

Lara Denis smatra da se ta "duboka suprotnost" temelji na nekoliko faktora. Prvo, određene emocionalne predispozicije poput sućuti moralno su korisne „u motivacijskom ali i epistemološkom smislu, stoga se kvalificiraju kao dio savršenstva naše prirode kao životinjskih i moralnih bića – savršenstva koje moramo cijeniti, održavati i kultivirati.“²⁶ Prema tome, svako odnošenje prema životinjama koje degradira te predispozicije moralno je zabranjeno. Drugo, ljudi i životinje dijele dobar dio svoje naravi, naime, animalnost. Štoviše, kao nesavršena racionalna bića, naše je djelovanje često vođeno animalnim principima htijenja poput nagona, navike i drugih. Te su sličnosti dovoljno značajne da Kant u nekoliko navrata govori o životinjama kao "analognima" ljudima. Brižno ili nasilno postupanje prema životinjama ima utjecaja na moralno relevantne aspekte naše naravi. Zbog toga, način odnošenja prema njima od posebne je važnosti jer može odražavati i utjecati na naše emocionalne predispozicije relevantne za moralnost, koje smo dužni kultivirati.

Prema tome, kada on govori o nasilnom i okrutnom ponašanju prema životinjama kao protivnima dužnosti prema samome sebi, to znači da je takvo ponašanje izravno povezano sa savršenstvom naše animalne i moralne prirode, bilo da je ono usmjereno prema osobi ili životinji: „samopoštovanje zahtijeva da održavamo zdravlje naše animalne prirode – najočitije u vidu onih njezinih aspekata koji su od izravne moralne upotrebe. Stoga, maksime okrutnosti prema životinjama *prima facie* povrjeđuju savršene dužnosti prema nama samima kao animalnim i moralnim bićima.“²⁷ Patrick Kaine dolazi do istoga zaključka: „nasilno i okrutno postupanje prema životinjama (barem kada je neopravdano) nije u skladu s poštovanjem prema samome sebi jer nužno uključuje ignoriranje, poricanje, ili ponižavanje onih predispozicija, osjećaja, i veza koje su integralne našoj vlastitoj prirodi kao moralnih bića.“²⁸

Ovaj je argument posebno prijeporan. Čak i čvrsti zagovornici Kantove etike smatraju da je on najslabiji upravo u pokušaju opravdanja moralnih ograničenja kada su u pitanju životinje. Pa tako, Christine Korsgaard govori kako je „teško oteti se dojmu da je druga teza nauka o neizravnim dužnostima produkt očajanja – pokušaja da se objasni svakidašnja intuicija da uistinu *imamo* barem neku obvezu biti blagi prema životinjama, unutar moralnog

²⁶ Lara Denis, »Kant's Conception of Duties Regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration«, *History of Philosophy Quarterly*, 17 (4/2000), str. 406.

²⁷ Lara Denis, »Kant's Conception of Duties Regarding Animals«, str. 409.

²⁸ Patrick Kaine, »Duties Regarding Animals«, str. 224.

okvira koji dopušta dužnosti samo između ljudi, ili između racionalnih bića.“²⁹ Štoviše, budući je Kant iznio ovaj argument na prilično letimičan način, ostaje problem i formulacije samog argumenta: na koji to način degradiramo sebe kao osobu kada se okrutno odnosimo prema životinjama? Ili se osnova za uspostavljanje tih dužnosti sastoji u vjerojatnosti prenošenja istih oblika ponašanja i na osobe? Može li takva spoznaja uopće fundirati kantovske dužnosti? Prije nego što iznesemo konačni sud o tim pitanjima, fokusirati ćemo se na jednu interpretaciju ove druge teze Kantova argumenta, kojoj je svrha tu poziciju kritizirati, i to kritizirati argumentima koji zalaze u same temelje Kantove moralne filozofije, sa svrhom dovođenja u pitanje njezine sveukupne plauzibilnosti.

²⁹ Christine Korsgaard, *Fellow Creatures*, 2018., 7.1.1.

3. Kritika Kantova utemeljenja dužnosti glede životinja

Broadie i Pybus iznose radikalnu kritiku Kantove doktrine o normativnom odnosu prema životinjama, s ciljem iznošenja argumenata dovoljno snažnih da se Kantova etika odbaci u njezinom izvornom obliku. Svoj temeljni argument izlažu u članku "Kant's Treatment of Animals" iz 1974. godine. Svoju poziciju pojašnjavaju 1978. u "Kant and the Maltreatment of Animals," odgovoru na repliku Toma Regana pod naslovom "Broadie and Pybus on Kant."

Kritika Broadie i Pybus sastoji se od tri dijela, koji u konačnici imaju namjeru pokazati kako je Kantov vlastiti prikaz obveza prema životinjama ne samo neprihvatljiv u pogledu naših intuicija o moralnom statusu životinja već vodi u apsurdnost, u imanentnom smislu, odnosno, iz svojih vlastitih načela. Prvo, oni smatraju kako Kantove neizravne dužnosti zapravo nisu dužnosti u Kantovom smislu; drugo, smatraju da Kantov vlastiti argument u prilog neizravnih dužnosti prema životinjama vodi u apsurdnost (tako što čini nemogućim praktičnu primjenu imperativa spretnosti); treće, i kao argument u prilog druge teze, oni smatraju kako Kant nije u stanju formulirati pojam zlostavljanja životinja. Konačni ishod ove kritike zaključak je da Kant ne može utvrditi nikakvu moralnu obvezu prema životinjama, odnosno da njegova etika potpuno isključuje životinje iz bilo kakve moralne konsideracije, a Kantov argument o neizravnim dužnostima pokazuje se kao njegov diskretan pokušaj da prokrijumčari jasnu i čvrstu intuiciju moralne svijesti – naime, da nas životinje moralno obvezuju – u svoj etički sistem, premda ona tamo ne može naći svoje mjesto. To je, svakako, u radikalnom sukobu s našim intuicijama da životinje zaslužuju barem neku vrstu moralnog obzira, ako ne i to da nas izravno moralno obvezuju. Taj nedostatak autori smatraju kao dovoljnim razlogom da se odbaci Kantova racionalistička etika, budući da je i Kant držao da zadovoljavajući etički sistem mora moći opravdati i objasniti intuicije „obične čudoredne umne spoznaje.“³⁰

Kako to pokazuju Broadie i Pybus,³¹ Kantov se argument, kojim on pokušava utemeljiti dužnosti prema životinjama, može promatrati kao da počiva na analitičkom principu u temelju hipotetičkog imperativa: tko hoće svrhu, taj hoće i sredstvo. Naše odnošenje prema osobama (sa statusom svrhe po sebi) koje je u skladu s moralnim zakonom

³⁰ Dio naziva prvog odsjeka Kantovog *Zasnivanja metafizike čudoređa*, gdje on analizom pojmova i standarda valjanosti u moralnom rasuđivanju 'obične' moralne svijesti dolazi do njezina vrhovnog principa, kategoričkog imperativa.

³¹ Vidi Alexander Broadie, Elizabeth M. Pybus, »Kant's Treatment of Animals«, *Philosophy*, 49 (190/1974), str. 375-383.

često zahtjeva da koristimo neka sredstva kako bi zadovoljili tu svrhu. Stoga, budući da smo moralnim zakonom obvezani na određene svrhe, jednako smo obvezani i u odnosu na sredstva koja su potrebna da bi se te svrhe ostvarile. Modificirajući primjer Broadie i Pybus da bi odgovarao našoj tematici, možemo reći: ako obećamo prijatelju da ćemo se brinuti o njegovu psu dok je na putu, onda imamo dužnosti spram toga psa – moramo ga hraniti, voditi u šetnju itd., kako bi ispunili dužnost održanja obećanja. Međutim, važno je napomenuti da te dužnosti prema sredstvu za neku svrhu drže „samo ako imamo prethodnu dužnost prema svrsi-po-sebi. Budući da su jedino osobe svrhe-po-sebi, slijedi da bilo kakva dužnost koju imamo prema nečemu kao sredstvu dolazi od prethodne dužnosti prema osobi.“³² To je dakle argument koji opravdava Kanta da koristi pojam dužnosti kada govori o onim bićima koje nisu vrijedne poštovanja (u specifičnom kantovskom smislu). Osobe kao svrhe po sebi obvezuju izravno, a životinje – kao što smo vidjeli u gore navedenom primjeru – mogu obvezati neizravno kao izvedenica izravnih dužnosti prema osobama.

Ono što valja istaknuti još jednom jest to da dužnost spram nečega što ima status sredstva (bila to životinja ili neživa stvar) slijedi samo kao posljedica prethodne dužnosti prema osobi kao svrsi po sebi. Otud dužnost prema psu u gornjem primjeru: do nje dolazi samo kao uvjet ispunjenja prijašnjeg obećanja. Međutim, ovdje se javlja ključni problem: Kantov argument za dužnosti spram životinja nema pretenziju pokazati da dužnosti prema životinjama možemo imati samo onda, primjerice, kada smo obećali prijatelju da ćemo čuvati njegova psa, kada je riječ o psu vodiču slijepih osoba čije bi zlostavljanje dovelo njegovog gospodara u smrtnu opasnost, ili kada bi ubijanje divljih životinja radi sporta rezultiralo time da lokalno pleme nema što za jesti. Njegov argument pretendira pokazati da takve dužnosti – makar one bile samo neizravne – prema životinjama imamo u općem smislu, a ne samo u partikularnim slučajevima kada je njihovo dobronamjerno tretiranje potrebno da bi se izvršila dužnost prema osobi. Zasad smo principom hipotetičkog imperativa utvrdili samo potonje.

Kant ipak pokušava utvrditi da takve neizravne dužnosti drže općenito, međutim, ne preostaje mu nikakav drugačiji argument. Polazeći od apsolutne vrijednosti racionalnog bića, jedini način koji mu je na raspolaganju da filozofijski utemelji moralne obveze prema onim bićima koja nisu racionalna jest onaj koji će se pozivati na tu istu vrijednost. To Kant i čini, utvrđujući dužnosti dobročinstva prema životinjama kao neizravne dužnosti, koje obvezuju utoliko što nas obvezuje racionalna priroda. Drugim riječima, strategija ostaje ista, u formi hipotetičkog imperativa: ako životinje tretiramo okrutno i bezobzirno, povrijediti ćemo

³² Ibid., str. 379.

dužnost prema čovječanstvu (racionalnoj naravi) – u sebi ili drugome. To je, pak, protivno dužnosti, prema tome, postoji dužnost protiv takvog djelovanja. Pa tako, kao što smo vidjeli, u *Metafizici čudoređa* Kant govori da čovjek ima dužnost uzdržati se od okrutnog ponašanja prema životinjama jer se u suprotnom „otupljuje suosjećanje s njihovom patnjom i time slabi te postupno zatire prirodna sklonost koja veoma pogoduje moralnosti u odnosu prema drugim ljudima.“³³ Slično tome, u *Predavanjima o etici* Kant govori da čovjek ima dužnost biti dobronamjieran i nježan prema životinjama „kako ne bi ugasio takve osjećaje u sebi.“³⁴

Međutim, dok se ta veza između dužnosti prema životinjama i dužnosti prema čovječanstvu mogla ustvrditi kod partikularnih slučajeva kao uvjet mogućnosti ispunjavanja konkretnih dužnosti prema osobama, takva se veza ne može pronaći ako želimo da one vrijede općenito za odnos ljudi i životinja. Ako zlostavljanjem životinja neizravno kršimo izravnu dužnost prema čovječanstvu u nama samima, to bi značilo da se takva maksima ne bi smjela moći univerzalizirati, jer kršenje izravnih dužnosti rezultira kontradikcijom u univerzaliziranoj maksimi; međutim, Kant nigdje ne pokazuje da maksima okrutnog ponašanja prema životinjama rezultira kontradikcijom. Kant pokušava pronaći izlaz tako da postavlja vezu između nasilja prema životinjama i kvarenja našeg moralnog senzibiliteta. Ta veza je, međutim, irelevantna, budući da je riječ o nama kao ljudima sa svojom partikularnom psihološkom naravi, a ne racionalnom biću kao takvom. Ako prihvatimo (empirijsku) tezu da nasilje prema životinjama dovodi do toga da *ljudsko biće* postane nasilno i prema drugim ljudima, to ne implicira da takvi oblici ponašanja dovode *racionalno biće* do jednakog ishoda. Kao što to ističu Broadie i Pybus, ovdje se radi o „kontingentnom stanju stvari koje ima veze s *ljudskim* bićima, a ne s *racionalnim* bićima.“³⁵

Za Kanta je nešto dužnost samo onda ako bi suprotno ponašanje predstavljalo povredu racionalne prirode u sebi ili drugima. Međutim, kao što smo vidjeli, Kantov argument može pretendirati samo na to da okrutni oblici ponašanja prema životinjama od strane *čovjeka* mogu dovesti do toga da on takvo ponašanje prenese i na osobe, jer je takve psihološke naravi da se vrlo lako dopusti voditi od strane nagona i navikavanja. Ali to nipošto nije potvrda jedinog preostalog načina da se utvrde dužnosti prema životinjama kao ne-osobama, naime, da se pokaže kako iz nasilnog ponašanja prema životinjama kao posljedica racionalno proizlazi korištenje osoba samo kao sredstava, odnosno povreda dužnosti prema racionalnoj prirodi:

³³ Immanuel Kant, *Metafizika čudoređa*, str. 227.

³⁴ Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, str. 212.

³⁵ Alexander Broadie, Elizabeth M. Pybus, »Kant's Treatment of Animals«, str. 382.

drugim riječima, zašto bi *racionalno biće* nasilnim ponašanjem prema životinjama završilo u nasilju prema drugim racionalnim bićima? Čini da je to nešto što racionalno biće upravo ne bi učinilo, budući da nema nikakve logičke veze između ta dva pojma. Isto tako, racionalno biće bilo bi oslobođeno animalne prirode, dakle upravo onog aspekta koji nas ljude vodi do toga da uopće uočavamo nekakvu poveznicu ili srodnost između životinja i nas kao bića obdarenih razumom. Zaključak na koji dolazimo svakako ispada nepoželjan, jer maksima zabrane zlostavljanja životinja u najboljem slučaju može imati status ljudima specifične moralno-pedagoške mjere ili praktičnog pravila, ali nikako dužnosti koja ima ikakve relevantne veze s domenom moraliteta, budući da ne obvezuje racionalno biće kao takvo. Autori zaključuju:

Uzimajući u obzir Kantovo objašnjenje dužnosti u okviru racionalnosti kao takve, slijedi da naše navodne neizravne dužnosti prema životinjama uopće nisu dužnosti u kantovskom smislu, a referirati se na njih kao dužnosti, makar i neizravne, znači dodijeliti lažan moralni legitimitet na maksimu izbjegavanja zlostavljanja životinja.³⁶

To je prva primjedba koju Broadie i Pybus upućuju Kantu. Ukratko, dužnosti (makar i neizravne) koje on postulira prema životinjama nisu moralne dužnosti u Kantovom smislu: one se ne mogu izvesti analizom iz temeljne vrijednosti Kantove etike, apsolutne vrijednosti racionalne prirode, niti se mogu uspostaviti testom univerzalnosti u formulaciji prve verzije Kategoričkog imperativa. One imaju veze samo s kontingentnom psihologijom ljudskih bića, a ne s njihovom racionalnom prirodom. Kako bi vidjeli koje bi posljedice proizlaze kada bi dopustili da kontingentne pojave mogu određivati sadržaj moralnih dužnosti, možemo uzeti isti primjer neizravnih dužnosti prema životinjama, ali sada promijeniti neke od kontingentnih aspekata naše animalne naravi. Sasvim je moguće zamisliti scenarij u kojemu bi zlostavljanje životinja bilo u pozitivnoj vezi s racionalnošću: kada bi, na primjer, imalo za posljedicu ponašanje prema osobama koje promiče moralno djelovanje prema nama samima i drugima. To bi, po logici Kantova argumenta, drastično promijenilo naše neizravne dužnosti prema životinjama, u smjeru koji je svakako nepoželjan. Kao što to primjećuje i Wood,

kada bi sklop ljudske psihologije bio takav da nas mučenje životinja čini mnogo srdačnijima prema ljudima (primjerice ispuhivanjem naših agresivnih impulsa nad bespomoćnim žrtvama), onda bi Kantov argument izgleda povlačio dužnost okrutnosti prema štenadi i mačićima kako bi nas se učinilo srdačnijim prema ljudima.³⁷

³⁶ Ibid., str. 382.

³⁷ Allen Wood, Onora O'Neill, »Kant on Duties Regarding Nonrational Nature«, str. 194-5.

Sljedeći argument protiv Kantove koncepcije neizravnih dužnosti ide korak dalje. Autori smatraju da, neovisno o riječi koju želimo koristiti za kategoriziranje tih oblika ponašanja (neizravna dužnost, pedagoške mjere, praktično pravilo, itd.), Kantov argument ne uspijeva, budući da ga vodi u apsurdnost. Apsurdnost o kojoj je riječ predstavlja posljedica nemogućnosti praktične primjene imperativa spretnosti, odnosno posljedica dužnosti protiv njegove uporabe. Kao što smo vidjeli, autori smatraju da Kantov argument ima formu implikacije u kojoj se tvrdi da zlostavljanje životinja ima za posljedicu razvijanja onih osobina kod ljudi koje će rezultirati da racionalnu prirodu, bilo u vlastitoj osobi ili osobi drugoga, tretiramo kao puko sredstvo. Ovdje Broadie i Pybus tvrde: „Međutim, prema Kantu, životinje su, tehnički, stvari, i kao posljedica toga, upravo ono što bi i trebali koristiti kao sredstvo. Njegov argument, stoga, glasi da ako koristimo određene stvari, naime, životinje, kao sredstvo, dovesti ćemo se do toga da koristimo i ljude kao sredstvo.“³⁸ Već je ovo neprihvatljiva pozicija budući da bi – prema Kantovu argumentu – vodila do neizravne dužnosti protiv korištenja životinja kao sredstvo, ali autori smatraju kako se ona – u Kantovu sistemu – mora generalizirati i tako završiti u apsurdnosti da korištenje bilo koje stvari kao sredstvo može dovesti do korištenja ljudskih bića kao sredstvo, i, u skladu s time, da postoji neizravna dužnost protiv korištenja stvari kao sredstvo. Ona se mora generalizirati zato što za Kanta nema relevantne distinkcije koja bi moralno razlikovala životinje od svih drugih objekata: svi su oni jednako stvar. Budući da je argument: 1. 'Korištenje stvari kao sredstvo može dovesti do korištenja racionalnih bića kao sredstvo'; dakle, 2. 'Imamo neizravnu dužnost protiv korištenja stvari kao sredstvo' očito apsurdan, *prima facie* ali i zato što onemogućuje imperativ spretnosti, autori zaključuju da Kant mora odbaciti i normativnu tezu koja omogućuje uspostavljanje zaključka o neizravnoj dužnosti, a koju možemo označiti kao 1*: 'djelovanja koja mogu dovesti do korištenja racionalnog bića kao sredstvo su protivna dužnosti'. Kako time nestaje osnova za uspostavljanje teze o neizravnim dužnostima, to znači da Kant mora odbaciti argument u prilog neizravnih dužnosti prema životinjama. Konačno, budući da time nestaje jedini preostali način da se uspostave dužnosti prema njima – jer Kant životinje ne smatra osobama – iz toga proizlazi da njegova moralna filozofija nije u stanju formulirati moralne obveze prema njima. Njegova etika, prema tome, nema konceptualnu osnovu da moralno osudi okrutnost prema životinjama.

Na ovaj je argument reagirao Tom Regan, tvrdeći da Broadie i Pybus neopravdano imputiraju Kantu logičko izjednačavanje pojmova zlostavljanja i tretiranja kao sredstvo. To

³⁸ Alexander Broadie, Elizabeth M. Pybus, »Kant's Treatment of Animals«, str. 382.

možemo vidjeti i u prikazu u prijašnjem odlomku, gdje oni Kantovu implikaciju o *zlostavljanju* životinja u sljedećoj rečenici interpretiraju kao da znači da njihovo *korištenje kao sredstvo* dovodi do toga da i osobe tretiramo na isti način. Ta dva koncepta, prema Reganu, očito nisu logički istovjetna prema Kantu jer, kako Regan tvrdi, „možemo, iz Kantove pozicije, koristiti životinju kao sredstvo bez da ju u isto vrijeme i zlostavljamo, kao kada, primjerice, slijepac koristi psa vodiča ali se prema njemu odnosi s ljubavlju i privrženosti.“³⁹ Za Kanta, *zlostavljanje* je način ponašanja koji će dovesti do toga da osobe tretiramo samo kao sredstva, prema tome imamo neizravnu dužnost samo ne zlostavljati životinje. Razdvoje li se ova dva pojma, Kantova pozicija ostaje sigurna: imamo neizravnu dužnost ne zlostavljati životinje, ali je dopušteno koristiti ih kao sredstvo, i bilo kakva apsurdnost nestaje.

Broadie i Pybus prihvaćaju Reganovu kritiku da su u interpretaciji Kanta pomiješali koncepte zlostavljanja i tretiranja kao sredstvo. Međutim, kako tvrde, to je zbog toga što sam Kant, iz razloga koji proizlaze iz specifičnih postavki njegove moralne filozofije, nije u stanju formulirati moralno značajnu distinkciju između ta dva pojma. Naime, iz Kantovih teorijskih premisa proizlazi ishod da njegova etika uopće nije u stanju formulirati pojam zlostavljanja životinja. To predstavlja treću kritiku koju oni upućuju Kantu. Drugim riječima, njihova je namjera pokazati da za Kanta ne može postojati distinkcija između zlostavljanja životinja (nečega što bi bilo zabranjeno) i njihova korištenja kao sredstvo (nečega što bi bilo dopušteno). Odnosno, svako zlostavljanje životinja za Kanta može značiti samo njihovo korištenje kao sredstvo, na istoj razini (u moralno značajnom smislu) kao i bilo koje drugo njihovo korištenje, što je upravo i način na koji bi se po Kantu i trebalo ponašati prema njima.

Kako ga autori razumijevaju, Kantov argument glasi da će zlostavljanje životinja rezultirati time da se na sličan način ponašamo i prema osobama, odnosno da i osobe tretiramo na način koji je protivan drugoj formulaciji kategoričkog imperativa, formule čovječanstva, naime, kao puka sredstva. To je protivno moralnom zakonu koji nalaže da se prema racionalnoj prirodi uvijek moramo odnositi ujedno kao svrsi po sebi, zaključka koji proizlazi iz Kantova argumenta o racionalnoj prirodi kao nužnoj svrsi koja jedina može fundirati Kategorički imperativ. Radi toga, dakle, imamo dužnost ponašati se dobronamjerno prema životinjama. Međutim, zlostavljati neko biće upravo je jedan od oblika njezina korištenja kao sredstvo, i upravo na temelju toga zlostavljanje dobiva moralno obilježje neispravnoga ili zabranjenoga. Pretpostavimo da se isti čin zlostavljanja događa u odnosu

³⁹ Tom Regan, »Broadie and Pybus on Kant«, *Philosophy*, 51, (198/1976), str. 471.

dvaju osoba. Koja je Kantova osnova da takvo ponašanje nazove moralno lošim, i da postulira dužnost protiv takvog ponašanja? Upravo ta da u tom slučaju osobu koristimo kao puko sredstvo, a ne u skladu s njezinom racionalnom prirodom koja nas obvezuje da se s njom postupa kao svrhom po sebi. Isto tako, bilo kakva postupanja prema životinjama (pa tako i oni oblici ponašanja koje svrstavamo pod kategoriju zlostavljanja) mogla bi biti moralno evaluirana jedino u konceptima tretiranja nečega kao sredstvo ili kao svrhe po sebi. Stoga, ako je onaj oblik odnošenja koji nazivamo zlostavljanje moralno loš u slučaju životinja, on to može biti jedino na istoj osnovi kao i u slučaju takvog ponašanja prema osobama; drugim riječima, Kant mora reći da je određeno odnošenje prema životinjama kao puko sredstvo moralno loše. Međutim, životinje nisu osobe i, prema tome, kao 'stvari', upravo i zaslužuju biti tretirane kao sredstva. To je priroda normativnog odnosa prema životinjama koja proizlazi iz njihove prirode kao neracionalnih bića. Kako to ističu Broadie i Pybus: „kada Kant govori o zlostavljanju životinja, i smatra da time radimo nešto moralno neispravno, mora ga se interpretirati da govori o tome da se prema njima odnosimo ne kao svrsi, već samo kao sredstvo. Ali zašto ih ne bi tretirali samo kao sredstvo kada imaju vrijednost pukog sredstva?“⁴⁰

Dakle, kada se ponašamo prema životinjama na onaj način koji nazivamo zlostavljanjem, sve što u moralno značajnom smislu možemo reći, s Kantova stajališta, jest to da ih koristimo kao puko sredstvo. Ako Kant i dalje želi reći da životinje možemo zlostavljati (to jest, učiniti im nešto loše *moralno*), to znači da je prisiljen reći da životinje možemo zlostavljati tako što ih koristimo kao puko sredstvo. Budući da je to način odnošenja prema njima koji je upravo moralno prikladan, u čemu se onda može sastojati moralna neispravnost? Kant jedino može reći: u tome što nas može dovesti do toga da i ljude koristimo kao sredstvo. Ali budući da je to jedini argument koji podupire tezu da bi određeno korištenje životinje kao sredstvo bilo moralno loše (naime, jer može dovesti do korištenja osobe kao sredstvo), taj argument vodi u apsurd, jer isto vrijedi i za bilo koje drugo biće koje spada u kategoriju stvari i za bilo koje djelovanje koje ima status korištenja kao sredstvo – sva ona, kao pitanje kontingentne činjenice ljudske naravi, mogu dovesti do korištenja osobe kao sredstvo. Prema tome bi sva trebala jednako biti moralno zabranjena. Kao što vidimo, pozivanje na kontingentne psihološke faktore ne može izbjeći generalizaciju na ostale oblike korištenja kao sredstvo i apsurd zabrane imperativa spretnosti. S druge strane, Kant ne može, odvojeno od vrijednosti racionalne prirode, napraviti konceptualnu razliku između moralnog značaja

⁴⁰ Alexander Broadie, Elizabeth M. Pybus, »Kant and the Maltreatment of Animals«, *Philosophy*, 53 (1978), str. 560-1.

zlostavljanja i nekog "bezazlenog" korištenja kao sredstvo, kojim bi ovo prvo bilo moralno zabranjeno, a potomje dopušteno. Isplati se citirati zaključak Broadie i Pybus u potpunosti:

Ispada da je nemoguće povući logičku razliku između pojma zlostavljanja onoga što ima vrijednost samo kao sredstvo i pojma tretiranja kao sredstvo onoga što ima vrijednost kao puko sredstvo. Ako, za Kanta, postoji ikakva moralna značajnost zlostavljanja životinja osim činjenice da se stvari koji imaju vrijednost kao sredstvo tretiraju kao da imaju samo takvu vrijednost, ostaje potpuno nejasno u čemu se sastoji ta značajnost.⁴¹

Dakle, ako zlostavljanje nečega u moralnom smislu može značiti jedino korištenje nečega kao sredstvo, Kantov argument kojim uspostavlja neizravne dužnosti, naime, 'može dovesti do korištenja osoba kao sredstvo' (kontingentna empirijska opservacija), jednako vrijedi za sva korištenja kao sredstvo i tako vodi u apsurd. Izvan toga, nema druge osnove za odvajanje moralno dopuštenih od moralno zabranjenih korištenja kao sredstvo onoga što ima vrijednost stvari. Možda je umjesno ovdje citirati kasniji sud i samog Toma Regana, koji je, kako smo vidjeli, pokušao obraniti Kantovu poziciju od kritike. On je kasnije prihvatio njihovu kritiku: „Trenutno sam uvjerenja kako su Broadie i Pybus u pravu pri sudu da Kant ne može objasniti ideju da same životinje mogu biti zlostavljane.“⁴²

Ukoliko su Broadie i Pybus uistinu u pravu u svojoj raspravi o zaključcima koje je Kant prisiljen povući uzevši njegove temeljne principe, takav bi ishod predstavljao značajan problem za njegovu filozofiju, u onoj koncepciji kako ju je on sam izložio. Vidimo, dakle, da je Kantova koncepcija etike, osim čestog prigovora što moralne dužnosti ne dugujemo samim životinjama već racionalnoj prirodi, generalno dovedena u pitanje kao moguća plauzibilna koncepcija opravdanja intuicija o tome da nas životinje moralno obvezuju. Međutim, prije no što razmotrimo pokušaje suvremenih kantovaca da razviju argument o dužnostima prema životinjama, treba prvo ispitati u kojem se stupnju Kantova etika, u svojem izvornom obliku, može obraniti od ovih kritika.

⁴¹ Ibid., str. 561.

⁴² Tom Regan, »Animals as Subjects-of-a-Life«, u: David R. Keller (ur.), *Environmental Ethics: The Big Questions*, Wiley-Blackwell, Malden, MA, 2010., str. 168.

4. Odgovor na kritike Broadie i Pybus

Ocjena o valjanosti ovih kritika u konačnici će ovisiti o tome kako interpretiramo problematiku koja zalazi u same temelje Kantove moralne filozofije. Konkretnije rečeno, ona se tiče odnosa moralnog zakona kao takvog i konkretnih dužnosti koje na neki način proizlaze iz njega, to jest, načina na koji se vrhovni princip moralnosti kao a priori konstitutivni princip čistog praktičnog uma (princip slobode) primjenjuje kako bi rezultirao obvezujućim sustavom moralnih dužnosti.

Ovo pitanje zapravo predstavlja jedan od glavnih problema koje zatječu interpretatori kantove moralne filozofije, i o odgovoru na njega ovisi konačna ocjena uspješnosti Kantove metafizike ćudoređa kao nove, u kritičkom duhu zasnovane, moralne filozofije. Glavni problem, koji je rezultirao da se Kantova *Metafizika ćudoređa* u velikom stupnju zanemari u odnosu na *Zasnivanje metafizike ćudoređa* i *Kritiku praktičnog uma*, predstavlja teškoća u usklađivanju sustava metafizike ćudoređa s temeljnim postavkama transcendentalne filozofije. Pavo Barišić, u uvodu hrvatskog izdanja *Metafizike ćudoređa*, ističe da je ključni „teoretski prigovor... sadržan u navodnom pomanjkanju kritičkoga transcendentalnog zasnivanja što je prouzročilo da Kant u tom djelu ne uspije nadići horizont metafizičkoga [dogmatskoga] naravnog prava.“⁴³ Ovaj prigovor temelji se na stavu da sve dužnosti moraju biti izvedene a priori iz čistoga uma i kao takve vrijediti za sva racionalna bića, i, prema tome, isključivati bilo kakvu primjesu empirijskoga. Zagovornici ove pozicije pozivaju se na Kantove vlastite stavove iz *Kritike čistoga uma* gdje on tvrdi da metafizika ćudoređa sadrži sva umska načela „koja a priori i nužno određuju, što bi trebalo, a što ne bi trebalo činiti. Moralitet je jedina zakonitost djelovanja koja se potpuno a priori može izvesti iz načela. Stoga je metafizika ćudoređa zapravo čisti moral, kojemu se ne stavlja u osnovu nikakva antropologija (nikakav empirijski uvjet).“⁴⁴ Isto tako, u *Zasnivanju*, Kant eksplicitno tvrdi da se „sva moralna filozofija potpuno osniva na svome čistom dijelu“ pod čim on misli na „moralne zakone zajedno sa svojim principima.“⁴⁵ Usredotočimo li se samo na pitanje dužnosti prema životinjama, čini se jasnim da one ne mogu biti dužnosti u ovom smislu riječi. One se temelje na empirijskim spoznajama o čovjeku i kao takve ne mogu sačinjavati dužnosti niti utjecati na njihov sadržaj. Iz ove perspektive, maksima nekog djelovanja dobiva oznaku dužnosti ako se može pokazati da ona proizlazi a priori iz čistoga uma tako što njezino negiranje u

⁴³ Pavo Barišić, u *Metafizika ćudoređa*, str. IX.

⁴⁴ Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1984., str. 367.

⁴⁵ Immanuel Kant, *Zasnivanje metafizike ćudoređa*, str. 7.

poopćenom obliku vodi u kontradikciju ili predstavlja kršenje dostojanstva racionalne prirode time što ju koristi kao puko sredstvo. Ali, kao što smo vidjeli, Kantov argument za neizravne dužnosti prema životinjama temelji se na kontingentnoj činjenici da agresija prema životinjama u čovjeku može dovesti do zatiranja onih osobina korisnih za razvijanje moralne svijesti i tako završiti u izravnim povredama dužnosti prema samome sebi ili drugim osobama. Ali, kao što je razvidno, ta činjenica niti je univerzalna niti nužna. To što Kant pokušava uspostaviti dužnost dobrohotnosti prema životinjama, iz ove interpretacije njegove moralne filozofije, predstavlja napuštanje kritičke misli i pad u dogmatizam – u najboljem slučaju. U najgorem slučaju, ono predstavlja Kantov prekriveni pokušaj da životinje vrati u moralni univerzum i tako udovolji našoj čvrstoj moralnoj intuiciji da i životinje zaslužuju moralnu konsideraciju, onu koja ne pripada ostalim stvarima kao što su artefakti i druga neživa bića. Taj pokušaj, međutim, ne uspijeva, kako smo vidjeli iz argumenata iznesene kritike.

Proizlazi zaključak da Kantova filozofija u načelu nije u stanju konceptualizirati normativni odnos prema životinjama. Intuicija da nas životinje mogu moralno obvezati na razini je intuicije da gibanje tijela u slobodnom padu ovisi o masi (intuitivno očigledna ali zapravo pogrešna). Kontingentna činjenica da nas nasilje prema životinjama može dovesti do nasilja prema ljudima zaslužuje da se takvo ponašanje izdvoji i zabrani (ne zato što nas samo ono može dovesti do korištenja osoba kao sredstvo – kao što smo utvrdili, bilo koje korištenje kao sredstvo nas može dovesti do toga kao pitanje kontingentne činjenice – već zato što u tom slučaju postoji puno veća vjerojatnost) međutim, kako je Kant govorio u *Zasnivanju*, takav "propis" se „može doduše zvati praktičnim pravilom, ali nikada moralnim zakonom.“⁴⁶ Ali to svakako nije ono što sugerira naša moralna intuicija: svakako bi željeli moći reći da je okrutnost prema životinjama pogrešna ili nepravedna, a ne samo opasnost ili prepreka dosljednom provođenju moralnog zakona. Do takve konkluzije dolazi Skidmore, koji daje pesimističan pogled o položaju i perspektivama kantovske etike unutar etičkih rasprava o životinjama. Kako on ističe, područje primijenjene etike kada su pitanju životinje sačinjavaju specifična pitanja poput životinjskih prava, opravdanosti konzumiranja mesa i drugih konkretnih pitanja, dok je „izazov za kantovca puno osnovniji: može li teorija opravdati

⁴⁶ Ibid., str. 7.

ikakva moralna ograničenja kada je u pitanju postupanje sa životinjama? Čini se da bi odgovor mogao biti ne.⁴⁷

4.1. Posljednji oblik Kantove moralne filozofije

Ako se ova linija argumentacije čini privlačnom, a gore iznesena kritika kao neizbježna posljedica dedukcije iz striktno kantovskih principa, ona ipak, više nego išta drugo, ukazuje na nepoznavanje evolucije Kantove etičke misli, odnosno njezina konačnog oblika. Čak ako i dođemo do zaključka da taj oblik u konačnici ne uspijeva ostati vjeran duhu kritičke filozofije, on se mora temeljiti na sudu koji proizlazi ispitivanjem Kantove koncepcije metafizike ćudoređa kako je ona izložena u istoimenom djelu, Kantovom posljednjem etičkom spisu, u kojemu je sustav konkretnih dužnosti na kraju krajeva i izložen, a ne da taj sustav prosuđujemo isključivo prema načelima izloženima u ranijim djelima, koji su se u konačnici ticali jedino fundiranja vrhovnog principa moralnosti. Međutim, čitava iznesena kritika osniva se na Kantovim tezama iznesenima u ranijim djelima. Nema razloga *Metafiziku ćudoređa* i u njoj prezentirani nauk smatrati išta manje autentičnim izrazom Kantove etičke misli: ona predstavlja konačni (i jedini konkretni) izričaj doktrine koju je Kant planirao i odgađao trideset godina, i to doktrine unutar domene ljudske spoznaje i bića koja je oduvijek bila predmet divljenja i prema tome od središnjeg značaja za Kanta. Činjenica je da se popularni a često i akademski prikaz uspostavljanja dužnosti gotovo isključivo zaustavlja na ranijim djelima, a njezina kompleksnost reducira na mehanicističku proceduru generaliziranja maksime u svrhu testiranja mogućnosti njezine univerzalizacije kako bi se odredio njezin moralni status. Međutim, čak i letimični pogled na *Metafiziku ćudoređa* otkriva da je to metoda koju Kant uopće ne koristi u utvrđivanju konkretnih dužnosti.

Manfred Kuehn⁴⁸ pokazuje kako je metafizika ćudoređa kao filozofijski utemeljen sustav dužnosti slobodnoga ljudskoga bića bila zasigurno jedna od središnjih ciljeva Kantova filozofijskog opusa, problematika s kojom se bavio tijekom cijelog svojeg intelektualnog djelovanja. Pa tako, rane naznake Kantova projekta mogu se uočiti već 1764. godine kada on izriče nezadovoljstvo nedostatnim objašnjenjem i analizom osnovnih pojmova moralnosti, i, slijedom toga, neutemeljenošću konkretnih dužnosti. U godinama koje su slijedile nalazimo Kanta kako, u pismima prijateljima, u nekoliko navrata govori o radu na metafizici ćudoređa

⁴⁷ James Skidmore, »Duties to Animals: The Failure of Kant's Moral Theory«, *The Journal of Value Inquiry*, 35 (2001), str. 558.

⁴⁸ Manfred Kuehn, »Kant's Metaphysics of Morals: The History and Significance of Its Deferral«, u: Lara Denis (ur.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, 9-27.

ili opet o namjeri rada na istoj, dok se u objavljenim radovima, od pretkritičke faze, kritičkih djela koji se bave fundiranjem osnovnih načela moralnosti te konačno same *Metafizike čudoređa*, postupno mijenja i koncepcija što bi jedna takva metafizika uopće podrazumijevala.

Strategija koju koristi Kuehn pri istraživanju evolucije Kantova razumijevanja moralnosti u više od tri desetljeća što su prethodila samoj objavi *Metafizike čudoređa* 1797. godine sastoji se u uspoređivanju sadržaja Kantovih predavanja o etici koje je on redovito držao tijekom tog čitavog vremena. Zaključak do kojega dolazi ide u samu srž pitanja o stupnju kritičkog duha i refleksije u njegovu posljednjem djelu o moralnosti. Naime, ono što se pokazuje pregledom Kantovih predavanja jest to da, dok su konkretne dužnosti – konačno iznesene u Pravnom nauku i Etičkom elementarnom nauku – ostale gotovo iste tijekom tih desetljeća (velikim dijelom uzete iz Baumgartenova udžbenika kojim se Kant koristio u svojim predavanjima), Kantovo razumijevanje načina na koji konkretne dužnosti stoje u odnosu spram temeljnih načela moraliteta kako ih je on iznio u *Zasnivanju* i *Kritici praktičnog uma*, poprilično se promijenilo. Kao što smo vidjeli u navodima gore, Kant je još za vrijeme pisanja *Zasnivanja* smatrao da čitava metafizika čudoređa mora biti 'očišćena' od svega empirijskog. Međutim, u *Metafizi čudoređa* to je pitanje svjesno određeno kao razvoj i primjena transcendentalne pozicije čistoga praktičnog uma na čovjeka kao umno ali isto tako i prirodno biće: „sustav dužnosti pod tim imenom sastoji se od čistih moralnih načela *kako se oni primjenjuju na ljudsku narav*.“⁴⁹ Kuehn zaključuje da, dok su konkretne dužnosti u određenom stupnju nekritički obrađene, većinom preuzete iz prijašnjih udžbenika, ili, što iziđe na isto, odraz mnijenja o tome što je ispravno i opravdano a što ne kako se to prosuđivalo u Kantovu mjestu i vremenu, njegova rasprava o odnosu metafizike čudoređa kao sustava moralnih dužnosti i kritičkog stajališta praktičnog uma koju on iznosi u *Uvodu* tog djela svakako je dio njegova kritičkog projekta i mora se uzeti u obzir u raspravi o uspješnosti izvođenja pojedinih dužnosti.

Svejedno, ostaje pitanje kako promatrati teorijski okvir *Metafizike čudoređa* s gore citiranim tvrdnjama iz *Kritike čistoga uma* i *Zasnivanja* o sistemu potpuno čiste filozofije, odvojene od bilo kakvog empirijskog sadržaja. Kao prvo, međutim, teško je uopće zamisliti kakva bi to potpuno čista metafizika čudoređa uopće bila. Kako ističe Wood, „ostaje prilično nejasno što Kant namjerava da sadrži potpuno a priori sustav načela. Ako namjerava išta

⁴⁹ Allen Wood, »The Final Form of Kant's Practical Philosophy«, u: Mark Timmons (ur.), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford University Press, New York, 2002., str. 3.

slično sustavu dužnosti koji je u konačnici proizašao u Metafizici ćudoređa, on nikada ne daje naznaku što bi čisto *metafizički* sustav dužnosti mogao biti.⁵⁰ Ćak i u *Zasnivanju*, dužnosti koje Kant uspostavlja tiću se naše empirijske naravi. Poćiva li interpretacija tih Kantovih tvrdnji o potrebi izbacivanja bilo kakve empirije iz metafizike ćudoređa na nerazumijevanju onoga što je zapravo htio reći ili ne, ono što je jasno jest da se u samom djelu metafizika ćudoređa kao znanost ipak mora pozivati na ljudsku prirodu i na njoj primjenjivati svoja temeljna načela. Kant kaŹe: „ni metafizika ćudoređa ne moŹe [bez primjene na iskustvo], te ćemo ćovjekovu *narav*... ćesto morati uzeti za predmet... metafizika ćudoređa ne moŹe se temeljiti na antropologiji, ali se na nju moŹe primijeniti.“⁵¹ Sukladno tome, krepost – snaga i hrabrost da se bori protiv svega onoga što ometa volju u slobodnom ćudorednom htijenju – postaje vaŹan pojam metafizike ćudoređa, sada shvaćene kao ćiste moralne filozofije primijenjene na umska prirodna bića.

Ovakvo shvaćanje potpuno je u skladu s kritiĳkim duhom Kantove filozofije. Ono, međutim, što će nas dovesti do pozicije u kojoj ćemo moći reagirati na kritiku iznesenu protiv valjanosti doktrine o neizravnim dužnostima prema Źivotinjama kao i tvrdnje o njezinoj nekoherentnosti, jest naćin na koji Kant konceptualizira kreposni nauk, odnosno njegova metafiziĳka načela, za koje je pripremio put u *Kritici praktiĳnog uma* i *Zasnivanju*. Znakovito je primijetiti da, za razliku od prijašnjih pokuŹaja konceptualiziranja prirode metafizike ćudoređa, koji su i rezultirali gore iznesenim nespোরazumima oko odnosa generalnih principa i samih dužnosti, Kant u svojem posljednjem etiĳkom djelu iznosi ćvrsto i precizno shvaćanje što takva metafizika treba sadrŹavati. A budući da upravo u tom djelu on i iznosi doktrinu o neizravnim dužnostima prema Źivotinjama, svakako bi sud o njezinoj valjanosti trebali temeljiti na razumijevanju koncepcije znanosti unutar koje se ona i pojavljuje.

Kant iznosi koncepciju metafizike ćudoređa u kojoj se ona prikazuje kao pozitivni nauk o konkretnim dužnostima koje obvezuju ljudsko biće, i u kojoj ona nadilazi horizont *Zasnivanja*, ne u smislu da se protivi načelima iznesenim u njemu, već da, utemeljena u vrhovnom principu slobodnog htijenja uopće, primijenjena na ljudsko biće, pronalazi sebi vlastite principe pomoću kojih se mogu utvrđivati pozitivne i konkretne dužnosti (za razliku od apstraktnije razine samog kategoriĳkog imperativa koji izravno utemeljuje samo formu slobodnog htijenja uopće, ćija se maksima time samo kvalificira za opće zakonodavstvo, ali ne dobiva odmah time i status dužnosti). Fokusirajući se na naŹoj temi relevantan dio

⁵⁰ Ibid., str. 3.

⁵¹ Immanuel Kant, *Metafizika ćudoređa*, str. 14.

metafizike ćudoređa, odnosno etiku ili kreposni nauk, temeljna Kantova misao ovdje jest koncepcija etike kao „sustava svrha čistoga praktičnog uma,“⁵² svrha koje su ujedno i dužnosti. Dakle, kao što vidimo, sama koncepcija nauka o kreposnim dužnostima, to jest, područja iz kojega se mogu ustanoviti moralne dužnosti, postaje puno kompleksnija od strategije u *Zasnivanju*, i ne može se reducirati na puku algoritamsku proceduru.

Negativni pojam slobode podrazumijeva da je slobodno htijenje neovisno o bilo kojem odredbenom principu eksternom samome sebi, to jest, ne može biti određeno nikakvim izvanjskim (osjetilnim) pokretalima. Međutim, slobodno htijenje nije kaotično ili slučajno, već zakonito. Što ga onda može određivati? Alternativa bilo kakvim osjetilnim pokretalima (koji se u konačnici svode na zakone prirode) jest ono umno: slobodno htijenje određuje volja ili praktični um, posebna vrsta kauzalnosti. Kauzalnost implicira zakon. Ali prvo: taj zakon može biti samo onaj autonomije: volja je sama sebi zakon. I drugo: taj zakon ne može biti određen nikakvim objektom. Obje stavke proizlaze iz samog koncepta slobode, jer, kada one ne bi vrijedile, volja ne bi bila slobodna. Slijedi da kauzalitet volje, odnosno slobodno htijenje kako takvo, čini samo *forma* zakonitosti; drugim riječima, slobodno htijenje ne može biti ograničeno nikakvim materijalnim principom, ali pošto je volja kauzalitet ona mora imati zakon (nije slučajna ili kaotična). Taj zakon onda ne može činiti ništa drugo osim formalni uvjet da maksima tog htijenja *može* biti zakon. Na taj način Kant uspostavlja samu univerzalnost kao zakon slobodnog htijenja, odnosno konstitutivni princip volje ili praktičnog uma (uma ukoliko određuje htijenje). Volja kao kauzalitet slobodnog htijenja vodi se tim načelom univerzalnosti kao svojim konstitutivnim principom. To je pozitivni pojam slobode. Otkriva se dakle da je slobodno htijenje i htijenje vođeno principom kategoričkoga imperativa jedno te isto.

Sve što nije u skladu s tim čistim (slobodnim) htijenjem praktičnog uma, mi doživljavamo kao nešto neopravdano, a suprotnost tome kao ono 'treba' u bezuvjetnom smislu, dakle kao imperativ, odnosno dužnost. Ključna riječ ovdje je 'imperativ', koja znači da se moralni imperativ odnosi samo na ljude, dakle bića koja su ujedno umne ali i animalne prirode. To je zato što implicira prisilu, koja opet implicira mogućnost drugačijeg ishoda od onoga na kojeg se prisiljava. Odnosno, implicira postojanje drugih potencijalnih pokretala osim onog praktičnog uma. Dakle, ta moralna (samo)prisila fundamentalni je i nesvodljivi horizont naše moralne svijesti. Prema tome, metafizika ćudoređa jest i jedino može biti kreposni nauk, gdje se krepost definira kao moć „da se odupre... protivniku ćudoredne

⁵² Ibid., str. 169.

nastrojenosti u nama,“ a sam kreposni nauk kao sistem dužnosti koji „zakonima podvrgavaju unutrašnju slobodu“⁵³ čovjeka kao umnog prirodnog bića. Dakle, dužnosti koje ćemo izvesti iz vrhovnog principa moralnosti ticati će se samo ljudskih bića kao umnih bića koja su ujedno tjelesna i prema tome će morati sadržavati i dužnosti koja određuju djelovanja vezana za naša tijela i tjelesne radnje – životinjsku prirodu – ukoliko su one moralno relevantne.

Nakon što je ocrtao domenu kreposnog nauka, Kant naznačuje kako se utvrđuju konkretne dužnosti. Prevladavajuće mišljenje glasi da je to stvar postavljanja maksime i njezina podvrgavanja testu kategoričkog imperativa. Međutim, takav stav značajno pojednostavljuje Kantovu poziciju kako ju on iznosi u *Metafizici čudoređa*. Dužnosti jesu fundirane u kategoričkom imperativu kao vrhovnom principu moralnosti. Njega Kant prikazuje kao „formalni princip dužnosti“ uopće, koji određuje što uopće može biti dužnost, ali ne i što uistinu jest dužnost: „maksime se ovdje smatraju takvim subjektivnim načelima koja se samo *kvalificiraju* za neko opće zakonodavstvo, što je tek negativan princip (općenitog neprotivljenja zakonu). – No kako onda još može postojati zakon za maksimu djelovanja?“⁵⁴ Drugim riječima, kada određenu maksimu podvrgnemo testu kategoričkog imperativa i uvidimo da uistinu nema kontradikcije, to još uvijek ne znači da smo moralno obvezani prema toj maksimi. Nisu sva slobodna djelovanja dužnosti. Što onda neku maksimu čini dužnošću? Odgovor je upravo u pojmu *svrhe* koja se predočuje kao objektivno nužna, odnosno kao dužnost. Kant kaže: „etika pruža još jedan *sadržaj* (predmet slobodnog htijenja), jednu *svrhu* čistog uma koja se ujedno predočuje kao objektivno nužna svrha, tj. kao čovjekova dužnost.“⁵⁵ Kant to vrlo specifično utvrđuje: maksime djelovanja „mogu biti *svojevoljne* i podvrgnute su samo ograničavajućem uvjetu prikladnosti za opće zakonodavstvo kao formalnom principu djelovanja.“⁵⁶ Ono što ukida svojevoljnost djelovanja je zakon, a „pojam svrhe koja je ujedno dužnost... jedini utemeljuje zakon za maksime djelovanja.“⁵⁷ Primjećujemo da se Kant okreće drugoj formulaciji Kategoričkog imperativa, formule čovječanstva (kojom se uspostavlja svrha po sebi), kada je u pitanju izvođenje dužnosti.

U *Zasnivanju* Kant je utvrdio takvu svrhu: čovječanstvo ili racionalna priroda (po drugoj formuli kategoričkog imperativa). Ona predstavlja materijalni uvjet moralnosti uopće, kao što je formula općeg zakona formalni uvjet. Ona je potpuno a priori i vrijedi za sva

⁵³ Immanuel Kant, *Metafizika čudoređa*, str. 168.

⁵⁴ Ibid., str. 176.

⁵⁵ Ibid., str. 168.

⁵⁶ Ibid., str. 176.

⁵⁷ Ibid., str. 176.

racionalna bića. Međutim, kao što smo vidjeli, *Metafizika čudoređa* tiče se sustava konkretnih dužnosti, dakle moralnog zakona kako se on primjenjuje na ljudsko biće i njegovo iskustvo. Dakle, konkretne dužnosti proizlaziti će iz objektivno nužne svrhe čistog praktičnog uma – apsolutne vrijednosti racionalne prirode – kako se ona primjenjuje na prirodno biće kakav je čovjek i njegovo iskustvo. Primijenjena na ljudsko biće, ona podrazumijeva dvije nužne svrhe: vlastito savršenstvo (zato što smo racionalno ali i tjelesno biće; naša racionalnost je nesavršena) i tuđe blaženstvo (zato što postoje druga racionalna bića s kojima dijelimo svijet i s kojima smo u interakciji). One se, kao dužnosti, izriču u formi 'imperativa' kao formi spoznaje moralnih dužnosti kao takvih, što implicira, kao što smo već rekli, konstantnu mogućnost nepokoravanja, odnosno jednu vrstu nesavršenosti i nemoćnosti. Prema tome, te dužnosti, utemeljene u tim dvama svrhama, svoj konkretni sadržaj dobivaju uzimajući u obzir naše stanje kao umnih prirodnih bića (bića koju nisu savršena, već svoju moralnu svijest možemo samo i jedino sve više usavršavati) i kao takve predstavljaju uvjete mogućnosti da se naše postojanje u stanju u kojemu se nalazimo uopće i može poravnati s objektivnim nužnostima i konstitutivnim principima praktičnog uma kojega kao umska (noumenalna) bića posjedujemo.

Ovo je podloga iz koje Kant prosljeđuje utvrđivati konkretne dužnosti, dakle iz svrha koje ljudska bića, moralno nesavršena ali umskom prirodom slobodna i moralitetu dostojna, sebi objektivno postavljaju kako bi utjelovili svoju noumenalnu prirodu: „Svrhe koje su u isto vrijeme i dužnosti apsolutno su središnje u Kantovom objašnjenju moralnosti. Jer one su ono što vodi do dvije fundamentalne dužnosti ljudskih bića, naime, dužnosti prema nama samima i dužnosti prema drugima kao svrha vlastitog savršenstva i blaženstva drugih. Sve druge partikularne dužnosti, poput onih koje je pronašao u Baumgartenovoj *Etici* i drugim udžbenika o moralnoj filozofiji, vrste su koje proizlaze iz ta dva temeljna roda.“⁵⁸ Kakva je poveznica između tih svrha kao dužnosti i kategoričkog imperativa? Kao što smo gore ukazali, kao što je formula općeg zakona formalni uvjet svake dužnosti (sve dužnosti moraju se moći kvalificirati za opće zakonodavstvo) tako je i apsolutna vrijednost racionalne prirode kao materijalni uvjet u temelju svih dužnosti (ono što predstavlja poštivanje racionalne prirode kvalificirati će tu maksimu kao dužnost). Možemo zato reći da su svrhe kao dužnosti koje Kant iznosi u *Metafizici čudoređa* fundirane u drugoj formulaciji kategoričkog imperativa, formule čovječanstva, gdje se one deriviraju iz apsolutne vrijednosti racionalne prirode kao takve. Jer, i dužnost savršenstva prema sebi i blaženstva prema drugima temelji se

⁵⁸ Manfred Kuehn, »Kant's Metaphysics of Morals: The History and Significance of Its Deferral«, str. 22.

na poštovanju racionalne prirode koju posjedujemo mi i drugi ljudi, ali u obliku u kojoj ju je potrebno kultivirati i konstantno razvijati. Slično smatra i Barbara Herman, kada opisuje te dvije svrhe kao „potpuno materijalno određenje racionalne prirode kao svrhe po sebi za ljudskog racionalnog subjekta.“⁵⁹

4.2. Svrhe kao dužnosti

Već se iz Kantove kritičke pozicije, gdje se univerzalnost moralnih propozicija zasniva u subjektu, može nazrijeti put prema nauku o svrhama. Moralnost se tiče zakonitosti koje određuju ljudsko htijenje a one se fundiraju u strukturi racionalnog htijenja, odnosno, načela koje je u njegovom temelju. Kant je i u *Zasnivanju*, osim same forme htijenja racionalne volje (prva formulacija kategoričkog imperativa – formula općeg zakona) kojom se otkriva vrhovni princip moralnosti, smatrao da se isti princip može otkriti i sa stajališta svrhe, štoviše, da je postojanje objektivne svrhe nužno, to jest, da u njoj leži „osnov mogućeg kategoričkog imperativa, tj. praktičnoga zakona“⁶⁰ (druga formulacija kategoričkog imperativa – formula čovječanstva). Ovdje ćemo se fokusirati na svrhu vlastitog savršenstva, jer je ona ključna za objašnjenje dužnosti spram životinja.

Vidjeli smo da Kant eksplicitno tvrdi da čisto formalni odredbeni temelj htijenja nije dovoljan: maksime se njime samo kvalificiraju za opće zakonodavstvo. Ali time još nije određeno da bismo uistinu trebali djelovati po nekoj maksimi. Prema tome, i svrha našeg djelovanja mora biti ocijenjena prema racionalnom standardu. Ovdje ulazi pojam svrhe kao dužnosti. Barbara Herman opisuje to na sljedeći način: „ako je princip racionalnog htijenja ono što pruža normu za djelovanje (izvor vrijednosti), on također mora biti izvor vrijednosti i za svrhe, *ako* subjekt djeluje iz razloga ili djeluje racionalno. Mogli bismo reći: volja si mora dati barem jednu svrhu za sva svoja htijenja, ako ikad djelujemo prema razlozima.“⁶¹ Za Kanta, nemamo razlog za djelovanje ako se naša maksima protivi principu racionalnog htijenja (kategoričkom imperativu); ali, to je samo nužni uvjet. Naše htijenje će biti podvrgnuto standardu i s aspekta svrha djelovanja, i to istom standardu koji je uvjet vrijednosti općenito, standardu slobodnog racionalnog htijenja. Svrha slobodnog racionalnog htijenja, nama kao nesavršeno racionalnim bićima, predstavlja se kao svrha vlastitog savršenstva, odnosno usavršavanja svih sposobnosti i moći kako bi mogli utjeloviti svoju racionalnu prirodu. Ta svrha koja je ujedno i dužnost, stoga, nalaže kultiviranje moći i

⁵⁹ Barbara Herman, *Moral Literacy*, str. 256.

⁶⁰ Immanuel Kant, *Zasnivanje metafizike čudoređa*, str. 49.

⁶¹ Barbara Herman, *Moral Literacy*, str. 261.

dispozicija potrebnih da bi, kao umska ali i tjelesna bića, u svijetu u kojemu se nalazimo, u što čistijem obliku objelodanili svoju prirodu kao slobodnih bića. Iz ovoga temelja se izvlače pojedine dužnosti, napose one pozitivne. Dužni smo razvijati sva potrebna sredstva koja nas vode prema toj svrsi: „prvo, opće sposobnosti potrebne za racionalno djelovanje uključujući stjecanje informacija, imaginacija, deliberacija, samoupravljanje; i drugo, aktivnosti i načini življenja koji podupiru, ili ne podrivaju, racionalnu sposobnost općenito, i koji reguliraju regije aktivnosti gdje se kontra-racionalna iskušnja lako pojavljuju.“⁶² Vidimo dakle da sva ta sredstva, koja će spadati u nesavršene dužnosti, ne moraju biti logički deducirana, niti mogu biti, budući da su uvjetovana našom prirodom kao bioloških bića.

Vidimo dakle da racionalno htijenje uključuje objektivnu svrhu vlastitog savršenstva kao svoj konstitutivni princip. To ne znači da u svakom partikularnom djelovanju moramo imati u cilju vlastito savršenstvo, odnosno razvijanje racionalnih sposobnosti. Mnoge stvari radimo iz zabave ili zadovoljstva. Kako svrhe kao dužnosti funkcioniraju u tim slučajevima? Kako to objašnjava Herman, „uloga obvezujuće svrhe je u objašnjenju zašto ili kako takvi razlozi mogu *opravdati* djelovanje (što čini objekt – zadovoljstvo – svrhom)... [Ona] ima ulogu finalne svrhe, postavljajući uvjete ispravnih premisa praktičnog rasuđivanja, bez da poništavaju heterogenost naših interesa.“⁶³

4.3. *Odgovor na kritike Broadie i Pybus*

Iz ove analize sada možemo pokazati zašto je prvi argument kritike protiv Kantova objašnjenja dužnosti prema životinjama neispravan. Dužnosti se uspostavljaju iz objektivnih svrha ljudskoga bića, bilo da izravno povrjeđuju dostojanstvo čovjeka kao racionalnog bića tako što podrivaju samu sposobnost racionalnog djelovanja, ili se protive onom usavršavanju vlastite prirode potrebnom da bismo uopće došli do ideala slobodnog racionalnog djelovanja. Kao uvjet mogućnosti racionalnog htijenja sa stajališta svrhe, postoji objektivna svrha vlastitog racionalnog savršenstva. Budući da smo nesavršeno racionalna bića, postoji čitav niz kontingentnih, našoj prirodi specifičnih, uvjeta koje smo dužni truditi se ispunjavati kako bismo kultivirali i usavršavali svoju prirodu. Prema tome, kritika da Kantove dužnosti prema životinjama uopće nisu dužnosti jer se ne temelje na faktorima koji vrijede za sva racionalna bića, promašuje. Možemo se, stoga, složiti s Larom Denis, koja kaže: „Premda Kant drži da *vrhovni princip moralnosti* mora biti fundiran u umu a ne u nekim obilježjima svojstvenim

⁶² Ibid., str. 261-2.

⁶³ Ibid., str. 264-5.

čovjeku, on je eksplicitan u tome da su *dužnosti* koje taj princip diktira za ljude dijelom određene njihovom fizičkom i psihološkom prirodom.⁶⁴

Sljedeći prigovor Broadie i Pybus napada Kantov specifični argument o neizravnim dužnostima, naime, da zlostavljanje životinja vodi do povrede čovječanstva u našoj osobi ili osobi drugoga. Odgovor na njega ovdje će biti isti onaj koji je uputio Tom Regan, naime, da se neopravdano miješaju dva različita pojma: korištenja nečega kao sredstvo i zlostavljanja. Drugim riječima, Kant govori da je zlostavljanje životinja neopravdano, međutim, mnoga korištenja životinja kao sredstvo mogu se opravdati. No, da bi ovaj odgovor mogao biti relevantan, moramo reagirati na treću kritiku spomenutih autora, koja tvrdi da Kantova filozofija ne može napraviti distinkciju između ta dva pojma. Kao i kod odgovora na prvu kritiku, ključ je da se uzme u obzir karakter metafizike ćudoređa, specifično, odnosa moralnog zakona i dužnosti koje proizlaze iz njega.

Svrha usavršavanja vlastite racionalne prirode objektivno je nužna svrha praktičnoga uma ljudskoga bića, koja je uvjet slobodnog racionalnog djelovanja iz perspektive svrhe (materije maksime), kao što je formula općeg zakona formalni uvjet svake moralno dozvoljene maksime. Prema tome, maksime koje si postavljamo trebaju biti opravdane kako formalnim uvjetom mogućnosti kvalifikacije za opće zakonodavstvo, tako i njihovom ulogom u ukupnosti naših nastojanja prema vlastitome savršenstvu, dakle opravdane finalnom svrhom koja uopće određuje uvjete ispravnosti premisa koje sačinjavaju naše maksime. Iz ovoga postaje jasno zašto zlostavljanje životinjama nije moralno dopušteno: maksime okrutnosti, uništavanja, zlostavljanja, ne mogu biti opravdane svrhom savršenstva naše racionalne prirode koja je objektivna svrha čovjeka kao racionalnog bića, i koja određuje naše slobodno htijenje s materijalne strane maksime, kao što to radi princip općenitosti ili univerzalnosti s formalne. Isplati se citirati način na koji to formulira Herman:

Biti ravnodušan prema boli, biti rasipan, neosjetljiv prema ljepotama prirode, nisu načini ponašanja koji bi se mogli uključiti među valjane pravce prosuđivanja. Oni nisu vrste djelovanja (kao svrhe ili kao sredstva) koje su, u smislu obvezujuće svrhe, dobri za nas. To nije zato što ćemo biti neosjetljivi prema osobama ako smo neosjetljivi prema životinjama (iako to može biti tako), već zato što su neosjetljivost i ravnodušnost oprečni razumu, ispravnom djelovanju, i stoga nisu dio opravdanih načina djelovanja.⁶⁵

S tim u svezi, Kantov argument o neizravnim dužnostima prema životinjama treba razumijevati kao elaboraciju ove osnovne teze o nekompatibilnosti maksima okrutnosti i

⁶⁴ Lara Denis, »Kant's Conception of Duties Regarding Animals«, str. 408.

⁶⁵ Barbara Herman, *Moral Literacy*, str. 272.

zlostavljanja s objektivno nužnom svrhom savršenstva vlastite prirode. U skladu s time, eksplikacija "duboke suprotnosti" Lare Denis koju smo iznijeli u drugom poglavlju zapravo predstavlja Kantov argument kojim pokazuje na koji točno način zlostavljanje životinja kvari našu moralnu nastrojenost i, prema tome, ne može biti predmet moralno dopuštene maksime, jer ne samo da ne pridonosi usavršavanju naše racionalne prirode, već ju i izravno podriva.

Ostaje nam još utvrditi zašto je treća kritika Broadie i Pybus neopravdana. Naime, sada je lako uočiti da je moguće moralno prestopiti određenim korištenjem kao sredstvo nečega što ima vrijednost stvari. Neka korištenja kao sredstvo protive se objektivno nužnoj svrsi savršenstva naše prirode, prema tome postoji neizravna dužnost protiv takvog postupanja. Prema tome, unutar Kantove filozofije, svakako se može povući razlika između pojmova korištenja kao sredstvo i zlostavljanja, iako je i potonje podskup korištenja kao sredstvo. Određeni oblici korištenja nekoga ili nečega kao sredstvo po sebi su takvi da ne mogu biti legitimne svrhe u maksimama ljudskih bića, budući da se njihovo ćudoredno djelovanje nužno odvija pod objektivnom svrhom savršenstva vlastite prirode, savršenstva koje svrhe poput uništavanja ili zlostavljanja nikako ne mogu kultivirati.

Iz svega navedenog, možemo zaključiti da su moralne dužnosti prema životinjama genuine kantovske dužnosti, čija se obvezatnost može utvrditi iz fundamentalnih postavki njegove moralne filozofije. Međutim, to i dalje ne odgovara na češći prigovor koji se upućuje Kantovoj etici, naime, da je problem upravo u tome što su te dužnosti neizravne, što ih ne dugujemo izravno životinjama. Sukladno tome, Kantov je nauk nedostatan na dvije razine: kao prvo, on se krši s našom moralnom intuicijom da dužnosti dobrohotnosti dugujemo samim životinjama a ne sebi; drugo, kao što to sugerira Wood,⁶⁶ dopustiti da činjenice o našoj naravi igraju ulogu u određivanju dužnosti znači dopustiti mogućnost da bi te dužnosti bile drugačije kada bi naša narav bila drugačija. Na potonju kritiku reagirao je Matthew C. Altman, osporavajući njezinu relevantnost za ocjenu valjanosti Kantove pozicije. Kao što on primjećuje, da bi okrutno ili općenito bezobzirno ponašanje prema životinjama moglo dobiti status moralno irelevantnog čina, naša bi priroda morala biti drastično promijenjena: „naša tijela i ponašanje te tijela i ponašanje drugih životinja morali bi biti dramatično različita (naime, kada analogija između ljudi i životinja ne bi postojala), naša konstitucija trebala bi biti takva da se ne identificiramo ili ne suosjećamo sa životinjama, naš karakter bi morao biti nedirnut ili pak unaprijeđen njihovom patnjom i tako dalje.“⁶⁷ Drugim riječima, morali bi biti

⁶⁶ Vidi bilješku 37.

⁶⁷ Matthew C. Altman, *Kant and Applied Ethics*, str. 32.

toliko udaljeni u spoznajnom ili osjetilnom smislu da nam je njihovo postojanje potpuno neznačajno, na primjer, u istom odnosu kao što smo sada s bakterijama i drugim jednostavnim organizmima. Kako ističe Altman,

„gotovo svaka etička teorija ovisi o empirijskim i psihološkim činjenicama kako bi opravdala osudu okrutnosti prema životinjama: utilitarizam bi dopuštao mučenje životinja iz zabave kada bi životinje osjećale bol u manje značajnom stupnju ili kad nas ono ne bi vodilo do ozljeđivanja drugih, etika kreposti bi bila suglasna s mučenjem kada bi nas ono činilo milosrdnijim i dobrohotnijim, itd. Nije prigovor nekoj etičkoj teoriji reći da određeno djelovanje ne može učiniti krivim u svakom mogućem svijetu, u svim mogućim okolnostima, i za svakog mogućeg subjekta.⁶⁸

Prvi prigovor, međutim, svejedno ostaje. Uzimajući u obzir sve što smo do sada izložili, možemo zaključiti da Kantova etika može konceptualizirati moralne dužnosti prema životinjama, i štoviše, da te dužnosti nipošto nisu ograničene na mali skup posebno gnusnih postupaka. Kao što smo vidjeli, Kantova vlastita razmišljanja o pravilnom odnošenju spram neracionalnih bića uključuju sve ono što bi moralno savjestan i dosljedan čovjek suvremenoga doba podrazumijevao kao moralno ispravno. Međutim, može se i dalje tvrditi da Kantova etika takav odnos uspostavlja iz krivog razloga. Taj je faktor potaknuo suvremene kantovske filozofe da pokušaju razviti argument kojime će se utvrditi da moralne dužnosti dugujemo životinjama samima. Iznijeti ćemo dva takva pokušaja, Allena Wooda i Christine Korsgaard.

⁶⁸ Ibid., str. 33.

5. Allen Wood – relevantne relacije s racionalnom prirodom

Allen W. Wood izlaže svoj argument u članku pod naslovom "Kant o dužnostima prema ne-racionalnoj prirodi" objavljenom 1998., i kasnije, u knjizi "Kantovska etika" iz 2007. godine. Kao jedan od najistaknutijih suvremenih kantovskih filozofa u anglo-američkom području, njegov argument u prilog kantovske – i, općenitije, logocentričke – koncepcije opravdanja etičkih pitanja vezanih za moralni status životinja i okoliša općenito predstavlja zasigurno jedan od glavnih pokušaja da se filozofijski fundiraju intuicije suvremene moralne svijesti, ostajući vjeran temeljnoj postavci logocentrizma o racionalnoj prirodi kao jedinoj apsolutnoj vrijednosti. Štoviše, argument koji on nudi u prilog logocentričke pozicije o moralnom statusu životinja i odgovornosti za očuvanje okoliša prelazi svrhu čiste interpretacije ili obrane Kantovih principa i zapravo predstavlja podsjetnik ali i upozorenje da pomodni antiracionalistički napadi na vrijednost i ulogu razuma u ime okolišu neke više osviještene etike ne leže samo na klimavim filozofijskim temeljima već i mogu postati ozbiljna prijetnja budućem napretku.

Temeljni problem za Wooda isti je onaj s kojim se suočava svaki zagovornik kantovske etike: kako pomiriti temeljnu postavku logocentrizma o racionalnoj prirodi kao apsolutnoj vrijednosti s moralnom intuicijom da i ostali organizmi, pa i okoliš općenito, mogu biti izvor moralnog obvezivanja. Za Kanta, samo je racionalna priroda vrijedna poštovanja i sve moralne dužnosti moraju se moći izvesti iz vrijednosti racionalne prirode kao temelja svake druge moguće vrijednosti. Isto tako, svaka povreda dužnosti dobiva značaj *kao* povreda samo iz činjenice da smo tim činom povrijedili apsolutnu vrijednost racionalne prirode, u sebi ili u drugome. Kant se ne ustručava povući logički zaključak koji slijedi iz ovakve koncepcije: „ako čovjek usmrti svog psa, jer mu ovaj više ne može služiti, on ni u kojem smislu ne krši neku dužnost prema psu... ali on time šteti brižne i humane osobine u samome sebi.“⁶⁹ Christina Hoff na slično eksplicitan način iznosi zaključak koji proizlazi iz Kantove doktrine: „Kada tučemo konja, ili dopustimo da pas umre od gladi, čovječanstvo, a ne konj ili pas, je ono koje je žrtva.“⁷⁰ Kao što to ističu i mnogi drugi kritičari Kantove moralne filozofije, nešto je duboko nezadovoljavajuće u teoriji koja utvrđuje da se čitava moralna značajnost bilo kakve brutalnosti prema životinji sastoji tek u tome da time degradiramo svoju prirodu kao racionalno biće, ili riskiramo mogućnost da se na isti način počnemo odnositi i prema drugim racionalnim bićima.

⁶⁹ Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, str. 212.

⁷⁰ Christina Hoff, »Kant's Invidious Humanism«, *Environmental Ethics*, 5 (1/1983), str. 63.

Wood pronalazi izvor ovakve Kantove koncepcije ne u samom logocentrizmu koji ne priznaje intrinzičnu vrijednost ičega drugog osim racionalne prirode, već u specifičnom shvaćanju logocentrizma, koji se u Kantovu slučaju povezuje s onim što Wood naziva „principom personifikacije.“ On se javlja u drugoj formulaciji kategoričkog imperativa, s čim je u svezi i pitanje o dužnostima koje proizlaze iz temeljnog principa logocentrizma. Formula čovječanstva glasi: „radi tako da čovječanstvo kako u tvojoj osobi, tako i u osobi svakoga drugoga svagda ujedno uzimaš kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo.“⁷¹ Iz toga slijedi i Kantova podjela dužnosti na dužnosti prema čovječanstvu u nama samima i dužnosti prema čovječanstvu u drugima. Čovječanstvo ili racionalna priroda, prema tome, uvijek nas „obvezuje samo u osobi bića koje ga posjeduje.“⁷² Pa tako, dužnosti prema sebi temelje se na poštivanju čovječanstva u svojoj osobi, a dužnosti prema drugima na poštivanju čovječanstva u osobi drugoga – odatle princip dobiva atribut "personifikacije." Ako racionalna priroda obvezuje samo u osobi, a životinje nisu osobe jer racionalna priroda nije jedna od komponenti njihova bića, to znači da životinje ne mogu moralno obvezivati. Ili, točnije, mogu nas obvezivati samo neizravno, ovisno o tome kako se naše tretiranje životinja odražava na poštivanje racionalne prirode u našoj osobi ili osobi drugoga.

Ako je ovakav zaključak neprihvatljiv, znači li to da moramo odustati od temeljnog principa logocentrizma, koji ne priznaje nikakvu drugu vrijednost neovisnu od racionalne prirode? Ovdje dolazimo do ključnog poteza kojeg pravi Wood, a sastoji se u konceptualnom razdvajanju principa logocentrizma i principa personifikacije, spoznajom da prvi logički ne implicira potonji. Drugim riječima, temeljnu propoziciju logocentrizma, naime, "ono što obvezuje je racionalna priroda," možemo prihvatiti bez da pod time razumijevamo propoziciju "ono što obvezuje je racionalna priroda u osobi (vlastitoj ili drugoj)."

Sada se postavlja pitanje što to Wood dobiva ovakvom distinkcijom, odnosno, na koji način smatra da ona dovodi do zaključka koji priželjkuje, naime, da moralne dužnosti životinjama dugujemo izravno. Ako racionalna priroda i dalje ostaje jedina apsolutna vrijednost, dakle ako ona i dalje ostaje jedini izvor izravne moralne obveze, kako to mijenja situaciju sa životinjama? Situacija s ljudima ostaje ista jer ako je predmet moralnog obvezivanja racionalna priroda kao takva, *a fortiori* imamo moralnu obvezu prema ljudima kao konkretnim utjelovljenjima te racionalne prirode. Ali na koji način može izravno obvezivati životinja kao neracionalno biće, ili – što u ovakvoj koncepciji logocentrizma znači

⁷¹ Immanuel Kant, *Zasnivanje metafizike čudoređa*, str. 50.

⁷² Allen Wood, Onora O'Neill, »Kant on Duties Regarding Nonrational Nature«, str. 193.

isto – na koji način mogu poštovati racionalnu prirodu kao takvu (pa na taj način biti izravno moralno obvezan) u biću koje ne posjeduje racionalnu prirodu? Wood odgovara pozivajući se na rješenje koje možemo pronaći kao uobičajenu koncepciju unutar teističkih religija:

Razmotrimo, primjerice, načine na koji teističke religije štiju vrhovno savršenstvo, dobrotu i moć Boga. One ne štiju Boga *samo* u djelima koje imaju samo Boga kao objekt. Upravo suprotno, sve teističke religije drže kako je esencijalni dio štovanja Boga ponašati se na određeni način prema ostalim bićima, jer ona stoje u određenim bitnim relacijama s Bogom, na primjer, to da su njegova stvorenja ili su stvorena na njegovu sliku.⁷³

Kao što Bog u teističkim religijama predstavlja najviše Dobro i uvjet svake druge vrijednosti, istu ulogu igra racionalna priroda ili čovječanstvo kod Kanta. Wood potvrđuje analogiju:

Na isti način, tvrdim, logocentrička etika, koja fundira sve dužnosti na vrijednosti čovječanstva ili racionalne prirode, ne bi trebala za sobom povlačiti princip personifikacije. Trebala bi držati da štovanje racionalne prirode kao svrhe same po sebi od nas ponekad zahtijeva da se ponašamo s poštovanjem prema neracionalnim bićima ukoliko su ona u relevantnim relacijama s racionalnom prirodom. Takve relacije, argumentirati ću, uključuju posjedovanje racionalne prirode u potenciji, ili gotovo racionalne prirode, ili u prošlosti, ili dijelova, ili njenih nužnih uvjeta.⁷⁴

Wood smatra da temeljni princip Kantove etike, naime, apsolutna vrijednost racionalne prirode kao temelja svake druge vrijednosti, ne implicira princip personifikacije. Kantov argument za formulu čovječanstva kojim on uspostavlja racionalnu prirodu kao svrhu samu po sebi temelji se na argumentu da se kategorički imperativ ne može fundirati na bilo kakvoj materijalnoj svrsi, jer su takve svrhe kontingentne i temelje se na „subjektivnoj moći žuđenja“⁷⁵ – dakle, materijalna svrha ne može obvezivati univerzalno i nužno jer nema racionalnih razloga da svako racionalno biće mora priznavati neku materijalnu svrhu: to će ovisiti o moći žuđenja pojedine osobe, i tu imperativ može nalagati samo hipotetički (radi *x ako želiš y*). Kategorički imperativ (onaj koji se ogleda u moralnim propozicijama), s druge strane, zapovijeda nužno, i, prema tome, mora se temeljiti na svrsi koju svi moralni agenti nužno dijele, i prepoznaju kao obvezujuću (u smislu da ih sama racionalnost primorava na to). S tim u svezi Kant izjavljuje: „osnova je ovoga principa: umna priroda egzistira kao svrha sama po sebi.“⁷⁶ Ono što je ključno ovdje primijetiti, Kant utvrđuje temeljni princip vrijednosti racionalne prirode *bez* pozivanja na princip personifikacije. On se javlja tek u

⁷³ Ibid., str. 197.

⁷⁴ Ibid., str. 197.

⁷⁵ Immanuel Kant, *Zasnivanje metafizike čudoređa*, str. 49.

⁷⁶ Ibid., str. 50.

formulaciji kategoričkog imperativa koji govori o praktičnim implikacijama temeljne spoznaje o vrijednosti racionalne prirode kao takve (Kant ga naziva praktičnim imperativom). Stoga ako Kantov argument kojim fundira mogućnost kategoričkog imperativa vodi do spoznaje o apsolutnoj vrijednosti racionalne prirode *kao takve* koja onda posjeduje dostojanstvo i zahtjeva poštovanje, to znači – prema Woodu – da štovanje racionalne prirode ne mora povlačiti konkluziju štovanja racionalne prirode *samo* u osobi, makar je ona realizirana samo u njoj kao racionalnom biću. Radije, kako kaže Wood, glavno pitanje tada postaje predstavlja li, odnosno, pokazuje li određeni oblik ponašanja prema neracionalnim bićima (pa tako i okolišu općenito) poštovanje prema racionalnoj prirodi kao takvoj. Dakle, bilo bi moguće imati izravne obveze i prema onim bićima koja nisu osobe, budući da bi nas štovanje racionalne prirode kao takve obvezivalo prema svima onima koji su u „relevantnim relacijama s racionalnom prirodom.“ Wood tvrdi: „život mnogih ne-racionalnih živih bića zapravo dijeli mnoge značajke sa životom osoba u striktnom smislu; prema tome, način na koji se odnosimo prema tom životu, vezano za te značajke, može i mora biti interpretiran kao da izražava poštovanje ili prezir prema racionalnoj prirodi.“⁷⁷

Da je ovakva koncepcija Kantova temeljnog principa – to jest, takva da on sam po sebi ne uključuje princip personifikacije – ne samo logički opravdana već i ona koju je Kant zasigurno i sam prihvaćao, pokazuje i posljedica koja bi proizlazila ako bi se isti interpretirao kao da uključuje taj princip: bića koja ne posjeduju racionalnu prirodu – bilo da je još ne posjeduju kao vrlo mlada djeca, ne posjeduju uopće kao osobe s mentalnim bolestima ili su je izgubili na neki drugi način – sva ona, u tehničkom smislu, ne bi spadala u kategoriju osoba, već u onu stvari. To bi značilo da bi Kantov jedini način opravdavanja moralnih obveza prema njima bio onaj koji nudi i za životinje, naime, kao indirektnu dužnost prema racionalnoj prirodi u vlastitoj osobi. Čini se svakako opravdanim interpretirati Kanta na način koji za posljedicu nema tvrdnju koja se protivi našoj dubokoj moralnoj intuiciji (da i oni najranjiviji zaslužuju moralni tretman zbog vlastita dostojanstva) a koja na kraju krajeva uopće nužno ne proizlazi iz njegovih temeljnih principa. Poštivanje racionalne prirode po sebi koje ne uključuje princip personifikacije, za razliku od toga, implicirao bi da određene moralne dužnosti dugujemo i tim bićima (ako već, radi preciznosti, ne možemo govoriti o osobama), budući da su u relevantnoj relaciji prema racionalnoj prirodi: djeca su u procesu razvijanja svoje racionalnosti, a mentalno bolesni su spriječeni u razvijanju ili izražavanju racionalnosti koju bi razvili ili izražavali da nije došlo do bioloških mutacija, psihičkih

⁷⁷ Allen W. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, New York, 2008., str. 101.

poremećaja ili drugih uzroka. U tom bi smislu i njih mogli smatrati osobama, ali bez da to rezultira posljedicom da i životinje moramo ubrojiti u istu kategoriju, jer bi vrsta relacije koju oni imaju prema racionalnoj prirodi bila bitno drugačija od one koju imaju i najinteligentnije životinje.

Ostaje sada za vidjeti na koji način Wood pokušava uspostaviti izravne moralne obveze prema životinjama kao jedan od oblika štovanja racionalne prirode kao takve. On kaže: „iako ne-ljudske životinje ne posjeduju racionalnu prirodu same po sebi, one svejedno posjeduju njezine prepoznatljive fragmente. One posjeduju sposobnosti koje bismo trebali cijiniti kao infrastrukturu, tako reći, racionalne prirode.“⁷⁸ Osnovu za ovu tezu možemo pronaći na samom početku drugoga dijela Kantove Metafizike ćudoređa ("Etički elementarni nauk") pod naslovom „Čovjekova dužnost prema samome sebi kao animalnom biću.“⁷⁹ On u ovu kategoriju ubraja dužnosti koje zabranjuju samoubojstvo, mutilaciju, pretjeranu požudu i neumjerenost u jelu i piću, a opravdava ih pozivanjem na štovanje racionalne prirode u sebi. Ali ako poštovanje racionalne prirode više ne uključuje princip personifikacije, onda ova priroda teleologija koja je dovela do pojave racionalnosti i koja čini njezinu "infrastrukturu" također zaslužuje obzir i dobiva vrijednost sama po sebi. U tom slučaju, međutim, ne smijemo je bezrazložno i bezobzirno osujetiti.

Wood smatra da i Kantov vlastiti argument u prilog neizravnih dužnosti prema životinjama pretpostavlja prezir, odnosno poštovanje, prema racionalnoj prirodi kao takvoj. Taj argument počiva na Kantovu stavu da su životinje "analogne" ljudima i ponašanje prema životinjama analogno ponašanju prema ljudima, stoga će čovjek – kao posljedica habituacije – biti podložan prenijeti pakostan odnos prema jednim na odnos prema drugima. Ali, kako govori Wood, „ta sličnost je, po Kantovim principima, moralno relevantna samo ako ponašanje u oba slučaja pokazuje moralno istu crtu karaktera – što ono i pokazuje ako je ono što izražava u pogledu racionalne prirode isto, primjerice nepoštovanjem u životinjama onih fragmenata ili potporna racionalnosti koje dijelimo sa životinjama.“⁸⁰ Stoga ako kultiviranjem osobina dobročinstva i zahvalnosti prema životinjama potičemo i osnažujemo isto ponašanje prema ljudima (što je Kantov argument), to je moguće samo onda ako se te iste osobine već pokazuju u odnosu prema životinjama, što znači da one već i tada pokazuju

⁷⁸ Allen Wood, Onora O'Neill, »Kant on Duties Regarding Nonrational Nature«, str. 200.

⁷⁹ Treba odmah reći da bi jedna od posljedica ovakve koncepcije logocentrizma uključivala modifikaciju Kantove podjele dužnosti na one prema sebi i prema drugima. Međutim, ona ne bi mijenjala sadržaj dužnosti, osim naravno uključivanja dužnosti o kojima se raspravlja.

⁸⁰ Allen Wood, Onora O'Neill, »Kant on Duties Regarding Nonrational Nature«, str. 201.

relevantan odnos prema racionalnoj prirodi kao takvoj. Dakle, i Kantov argument pretpostavlja da dobronamjerno ili zlonamjerno postupanje prema životinjama već izražava odnos poštovanja ili prezira prema racionalnoj prirodi kao takvoj, odvojeno od posljedica koje bi oni mogli imati na karakter samog čovjeka.

Valja spomenuti kako ni mi sami, kao pripadnici vrste homo sapiens, ne utjelovljujemo racionalnu prirodu u njoj potpunosti ili savršenstvu. Kako je to držao Kant, um nipošto nije jedini odredbeni princip čovjekova htijenja. Kao što smo vidjeli na početku, njegov je projekt uopće bio ustanoviti mogućnost čistoga uma da bude praktičan. Hume je to eksplicitno negirao, tvrdeći da je naše htijenje potpuno određeno prirodnim pokretalima kao što su nagoni i požude. Kao posljedica naše životinjske prirode, moralni nam se zakon predočuje u obliku imperativa, dakle doživljavamo ga kao prisilu i često se moramo boriti protiv tjelesnih poriva kako bi naše ponašanje bilo u skladu s dužnosti, a kamoli učinjeno iz dužnosti. Prema tome, kada poštujemo dostojanstvo konkretnog čovjeka i tretiramo ga kao svrhu po sebi, to u čestim slučajevima (npr. u slučaju zločinca) činimo samo zato što je on *u mogućnosti* biti dostojan čovječanstva u vlastitoj osobi, premda u svome ponašanju to nikako nije, jer je vodstvo vlastite volje potpuno prepustio subjektivnim pokretalima. Racionalna priroda nije neki organ u tijelu koji bi mogli identificirati tehničkim instrumentima; ona je nešto što se izražava u deliberaciji i djelovanju. Prema tome, naše poštovanje prema takvoj osobi temelji se na poštovanju racionalne prirode u relaciji s kojom je on u nekom relevantnom smislu.⁸¹

Wood se ne upušta u raspravu o tome kakav konkretni odnos prema životinjama proizlazi iz načela da nas i one mogu u određenom stupnju izravno moralno obvezivati. On bi očito uključivao sve ono što i sam Kant nalaže pod oznakom neizravnih dužnosti. Ali, jednako je očito da on ne uključuje i ne opravdava koncept životinjskih prava. Kao što smo rekli na početku poglavlja, njegova rasprava odnosi se više na to da pokaže kako logocentrička etika, pa time i ona Kantova, može konceptualizirati moralni status životinja i naš normativni odnos prema njima u jedan koherentni etički sistem, koji je u isto vrijeme blizak našim moralnim intuicijama, ali i vjeran svojoj temeljnoj postavci o „bliskoj vezi između činjenice da su racionalna bića sposobna cijeniti i prihvaćati valjane norme i

⁸¹ Ovakva linija argumentacije prisutna je u knjizi Richarda Deana pod nazivom *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*, Oxford University Press, New York, 2006. On razvija argument da je "dobra volja" ono što Kant razumijeva pod terminom "čovječanstvo" i što predstavlja svrhu samu po sebi: dobra volja, odnosno, „racionalna priroda koju posjeduje samo ono biće koje uistinu prihvaća moralne principe kao dovoljne razloge za djelovanje.“ (str. 6). Dean pokazuje da se to ne kosi s postavkom da svi ljudi zaslužuju biti tretirani s poštovanjem, te nema za posledicu zaključak da nas životinje na nikakav način ne obvezuju.

vrijednosti, te ideje da se njihova racionalna sposobnost, koja predstavlja jedini mogući autoritet za takve norme i vrijednosti, mora smatrati kao njihov temelj.⁸²

Logocentristička etika svakako nije jedini plauzibilan način da se filozofijski utemelji vrijednost prirode i ostalog živog svijeta. Međutim, prijeđemo li preko površnih kritika koje odbacuju takav pristup etici kao posljednji izraz ljudske oholosti i preuveličavanja vlastite vrijednosti, teško je pronaći neku opravdanu kritiku osim one koja bi se osnivala na pukoj averziji prema ideji fundiranja vrijednosti kao takve u racionalnoj prirodi. Wood smatra da je takav animozitet suvremena verzija onoga što je Kant nazvao 'mizologijom' odnosno mržnjom prema razumu. Njegova je pozicija da u situaciji u kojoj konsenzus znanstvene zajednice upozorava na realnu mogućnost globalne ekološke katastrofe, jedinu nadu možemo pronaći upravo u „više razuma,“ a ne u zabludama o povratku u neko stanje nevinosti, koje – ako je ikada i postojalo – zasigurno ne predstavlja realno rješenje za probleme s kojima se treba suočiti. Međutim, odvojeno od praktičnih pitanja vezanih za najučinkovitiju strategiju u borbi za spas planeta, i kao odgovor na glavnu kritiku logocentrizma o nemogućnosti takve etike da se nosi s moralnom intuicijom o vrijednosti neracionalne prirode, ostaje činjenica da upravo logocentristička etika – koja u onoj Kantovoj dobiva svoj najjači izraz – objašnjava onu ipak fundamentalniju intuiciju, a mogli bi reći i činjenicu – koju suparničke teorije niti ne mogu konceptualizirati – a ta je da

Sama koncepcija 'ekosistema' – kao i 'ljepote' i 'balansa' u njoj te vrijednosti njezina očuvanja i očuvanja vrsta živih bića koji joj pripadaju – svi su oni uvijek produkt naše racionalne refleksije o prirodi, te naših pokušaja da maksimiziramo jedinstvo i harmoniju u onome što nalazimo. Naši kognitivni i praktični interesi zajedno moraju biti angažirani kako bi nam se priroda uopće mogla prikazati na taj način. Priroda se može prikazati kao sistem koji zahtjeva kultivaciju ili očuvanje samo bićima s racionalnim svrhama.⁸³

⁸² Allen Wood, Onora O'Neill, »Kant on Duties Regarding Nonrational Nature«, str. 195.

⁸³ Ibid., str. 204-5.

6. Christine Korsgaard – životinje kao svrhe po sebi

Kada smo raspravljali o Kantovoj koncepciji neizravnih dužnosti prema životinjama, rekli smo da je on u takvu poziciju bio prisiljen, jednom kada je utvrdio da životinje spadaju u kategoriju stvari, pa nas kao svrhe po sebi ne mogu izravno moralno obvezati. Sukladno interpretaciji Kantove doktrine izložene u *Metafizici ćudoređa*, životinje nas mogu obvezivati samo neizravno, i to tako što okrutnost prema njima ne može biti sadržaj moralno dopustive maksime slobodnog ćudorednog djelovanja koje je uvijek vođeno objektivnom svrhom usavršavanja naše prirode. Zatim smo izložili argument Allena Wooda da poštovanje racionalne prirode ne uključuje samo njeno poštivanje u konkretnoj realizaciji unutar neke osobe, već predstavlja širi stav poštovanja i obzira prema bićima koja stoje u relevantnoj relaciji prema racionalnoj prirodi. Christine Korsgaard ide korak dalje, osporavajući valjanost Kantova inicijalnog postavljanja problema, i tvrdi da se iz njegove vlastite argumentacije može utvrditi da i životinje zaslužuju status svrhe po sebi.

Zasigurno nije pretjerano reći da je jedan od najčešćih razloga spominjanja životinja u filozofijskim raspravama tijekom povijesti bio onaj da se izdvoji čovjeka kao u nekom smislu drugačije ili savršenije biće, koje se određenim svojstvom razlikuje od svih drugih stvorenja te se na osnovu toga svojstva izdiže iznad njih. Ista se ideja pojavljuje i u etičkim raspravama o moralnim obvezama prema životinjama. Naime, često se tvrdi da je čovjek, po moralnoj značajnosti, biće koje u kvalitativnom smislu nadilazi životinje, da je on po svojoj prirodi takav da moralno obvezuje na nekoj drugoj razini, a kao razlog za takve tvrdnje često se navodi neko svojstvo čovjeka koje ga u moralno značajnom smislu razlikuje od svih drugih životinja i tako čini vrjednijim. Glavna strategija etičara utilitarizma i zagovornika životinjskih prava ovdje je tvrditi da su moralno relevantne razlike između ljudi i ostalih životinja samo pitanje stupnja, pa je drastično drugačiji tretman koji im pridajemo – odnosno nedostatak primjerenog moralnog obzira – samo odraz specizma. Traženje izvora moralnosti u nekom svojstvu koje je jedinstveno čovjeku – kako ide česta kritika – u konačnici izbacuje ostali živi svijet iz moralne zajednice i negira intuiciju moralne svijesti da nas i ne-ljudska bića mogu izravno moralno obvezivati. Kantova etika pruža savršeni primjer takvog razumijevanja moralnosti.

Ovdje se ogleda druga specifičnost pozicije koju razvija Korsgaard. Iznenadujuća tvrdnja da se i životinje treba smatrati kao svrhe po sebi naizgled implicira da ona briše moralno relevantnu razliku između životinja i ljudi. Ovdje je onda teško vidjeti u kojem

smislu bi se njezin prikaz uopće mogao nazvati kantovskim, budući je moralni zakon kao zakon autonomne racionalne volje – volje koju posjeduju samo racionalna bića – sama srž Kantove pozicije. Međutim, iako njezin argument u konačnici počiva na određenoj jednakosti načina na koji ljudi i životinje doživljavaju svoje biće, premise iz kojih ona izvlači taj zaključak potpuno su one Kantove filozofije, naime, one argumenta druge formulacije kategoričkog imperativa, formule čovječanstva. Oslanjajući se na Kanta, i protivno strategiji utilitarista, Korsgaard potvrđuje da uistinu postoji radikalna razlika između ljudi i ostalih životinja, razlika koju je već primijetio i Kant i na temelju koje je on i razvio svoju moralnu filozofiju. Ta razlika, međutim, nipošto ne znači da nemamo nikakvih moralnih obveza prema životinjama. Štoviše, za razliku od Kanta koji je tvrdio da moralne obveze prema životinjama imamo ali ih njima ne dugujemo, Korsgaard tvrdi da se iz Kantovih premisa može izvesti upravo ta tvrdnja, tako što i životinje trebamo smatrati kao svrhe po sebi.

Krucijalna razlika, koja nas čini jednim moralnim životinjama, sastoji se u našoj posebnoj vrsti samosvijesti: „mi jesmo, ili možemo biti, svjesni razloga naših vjerovanja i odluka, razloga zbog kojih mislimo ono što mislimo i radimo ono što radimo.“⁸⁴ Ovo je, u suštini, eksplikacija spoznaje koju je primijetio i Kant, a nalazimo je u njegovoj poznatoj formulaciji: „Svaka stvar u prirodi djeluje prema zakonima. Samo umno biće ima sposobnost da djeluje *prema predodžbi* zakona.“⁸⁵ Fokusirajući se na domenu praktične djelatnosti, ovdje je riječ o načinima na koje funkcionira ljudsko i životinjsko htijenje, odnosno, principima koji određuju njihovo djelovanje. Kant shvaća djelovanje kao spoj dvaju faktora: pobude i principa.⁸⁶ Pobuda prikazuje objekt kao željen ili averzivan, a princip određuje kako se subjekt ponaša ili je sklon ponašati se u prisustvu te pobude. Principi životinje su njeni instinkti (ali mogu biti i oblici ponašanja stečeni uvjetovanjem) i postoji direktna veza između pojavljivanja pobude i instinkta koji određuje djelovanje: drugim riječima, u djelovanju životinje ne postoji neki treći faktor koji bi mogao odrediti djelovanje. Kada se u životinji pojavi određena pobuda (na primjer, predodžba druge životinje kao plijena, dakle nečega kao željenog) djelovanje životinje odrediti će instinkt koji utvrđuje što je primjereno učiniti u takvoj situaciji. Ono što distingvira ljudsko biće prisustvo je trećeg faktora između pobude i principa u određenju djelovanja, faktora čije prisustvo nas upravo određuje kao moralna bića. Naime, ljudsko biće posjeduje svijest ne samo o pobudi (da je nešto željeno ili ne željeno),

⁸⁴ Christine M. Korsgaard, »Facing the Animal You See in the Mirror«, *The Harvard Review of Philosophy*, 16 (1/2009), str. 7.

⁸⁵ Immanuel Kant, *Zasnivanje metafizike čudoređa*, str. 32.

⁸⁶ Vidi: Christine M. Korsgaard, »Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals« (2004).

već i o principima koji ga navode na djelovanje. Kao i kod ostalih životinja, određene predodžbe u nama rezultiraju pobudom – nešto nam se prikazuje kao željeno ili odbojno. Isto tako, prisustvo pobude aktivira principe koji nas navode na djelovanje – navode nas da, na primjer, nešto uzmemo, da pobjegnemo, da pojedemo itd. Ti principi mogu biti instinkti, principi koji su usvojeni odgojem i obrazovanjem, ili samostalno formulirani. Međutim, mi posjedujemo svijest o tome da nas princip u pitanju navodi da učinimo nešto s objektom x u prisustvu pobude y. Upravo u ovoj svijesti leži 'izvor normativnosti', jer svijest da nas određeni princip navodi na određeno djelovanje omogućuje da zastanemo i razmislimo je li taj princip uistinu prikladan u specifičnoj situaciji, ima li dovoljno razloga da djelujemo kako on nalaže ili situacija zahtjeva neku drugu reakciju: drugim riječima, ta svijest (odnosno, ta posebna vrsta samosvijesti) omogućuje nam da postavimo normativno pitanje: trebam li ja ovo učiniti? Također, tu leži i izvor odgovornosti budući da u takvoj situaciji djelovanje postaje uistinu naše. Kako to izriče Korsgaard: „mi smo svjesni principa koji nas navode na djelovanje. Zbog toga, imamo sposobnost pitati se bismo li *trebali* djelovati na način na koji smo instinktivno potaknuti... imamo sposobnost biti vođeni normativnim standardima i vrijednostima, vođeni koncepcijom onoga što bi trebali učiniti. Mi smo moralne životinje.“⁸⁷

Iz ove koncepcije jasno proizlazi razlog zašto smo mi jedine moralne životinje, i zašto životinje ne mogu imati moralne obveze niti biti moralno odgovorne jedna prema drugoj kao ni prema nama. Budući da se kao racionalna bića ponašamo u skladu s principima koje smo sami odredili kao primjerene i opravdane, jedino naša djelovanja mogu biti podložna moralnoj prosudbi (što za Kanta, naravno, znači može li ih se htjeti kao univerzalan zakon). Važno je uočiti što točno implicira ovakva koncepcija strukture racionalnog htijenja i kako ona čini osnovu Kantova shvaćanja moralnosti: svijest o principima djelovanja *kao* principima podrazumijeva da oni moraju biti svjesno odabrani; ili, Kantovim rječnikom, principe svoga djelovanja moramo svjesno učiniti maksimum svoga djelovanja. Na taj način svoje htijenje podređujemo zakonu kojega smo sami odredili. S tim u svezi je i Kantova koncepcija naše volje kao autonomne zakonodavne volje iz koje proizlazi moralni zakon: moralni (kategorički) imperativ moguć je jedino ako volja sama sebi daje zakon, a to omogućuje upravo naša sposobnost za „normativno samoupravljanje“ u određenju vlastitoga djelovanja. Elaboracija koju nudi Korsgaard na konkretan način objašnjava kako je naša volja autonomna: naš oblik samosvijesti takve je prirode da nas nužno tjera da maksimu svjesno odaberemo i prihvatimo kao princip našeg djelovanja, te ju na taj način pretvorimo u zakon

⁸⁷ Christine M. Korsgaard, »Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals« (2004), str. 85, »Facing the Animal You See in the Mirror«, str. 7.

(kao što smo vidjeli, volja je za Kanta posebna vrsta kauzalnosti, a „pojam kauzaliteta donosi sa sobom pojam *zakona*⁸⁸). U tom smislu djelujemo prema predodžbi zakona kojega smo sami odabrali kao adekvatnog i opravdanog. Kant je iz činjenice da životinje ne posjeduju takvu zakonodavnu volju zaključio da nas one ne mogu moralno obvezati i stoga nisu svrhe same po sebi, iz čega slijedi da ne možemo imati direktnih dužnosti prema njima. Korsgaard tvrdi da je Kantovo izjednačavanje svrhe po sebi i posjedovanja zakonodavne volje neopravdano, i da iz Kantove vlastite argumentacije o tome zašto je čovjek svrha po sebi slijedi da isti status trebamo pridati i drugim životinjama (dakle, iako ne posjeduju autonomiju), iz čega slijedi i da imamo direktne moralne dužnosti prema njima. To nas vodi u analizu Kantova argumenta kojim on uspostavlja pojam svrhe po sebi.

Kant moralno relevantna bića distingvira od onih nerelevantnih terminima sredstvo i svrha po sebi, i kaže: „umna priroda egzistira kao svrha sama po sebi.“⁸⁹ Korsgaard smatra da se ova Kantova tvrdnja ne smije razumijevati u metafizičkom smislu, kao da bi Kant smatrao da racionalnost pridaje intrinzičnu vrijednost u apsolutnom smislu. Takve metafizičke tvrdnje protivne su čitavoj Kantovoj kritičkoj filozofiji, koja negira mogućnost takvog znanja, i čija je strategija objektivnost propozicija koje nadilaze iskustvo transcendentnim argumentom „ustanoviti [kao] pretpostavke [tj. nužne uvjete] racionalne djelatnosti.“⁹⁰ Da Kant smjera upravo na to naslućuje se iz rečenice koja odmah slijedi iza one upravo citirane: Kant kaže da je umna priroda kao svrha po sebi način na koji „sebi čovjek nužno predočuje vlastitu opstojnost.“⁹¹ Kantov argument dakle pokazuje da je preduvjet racionalnog djelovanja predodžba subjekta kao svrhe same po sebi. Kao što to objašnjava Korsgaard, Kant „*ne može* jednostavno tvrditi da je racionalnost vrijedno svojstvo koje dodjeljuje intrinzičnu vrijednost onima koji ju posjeduju. Umjesto toga, njegov je zadatak pokazati nam da moramo pretpostaviti da racionalna bića imaju vrijednost svrhe po sebi kako bi se uopće mogli uključiti u praktičnu racionalnu aktivnost.“⁹² S tim u svezi, Korsgaard analizira Kantov argument kojim on utvrđuje formulu čovječanstva, i dolazi do zaključka da razlozi koji navode Kanta da tvrdi kako mi imamo status svrhe po sebi pokazuju da isti status moramo pridati i životinjama.

⁸⁸ Immanuel Kant, *Zasnivanje metafizike ćudoređa*, str. 71.

⁸⁹ Ibid., str. 50.

⁹⁰ Christine M. Korsgaard, »A Kantian Case for Animal Rights«, u: Margot Michel, Daniela Kuhne, Julia Hanni (ur.), *Animal Law: Developments and Perspectives in the 21st Century*, Dike, Zürich/St. Gallen 2012., str. 7.

⁹¹ Immanuel Kant, *Zasnivanje metafizike ćudoređa*, str. 50.

⁹² Christine M. Korsgaard, *Fellow Creatures* (2018), 8.8.2.

Polazišna pozicija je ona racionalnog subjekta koji prosuđuje o tome što učiniti. Kao što smo već vidjeli, ključna oznaka racionalnog subjekta njegova je sposobnost da bude svjestan razloga svojih djelovanja *kao* razloga, i da je stoga u (nužnoj) poziciji evaluirati te razloge: prihvatiti ih ili zamijeniti nekim drugima. Svjesno autonomno ponašanje mora sadržavati ovaj deliberacijski aspekt opravdanja adekvatnosti određenog izbora ili odluke, a kao racionalna bića, mi se ne možemo odlučiti za neku radnju bez da utvrdimo takvu adekvatnost, drugim riječima, bez da tu radnju u tom trenutku odluke označimo kao adekvatnu odnosno dobru: „Budući da smo svjesni razloga naših vjerovanja i djelovanja, ne možemo usvojiti neko vjerovanje ili provesti neko djelovanje bez da ujedno odobrimo razloge za njih kao adekvatne za njihovo opravdanje.“⁹³ To odobravanje predstavlja dodjeljivanje vrijednosti našim svrhama, budući da tako svjesno odobrenu svrhu smatramo vrijednom ispunjenja, odnosno dobrom. Ovdje se opet očituje narav naše volje kao zakonodavne volje: racionalno biće, time što odobrava razloge za svoje djelovanje kao adekvatne tj. racionalne, samim time implicira da su ti razlozi adekvatni i za bilo koje drugo racionalno biće, i da bi zato i za svako racionalno biće u takvoj situaciji bilo opravdano tako se ponašati. Zato Kant smatra da formuliranje maksime zapravo predstavlja zakonodavni čin racionalne volje: „Moje odabiranje nečega predstavlja zakonodavni čin u smislu da ono uključuje dodjeljivanje neke vrste objektivne – ili, točnije rečeno, intersubjektivne – vrijednosti na neko stanje stvari, vrijednosti kojoj onda svako racionalno biće mora biti prijemljivo.“⁹⁴

Međutim, kako iz ove analize Kantove koncepcije racionalnog htijenja slijedi da je čovjek svrha po sebi, i, ono što je najbitnije za ovu raspravu, kako Korsgaard argumentira da ta koncepcija zahtijeva da i ostale životinje ubrojimo u tu kategoriju, pa im, kao posljedica toga, izravno dugujemo moralne obveze? Kao što smo vidjeli, u svojim deliberacijama te, zatim, u djelovanju, mi svojim svrhama pridajemo objektivnu vrijednost. Međutim, naše svrhe u većini slučajeva dobre su samo za nas i tiču se nas i naših interesa, odnosno imaju relativnu vrijednost. Koji zaključak proizlazi iz ove dvije naizgled nespojive teze; ili, koja je onda osnova da pridajemo objektivnu vrijednost svojim svrhama? To može značiti samo to da si mi objekte našega htijenja predočavamo kao objektivno vrijedne ne zato što oni imaju neku intrinzičnu vrijednost, već samo zato što ih *mi* želimo. Drugim riječima, oni su vrijedni zato što su objekt *našega* htijenja, zato što smo *mi* vrijedni. Upravo to Kant ima na umu kada kaže da si „čovjek nužno predočuje vlastitu opstojnost“ kao svrhu samu po sebi. Korsgaard to sažima na sljedeći način:

⁹³ Christine M. Korsgaard, »A Kantian Case for Animal Rights« str. 8.

⁹⁴ Ibid., str. 8.

Pređođavamo se kao svrhe same po sebi utoliko što drŹimo da je ono što je dobro za nas dobro apsolutno. To je kao da kad god se odluđite za nešto, kaŹete, „DrŹim da su one stvari koje su vaŹne meni uistinu i vaŹne, vaŹne apsolutno, zato što drŹim da sam *ja* vaŹan“. Stoga teŹeći nešto što je dobro za vas kao da je ono dobro apsolutno, pokazujete da se smatrate svrhom samoj po sebi, ili, da se moŹda izrazi bolje, zahtijevate taj status.⁹⁵

Za Kanta, sva vrijednost nastaje u takvim zakonodavnim činovima volje. U našim slobodnim odlukama o tome što učiniti, mi nuŹno prihvaćamo određenu maksimu, i to na naćin da smatramo da je ona dobra, odnosno da pruŹa adekvatne razloge za djelovanje, kako za nas tako i za svako drugo racionalno biće. Dakle, slobodno racionalno djelovanje ukljućuje zakonodavni ćin kojim od svoje maksime ćinimo univerzalni zakon. Ali, kako objašnjava Gilbert Harman, „upravo je to moralni zakon kako ga [Kant] razumije; stoga [Kant] zakljućuje da, kad god djelujemo, moramo postulirati moralni zakon kao temeljni kriterij racionalnosti.“⁹⁶ Ono što moralni zakon nalaŹe samo je to da uistinu *moŹemo* htjeti da naša maksima moŹe postati opći zakon: mi to u svakom slobodnoj odluci implicitno postuliramo, ali je naša volja ćesto u proturjećju sama sa sobom. Tako Kant spaja ideju nas kao svrha samih po sebi (da mi sami i naši izbori imaju apsolutnu vrijednost) i našeg posjedovanja autonomne volje. Upravo iz takvih zakonodavnih ćinova volje proizlazi sva vrijednost i duŹnosti. Kako to Korsgaard saŹima, „obligacija ne proizlazi iz vrijednosti: radije, obligacija i vrijednost proizlaze zajedno iz ćinova zakonodavne volje.“⁹⁷ Źivotinje, međutim, ne posjeduju zakonodavnu volju, pa nas svojom voljom ne mogu obvezati, i stoga nisu svrhe same po sebi. Vrijednost, dakle, ne nalazimo (niti smo – što je i temelj Kantove kritićeke filozofije – spoznajno u mogućnosti pronaći) u svijetu niti ju spoznajemo intuicijom. Nju konstruiramo zakonodavnim ćinima volje tako što svojim izborima pridajemo normativnu vrijednost. Kao što sebi i svojim izborima pridajemo takvu vrijednost, jednako smo duŹni poštovati i izbore drugih racionalnih bića ćija je volja također zakonodavna i koja sebi i svojim izborima pridaje istu takvu vrijednost (ukoliko, naravno, zakoni te volje uistinu mogu moći postati zakonima). Budući da Źivotinje nemaju takvu volju, one nas njome ne mogu obvezati, niti svojim izborima i sebi mogu zahtijevati apsolutnu vrijednost. Prema njima, stoga, ne moŹemo imati izravnih duŹnosti. Posjedovanje autonomne volje omogućuje nam da svojim svrhama postuliramo objektivnu vrijednost koju su drugi duŹni poštivati, i na taj naćin sebi dodjeljujemo status svrhe po sebi.

⁹⁵ Ibid., str. 9.

⁹⁶ Gilbert Harman, *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, New York, 1977., str. 76.

⁹⁷ Christine M. Korsgaard, »Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals« str. 95.

Korsgaard ovdje uočava da Kant koristi pojam 'svrha sama po sebi' dvoznačno.⁹⁸ U prvom, ili pasivnom, smislu, svrha po sebi je izvor legitimnog moralnog obvezivanja; ona je biće čiji je normativni status takav da zahtijeva stav poštovanja, i postupanje prema kojemu je ograničeno određenim dužnostima. U drugom, ili aktivnom, smislu, svrha po sebi je ono biće koje svojom voljom može donositi zakone i tako sebi i svojim izborima potraživati normativni status. U tom drugom smislu, svrha po sebi je „izvor obligacije“ jer obligacija uopće može nastati samo zakonodavnim činom volje. Možemo reći da je svrha po sebi u prvom smislu objekt, a u drugome subjekt, koji obvezuje. Kant je očito smatrao da oba značenja imaju isti opseg ili ekstenziju: prema njemu, samo biće koje obvezuje činom svoje zakonodavne volje (aktivni smisao) može biti ono biće koje nas obvezuje, to jest, čije smo svrhe dužni poštivati i prema kojima možemo imamo dužnosti (pasivni smisao). Jasno je da životinje ne mogu biti svrhe po sebi u aktivnome smislu jer ne posjeduju zakonodavnu volju. Isto tako, budući da svaka vrijednost proizlazi iz zakonodavnog čina volje, naše moralne obveze prema životinjama – kao i svake druge – moći će jedino biti ustanovljene takvim zakonodavnim činom.

Međutim, ključno je primijetiti da dva smisla svrhe po sebi nisu logički istovjetna. Konceptualno je moguće da su životinje svrhe po sebi iako ne sudjeluju u kreiranju zakona kojim se to utvrđuje, dakle, u pasivnom iako ne i aktivnom smislu. Kako to objašnjava Korsgaard, „zakoni su, prema Kantu, po svojoj prirodi univerzalni, i univerzalni zakon može proširiti svoju zaštitu nekome tko nije sudjelovao, niti je mogao sudjelovati, u njegovom zakonodavstvu.“⁹⁹ Korsgaard to ilustrira primjerom o zakonu o univerzalnom pravu slobode govora u društvu u kojemu samo muškarci imaju pravo glasa. Iako žena nije sudjelovala u donošenju tog zakona, ona može obvezati svoga muža u ime zakona koji on sam priznaje, i on joj to pravo u ime toga zakona onda izravno duguje.¹⁰⁰ Dok, dakle, ovo pokazuje da je izravna moralna obveza prema životinjama (koja onda podrazumijeva njihov status svrhe po sebi u pasivnom smislu) u principu moguća unutar Kantove filozofije, Korsgaard tvrdi da se moramo okrenuti upravo drugoj formuli kategoričkog imperativa (formula čovječanstva) da bi to uistinu i utvrdili. Prva se formulacija ovdje čini najočitijim rješenjem: formulirati maksimu, univerzalizirati je, i tako uvidjeti slijedi li direktna moralna obveza prema životinjama, unatoč tome što ona ne proizlazi iz zakonodavne volje životinje. No test univerzalizacije maksime pri slučaju prirodnih činova – za nas su ovdje prvenstveno bitni činovi ubijanja radi jedenja, lova

⁹⁸ vidi Christine M. Korsgaard, *Fellow Creatures* (2018), 8.5.1.

⁹⁹ Christine M. Korsgaard, »Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals« str. 96.

¹⁰⁰ Ibid., str. 96.

itd. – posebno je prijeporan i neće rezultirati kontradikcijom. Međutim, kao što smo vidjeli, ni sam Kant nije smatrao da je test univerzalizacije maksime (odnosno, test formalne prikladnosti za opće zakonodavstvo) dovoljan za utvrđivanje konkretnih dužnosti. No Korsgaard tvrdi da se osnova za utvrđivanje tih moralnih dužnosti može pronaći analizom formule čovječanstva.

Kao što smo vidjeli, racionalna priroda omogućava nam da svojim svrhama zahtijevamo status objektivno vrijednih svrha, i u skladu s time sebe držimo svrhama po sebi. U tome smislu, pretpostavka racionalnog htijenja je da mi sebi zahtijevamo status svrhe po sebi. Ali ta propozicija ne implicira da je samo racionalna priroda svrha po sebi: „ideja da racionalno htijenje uključuje pretpostavku da smo *mi* svrhe po sebi nije isto što i ideja da su *racionalna bića* svrhe po sebi, jer mi nismo samo racionalna bića... sadržaj pretpostavke racionalnog htijenja nije automatski dan time što samo racionalna bića racionalno odlučuju.“¹⁰¹ Drugim riječima, to što zahtijevamo status svrhe po sebi kada racionalno prosuđujemo o tome što činiti ne implicira da zahtijevamo da samo naša racionalna priroda ima status svrhe po sebi. Korsgaard zaključuje da se to 'mi' koje je svrha po sebi odnosi na čitavo biće, dakle, našu racionalnu ali i animalnu prirodu koje su jednako dio našega bića. Kada odaberemo neku svrhu kojoj time pridajemo status objektivno vrijedne, jedini temelj koji imamo jest taj da se radi o *našoj* odluci, koja je dobra za nas – kao biće kakvo i jesmo. To znači da zahtijevamo vrijednost svrhe po sebi kao biće za kojega nešto može biti dobro ili loše: „svoje svrhe određujem kao dobre u apsolutnom smislu samo zato što sam stvorenje sa finalnim dobrom. Otuda samo trebamo generalizirati: taj princip zahtijeva da trebamo smatrati svrhe bića koje imaju finalno dobro kao dobre u apsolutnom smislu.“¹⁰² Mi nismo samo racionalna bića; mnoge svrhe koje si postavljamo tiču se naše tjelesne prirode, prema tome, objektivna vrijednost koju zahtijevamo našim racionalnim htijenjem opravdava se samo time da su te stvari dobre za nas kao ljudska bića. Drugim riječima, zahtijevamo da se poštuje prirodno dobro bića koje takvo dobro posjeduje kao dio svoje naravi.

Međutim, i ostale životinje imaju svoja prirodna dobra. One se isto ponašaju kao svrhe po sebi u smislu da uzimaju svoje prirodno dobro kao svrhu svoga djelovanja. One samo nemaju zakonodavnu volju kojom bi nas onda mogle obvezati. Ali, kao što smo vidjeli u primjeru o slobodi govora ljudskih bića, to ne znači da im mi ne dugujemo određene obveze, jer se zakon o poštovanju svrha bića sa prirodnim dobrom odnosi na sva takva bića, ne samo

¹⁰¹ Christine M. Korsgaard, *Fellow Creatures*, (2018), 8.5.1.

¹⁰² *Ibid.*, 8.5.3

ona koja uz to imaju i zakonodavnu volju. Drugim riječima, dok su samo racionalna bića u poziciji donijeti zakonodavstvo koje se tiče vrijednosti bića koja slijede i teže za svojim prirodnim dobrima, to je zakonodavstvo univerzalno i tiče se svih bića koja su za to sposobna. Zato nas obvezuje da poštujemo i druga bića koja teže za svojim prirodnim dobrima. Korsgaard zaključuje:

Čudna sudbina da smo organski sistem koji vrijedi samome sebi je ona koju dijelimo sa drugim životinjama. Uzimajući sebe za svrhu samu po sebi mi *donosimo zakon* da je prirodno dobro stvorenja koje vrijedi samome sebi izvor legitimnih normativnih zahtjeva. Životinjska priroda je svrha sama po sebi, jer je naše vlastito zakonodavstvo čini takvom. I to je razlog zašto imamo dužnosti prema drugim životinjama.¹⁰³

Sumirajući argument, nužna pretpostavka nas samih da smo svrha sama po sebi proizlazi iz naše specifične sposobnosti praktičnoga uma da svojim izborima i djelovanjima pridajemo oblik zakona. Na taj način, konstruiramo sferu vrijednosti pridavajući tim izborima i djelovanjima normativni status nečega što je vrijedno izbora i djelovanja, te sebi status svrhe po sebi u smislu da su naši izbori i djelovanja – koji su predmet naše moći žudnje i tako zapravo dobri za nas – objektivno vrijedni. Ali to znači da svojim prirodnim interesima pridajemo takvu vrijednost te zahtijevamo i od drugih da ih priznaju kao vrijedne. To znači da zapravo *donosimo zakon* da se prirodni interesi trebaju poštovati – naravno, samo oni čije se promicanje uistinu i može htjeti da postane univerzalnim zakonom. Takav zakon je, kao i svaki drugi, univerzalan i ima svoju jurisdikciju i nad onima koji ga nisu mogli donijeti, a na koje se ipak odnosi. Ostale životinje nisu mogle sudjelovati u donošenju takvoga zakona, ali, kao bića koja slijede i promiču svoje prirodno dobro, na njih se taj zakon isto tako odnosi, a nas obvezuje da ga poštujemo u odnosima sa životinjama zato što priznajemo njegov univerzalni autoritet, koji svoje podrijetlo ima u zakonodavnom činu naše autonomne volje. U ovakvoj koncepciji Kantova ideja čovjeka kao svrhe cjelokupne prirode dobiva posebno inkluzivno značenje:

Razlog zbog kojega postoji nešto tako kao što je vrijednost je ta što postoje bića koja su važna sama sebi: koja doživljavaju i teže za svojim dobrom. Kada ne bi bilo takvih bića, ne bi bilo vrijednosti, ništa ne bi vrijedilo. Ali mi nismo jedina takva bića. Mi smo bića koja stvaramo red moralnih vrijednosti, bića koja odlučuju odobriti i potvrditi prirodnu brigu koju sve životinje imaju za same sebe. Stoga nismo jedina bića koja vrijede. [Ali] Mi smo jedina bića koja poradi svih životinja mogu zatresti prstom prema indiferentnom svemiru i proglasiti da unatoč svemu mi *vrijedimo*.¹⁰⁴

¹⁰³ Christine M. Korsgaard, »Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals« str. 105-6.

¹⁰⁴ Ibid., 108-9.

Zaključak

Osnovni cilj ovoga rada bio je problematizirati odnos kantovske etike i pitanja moralnog statusa životinja, odnosno normativne naravi pitanja njihova tretiranja. U najfundamentalnijem smislu, ispostavlja se kako to podrazumijeva postaviti pitanje njezine mogućnosti uopće da fundira moralne dužnosti prema životinjama. Za razliku od utilitarističke etike, primjerice, gdje se strategija odgovora na ovo pitanje u načelu ne razlikuje od one kada bi se isto pitanje postavilo u slučaju ljudskih bića, kantovskoj se etici, iz razloga svojstvenih temeljnim načelima same doktrine, ono prikazuje kao specifičan problem. Kantova etika paradigmatički je primjer logocentričke etike: ona moralni zakon fundira na apsolutnoj vrijednosti racionalne prirode, odnosno, u Kantovu slučaju, autonomiji volje racionalnog bića koja se vodi kategoričkim imperativom kao svojim konstitutivnim principom. Racionalno biće u skladu s time zadobiva status svrhe same po sebi, a pojedina djelovanja dobivaju status dužnosti ili pak zabranjenog čina ovisno o tome usavršavaju li ili podrivaju racionalnu prirodu. Ovdje se onda pojavljuje očito pitanje: na koji način kantovska etika uspostavlja, i može li uopće uspostaviti, moralnu obvezu prema životinjama kao neracionalnim bićima, uzevši u obzir upravo navedenu metafizičku podlogu?

Kao što smo pokazali u prvom i trećem poglavlju, prevladavajuće mišljenje unutar područja etičkih rasprava glasi kako je Kantova etika u najslabijoj poziciji dati zadovoljavajuće objašnjenje objektivne valjanosti moralne obvezatnosti kada su u pitanju neracionalna bića. S tim u svezi, tvrdi se kako Kantov nauk o neizravnim dužnostima utvrđuje te dužnosti na način koji se protivi našim izravnim intuicijama o tome zašto je moralno loše postupati sa životinjama na okrutan i bezobziran način. Međutim, drugi stav koji pronalazimo u kritičnoj literaturi ide korak dalje i tvrdi kako Kantova etika uopće nije u mogućnosti utvrditi moralnu obvezu prema neracionalnim bićima, što proizlazi iz njenog karaktera kao logocentričke etike koja moralnost temelji na racionalnoj prirodi kao jedinog svrsi po sebi.

Nakon iznošenja kritičkog stava o gore spomenutom odnosu, sagledavamo drugu, afirmativnu, stranu toga pitanja, naime, na koji način Kant pokušava utemeljiti neizravne dužnosti prema životinjama, može li se zadovoljavajuće odgovoriti na iznesene kritike njegove moralne filozofije, te, konačno, prikazujemo pokušaje suvremenih kantovskih filozofa da konceptualiziraju to pitanje na temelju novih interpretacija ili modifikacija kantove doktrine. Zaključujemo kako su kritike zasnovane na određenom razumijevanju Kantove etike koje ne uzimaju u obzir njezin završni oblik već se ograničavaju na početnim djelima iz

njegove kritičke faze. Takva je interpretacija, iako još uvijek dominantna, ipak nepotpuna jer zanemaruje Kantov nauk o svrhama koje su ujedno i dužnosti – nauk izložen u *Metafizici čudoređa* gdje on, u konačnici, i utvrđuje sustav konkretnih dužnosti, među njima i one prema životinjama. U svjetlu te doktrine, dolazimo i do novog pogleda na Kantov argument o neizravnim dužnostima prema životinjama, te ga sada promatramo kao izvedenog iz objektivnih svrha koje su ujedno i dužnosti, a ne kao zasnovanog na kontingentnoj korelaciji između zlostavljanja životinja i istog ponašanja prema ljudima.

Okrenemo li se suvremenim raspravama unutar kantovske filozofije o središnjem pitanju ovoga rada, možemo zaključiti da se radi o aktivnom i produktivnom polju filozofijske refleksije među kojima se ističu pokušaji američkih filozofa Allena Wooda i Christine Korsgaard da utemelje izravnu moralnu obvezu prema životinjama, reakcija na najčešći prigovor izvornom Kantovom nauku ali i općeniti deziderat. Allen Wood uspostavlja taj zaključak obuhvatnijim razumijevanjem ključnog moralnog kriterija svake logocentričke etike, naime, poštovanja racionalne prirode. Za razliku od Kanta, koji je ograničio taj princip na konkretnu realizaciju unutar osobe, Wood povlači analogiju s teističkim religijama i smatra da poštovanje racionalne prirode podrazumijeva jedan širi stav brige i obzira prema svemu onome što je u relevantnoj relaciji spram racionalne prirode, bilo u stupnju ili potenciji kao što su životinje i određena ljudska bića, ili sami materijalni supstrat njene egzistencije kao što je okoliš i planet uopće. Christine Korsgaard fokusira se na drugu formulu kategoričkog imperativa, formulu čovječanstva, i tvrdi da se njenom dosljednom interpretacijom može ustanoviti kako i (određene) životinje zaslužuju status svrhe po sebi. Ona smatra kako Kantova tvrdnja – da si čovjek svoju opstojnost nužno predočuje kao svrhu po sebi – vrijedi i za ostale životinje: svi smo mi bića koja vrijede sama sebi i koja nastoje ili teže za svojim dobrima – dakle, predočujemo si svoju opstojnost kao svrhu po sebi. Ono što nas ljude izdvaja jest posjedovanje racionalne zakonodavne volje kojom možemo uspostaviti taj zakon o poštivanju svačijega dobra i time uspostaviti racionalni red i opstojnost vrijednosti u indiferentnom univerzumu.

Na temelju svega iznesenoga, možemo zaključiti da kantovska etika itekako ima što za reći o problemu filozofijskog utemeljenja moralnih dužnosti prema životinjama, te da i na tom području predstavlja legitimnu poziciju konceptualiziranja toga pitanja. Isto tako, zahvaljujući naporima suvremenih filozofa, kantovska je filozofija nadišla poziciju kritiziranog i ignoriranog nauka, te danas predstavlja produktivno područje za razmatranje jednog od znamenitih etičkih pitanja suvremenog doba.

Literatura

Alexander Broadie, Elizabeth M. Pybus, »Kant and the Maltreatment of Animals«, *Philosophy*, 53 (1978), str. 560-1.

Alexander Broadie, Elizabeth M. Pybus, »Kant's Treatment of Animals«, *Philosophy*, 49 (190/1974), str. 375-383.

Allen W. Wood, »The Final Form of Kant's Practical Philosophy«, u: Mark Timmons (ur.), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford University Press, New York, 2002., str. 1-21.

Allen W. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, New York, 2008., str. 101.

Allen W. Wood, Onora O'Neill, »Kant on Duties Regarding Nonrational Nature «, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, 72 (1998), str. 189-228.

Barbara Herman, *Moral Literacy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2007.

Christina Hoff, »Kant's Invidious Humanism«, *Environmental Ethics*, 5 (1/1983), str. 63-70.

Christine M. Korsgaard, »A Kantian Case for Animal Rights«, u: Margot Michel, Daniela Kuhne, Julia Hanni (ur.), *Animal Law: Developments and Perspectives in the 21st Century*, Dike, Zürich/St. Gallen 2012., str. 3-27. Dostupno na: <https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/34903186/Korsgaard.A.Kantian.Case.for.Animal.Rights.pdf?sequence=1> (pristupljeno 25. 8. 2018.).

Christine M. Korsgaard, »Facing the Animal You See in the Mirror«, *The Harvard Review of Philosophy*, 16 (1/2009), str. 4-9.

Christine M. Korsgaard, »Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals«, *Tanner Lectures on Human Values*, 24 (2004.), 77-110. Dostupno na: https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/3198692/korsgaard_FellowCreatures.pdf?sequence=2 (pristupljeno 25. 8. 2018.).

Christine M. Korsgaard, *Fellow Creatures: Our Obligations to the other Animals*, Oxford University Press, New York, 2018.

Gilbert Harman, *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, New York, 1977.

Immanuel Kant, *Antropologija u pragmatičnom pogledu*, Naklada Breza, Zagreb 2003.

Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1984.

Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1990.

Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, Cambridge University Press, New York, 1997.

Immanuel Kant, *Metafizika čudoređa*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1999.

- Immanuel Kant, *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000.
- Immanuel Kant, *Zasnivanje metafizike čudoređa*, Feniks, Zagreb, 2003.
- James Skidmore, »Duties to Animals: The Failure of Kant's Moral Theory«, *The Journal of Value Inquiry*, 35 (2001), str. 541-559.
- J. B. Schneewind, »Why Study Kant's Ethics«, u: Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Yale University Press, New Haven i London, 2002.
- Lara Denis, »Kant's Conception of Duties Regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration«, *History of Philosophy Quarterly*, 17 (4/2000), str. 405-423.
- Manfred Kuehn, »Kant's Metaphysics of Morals: The History and Significance of Its Deferral«, u: Lara Denis (ur.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, 9-27.
- Matthew C. Altman, *Kant and Applied Ethics: The Uses and Limits of Kant's Practical Philosophy*, Wiley-Blackwell, Malden, MA, 2011.
- Paola Cavalieri, *The Animals Question: Why Non-Human Animals Deserve Human Rights*, Oxford University Press, New York, 2007.
- Patrick Kain, »Duties Regarding Animals«, u: Lara Denis (ur.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, New York, 2010.
- Peter Singer, *Animal Liberation*, Harper Collins Publishers, New York, 2002.
- Peter Singer, *In Defense of Animals: The Second Wave*, Blackwell Publishing, Malden, MA, 2006.
- Richard Dean, *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*, Oxford University Press, New York, 2006.
- Tom Regan, »Animals as Subjects-of-a-Life«, u: David R. Keller (ur.), *Environmental Ethics: The Big Questions*, Wiley-Blackwell, Malden, MA, 2010.
- Tom Regan, »Broadie and Pybus on Kant«, *Philosophy*, 51, (198/1976), str. 471-2.

Sažetak

Sadržaj: kantovska etika, kao i svaka druga logocentrička, suočava se s očitim pitanjem u specifičnom području primijenjene etike: kako uspostaviti moralnu obvezu prema životinjama unutar teorije koja priznaje racionalnu prirodu kao jedinu osnovu svake druge vrijednosti, time i bilo kakve normativne obveze? U ovome radu, ispitujemo to pitanje sa nekoliko strana: prikazujemo položaj kantovske etike unutar suvremenih rasprava o moralnom statusu životinja, te iznosimo Kantov nauk o neizravnim dužnostima kao i način na koji on proizlazi iz fundamentalnijih premisa njegove moralne filozofije. Zatim, prikazujemo radikalnu kritiku Kantove pozicije, odgovor na nju, te pokušaje suvremenih kantovaca da konceptualiziraju taj ključni problem. Kantova se etika pokazuje kao značajno i produktivno područje za razmatranje moralne obveze prema životinjama.

Ključne riječi: Immanuel Kant, moralni status životinja, Allen Wood, Christine Korsgaard

Abstract

Kantian Ethics and the Grounding of Moral Duties towards Animals

Kantian ethics, as any other logocentric one, faces an obvious question in the specific domain of applied ethics: how to establish moral obligations towards animals within a theory that acknowledges rational nature as the ground of all value, thereby any normative claim? In this work, we examine this question from different perspectives: we present the standing of Kantian ethics within the contemporary discussions regarding the moral status of animals, and analyse Kant's doctrine of indirect duties as well as the way it follows from the more fundamental premises of his moral philosophy. Furthermore, we present a radical critique of Kant's position, response to it, and the attempts of contemporary Kantians to conceptualise this crucial problem. Kantian ethics shows itself to be a significant and productive domain for exploring the question of moral obligation towards animals.

Key words: Immanuel Kant, moral status of animals, Allen Wood, Christine Korsgaard