Ethics in Progress (ISSN 2084-9257). Vol. 9 (2018). No. 1,
Art. #8, pp. 140- 173. Doi: 10.14746/eip.2018.1.8

Imperatyw kategoryczny w obronie praw zwierząt. Ekstensjonizm etyczny Christine Korsgaard

Małgorzata Adamska

(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, adamska.gos@gmail.com)

Wprowadzenie

Niniejszy artykuł podejmuje problematykę praw zwierząt, a zatem i ich podmiotowości moralnej w poglądach amerykańskiej filozofki Christine Korsgaard. Autorka ta ukończyła Uniwersytet w Chicago, obecnie zaś wykłada na Uniwersytecie Harvardzkim. Określana jest mianem bodaj najbardziej znanej uczennicy John Rawlsa i jednej z najwybitniejszych współczesnych kantystek. Jej prace obejmują zagadnienia moralne, przede wszystkim zaś pojęcie „normatywności" (*The Sources of Normativity*). Obecnie podejmuje tematykę podmiotu działającego (zdolności do działania) czy też samokonstytucji w ogóle (*Self-Constitution: Agency, Identity, Integrity*). Jako zdeklarowana obrończyni zwierząt, włączyła ona do swej pracy filozoficznej także kwestię obrony ich praw.

Pierwszy rozdział artykułu stanowi syntetyczną rekonstrukcję poglądów Korsgaard zawartych w jej rozlicznych esejach. Skupię się przede wszystkim na statusie moralnym zwierząt, krótko też wspomnę o ich sytuacji na gruncie filozofii prawa. Wskażę także pokrewne względem założeń Korsgaard toposy filozoficzne. Drugi rozdział wykłada metodologię, jaką zamierzam się posłużyć w analizie poglądów amerykańskiej filozofki. Analiza ta będzie mieć charakter semantyczny. Trzeci rozdział stanowi już odczytanie poglądów amerykańskiej filozofki z użyciem konceptów wyłożonych w rozdziale drugim.

Na wstępie chciałabym zaznaczyć pewną trudność, jaka pojawia w sposobie prowadzenia przez Korsgaard wywodu czy też stosowanej przez nią formie narracji. Filozofka ta jako zdeklarowana kantystka pracuje na tekstach i ideach Immanuela. Kanta. Nie jest to jednak praca historyczna, lecz – jak sama podkreśla – czysto filozoficzna (Korsgaard 2014). Taki rodzaj działalności nieuchronnie skutkuje powstawaniem nowych propozycji, nieznanych Kantowi lub obcych jego etyce. Korsgaard, niewątpliwie

świadoma takiego obrotu spraw, posługuje się pomimo to zwrotami sugerującymi, że jej własne propozycje i tezy mają proweniencję kantowską. Trudność polega wobec tego na tym, że niełatwo ustalić, w którym momencie kończy się jej interpretacja myśli Kanta, a zaczyna się twórczy rozwój, rewizja bądź nawet refutacja jego założeń.

Pragnę ponadto podkreślić, że nie analizuję tutaj bezpośrednio filozofii Kanta ani też filozofii związanej z tzw. ruchem wyzwolenia zwierząt. Unaoczniam jedynie sposób, w jaki – celem rozszerzenia podmiotowego zakresu zastosowania praw – przekształcane są pojęcia i rozumowania kluczowe dla etyki Kanta. Przekształceń tych dokonała Christine Korsgaard.

1. Rekonstrukcja poglądów Christine Korsgaard

W niniejszym rozdziale postaram się zrekonstruować poglądy Korsgaard na istotę i zasadność praw zwierząt. Jej filozofia czerpie przede wszystkim z koncepcyjnego bogactwa myśli Kanta, a w drugiej kolejności z dzieł Arystotelesa. Tutaj bowiem należy szukać podstaw idei prawa zwierząt u Korsgaard.

Aby uchwycić istotę i znaczenie zabiegów myślowych, jakich dokonać musiała ta amerykańska filozofka, by przekuć „kantyzm”[1] w skuteczne narzędzie ochrony praw zwierząt, rozpocznę od przypomnienia prac, które powstały zanim zainteresowała się ona tą właśnie problematyką. Unaoczni to modyfikacje wprowadzone przez autorkę *The Sources of Normativity* do jej wcześniejszych odczytań Kanta (modyfikacje te są inspirowane m.in. Arystotelesowską kategorią duszy wegetatywnej).

1.1 Stanowisko Korsgaard poprzedzające jej koncepcję praw zwierząt. Kantowska Formuła Człowieczeństwa

W 1986 roku Christine Korsgaard opublikowała artykuł *Kant's Formula of Humanity*, w którym dokonała – uważanej do dziś za przełomową – egzegezy formuły celowościowej Kantowskiego imperatywu kategorycznego: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (Kant 2017, 46). Uznając brak treściowej ekwiwalencji pomiędzy poszczególnymi sformułowaniami imperatywu kategorycznego Korsgaard doszła do wniosku, że człowieczeństwo w znaczeniu racjonalnej (rozumnie-autonomicznej) natury jako wartość autoteliczna (cel sam w sobie) może stanowić o materii prawa moralnego, Formuła Powszechnego Prawa[2] (uniwersalności) – o jego formie, zaś autonomiczne prawodawstwo (łącznie z legislacją definiowaną przez Kanta jako prawodawstwo zewnętrzne, tworzące ład prawny całej społeczności) reprezentuje kompletny zbiór maksym i całość celów (Korsgaard 1996a, 106). Każda z trzech formuł

1 Na pytanie, czy filozofię tę nadal można klasyfikować jako „kantyzm”, odpowiem w dalszej części pracy.

2 Temu sformułowaniu Korsgaard poświęciła osobny artykuł (Korsgaard 1985, 24-47), dostępny również w tomie *Creating the Kingdom of Ends* (1996a).

ma zatem jej zdaniem oznaczać odmienną cechę charakterystyczną racjonalnych zasad praktycznych[3]. Formuła Powszechnego Prawa nadaje maksymom formę zasad rozumu praktycznego dzięki testowi kategorycznego imperatywu, przez co jest przydatna w rzeczywistym procesie podejmowania decyzji; z kolei człowieczeństwo traktowane jako cel sam w sobie stanowi jej właściwy materiał (materię) (Korsgaard 1996a, 107). W toku interpretacji Formuły Człowieczeństwa autorka *Creating the Kingdom of Ends* stara się odnaleźć dystynktywną cechę człowieczeństwa, która pozwala mu stanowić materialne wypełnienie prawa moralnego. Inaczej mówiąc, zastanawia się nad tym, jakie jest znaczenie pojęcia „celu samego w sobie". Jej podejście jest więc najpierw podejściem semantycznym, a dopiero w dalszej kolejności staje się normatywne.

Struktura argumentu z Formuły Człowieczeństwa ma charakter dwupoziomowy. Jak pisze Korsgaard, Kant najpierw postuluje deontycznie bezwarunkową celowość, a następnie dopiero wskazuje, czym ona jest, a raczej *być musi*:

> Kant najpierw argumentuje, że musi istnieć bezwarunkowy cel, a później wskazuje, że tym celem musi być człowieczeństwo (Korsgaard 1996a, 109).

Pierwszy krok opiera się na stwierdzeniu, że rozum w swym użytku tak teoretycznym, jak i praktycznym poszukuje tego co bezwarunkowe i nieuwarunkowane (*unconditional*). Niemniej jedynie rozum praktyczny kończy owe poszukiwania w sposób efektywny, ponieważ rozum teoretyczny napotyka antynomie, nie dochodząc do rozwiązania (abstrahując naturalnie od antynomii, które się pojawiają w związku z rozumem praktycznym, chodzi jednak o samo odnalezienie „nieuwarunkowanego").

Konstrukcja bezwarunkowego celu korzysta z dwóch dysjunkcji w pojęciu dobra[4], które odzwierciedlają następujące pary:

a) dobro wewnętrzne (*intrinsic good*) – dobro zewnętrzne lub innymi słowy, dobro bezwarunkowe – dobro warunkowe;

b) Cel – środek lub dobro finalne (*telos*) – dobro instrumentalne.

Kryteria demarkacyjne pomiędzy powyższymi dystynkcjami opisuje Korsgaard następująco:

> powiedzieć, że coś jest wewnętrznie dobre to nie przez definicję powiedzieć, że jest cenione dla samego siebie: to jest powiedzieć, że ma to coś dobro w sobie. Odnosi się to, jak powiedzieliby niektórzy, do usytuowania lub źródła wartości dobra raczej niż do sposobu, w którym cenimy rzecz (…). Rozróżnieniem pomiędzy rzeczami, które są cenione same dla siebie i ze względu na coś innego jest rozróżnienie pomiędzy celami i środkami lub między finalnymi a instrumentalnymi dobrami (Korsgaard 1996a, 250).

Chodzi więc o dobro źródłowe w takim sensie, że jest ono nienabyte i niezbywalne, przez nikogo niewytworzone, niezależne od jakichkolwiek okoliczności zewnętrznych, a

3 W ten sposób Korsgaard dystansuje się od takiego ujęcia imperatywu kategorycznego, które uznaje, że jest on tożsamy z Formułą Powszechnego Prawa, a pozostałe formuły stanowią racjonalne zasady jako treściowe ekwiwalenty formalnego ujęcia imperatywu.

4 W sprawie tej dysjunkcji zob. Korsgaard (1983, 169-195).

ponadto, niemogące stanowić środka do żadnego innego celu, tj. nieinstrumentalizowalne w sensie normatywnym[5].

Jakkolwiek sposób użycia przez autorkę powyższych terminów sugeruje inspiracje moore'owskie związane z pojęciem „wartości wewnętrznej" (zob. Moore 1919; 1922; 1980), odrzuca ona zdecydowanie stanowisko realizmu moralnego. Uznaje, że źródło wartości leży po stronie podmiotu. Co więcej, zakłada, że Kant był świadom dwóch rozróżnień w obrębie pojęcia dobra, lecz wiązał je z innymi konsekwencjami aniżeli te, które miały później wynikać z teorii proponowanych przez Moore'a i Rossa (Korsgaard 1996a, 256). I tak, wartość wewnętrzna przynależna *dobrej woli* udziela się aktom dobrej woli jako źródłu działań moralnych. Wynika to z Kantowskiej metaetycznej konstatacji otwierającej rozdział I *Uzasadnienia metafizyki moralności*:

> Nigdzie w świecie, ani nawet w ogóle poza jego obrębem, niepodobna pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli (Kant 2017, 11).

Oznacza to, że z chwilą rozpoczęcia realizacji aktów dobrej woli, kiedy opuszczają one inteligibilne pole dobrej woli, jej aksjologii i normatywności, tracą one swój bezwarunkowy i koniecznie dobry charakter (gwarantowany przez szereg warunków wewnątrzpodmiotowych i leżący w mocy podmiotu). Są one wówczas narażone na kontyngencję, uwarunkowania i determinizmy świata rzeczywistego, albowiem dobroć i (źródłowo inteligibilna) wolność podmiotu są u Kanta nierozłącznie powiązane ze sobą. Dla przykładu szczęście, które wprawdzie stanowi jeden z celów człowieka, definiowane jest przez warunki zewnętrzne (*extrinsic, conditional*) i przedmiotowe. Jest obarczone przygodnością i zmiennością czynników przedmiotowych i okoliczności rzeczywistych, które mogą zakłócać, wspomagać, czy po prostu zmieniać pierwotny zamysł podmiotu co do „szczęścia". Jego ostateczny kształt, materia, realizacja itd. w większości nie leżą w mocy podmiotu; nie tylko on jest źródłem własnego szczęścia, często jest nim zwykły przypadek. Tymczasem całkowicie w mocy podmiotu leżała uregulowana przez jedno jedyne prawidło moralne „dobra wola". Jest ona w pełni zasługą wewnętrznej aktywności podmiotu, podczas, gdy szczęście jest (w nieprzewidywalnym dla nikogo stopniu) zasługą okoliczności zewnętrznych. Ujęcie szczęścia jako celu zdeterminowanego lub co najmniej współdeterminowanego przez czynniki przedmiotowe, cudzą wolę itd. zamiast podmiotowych dodatkowo przemawia za utrzymaniem wskazanych wyżej rozróżnień, zdaje się argumentować Korsgaard.

Przechodząc do kroku drugiego w argumencie z Formuły Człowieczeństwa można dojść do wniosku, że w rozumowaniu Korsgaard występuje założenie o tym, że wartościowanie (jako proces waloryzowania tj. przyznawania wartości) poprzedza

5 W sensie technicznym można wyobrazić sobie użycie takiego dobra dla osiągnięcia innych celów (instrumentalizację), jednak w sensie normatywnym stanowi to *nadużycie*. Takich nadużyć ludzkość rzecz jasna dokonuje, instrumentalizując to, co autoteliczne; niniejsza praca pokazuje zaś, dlaczego i jak w sposób normatywny, tj. etycznie i prawnie, nadużycia takie wyeliminować, i w ten sposób uregulować praktyki ludzkie wobec zwierząt.

konstytucję wartości. Wartość powstaje zatem i przysługuje czemuś (niech to będzie akt podjęcia decyzji poprzedzający akt realizacji działania) wskutek prawodawczego aktu podmiotowej woli, który warunkuje wartość, czyli jest aksjotwórczy. Innymi słowy, nie tkwi w przedmiocie (np. przedmiotowych skutkach działania) ani w samej czynności, jak sądzili przedstawiciele realizmu moralnego i jak sądzą niektórzy przedstawiciele filozofii działania. W następstwie tego, że wartość wewnętrzna (bezwarunkowa i bezwzględna) przysługuje pierwotnie wyłącznie dobrej woli, czyli prawodawczo-decyzyjnemu źródłu, rzeczywiste akty działania moralnego i stany przedmiotowe będące ich skutkami mogą nabierać jedynie pochodnej wartości moralnej, która ponadto będzie mniej pełna w porównaniu z „dobrą wolą" jako tym, co jako jedyne jest dobre w pełni. Im dalej w koncentrycznym porządku wartości znajduje się realizacja owej dobroci, tym mniejsza może być wartość, której źródłem jest podmiot działania. Zależy to od skali udziału czynników zakłócających lub wspomagających, występujących poza podmiotową sferą dobrej woli. Wywód ten można przedstawić w sposób tabelaryczny:

Dobro wewnętrzne (dobra wola, człowieczeństwo) jako cel ostateczny	Dobro zewnętrzne jako cel ostateczny (np. szczęście)
Brak (tj. według Korsgaard nie istnieje taka kategoria jak dobro wewnętrzne instrumentalne)	Dobro zewnętrzne instrumentalne (np. pożywienie, dzieło sztuki, zwierzęta)

Tabela 1: Dobro u Kanta (interpretacja Korsgaard) a tradycja analityczna

Niezależnie od tego czy wartość ma charakter bezwarunkowy (wewnętrzny) czy warunkowy (zewnętrzny) przysługuje jej przymiot obiektywności.

> Możemy powiedzieć, że rzecz jest dobra obiektywnie albo gdy jest dobra bezwarunkowo albo gdy rzecz jest warunkowo wartościowa i warunki jej dobroci są spełnione (Korsgaard 1996a, 260).

Obiektywność dobra, mimo jego podmiotowego (nieontologicznego) charakteru, wynika z tego, że dobro jest konceptem rozumowym. Ów rozumowość dobra sprawia, że ludzie determinując swoje cele, które uznają za dobre dla siebie (a zatem subiektywnie), poczytują jako dobre absolutnie (dobro zewnętrzne finalne).

Cel sam w sobie (dobro wewnętrzne finalne) w ujęciu Korsgaard stanowi bezwarunkowy warunek (*unconditioned condition*) wszelkiej (innej, „dalszej") wartości i tożsamy jest z człowieczeństwem, możliwością racjonalnego determinowania celów czy dobrą wolą. Filozofka używa tych określeń zamiennie, jednak, jak zauważa Jerome B. Schneewind, zróżnicowanie używanych przez nią terminów jest nieistotne (Schneewind 1998, 37), o czym będzie mowa w dalszej części tego podrozdziału. Istotne jest zaś, to że cel sam w sobie stanowi źródło wartości. Takie rozwiązanie zapewnia spełnienie

warunku konkluzywności uzasadnienia, *ergo* skutkuje zabezpieczeniem argumentacji moralnej przed błędem *regresuss ad infinitum*. Toteż określenie „wartość wewnętrzna" (*intrinsic value*) mogłoby zostać zastąpione terminem „wartość autoteliczna".

Ostatecznie można więc uznać, że drugi krok w argumencie z Formuły Człowieczeństwa zasadza się na tym, że:

> tylko jednej rzeczy – dobrej woli – jest przypisana wartość wewnętrzna (*intristic value or inner worth*) (…). Jeśli postrzegamy siebie jako mających moc uzasadniania naszych celów, to argument nakazuje nam postrzegać siebie jako mających wartość wewnętrzną – a także nakazuje traktować innych, którzy lokują wartość w swoich celach na podstawie własnego człowieczeństwa mającego tę samą wartość wewnętrzną (Korsgaard 1996a, 272).

Z powyższego passusu wyłania się wyraźnie dlaczego właśnie człowieczeństwo / dobra wola / możliwość racjonalnego determinowania celów musi być owym bezwarunkowym celem. Tylko bowiem istota ludzka posiada status przyznającej wartość (*conferring-value status*). Taki wybór dystynktywnej cechy człowieczeństwa wskazuje, że to w ogóle możność racjonalnego wyboru jakiegokolwiek, a nie tylko moralnego, celu przesądza o wartości człowieczeństwa. Skoro ja – jako istota ludzka – jestem w stanie wybrać swój cel, uznać przedmiot moich interesów za wartościowy, tylko dlatego że jest to przedmiot moich interesów, to samego siebie muszę afirmować jako wartość. Tym samym staje się za celem sam w sobie, co pociąga również za sobą konsekwencję w postaci zyskania obywatelstwa państwa celów. Obywatelstwo to na płaszczyźnie moralnej (abstrahuję od politycznego wymiaru tego pojęcia) implikuje, że ludzie – jak pisze Ewa Nowak – „powinni zatem uznawać się nawzajem za osoby ludzkie, umożliwiając sobie wzajemnie realizację szczęścia" (Nowak-Juchacz 2002, 66). Dla Korsgaard zaś – uznawanie samego siebie za członka państwa celów – stanowi warunek związania prawem moralnym.

Człowieczeństwo w takim ujęciu może być stosowane alternatywnie właśnie z możliwością racjonalnego wyboru. Sam Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* stosował przecież terminy „człowieczeństwo i „istota racjonalna" wymiennie. Twierdzenie to jednak nie uzasadnia zamiennego posługiwania się sformułowaniami „człowieczeństwo" i „dobra wola". Utożsamienie tych pojęć wymaga dodatkowych założeń. W tym celu Korsgaard sięga do *Religii w obrębie samego rozumu*, a konkretnie – do wyróżnionych przez filozofa z Królewca trzech predyspozycji ludzkiej natury, mianowicie do zwierzęcości, człowieczeństwa i osobowości człowieka. Przytaczając odnośny ustęp, w którym mowa o tym, że:

> (…) korzeniem pierwszej [predyspozycji, M.A.] nie jest żaden rozum, drugiej wprawdzie rozum praktyczny, ale służący tylko innym pobudkom, natomiast jedynie trzeciej praktyczny dla siebie, tj. rozum bezwarunkowo prawodawczy (Kant 2007, 50)

harvardzka filozofka konstatuje, że „człowieczeństwo totalne i udoskonalone staje się osobowością" (Korsgaard 1996a, 114), zatem jeżeli cenimy człowieczeństwo,

to *a minori ad maius* cenimy również osobowość, która ma wymiar moralny. Przy takiej wykładni uzasadnione zdaje się stwierdzenie Korsgaard, iż Kant za wyróżnik człowieczeństwa uznał determinowanie własnych celów, przedmiotów swoich interesów, a zatem świadomość działania na podstawie racji zarówno na poziomie hipotetycznym, jak i kategorycznym.

1.2 Zmodyfikowana wersja argumentu. Normatywność

W *The Sources of Normativity* Korsgaard przedstawia „nową fantazyjną" wersję argumentu z Formuły Człowieczeństwa, której przytoczenie wydaje się istotne z uwagi na to, że jest to chyba najbardziej znana praca tej autorki. Rozprawa ta poświęcona jest analizie normatywności moralności poprzez odpowiedź na tzw. pytanie normatywne (*normative question*), które w swej najbardziej lakonicznej, najłatwiejszej formie brzmi: „Dlaczego powinienen/powinnam być moralny/a?" (Korsgaard 1996b, 9). Pytanie to przybiera formę koniecznie pierwszoosobową, gdyż powstaje w sytuacji, gdy podmiot mając podjąć działanie na podstawie jakiejś normy zastanawia się czy faktycznie musi to działanie wykonać. Innymi słowy, pytanie normatywne jest pytaniem o to co czyni normę moralną wiążącą. Jednocześnie presuponuje ono, że nasza aktywność moralna ma charakter normatywny. W kwestii samego pojęcia normatywności, warto napomknąć, że „choć często powoływane, szczególnie w filozofii prawa, moralności i języka – rzadko jest precyzyjnie definiowane" (Brożek 2013, 19).

Korsgaard wskazuje na cztery nowożytne stanowiska, rozmaicie lokujące źródło normatywności: woluntaryzm, realizm, refleksyjne potwierdzenie (*reflective endorsement*) oraz autorytet refleksji (*the authority of reflection*), który nawiązuje do Kantowskiej autonomii woli. Autorką ostatniego z nich jest sama Korsgaard.

Punktem wyjścia dla budowy własnej koncepcji normatywności czyni ona spostrzeżenie o refleksyjnej naturze ludzkiej samoświadomości, która problematyzuje działanie człowieka w kategoriach normatywnych, czego nie sposób zaobserwować u mniej rozwiniętych zwierząt (*lower animals*). „Zwierzęta bowiem są zaangażowane w świadome czynności, nie będąc ich jednak świadome" (Korsgaard 1996b, 93), gdyż działają na podstawie percepcji i pragnień. Człowiek, z uwagi na przynależną mu gatunkowo refleksyjność, uznaje pobudki te za niewystarczające. Istota ludzka, by działać, potrzebuje racji (*reason*). Wyraźnie wyczuwalne są zatem w rozumowaniu Korsgaard inspiracje Kantowskim ujęciem człowieka jako istoty noumenalnej, wolnej, potrafiącej abstrahować od pobudek empirycznych.

Refleksyjność ludzka wymusza na człowieku posiadanie jakiejś koncepcji siebie, tj. praktycznej tożsamości (*practical identity*), która obejmuje wiele przypadkowych składowych – bycie obywatelem konkretnego państwa, członkiem rodziny, czy czyimś przyjacielem. Praktyczna tożsamość jest źródłem bezwarunkowych obowiązków, norm – jako, że „twoje racje [do działania, M.A.] wyrażają twoją tożsamość" (Korsgaard 1996b, 101) – których naruszenie powoduje utratę własnej integralności oraz tożsamości,

i sprawia, że już więcej nie jesteś tym kim byłeś. Swoistą treść praktyczne tożsamości zyskują poprzez identyfikację z innymi, tj. jak pisze Robert Piłat odnosząc się do koncepcji Korsgaard: „tożsamość jest wprawdzie autonomiczną relacją do samego siebie, lecz posiada także przedmiotowy biegun, przygodną podstawę, która owej relacji do samego siebie nadaje treść" (Piłat 2013, 235). Tym przedmiotowym biegunem, tj. nadaniem treści, będzie wobec tego „utożsamienie się z pewnymi ludźmi, grupami lub ideałami" (Piłat 2013, 235).

Takie ujęcie praktycznych tożsamości powoduje, że większość z nich jest całkowicie przygodna, niezależna od nas samych. Ponadto dyktują one różny normy, co prowadzi do konfliktów między nimi. Dlatego autorka *The Sources of Normativity* zastrzega, że istnieje tylko jedna konieczna (nieprzygodna, przynależna każdej istocie ludzkiej) praktyczna tożsamość, a mianowicie człowieczeństwo. Pozostałe praktyczne tożsamości nadbudowują się i wyrastają z tej podstawowej tożsamości bycia człowiekiem, a więc zwierzęciem refleksyjnym, normatywnym, które do tego by działać potrzebuje racji. Czyli, jak hiperbolicznie ujmuje to Richard Rorty, człowieczeństwo rozumiane jako praktyczna tożsamość

> stoi, by tak rzec, w cieniu za moją tożsamością rodzica, kochanka, przedsiębiorcy, patrioty, mafiosa, profesora lub nazisty, czekając na jej odsłonięcie przez refleksję (Rorty 2009, 292).

Reasumując, struktura Korsgaardiańskiego argumentu przebiega następująco: człowiek jest istotą refleksyjną, a refleksyjność wymaga tego by działać na podstawie racji. Racje, którymi się posługuje w działaniu odzwierciedlają praktyczne tożsamości jednostki. Lecz to, że jednostka w ogóle może świadomie postępować na podstawie norm wypływających z praktycznej tożsamości wynika z faktu, że jest człowiekiem, a więc zwierzęciem refleksyjnym, co przesądza, iż to jest jego podstawowa tożsamość. Wszelkie racje mają swe źródło w człowieczeństwie, które musi być zatem cenione same dla siebie, gdyż ono umożliwia nam działanie. Jak ujmuje to Korsgaard – „afirmujesz swoją wartość jako posiadacz praktycznej tożsamości, ilekroć działasz na podstawie racji, których jest ona źródłem" (Korsgaard 2011, 23), czyli mówiąc prościej **–** działając, musimy cenić nasze człowieczeństwo. Wynikające już z samego działania cenienie samych siebie wymaga cenienia innych ludzi w ten sam sposób, co skutkuje moralnymi obowiązkami wobec nich. Najbardziej podstawowa praktyczna tożsamość ma zatem wymiar moralny.

Założenie o człowieczeństwie jako celu w samym sobie w *The Sources of Normativi*ty konkretyzuje się jako racja wszelkich racji. Można zatem powiedzieć, że zarówno na poziomie wartości, jak i racji, Korsgaard postrzega Kanta i samą siebie jako konstruktywistę. Krzysztof Saja takie rozumienie konstruktywizmu zalicza do etycznego racjonalizmu (realizmu racji), który „uznaje, że istnieją obiektywne, poznawalne powody właściwego myślenia i działania" (Saja 2015, 28). W świetle poglądów tego autora etyczny racjonalizm przynależy do realizmu etycznego w szerokim znaczeniu.

1.3 Pomysł Christine Korsgaard na prawa zwierząt

W poprzednim podrozdziale została przedstawiona koncepcja człowieczeństwa, które jako jedyne wśród wartości jest wartościowe autotelicznie. Z uwagi na swą dystynktywną cechę, a mianowicie rozumną, a w konsekwencji prawodawczą naturę obywatelami państwa celów są zatem jedynie istoty ludzkie. Takie charakterystyczne dla etyki Kantowskiej myślenie wyklucza traktowanie zwierząt innych niż ludzie jako celów samych w sobie. Co więcej, Kant wprost wyrażał się o zwierzętach jako jedynie środkach:

> To, co istnieje, a czego istnienie zależy nie od naszej woli, ale od przyrody, ma mimo to – o ile jest czymś pozbawionym rozumu – tylko względną wartość, a to jako środek, i zwie się dlatego rzeczą (Kant 2017, 45)

Obowiązków bezpośrednich wobec zwierząt w etyce filozofa z Królewca nie ma, co nie oznacza, że człowiek może w sposób okrutny traktować zwierzęta. Co więcej takie traktowane winno być ocenianie nagannie. Jak pisze Tomasz Pietrzykowski: „Jej źródłem [nagannej oceny moralnej] nie jest (…) naruszenie obowiązku człowieka *wobec* zwierzęcia, ale obowiązku właściwego postępowania jakie człowiek jest winny innym ludziom" (Pietrzykowski 2007, 23). Taka wizja ochrony zwierząt jawi się dla amerykańskiej filozofki jako niewystarczająca, wciąż bowiem są one traktowanie jedynie instrumentalnie.

1.3.1 Zwierzęta racjonalne i zwierzęta nieracjonalne

Aby wyjaśnić w ogóle czym jest zwierzę sięga Korsgaard do Arystotelesowskiego pojęcia substancji (lub jestestwa), przy czym istoty żywe są szczególnym typem substancji. Substancja stanowi funkcjonalnie zorganizowaną materię, żyjące substancje (jestestwa żywe) mają za swą funkcję zachowanie życia i reprodukcję. Takie określenie charakteryzuje – niezależnie od gatunku – wszystko co żyje.

Tak pojęte zwierzęta realizują swoją rolę utrzymywania życia poprzez sformułowanie koncepcji swojego środowiska (przekonanie) i sterowanie sobą w tym środowisku zgodnie z tą koncepcją (działanie) (Korsgaard 2004, 82). Zadania te mogą być realizowane przy użyciu rozumu bądź instynktu.

W celu wyjaśnienia funkcjonowania zwierząt tak rozumnych, jak i nierozumnych harvardzka filozofka odwołuje się do „Kantowskiej teorii działania" obejmującej pobudki (*incentive*), a więc swoiste bodźce do działania, mentalne reprezentacje obiektów, oraz zasady (*principles*[6]), które determinują co zrobi lub spróbuje zrobić podmiot działający (*agent*) w sytuacji, gdy taka pobudka wystąpi. Pobudki i zasady występują w naturalnych parach, dla każdego podmiotu działającego zasady determinują działanie w stosunku do bodźców, na które jest wystawiony. Według Korsgaard zasadami dla zwierząt są instynkty. Filozofka nie traktuje instynktu wyłącznie jako zestawu wrodzonych zasad – obejmuje

6 Korsgaard używa tego terminu zamiennie z maksymą (*maxim*), co sugeruje, że utożsamia to pojęcie semantycznie z pojęciem maksymy u Kanta.

on bowiem także możliwość uczenia się z wcześniejszych doświadczeń zwierzęcia. „Instynktowna reakcja" nie stanowi zatem antonimu względem „reakcji wyuczonej". Konkludując, „powiedzieć, że zwierzę działa na podstawie instynktu to powiedzieć, że działa na zasadzie ustalonego połączenia pomiędzy szczególnym typem reprezentacji (pobudką) a prymitywnie normatywną odpowiedzią" (Korsgaard 2004, 83-84).

W duchu kantyzmu autorka *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity* sięga też do dystynkcji między rozumnością a inteligencją. Tę pierwszą definiuje jako szczególną formę samoświadomości (będącą zdolnością normatywną), która pozwala nam być świadomymi podstaw naszego działania i podstawy te wartościować, tę drugą zaś jako „zdolność do tworzenia skojarzeń lub zasad, do powiększania zasobu swoich właściwych reakcji [na pobudki]" (Korsgaard 2004, 85). W konsekwencji tak rozumianego instynktu i inteligencji zachowania zwierząt mają „prymitywnie normatywny" charakter, a inteligencja zawierałaby się w instynkcie. Prymitywna normatywność zachowań instynktownych opiera się na tym, że zachowania te powstają w wyniku dwóch czynników, a więc pobudki i zasady. Brak świadomości podstaw (zasad) swojego działania powoduje, że tak naprawdę zwierzęta nie działają na podstawie norm, jednakże ich działania tworzą normy *sui generis*. Różnica zatem zdaje się zasadzać na tym, że rozumność jest możliwa wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje samoświadomość, albo inaczej mówiąc samoświadomość skutkuje rozumnością, która traktowana jest synonimicznie względem zdolności do normatywnego zarządzania sobą (*normative self-goverment*[7]). Jeśli zaś weźmiemy pod uwagę założenie Korsgaard o normatywnym charakterze moralności, to uzyskamy stwierdzenie, że tylko zwierzęta samoświadome są zwierzętami moralnymi. Pozostałe zwierzęta nie posiadają zdolności działania moralnego, nie mogą więc posiadać też moralnych obowiązków. Czy to implikuje jednocześnie, że ludzie – jako istoty moralne – nie mają żadnych obowiązków wobec nich? Takie wnioski wysnuwał sam Kant:

> Moralność jest warunkiem, od którego jedynie zależy to, że istota rozumna może być celem samym dla siebie, ponieważ tylko dzięki niej można być prawodawcą w państwie celów (Kant 2017, 51)

Korsgaard uważa, że Kant dochodzi do powyższych wniosków, gdyż stosuje pewną strategię myślowa, którą filozofka określa mianem tzw. argumentu z wzajemności (*reciprocity argument*), zakładającą, że tylko podmioty znajdujące się w pewnym rodzaju wzajemnej relacji ze sobą, mogą się nawzajem wiązać prawem. Ową wzajemną relacją jest status współprawodawcy w państwie celów, którego obywatelstwo zyskuje się poprzez moralność (na co wyraźnie wskazuje przytoczony z *Uzasadnienie metafizyki moralności* cytat). Jest to – wywodzi Korsgaard – „duchowa lub hipotetyczna wspólnota ukonstytuowana na relacjach między istotami ludzkim z podzielanym przez nie oddaniem dla pewnej koncepcji ich samych" (Korsgaard 2004, 82). Zatem jeżeli podmiot A posiada

7 Zdolność ta wiążę się także z inną zdolnością właściwą jedynie człowiekowi, tj. normatywną konceptualizacją samego siebie (*normative self-conception*) (zob. Korsgaard 2009).

tak jak podmiot B zdolność do działania moralnego czy moralnie prawodawczego, a podmiot C takiej zdolności nie posiada, to na mocy argumentu z wzajemności, podmiot A posiada moralne obowiązki wobec jedynie podmiotu B.

1.3.2 Naturalne dobro. Paradoks życia wegetatywnego

W podrozdziale 1.1 wykazywałam, że w pierwotnej wersji swych poglądów Korsgaard utożsamiała wartość wewnętrzna z dobrą wolą. Moralnie istotną cechą była więc szeroko pojęta rozumność. W świetle koncepcji naturalnego dobra tą cechą jest bycie „organicznym systemem, który liczy się sam dla siebie" (Korsgaard 2004, 103) lub innymi słowy bycie istotą, dla której pewne rzeczy mogą być dobre lub złe w sposób naturalny. Samo przyznanie wartości wewnętrznej jedynie ludziom ocenia Korsgaard jako rodzaj twierdzenia metafizycznego. Wynika ono z zawężenia statusu metafizycznego do istot ludzkich. Wybór kryterium rozumności, przy wykazaniu przez Kanta, że poznanie nie ma dostępu do rzeczy samych w sobie, jest nie tylko nieuprawniony epistemologicznie, lecz także arbitralny, tzn. obarczony błędem szowinizmu gatunkowego, czyli zakładający nieuzasadnione[8] roszczenie do zwierzchności istot ludzkich nad zwierzętami. Możliwość działania moralnego jest co prawda cechą przynależna jedynie ludziom, ale w żaden sposób nie przesądza o przewadze czy nadrzędności nad innymi zwierzętami. Nadrzędność człowieka nad pozostałymi stworzeniami podbudowana jest u Kanta antropocentrycznie, przy asekuracji Boga, którego poznanie wykracza poza granice rozumu, ale którego rozum ów „postuluje".

Naturalizując dobro, uczennica Rawlsa odwołuje się do filozofii Arystotelesa. Sięga przede wszystkim do dzieła *O duszy*. Jednocześnie – krytykując tym samym utylitaryzm – uznaje, że dobro jest przywiązane (*tethered*) do podmiotu, a ściślej: do funkcji i dyspozycji, jakie uosabia podmiot. Utylitaryzm – jak argumentuje Korsgaard – uznając za swe naczelne kryterium maksymalizację dobra, odrywa to pojęcie od podmiotu, bowiem teoria ta nie mogłaby w innym przypadku zakładać (możliwości) sumowania dóbr. Takie podejście przypomina podnoszony w literaturze wobec utylitaryzmu zarzut, który mówi o pustości zasady maksymalizacji dobra. Dobro nie stanowi własności pomnażalnej (mimo, że Kant postuluje nieskończony postęp ludzi „dobrej woli" ku *summum bonum*). Saja argumentuje, że „przekonanie to opiera się na tzw. atrybutywnej teorii dobra" (Saja 2015, 173) Wywodzi się ona z tradycji analitycznej i pochodzi od Petera Geacha, który uznaje, że „dobry" i „zły" są zawsze atrybutywnymi, nigdy predykatywnymi przymiotnikami" (Geach 1956, 33) (niezależnie od tego co sugeruje struktura gramatyczna zdania). Dystynkcja atrybutywny – predykatywny opiera się o kryterium na możliwości oderwania od przymiotników ich „znaczenia od tego, o czym orzekają, bez semantycznej starty" (Makowski 2011, 21). Brak możliwości takiego oderwania skutkuje atrybutywnością.

8 Albo też uzasadniane teologicznie, co jednak nie wyczerpuje w żaden sposób uzasadnień na gruncie etyki, zwłaszcza naturalistycznej.

Znaczenie terminu „dobry" jest zatem każdorazowo relatywizowane względem tego o czym orzeka (używając przykładów samego Geacha np. dobry włamywacz a dobry ludzki czyn). Argument ten odnosi się zatem do właściwości języka, Korsgaard odwołuje się zaś raczej do tego co powinno być właściwym wyznacznikiem moralnego działania. Jej strategia jawi się *simpliciter* jako deontologiczna. W podobny sposób wypowiada się Tom Regan, który uznając, że konfrontacja utylitarystycznej zasady równego traktowania i zasady użyteczności wymusza przyznanie prymatu jednej z nich. W sytuacji, gdy ów prymat zostanie przyznany tej drugiej, prowadzi to w sposób konieczny „do zgody na preferowanie wybranych, jednostkowych interesów i poświęcanie jednych istot w imię ratowania innych. Tym samym wiodący charakter zasady użyteczności oznaczałby w praktyce instrumentalne traktowanie zarówno zwierząt, jak i ludzi" (Probucka 2015, 87).

Amerykańska filozofka wskazuje, że jej argument nie jest bynajmniej skierowany przeciw każdemu rodzajowi agregacji. Z ideą powiązania dobra z podmiotem zgodna jest taka agregacja, która zakłada „kierunek działania, który przynosi korzyść większej ilości różnych podmiotów, tak długo jak nikt nie jest pokrzywdzony przez ten kierunek działania" (Korsgaard 2011, 6). Używając słów Ronalda Dworkina z *Biorąc prawa poważnie*: „Ogólna korzyść [w sensie utylitarystycznym, M.A.] nie może więc usprawiedliwiać ograniczania praw" (Dworkin 1998, 349). Jakkolwiek pojęcia „dobro" i „prawo" różnią się od siebie, to u Korsgaard ów dobro staje się podstawą dla ukonstytuowania pozycji normatywnej, a więc posiadania praw właśnie.

Mając już na uwadze przywiązanie dobra do podmiotu, powrócić można do Arystotelesa. Ch. Korsgaard jednak w żadnym miejscu nie pisze w jaki sposób używa arystotelesowskich kategorii, ogranicza się jedynie do ukonstytuowania naturalnego pojęcia dobra bazującego na funkcji jestestwa żywego, czyniąc jedynie przypis o tym, że Stagiryta szczątkowo pisze na ten temat w dziele *Metafizyka*, rozwija go zaś w *O duszy*. Traktat *O duszy* czyni z Arystotelesa protoplastę nauki nazywanej dzisiaj psychologią. Jakkolwiek jego metoda w dużej mierze jest empiryczna – to jak zauważa tłumacz Paweł Siwek – oprócz dotarcia do faktów, Stagiryta pragnie odkryć także ich naturę (metafizyczną istotę) i to „wyróżnia metodę przyrodniczą Arystotelesa od metody fizyków i w ogóle przyrodników współczesnych" (Siwek 1988, 18), którzy od tego problemu abstrahują. Wszelkie zatem pojęcia w ramach psychologii Arystotelesowskiej trzeba interpretować metafizycznie, a kluczowym dla niej pojęciem jest „dusza", „ona bowiem stanowi jakby podstawę istnienia zwierząt" (Arystoteles 1988, 45).

Aby odkryć, czym jest dusza trzeba odwołać się do polisemicznego terminu substancji. Jak pisze Arystoteles:

> [Istnieje] pewien szczególny rodzaj bytu, który nazywam substancją, jedną jej odmianą jest materia, która sama przez się nie stanowi rzeczy określonej, drugą jest forma i istota, dzięki której nazywamy [materię] taką a taką rzeczą; jeszcze inną jest to, co złożone z nich obydwu [czyli z materii i formy] (Arystoteles 1988, 73).

W takim układzie dusza jawi się jako substancja w sensie formy (forma substancjalna), która wraz z materią tworzy ciało naturalne. Ze stwierdzenia, że „materia jest możnością; forma jest aktem" (Arystoteles 1988, 73)

> ...otrzymujemy zaś definicję wspólną wszystkim rodzajom duszy (…): jest to pierwszy akt ciała naturalnego organicznego (Arystoteles 1988, 74).

Posiadanie duszy stanowi cechę odróżniającą jestestwa żywe od innych jestestw. Na samą duszę zaś składają się pewne władze, a mianowicie wegetatywna, zmysłowa oraz umysłowa (władze te nazywane są po prostu duszami czy formami życia, w niekiedy funkcjami). Jakkolwiek jestestwa żywe wyróżnia posiadanie duszy, nie każde jestestwo posiada wszystkie jej wszystkie rodzaje bądź stopnie rozwojowe o coraz większej złożoności i potencjale. Najbardziej podstawową z „dusz" jest dusza wegetatywna, która przysługuje wszystkim rodzajom jestestw żywych – od roślin przez zwierzęta po ludzi. Zadaniem władzy wegetatywnej jest wobec tego „rodzić i przyswajać pokarm" (Arystoteles 1988, 82).

Arystotelesowskie dusze w sposób organiczny zakładają jedna drugą, tzn. zmysłowa nie może istnieć bez wegetatywnej, a umysłowa bez zmysłowej i wegetatywnej). Zależność ta – jak już zostało wskazane – nie zachodzi w drugą stronę, tzn. funkcje wegetatywne nie wymagają udziału intelektu i zmysłów (czego jednak nie da się powiedzieć o zmysłach i umyśle w świetle dzisiejszego stanu nauki). Bez zagłębiania się w zbędne szczegóły należy podkreślić, że Korsgaard swoje pojęcie naturalnego dobra wiąże przede wszystkim z życiem wegetatywnym i potencjałem, jaki posiada ono u zwierząt. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że obejmuje ono również rośliny, jednak życie wegetatywne roślin, zwierząt (a także ludzi) bardzo się różni pod względem jakości i złożoności. Dlatego metafora *człowieka-rośliny* jest w tym kontekście wyłącznie metaforą, wskazującą na ograniczenia organizmu w stanie wegetatywnym, a nie na analogie do wegetacji roślin. Korsgaard jednak precyzuje, że naturalne dobro jest raczej czymś, co nas łączy z innymi zwierzętami, o których powiada się, że są „stworzeniami na tej planecie, które dzielą z nami nasze zaskakujące przeznaczenie – jako z innymi, ale przecież bliźniaczymi istotami, dla których coś może być naturalnie dobre lub złe" (Korsgaard 2011, 23). O roślinach, które z pozoru obejmuje pojęcie naturalnego dobra, Korsgaard powiada:

> Co by było, gdybyśmy odkryli, że rośliny mają świadomość? (…) Zwierzęta mają znaczenie same dla siebie w takim sensie, że dostrzegają swe naturalne dobro i dążą do niego. Nie myślimy zaś o roślinach jako dostrzegających swe własne dobro i dążących do niego; nadal jednak, podobnie jak zwierzęta, traktują one „samozachowanie" jako coś koniecznego i w tym sensie wydają się być zorientowane na ich własne dobro (…). Z pewnością nie ma żadnej, wyraźnie widocznej linii demarkacyjnej w naturze, która oddzielałaby rośliny od zwierząt (Korsgaard 2004, 106-107).

W powyższym fragmencie autorka nie ustosunkowuje się jednak do sytuacji moralnej roślin. Jakkolwiek widoczne jest, że przywiązuje dużą wagę do świadomości

zwierząt (co skądinąd ważne, ponieważ wielu filozofów, a także biologów, odrzuca taką konstrukcję „zwierzęcego podmiotu") i możliwości identyfikowania przez nie własnego. W tym właśnie aspekcie zdaje się nawiązywać do założenia Arystotelesa, który w traktacie *O duszy* twierdzi, że „wszystkie zwierzęta posiadają spośród zmysłów przynajmniej dotyk; jestestwo które ma zmysł doznaje także przyjemności i bólu" (Arystoteles 1988, 80). Tym niemniej, można dostrzec pewną niekoherencję w poglądach Korsgaard (która sama mówi o braku wyraźnej linii demarkacyjnej); otóż biorąc za podstawę dobra naturalne, powinna zasadniczo bronić statusu moralnego roślin i zwierząt. Na tym tle rysuje się pewien paradoks, który określiłabym mianem „paradoksu życia wegetatywnego". Biorąc pod uwagę, że naturalne dobro odnosi się do bardzo wielu istot, rodzi się pytanie następujące: czy jesteśmy w stanie realizować ukonstytuowane na jego podstawie normy moralne? (i w konsekwencji dalsze pytanie, czy waga powinności może być uzależniona od liczby jej adresatów). Korsgaard stawia w tym kontekście takie oto pytanie: czy „powinien" implikuje „może"? (*does ought to imply can?*) (Korsgaard 2004, 106). Zgodnie z intuicją filozofka odpowiada na to pytanie przecząco, przywołując sytuację, kiedy to wiążące normy moralne są niemożliwe do zrealizowania w praktyce. Natomiast w jej przekonaniu na gruncie filozofii Kanta – „powinność" zakłada „możliwość" w takim znaczeniu, że „możliwe jest, abyśmy byli [jedynie, M.A.] zmotywowani przez to, co powinniśmy zrobić" (Korsgaard 2004, 107), nie zawsze mogąc powinności dopełnić. Takie rozumowanie skutkuje rozdzieleniem obowiązywania (a zwłaszcza bycia zobowiązanym w sensie podmiotowym) od winy i odpowiedzialności. Ale z jakich to powodów niedopełnienie powinności i obowiązków może nie pociągać za sobą winy? Z pewnością nie z takich, że obowiązek zaniedbano lub że wypełniono go tylko wobec tych, do których zdołano dotrzeć. Wszystko zależy od natury warunków ograniczających lub uniemożliwiających wywiązanie się z obowiązku. Jeśli mają one podłoże subiektywne, ale niezawinione przez podmiot (np. fizyczną lub psychiczną niepełnosprawność rozważaną przez Kanta) lub jeśli ich podłoże jest przedmiotowe, związane z obiektywnymi, nieprzekraczalnymi dla podmiotu przeszkodami, wówczas odpowiedzialność i wina sprawcy z tytułu niedopełnienia powinności są mniejsze, jednak te „okoliczności łagodzące" w żadnym razie nie zwalniają z obowiązków ani nie umniejszają zobowiązań. Zdaniem Kanta człowiek winien rozwijać i doskonalić swoje moralne zdolności, sprawności i ambicje; z drugiej strony musi liczyć się z tym, że pewne wymogi moralne go przerosną. Może w tym względzie liczyć na pomoc nadprzyrodzoną, edukację lub samodoskonalenie własnej cnoty moralnej (zob. Hare 1996, zwł. rozdział „Puffing up the capacity"). Dyskutując ten wątek w Kantowskiej etyce, John Hare przyznał, że utylitaryzm jako jedyny wypracował strategię przykrawania wymogów moralnych (obowiązków) do możliwości człowieka, ale to nie on jest w stanie zmniejszyć „uskok" metafizyczny (normatywny) między kantowskim ideałem i rzeczywistością (Hare 1996, zob. rozdział „Kant and the moral demand"). Za jeden ze sposobów na redukcję tego uskoku Hare uważa nie to, że inny ma być dla mnie celem samym w sobie jako „rozumny podmiot" (*rational agency*), lecz

to, że znajduje się ze mną w bliższych relacjach (Hare 1996, zob. rozdział „Reducing the demand"), do których można przecież zaliczyć relacje transgatunkowe.

Należałoby oczekiwać, że naturalizacja dobra, jaką postuluje Korsgaard, powinna sprzyjać redukcji tego uskoku jako *naturalizacja* właśnie, oznaczająca coś w rodzaju redukcji metafizyki. Jest to zabieg demonstrujący, jak coś może być dobre lub złe dla określonego, żywego organizmu i wyjaśniający przy okazji, co to znaczy być żywym organizmem z punktu widzenia jego funkcjonowania. W sposób jednoznaczny wynika z niego, że dla żywego organizmu dobre jest to, co umożliwia mu realizację jego funkcji (lub sprzyja takiej realizacji); z kolei złe jest to, co realizację uniemożliwia (zakłócając ją, ograniczając, wynaturzając, itd.). W argumentacji tej pobrzmiewa echo przekonań Arystotelesa, z których Kazimierz Leśniak wyłowił kluczowe, tj. mówiące o „nierozerwalnym związku życia psychicznego z podłożem fizycznym" (Leśniak 1989, 69).

Naturalizm Korsgaard w pewnej mierze przypomina poglądy Philippy Foot z okresu *Natural Goodness*. Obydwie autorki odwołują się do tradycji Arystotelesowskiej i rozumowania w kategoriach biologicznych o celowości i wartości życia w rozmaitych, również zaawansowanych ewolucyjnie przejawach. Koncepcja Foot obejmuje podobne do Korsgaardiańskiego założenie, że „naturalne dobro (…), które związane jest tylko z żyjącymi istotami i ich częściami, charakterystyką, i działaniami, jest wewnętrzne…" (Foot 2001, 26-27). Wydaje się ponadto, że Korsgaard zgodziłaby się z tym, że dobro danej istoty jest w dużej mierze wyznaczone jej przynależnością gatunkową, a więc można je oszacować dopiero wówczas, gdy zrelatywizuje się je do jego cech, właściwości, a także *differentia specifica,* które pozwalają mu realizować naturalne cele.

Niezależnie od wszystkiego, Korsgaard wykorzystuje pojęcie „naturalnego dobra", by „zbudować" swój pomysł na prawa zwierząt. Opiera się on na założeniu, że wszystkie zwierzęta żywią ten sam interes manifestujący się w byciu taką istotą, dla której określone rzeczy lub stany rzeczy mogą być dobre lub złe na sposób naturalny. Pozostając w dalszym ciągu na wysokim poziomie ogólności stwierdza ona następnie, że funkcją żywych stworzeń jest zawsze samozachowanie (przetrwanie) i reprodukcja. Uznaje, że istota żywiąca tak rozumiany interes, przyznaje sobie „pozycję normatywną". Co ciekawe, u Kanta można wskazać epistemologiczne warunki rozpoznawania celowości bądź interesu natury (*Naturzweck*) lub inaczej celu immanentnego w przyrodzie, przykładowo „w ciałach organicznych (...), kiedy dla wydania sądu o jej wytworach przypisujemy jej nasze pojęcie celu (...) jako cel naturalny. Transcendentalna zasada przygotowała już intelekt do stosowania pojęcia celu (...) do przyrody" (Kant 2004, 47-49), a więc również do rozpoznawania go w zaludniających ją organizmach. Rozpoznanie od poszanowania dzieli zaś dokładnie taka odległość, jaka dzieli *Krytykę czystego rozumu* (epistemologię) od *Metafizyki moralności*.

1.3.3 Pojęcia normatywne a pojęcia naturalne. Prolegomena do praw zwierząt w sensie jurydycznym

Normatywność przynależy zarówno moralności, jak i prawu. W konsekwencji obie te dziedziny charakteryzuje namysł dokonywany przy pomocy pojęć normatywnych (*normative concepts*). W innych dyscyplinach, przede wszystkim w naukach przyrodniczych, refleksja prowadzona jest za pomocą pojęć naturalnych (*naturalistic concepts*). Pojęcia normatywne są zdaniem Korsgaard w inny sposób związane z rzeczywistością empiryczną niż pojęcia naturalne, gdyż mają implikacje normatywne. Niemniej bazują one w jakiś sposób na pojęciach naturalnych, tj. przedstawicielom rodzaju *homo sapiens sapiens* przypisywane jest na gruncie normatywnym pojęcie osoby[9]. Tym samym – w większości koncepcji – jedynie ludziom przysługuje podmiotowość moralna i prawna, składające się na ich pozycję normatywną (*normative standing*). Pozycja normatywna pozwala wysuwać roszczenia moralne i prawne. Jakie jest jednak uzasadnienie przejścia od pojęcia naturalnego do pojęcia normatywnego? Ten problem nazywa Korsgaard problemem „twierdzenia pomostowego" (*brigde-claim*)[10]. „W Kantowskiej koncepcji twierdzeniem stanowiącym pomost między istotami racjonalnymi i osobowością normatywną jest dokładnie to: twierdzenie (*claim*)" (Korsgaard 2013, 8). Rozwijając swoją myśl, harvardzka filozofka powiada, że idzie o twierdzenie w sensie praktycznym – a więc w ścisłym sensie *twierdzenie zawierające roszczenie do ważności*, które ujawnia się w moralnej legislacji, podczas której nadajemy prawo sobie i innym (lub – na gruncie koncepcji powszechnego prawodawstwa – wszystkie jednostki nadają sobie prawa).

Korsgaard uznaje, że z własności ludzkiej natury jaką jest normatywność (konieczność posiadania racji do działania) nie wynika, że tylko człowiek posiada pozycję normatywną, tj. twierdzenie o posiadaniu roszczeń moralnych względem innych osób nie jest podnoszone przez daną jednostkę w imieniu istot racjonalnych, a wszystkich istot, dla których coś może być dobre lub złe w sposób naturalny (naturalne dobro). Reprezentowanie siebie jako celu samego w sobie obejmuje co prawda to, że traktujemy nasze wybory jako prawo, nie dokonujemy ich jednak z uwagi na naszą prawodawczą naturę, a z uwagi na to, że uznajemy, że to a to będzie dla nas dobre, a z racji własnej racjonalności, która zmusza do poszukiwania uzasadnienia, uznajemy, że to, co dobre dla nas, jest też dobre absolutnie (nie mamy bowiem wglądu do świata wartości jako takiego, albo też wychodzimy z założenia o podmiotowym źródle wartości, nawet, gdy rozważamy podmiot w wersji znaturalizowanej, a nie metafizycznej). Coś dobrego w sposób absolutny może mieć charakter powszechnie ważny (a więc i powszechnie wiążący/obowiązujący). Zatem, to, że jesteśmy w stanie podjąć jakiś wybór, działać moralnie wynika z rozumnej autonomii, niemniej „materiałem" dla takiego postępowania, czyli *de facto* sposób, w jaki postępujemy, jest uzasadniony uznaniem czegoś za dobre dla nas – a to z kolei przesądza o podobieństwie łączącym nas z innymi żywymi istotami.

Reprezentacja samych siebie jako celów samych w sobie ujawniająca się zarówno

9 Swoją drogą trzeba wspomnieć, że jest to ujęcie współczesne. Trzeba bowiem pamiętać o niewolnikach i ich rzeczowym statusie przełamanym u Kanta.

10 W analogii do prawa pomostowego (*bridge law*) w matematyce.

w (moralnie) prawodawczym działaniu, jak i uznaniu własnego dobra za dobro absolutne znajduje odzwierciedlenie „w dwóch delikatnie różnych sensach „celu samego w sobie" (Korsgaard 2012, 10), które zakładają jak ujmuje to sama Korsgaard, że „muszę cię szanować jako cel sam w sobie w sensie aktywnym, jeśli postrzegam cię jako istotę zdolną do nadawania mi praw, i ty sam nakładasz na mnie obowiązek, bym szanował twe wybory i pomagał ci w osiąganiu twych celów. Muszę postrzegać cię jako cel sam w sobie w sensie biernym, jeśli jestem zobowiązany do traktowania twych celów, a przynajmniej rzeczy, które są dla ciebie dobre, jako dobrych absolutnie" (Korsgaard 2012, 10). Poziom celu samego w sobie w sensie biernym wyznacza zatem kategoria naturalnego dobra; z kolei poziom celu samego w sobie w sensie aktywnym pozostaje tradycyjnie kantowski. Tym samym, Korsgaard próbując zachować wagę rozumnej autonomii jako koniecznego („moralnego" i zarazem „transcendentalnego") warunku możliwości uzyskania statusu prawodawcy, włącza zwierzęta do wspólnoty moralnej, jaką jest królestwo (inaczej: państwo) celów, definiując je jako istoty nieposiadające obowiązków, a jedynie prawa.

Jeżeli zaś idzie o prawo (w sensie jurydycznym), sytuacja ma się podobnie. Korsgaard wskazuje na wywodzącą się z prawa rzymskiego prawną dychotomię (*legal bifurcation*), która dzieli niemal wszystko, co istnieje na osoby (ludzie) i własność (rzeczy, zwierzęta, a do pewnego momentu historycznego także niewolnicy). Podobnie jak w przypadku pojęć normatywnych na gruncie moralności (osoby i rzeczy), tak i na gruncie prawa Kantowskie kategorie normatywne, zachowujące rzymski podział, opierają się na niewłaściwe zidentyfikowanych podstawach.-

1.3.4 Zwierzęta a prawo

Prawo w filozofii I. Kanta tyczy się wolności zewnętrznej, a więc wolności jednego podmiotu od przymusu nakładanego na niego przez inny podmiot, co wynika wprost z powszechnego pryncypium prawa:

> Zgodne z prawem jest każde działanie, które (lub maksyma tego działania) sprawia, że wolność arbitralnej woli może współistnieć z wolnością wszystkich innych podług powszechnego prawa (Kant 2005, 41).

Jedynie pozornie uprawnienie do stosowania przymusu stoi w konflikcie z wolnością obywatela, gdyż przymus może zostać użyty wyłącznie w sytuacji, gdy obywatel korzysta ze swojej wolności w sposób naruszający wolność innego członka wspólnoty.

Podstawy do budowania moralnego i prawnego statusu w Kantowskiej metafizyce moralności – jak zauważa Korsgaard – są odmienne. Niemniej pomiędzy położeniem moralnym zwierząt jako wyłącznie środków a położeniem prawnym jako wyłącznie przedmiotu prawa własności istnieje korelacja.

Kazus praw zwierząt polega na tym, że jako istoty nierozumne nie uosabiają one wolności w sensie „metafizycznym" przyjętym przez Kanta, co skutkuje m.in. niemożnością zastosowania sankcji przymusu, której użycie wymaga spełnienia określonej przesłanki,

a mianowicie zagrożenia wolności zewnętrznej. Jeżeli ochrona zwierząt ma skupiać się na interesach zwierząt, a nie na ich wolności, to może się wydawać, że w kantowskim systemie nie ma miejsca dla praw zwierząt. Korsgaard jednak uznała, że dokładniejsza egzegeza Kantowskiej filozofii prawa podważa takie przypuszczenia. Sięgając do uzasadnienia istnienia własności, filozofka tłumaczy, co tak naprawdę – w jej opinii – jest podstawą do powstania tego prawa.

Sam Kant pojmował jednak prawo własności jako „tożsame z uprawnieniem do prywatnego użytkowania przedmiotu, który (jako własność nabyta w sposób pierwotny bądź wtórny) staje się mój na mocy tego, że jego posiadaczem źródłowym była zrazu cała ludzkość" (Kant 2005, 83). Własność – podobnie jak u Johna Locke'a (abstrahując od innych różnic, które pojawiają się u obu myślicieli w kontekście umowy społecznej i prawa własności) – powstaje zatem przez swoisty akt zawłaszczenia w stanie natury. Instytucja prawa własności ma zatem genezę przedpaństwową, a samo państwo powstaje z potrzeby jej zabezpieczenia. „Własność jest jednym z podstawowych i niezbędnych składników wolności praktycznej" (Szymaniec 2009, 33).

Jak pisze Ewa Nowak w przedmowie do polskiego tłumaczenia *Metafizyki moralności* „prawo własności nie wypływa z niezapośredniczonego stosunku osoby do rzeczy, lecz właśnie ze stosunków międzyosobowych" (Nowak 2005, xxviii). Korsgaard zupełnie odwraca tę optykę, dokonując rewizji oryginalnych założeń Kanta. Wskazuje ona m.in. na to, że źródłem prawa własności nie są stosunki między osobami, tzn. nie posiada ono genezy społecznej (np. kontraktualistycznej), lecz niezbywalna, biologiczna, żywotna i egzystencjalna konieczność korzystania ziemskich zasobów naturalnych. Konieczność ta wynika stąd, że warunkują one przetrwanie. Sprawia to, że uzasadnienie (podstawa) prawa własności przybiera postać empiryczną[11] (acz bez ingerencji w społeczną legitymizację innych praw). W zasadzie, jeśli idzie o rodzaj ludzki, Kant już uczynił użytkowanie naturalnych zasobów Ziemi jednym z podstawowych praw ludzkich. Jego naturalistyczne zręby zarysował w *Projekcie wiecznego pokoju* oraz – skrótowo – w *Metafizyce moralności,* czyniąc to w kontekście *ius cosmopoliticum* i swobodnej „cyrkulacji ludzkiej". Jak pisze Kant,

> Cała ludzkość tworzy już *od zarania* coś na kształt wspólnoty ziemi (*Gemeinschaft des Bodens*) (...) Jest wielce prawdopodobne, że poszczególne ludy będą się ze sobą stykać fizycznie, a nawet *oddziaływać na siebie*, nawiązując trwałe lub przejściowe stosunki wzajemne (Kant 2005, 205).

Gdyby terminy „ludzkość" i „ludy" zastąpić określeniem żywe istoty, tj. wyposażone w zdolność sensomotoryczną zwierzęta, mielibyśmy przed oczyma schemat

11 Aczkolwiek nabywanie praw może być w kantyzmie zapośredniczone intersubiektywnie zarówno na sposób transcendentalno-społeczny w sensie epistemologicznym (np. założenie o wolnej i rozumnej woli wszystkich prawodawców) i czysto normatywnym (tytuł prawny do własności, rozporządzania nią, itd.), jak i na sposób transcendentalno-społeczny w sensie empirycznym (np. założenie o „wzajemnym" przymusie wpisanym w pojęcie prawa), zob. (Kant 2005)

powszechnego dostępu do naturalnych zasobów. W wypadku człowieka konieczny byłby korektyw uwzględniający gospodarkę rolną i leśną, problematyczną gospodarkę mięsną, przemysł i wszystko, co sprawia, że zasoby częściowo utraciły swój naturalny charakter pod wpływem stosowanej przez człowieka technologii i nienaturalnego stylu życia.

Niemniej, owo przeznaczenie wyrażające się w nieuchronnej potrzebie korzystania z ziemskich zasobów przynależnych do sfery *physis* człowiek dzieli z innymi istotami naturalnymi, czyli zwierzętami[12]. Jest to jakiś podstawowy i naturalny rodzaj wolności, w który Korsgaard włączyła również „wolność do używania własnego ciała, aby wypracować sobie rodzaj godnego życia" (Korsgaard 2012, 23). Zasługuje ona na ochronę prawną w nie mniejszym stopniu niż wolność uwarunkowana metafizycznie i racjonalnie. W świetle naturalnej wolności zakwalifikowanie zwierząt do kategorii normatywnej, jaką stanowią własność i rozmaite jej formy (property) okazuje się nieuzasadnione. Korsgaard nie wysnuwa jednak absurdalnych wniosków z tej konkluzji, np. o nadawaniu własności zwierzętom. Podkreśla jedynie, że z tak pojętego uzasadnienia prawa własności wynika ciążący na ludziach obowiązek zapewnienia możliwości godnej egzystencji także innym żywym istotom.

Dalej posunięte „odspołecznienie" bądź deintersubiektywizacja podstaw prawa mogłyby zrujnować Kantowską doktrynę prawa, jednak tego wątku nie mogę tutaj rozważać. Na szczęście różnorodność teorii i filozofii prawa pozwala przyjmować różnorodność podstaw, a od typu ustroju prawnego zależy, które z nich – i czy w ogóle jakieś – będą uznawane za wiążące.

2. Analiza semantyczna. Sens i odniesienie

Rozdział ten ukonstytuuje metodologię, jaką przyjmę w analizie przedstawionych powyżej poglądów Korsgaard. Analiza ta będzie analizą semantyczną – opierać się będzie na zmianie rozumienia pojęcia „celu samego w sobie". Będzie więc mowa o swoistej semantyce terminu moralnego (czy też rozpatrywaniu go z perspektywy metaetycznej). Przy takiej metodzie trzeba jednak określić o jakiej semantyce mowa.

Przede wszystkim chciałabym wskazać na wywodząca się od Gottloba Fregego[13] różnicę między „sensem" a „odniesieniem". Jak zauważa John Lyons, „innymi parami terminów oznaczającymi te same (bądź przynajmniej podobne) przeciwstawienie są: znaczenie i referencja (…), konotacja i denotacja; treść i zakres; intensja i ekstensja" (Lyons 1984, 176).

Nie sposób przecenić wpływu dystynkcji między „sensem" a „odniesieniem" i

12 Można z tym naturalnie dyskutować, albowiem np. prawo do korzystania z zasobów naturalnych przez nomadów na terenie Afryki okresu prekolonialnego czy Ameryki prekolumbijskiej nie przerodziło się w prawo własności; ponadto, użytkowanie i własność również w świetle prawnym stanowią osobne kategorie.

13 Najczęściej jako filozofa, który dokonał tej dystynkcji wskazuje się właśnie Fregego. Niemniej można doszukiwać się jej już wcześniej m.in. u Johna Stuarta Milla. Frege wprowadził także inne istotne innowacje, takie jak „rewolucja składniowa" i zasada składalności sensów.

w ogóle dzieł Fregego na współczesną filozofię języka oraz filozofię analityczną. Dość powiedzieć, że pisma Fregego doczekały się rozmaitych, niekiedy wzajemnie sprzecznych interpretacji, a także wielu twórczych rozwinięć. Znanymi komentatorami Fregego są m.in. Tyler Burge i Michael Dummett.

Pragnę poczynić w tym miejscu także pewne ustalenia terminologiczne. Jak do tej pory doczekaliśmy się dwóch przekładów Über *Sinn und Bedeutung* na język polski. „Bedeutung" przez Bogusława Wolniewicza tłumaczony jest jako „znaczenie", zaś przez Jerzego Pelca jako „nominat"[14]. Idąc za intuicjami tłumaczy na język angielski (*On the sense and reference*) autorka niniejszej pracy, mając na myśli „Bedeutung", będzie używać odpowiednika „odniesienie". Podobnie czyni Janusz Maciaszek (Maciaszek 2008). W literaturze można się spotkać także z określeniem „korelat semantyczny" (Besler 2010).

Wątpliwości może budzić jednak kwestia, iż jak pisze Maciaszek, teoria znaczenia nie winna być traktowana jako „metateoria humanistyki" (Maciaszek 2008, 212), bowiem jej zadaniem jest odpowiedzieć na pytanie, „jak możliwe jest rozumienie języka, czyli dzięki czemu język może spełnić swoją funkcję komunikacyjną" (Maciaszek 2008, 213). Jednak, jak konstatuje Jan Woleński, „jeżeli się pewne rozważania nazywa semantycznymi, to trzeba jasno określić, o jakiej semantyce się mówi" (Woleński 1972, 42),

Moim celem jest pokazanie, jak zmiana pewnego założenia filozoficznego dokonana celem objęcia ochroną nowej grupy podmiotów, tzn. podmiotowe rozszerzenie zastosowania praw, implikuje nie tylko zmianę odniesienia pewnych pojęć, ale i zmianę sensu pewnych wyrażeń filozoficznych zawierających te pojęcia. Mówiąc prościej, chciałabym unaocznić, w jaki sposób zmiany takiej dokonała Korsgaard. Cel ten zamierzam zrealizować poprzez szkicowe nakreślenie genezy tych kategorii semantycznych (a raczej pewnej kategorii pragmatycznej oraz semantycznej). Badanie zmian semantycznych nie będzie tak trudne, jak w języku potocznym, ponieważ język filozoficzny często niweluje nieostrość języka potocznego poprzez definicje projektujące. W tym przypadku będą to definicje projektujące *sui genesis*, jako że znaczenie analizowanych przeze mnie terminów będzie wypływać z założeń, jakie legły u podstaw koncepcji Korsgaard. W tym miejscu chciałabym również zaznaczyć, że – po pierwsze – nie będę odnosiła się do tego, jak Frege traktuje zdania, gdyż nie będzie mi to potrzebne w dalszej części pracy. Po

14 Źródła tej konfuzji translatorskiej tłumaczy się faktem, iż „Bedeutung" używane jest w potocznej niemczyźnie jako znaczenie. Z kolei sam Frege w pismach z lat 1892-1895 tłumaczy, że różnica między „znaczeniem" (*sense*) i „odniesieniem" (*meaning*) polega na tym, że nazwie własnej (*proper name*) i pojęciu (*concept-word*) odpowiada desygnowany bądź nazywany przez nie przedmiot, który pod nie „podpada". Reguły określające relację odpowiedniości wyznaczają z kolei prawdziwość twierdzeń, w których zostały one użyte. Wyrażenia o charakterze pojęć (*concept-word*) posiadają ekstensje będące przedmiotami, a nie pojęciami. Ekstensjonista powie ponadto, że „dane dwa pojęcia znaczą to samo wtedy i tylko wtedy, gdy ich ekstensje koincydują ze sobą". Frege wymienia również nazwy i znaki jedynie wskazujące na przedmiot (*a sign which only indicates an object*) (Frege 1979, 120 -122).

drugie, zastosowane przeze mnie kategorie nie będą używane tak, jak wymagałby tego ortodoksyjny fregizm (jeśli takowy istnieje).

2.1 Sens i odniesienie

W przedmowie do przetłumaczonych przez siebie *Pism semantycznych* Bogusław Wolniewicz pisze, że „trzonem pism semantycznych Fregego są jego trzy fundamentalne artykuły z lat 1891–1892" (Wolniewicz 2014, xvii). Są to *Funktion und Begriff* (*Funkcja i pojęcie*), *Über Begriff und Gegenstand* (*Pojęcie i przedmiot*) oraz *Über Sinn und Bedeutung* (*Sens i odniesienie*[15]). Skoncentruję się – jak już wyżej zostało powiedziane – na „sensie" i „odniesieniu". Zaznaczyć jednak trzeba, że Frege w Über *Sinn und Bedeutung* wychodzi od nazw własnych, bowiem w przeciwieństwie do Milla przyznaje im – mówiąc językiem tego drugiego – zdolność konotowania (konotatywność).

Swoją refleksję Frege rozpoczyna od pytania o naturę tożsamości, a także od stwierdzenia, że „a = a" oraz „a = b" są zdaniami o nierównej wartości poznawczej" (Frege 2014, 60). To spostrzeżenie implikuje, że tożsamość nie jest stosunkiem między nazwami przedmiotów czy znakami, lecz – wbrew wcześniejszym poglądom Fregego – między przedmiotami. Przedmioty te stanowią odniesienie nazwy. Tym zaś, co odróżnia „a" od „b", jest *sens*. Sens, mówiąc najbardziej lakonicznie, to „sposób dania przedmiotu". Stanowi on oświetlenie jednego aspektu odniesienia i „chwyta [go, M.A.] każdy kto zna wystarczająco język lub symbolikę" (Frege 2014, 62), do których dana nazwa przynależy. Sens determinuje odniesienie, a odmienne sensy po prostu w różny sposób doprowadzają do odniesienia, pełniąc tym samym doniosłą funkcję poznawczą. Sens ma charakter konieczny, gdyż istnieją wyrażenia, które legitymują się jedynie sensem, a nie posiadają odniesienia (np. Pegaz).

Colin McGinn w kontekście semantyki Fregego pisze:

> Jeżeli staramy się analizować wyrażenie takie jak „prezydent Stanów Zjednoczonych"[16], to mamy aż cztery poziomy do przeanalizowania (i) wyrażenie językowe (ii) sens, który oświetla aspekt (iii) aspekt oświetlony przez sens oraz (iv) odniesienie, przedmiot (McGinn 2015, 15).

W dalszej części pracy nie będę odnosić się do nazw własnych, lecz do pojęć. Różnicę między nimi można zilustrować następująco:

„X jest Krzysztofem Kolumbem"

„X jest Włochem"

Struktura gramatyczna obu powyższych zdań wygląda identycznie, niemniej słowo „jest" ma inną wymowę semantyczną. W pierwszym przypadku między „X" a „Krzysztofem

15 Wolniewicz tłumaczy ten tytuł jako „Sens i znaczenie".

16 Deskrypcja ta traktowana jest równoważnie z nazwą własną. Ponadto Frege rzeczowników poprzedzonych rodzajnikiem określonym nie traktował jako pojęć, co unaocznia znany problem „the horse concept".

Kolumbem" zachodzi stosunek tożsamości, równoznaczności i pełnej koincydencji (*complete coincidence*) (Frege 1979, 121); w drugim przypadku zachodzi subsumcja, tzn. „X" podpada pod pojęcie „Włocha". Pojęcia mają zdaniem Fregego naturę predykatów, „predykatywny charakter pojęć jest natomiast szczególnym przypadkiem niezupełności czy nienasycenia, które stanowią istotę funkcji" (Maciejczak 2016, 78) bądź ekstensji, o której wspomniano w jednym z przypisów. „X" jest tutaj przedmiotową ekstensją pojęcia „Włoch". Na ten temat traktuje rozprawa autorstwa Fregego pt. *Funktion und Begriff.*

Czy jednak wolno powiedzieć, że predykaty – podobnie jak nazwy własne – posiadają sens i odniesienie?

Michael Dummett uznaje, że „tylko filozof stawiający całe pojęcie sensu pod znakiem zapytania mógłby wątpić w to, czy wyrażenia nienasycone, takie jak predykaty, mają sens" (Dummett 1973, 204). Niemniej sam Frege „rzadko kiedy wypowiada się o sensie wyrażeń nienasyconych" (Dummett 1973, 206), stąd twierdzenie to wzbudza liczne kontrowersje u komentatorów. Autorka niniejszej pracy przyjęła, że pojęcia mają sens analogiczny do nazw własnych, co potwierdza Frege w *Comments on Sense and Meaning*.

Odniesienie predykatów stanowi wobec tego zbiór przedmiotów podpadających pod dane pojęcie (zob. Besler 2010, 75). U Fregego stosunek podpadania pod pojęcie ma naturę ontologiczną, tymczasem stosunek oznaczania ma naturę semantyczną, co należy skrupulatnie rozróżniać. Chciałabym tutaj podkreślić, że nie jestem rzeczniczką jednej, określonej koncepcji semantycznej. Przywołując (skądinąd dynamiczną) koncepcję Fregego, staram się jedynie zwrócić uwagę na to, że z analizy języka nie da się całkowicie wykluczyć płaszczyzny sensu, np. poprzez zredukowanie go – jak czyni to Donald Davidson – jedynie do ekstensji. Nie zamierzam przy tym rozstrzygać w tym miejscu, czy kategoria intensji jest kategorią natury semantycznej (co prowadziłoby oczywiście do określonych konsekwencji ontologicznych), czy pragmatycznej[17]. Będę jedynie analizować zmianę w obrębie tego, co dane terminy znaczą na płaszczyźnie pojęć, oraz tego, co oznaczają na płaszczyźnie podpadających pod nie przedmiotów, a także świadomie odróżniać znaczenie od oznaczania. Terminy będę traktować jako pojęcia. Okaże się przy tym, czy znaczenie może być wyznaczane przez logiczne reguły odniesień między pojęciami: przypuszczalnie tak właśnie będzie.

3. Rewidując imperatyw kategoryczny

Jak wiadomo, Korsgaard dokonała rewizji imperatywu kategorycznego, wywracając jednocześnie do góry nogami podstawy etyki kantowskiej. I tak, od imperatywu kategorycznego w sformułowaniu celowościowym, tj.

17 Jako pragmatyczną ujmuje ją Woleński uznając jednocześnie, że ma to poważne konsekwencje, bowiem pozwala na ujęcie kategorii znaczenia (sensu) jako znaczenia psychologicznego (Woleński 1972, 44). W kontekście niniejszej pracy dyskusje wokół „statusu znaczenia" mają wagę drugorzędną.

IKc1: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka" (Kant 2017, 46)

przechodzi Korsgaard do nowej zasady moralnej, którą można wyrazić następująco:

IKc2: Postępuj tak, byś zwierzęcej natury (organizmu, który ma znaczenie sam dla siebie) tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego zwierzęcia używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka.

Jak dokładnie rozumie ona pojęcia „człowieczeństwa" i „zwierzęcej natury", pokazane zostało we wcześniejszych rozdziałach. Na tym etapie chciałabym skoncentrować się na opisie zabiegów dokonanych przez nią celem wykazywania obowiązywalności IKc2. IKc2 opiera się na

1. deracjonalizacji Kantowskiego dobra poprzez jego naturalizację (bądź przejściu od pojęcia rozumności do pojęcia racjonalności jako własności umysłu nie tylko ludzkiego);
2. zmianie członu w relacji tożsamości;
3. tym samym zmianie sensu wyrażenia „cel sam w sobie", które ma naturę pojęciową;
4. zmianę odniesienia (rozszerzenie ekstensji) powyższego wyrażenia pojęciowego.

Aby uniknąć konsekwencji w postaci wykluczenia zwierząt ze wspólnoty moralnej (metafizycznego królestwa celów, którego definicja w kategoriach teleologicznych również ulegnie zmianie wraz ze zmianą wskazaną w punkcie 3), potrzeba skutecznych strategii i narzędzi do obrony ich praw. Powinny one umożliwić zbudowanie takiego systemu moralnego, w którym istoty ludzkie będą traktować zwierzęta jako cele same w sobie, tzn. mieć wobec nich bezpośrednio pewne zobowiązania lub obowiązki moralne. Pojęcie „celu samego w sobie" musi więc zostać rozszerzone. Aby tak się stało, należy koniecznie zlokalizować wartość wewnętrzną w odmiennej aniżeli „rozumność" cesze dystynktywnej, dzielonej przez wszystkie zwierzęta.

Nową cechę dystynktywną pozwalającą wszystkim zwierzętom stanowić materię prawa moralnego, a więc cechę moralnie relewantną, stanowić będzie właśnie naturalne dobro.

3.1 Naturalizacja dobra. Metakomentarz

O tym jak wygląda kategoria „naturalnego dobra" pisałam już w 1.3.2. W tym miejscu pragnę skupić się na konsekwencjach zabiegu naturalizacji.

Tym, co najbardziej uderza w koncepcji Korsgaard jest odmienne ugruntowanie twierdzeń normatywnych. Jak pisze filozofka:

> Mówię, że to jest dobre dla mnie i dlatego to jest dobre. To sugeruje adekwatny fakt o mnie – podstawę na której uznaję swoją pozycję normatywną – czyli że jestem typem istoty, dla której albo z której punktu widzenia, rzeczy mogą być dobre lub złe (Korsgaard 2013, 14).

Naturalne dobro jest tym dobrem, na podstawie którego przypisujemy sobie (podstawową) pozycję normatywną, *ergo* posiadanie pozycji normatywnej zależy jedynie od łączącego nas z innymi zwierzętami swoistego statusu biologicznego, a nie od autonomii w rozumieniu kantowskim.

Pietrzykowski zabieg dokonany przez Korsgaard ocenia pozytywnie[18] uznając, że wprowadzenie kategorii naturalnego dobra stanowi „swego rodzaju naturalizację etyki Kantowskiej i otwarcie możliwości uzgodnienia jej ze współczesnym obrazem świata wyłaniającym się z postępów wiedzy przyrodniczej" (Pietrzykowski 2015, 119). Czy taka naturalizacja nie niweczy jednak *metafizyczno-intelektualnego* projektu etyki Kantowskiej i przy okazji nie degraduje misternych założeń i racji, na których Korsgaard oparła swój konstruktywizm aksjologiczny? Wydaje się bowiem, że osadzenie i ugruntowanie wartości w naturze zamiast w poznawczym i rozumnym potencjale umysłu sprawi, że człowieczeństwo będzie można uznać za źródło wartości jedynie w takim sensie, że człowiek będąc istotą mimo wszystko racjonalną jako jedyny będzie w stanie wartości identyfikować, tzn. rozpoznawać je w naturze. A jednak stanowisko Kanta, przywołane tu wcześniej na podstawie *Krytyki władzy sądzenia*, jest pod tym względem bardziej optymistyczne, zakłada bowiem, że umysł dysponuje kategorią celu i wartości, i dlatego właśnie potrafi dostrzegać je w naturze, co nie przeszkadza mu tworzyć wartości poprzez działanie wypływające z „dobrej woli". Nie jest więc tak, że obiektywność wartości pochodzących z konstrukcji transcendentalnego podmiotu zostanie zastąpiona i wyparta przez obiektywność wywodzącą się z natury i mającą inne podstawy ontologiczne niż ontologia episteme i aksjologii w ludzkim umyśle. Jest raczej tak, że pierwsza obiektywność znajdzie dopełnienie w drugiej, i że obiektywności te będą „koincydować" ze sobą, by użyć tu określeń Fregego.

Nie pod każdym jednak względem można się zgodzić z powyższym rozumowaniem. Trzeba bowiem pamiętać, że zwierzęcej naturze przysługuje wartość wewnętrzna – a to z powodu jej cechy dystynktywnej, pozwalającej stać się „materiałem" dla prawa moralnego, w zgodzie z wyjściowym twierdzeniem Korsgaard o nieekwiwalencji treściowej trzech formuł imperatywu. Zwierzęta dzięki naturalnemu dobru „awansują" z kategorii dobra zewnętrznie instrumentalnego do kategorii dobra wewnętrznie finalnego. Pozostałe wartości (zarówno zewnętrzne finalne, jak zewnętrzne instrumentalne) na gruncie tak znaturalizowanego dobra mogą nadal pozostać. Ponadto konstrukcja ta – co wydaje się najbardziej istotne – wciąż bazuje na kwalifikacji ludzkich zachowań jako dobrych lub złych w kontekście racji działania podmiotu („motywów" w języku Kanta), a nie

18 Zapewne wynika to z faktu, iż w swych pracach z zakresu prawoznawstwa zwraca się ku naturalizmowi (zob. Pietrzykowski 2017).

naturalnych skłonności.

Można zatem powiedzieć, że kantyzm Korsgaard ma charakter nieortodoksyjny czy wręcz nawet heretycki. Eufemizując nieco, można go określić mianem wybiórczego. Wybiórcza wydaje się też interpretacja Arystotelesa, bowiem filozofka odwołuje się do kategorii życia wegetatywnego, nie wyciągając jednak wszystkich konsekwencji związanych z jej użyciem.

3.2 Cel sam w sobie

Dla porządku przywołam ponownie dwie wersje imperatywu kategorycznego w formie celowościowej – tę oryginalną oraz tę zrewidowaną:

> IKc1: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka" (Kant 2017, 46), oraz
>
> IKc2: Postępuj tak, byś zwierzęcą naturę tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego zwierzęcia używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka.

Podstawą traktowania kogoś jako celu nigdy tylko jako środka jest w obu formach „bycie celem samym w sobie", „podpadanie pod pojęcie celu samego w sobie" (dobro zewnętrzne finalne). Aby orzec ten predykat o osobie (podmiocie), musi ona charakteryzować się określonymi cechami dystynktywnymi. U Kanta, jak i u „wczesnej" Korsgaard cechę taką stanowi (przynajmniej potencjalna[19]) rozumność: „istoty rozumne nazywamy *osobami*, ponieważ już ich natura wyróżnia je jako cele same w sobie" (Kant 2017, 45). Tym niemniej, przełom zainicjowany przez Korsgaard na gruncie koncepcji dobra zaskutkował nową cechą dystynktywną – tj. *byciem istotą, dla której coś może być dobre lub złe w sposób naturalny*. Naturalizacja dobra pociągnęła zaś za sobą zmianę sensu i odniesienia pojęcia „celu samego w sobie".

W IKc1 „bycie celem samym w sobie" tożsame jest z człowieczeństwem, dobrą wolą czy możliwością racjonalnego determinowania celów (działania bądź co najmniej ochrony, nietykalności, biernego szacunku), oczekiwanymi od istot rozumnych. Wynika to z przyznania człowiekowi jedynej nieredukowalnej wartości z uwagi, na to, że on sam jest źródłem wartości. Zatem stosunek tożsamości kształtuje się następująco:

> Bycie celem samym w sobie = bycie wartościowym wewnętrznie = bycie istotą rozumną ($F(x) = G(x) = H1(x)$)

Zarówno $F(x)$, $G(x)$, $H1(x)$ denotują ten sam zbiór (zbiór wszystkich istot rozumnych, tj. każdy podmiot cechujący się rozumnością podpada pod powyższe pojęcia), nie są

19 Tzn. w toku ontogenezy nie zawsze rozwinięta i zaktualizowana zdolność, uznana za gatunkową cechę dystynktywną (*sapiens*). Kant wymieniał cały szereg potencjalnie rozumnych przedstawicieli gatunku. Prawodawstwo moralne wymaga aktywnej rozumności, jednak podleganie biernej ochronie prawnej tego nie wymaga, co podkreśla Paweł Łuków, wywodząc z tego ustalenia możliwość praw zwierząt (zob. Łuków 2006).

jednak synonimiczne, lecz zastępowalne (wymienialne) *salva veritate* (por. Frege, 1979, 118: "can replace one another salva veritate, so too can concept-words, if their extension is the same"). Abstrahuję w tym momencie od argumentu z tzw. przypadków marginalnych (argument from marginal cases, w skrócie AMC), których zasadza się na tym, że niezależnie jaką ludzką cechę charakterystyczną wybierzemy jako podstawę dla posiadania praw, to znajdą się ludzie (np. osoby ciężko upośledzone), które będę wykazywać daną cechę w stopniu mniejszym niż część zwierząt (w tym przypadku rozumność). W IKc2 „bycie celem samym w sobie" jest tożsame ze zwierzęcą naturą. Zatem:

> „bycie celem samym w sobie = bycie wartościowym wewnętrznie = bycie organizmem, dla którego coś jest dobre lub złe w sposób naturalny (F(x) = G(x) = H2(x))

W nowym sformułowaniu imperatywu F(x) i G(x) tożsame są z H(x) i denotują zbiór wszystkich istot, dla których coś może być dobre lub złe w sposób naturalny. Oczywiście zbiór wszystkich istot racjonalnych zawiera się w zbiorze istot, dla których coś może być dobre lub złe w sposób naturalny. Niemniej, aby uzyskać poprawny logicznie stosunek tożsamość, Korsgaard musiała zmienić także sens F(x) i H(x), przez co mamy *de facto* do czynienia z F1(x) i F2(x) oraz G1(x) i G2(x). Ponadto, w kontekście wspomnianego w 1.3.3 rozumienia aktywnego i pasywnego celu samego w sobie, chciałabym wskazać, że należy raczej mówić o celach samych w sobie w sensie aktywnym jako o klasie wyróżnionej spośród celów samych sobie poprzez możliwość rozpoznania samego siebie jako celu samego w sobie aniżeli o zwykłym podziale na cel sam w sobie bierny i cel sam w sobie aktywny. W przekonaniu Korsgaard podział taki byłby bowiem moralnie irrelewantny. Najbardziej elementarne rozumienie „celu samego w sobie" konstytuuje się w oparciu o naturalne dobro.

Z meta-perspektywy można zatem przyjąć, że Korsgaard zmodyfikowała zmienną w stosunku tożsamości. Jak zatem modyfikacja ta wpłynęła na pojęcie „celu samego w sobie" i „wartości wewnętrznej"?

Jak wykazywałam w 1.1, „cel sam w sobie" stanowił bezwarunkowy warunek (*unconditioned condition*) wszelkiej (innej, „dalszej") wartości z uwagi na to, że warunek wszelkiej wartości sam musi być wartościowy[20]. Warunek wszelkiej wartości to człowiek, bowiem, to on nadaje wartość – gdyby nie istniał, nie istniałaby też żadna wartość. Za takim stwierdzeniem stoi przyznanie człowiekowi – jako jedynej istocie żywej – wartości wewnętrznej ze względu na potencjał rozumnej autonomii, a co za tym idzie, pozycję prawodawczą w państwie celów. Na tym etapie poglądy Korsgaard nawiązywały jeszcze do ujęcia człowieka z perspektywy transcendentalnej, jako inteligibilnego *homo noumenon*. Nawiązując do dwóch dystynkcji w pojęciu dobra (a więc do tradycji analitycznej, w której obraca się filozofka), aspektem, który oświetlało pojęcie „celu samego w sobie"

20 Analogicznie twierdzi Kant w *Metafizyce moralności*, że bezprawie nie może być źródłem prawa.

w pierwotnej wersji była nieinstrumentalność wartości ludzkiego człowieczeństwa, zaś pojęcie „wartości wewnętrznej" wskazywało na aspekt ulokowania tej wartości. Pierwszy termin odnosi się zatem do sposobu, drugi do źródła, które miało charakter transcendentalny.

Tymczasem na poziomie ICk2 „cel sam w sobie" przestaje być wartościowy z racji tego, że warunek wszelkiej wartości sam jest wartościowy. Korsgaard uważa, że „wyodrębniając ideę celu samego w sobie jako jedynego możliwego źródła wartości w świecie faktów" (Korsgaard 2004, 108) Kant miał rację, ale „powodem, dla którego ta wartość w ogóle istnieje, jest to, że istnieją takie istoty, które są istotne same dla siebie" (Korsgaard 2004, 108). Wartościowe wewnętrznie będzie więc w pierwszym rzędzie wszystko to, co żywe. Twierdzenie to nie tylko zbliża Korsgaard do naturalizmu, lecz prowadzi ją także go odrzucenia – jak u Foot – błędu naturalistycznego, bowiem to natura poprzez taki a nie inny sposób „zaprojektowanie organizmów" dyktuje po części normy moralne. Prowadzi ono również do jakiegoś rodzaju realizmu moralnego, od którego filozofka tak bardzo odżegnywała się i czyni to nadal w aktualnych pismach. „Cel sam w sobie" oświetla w ICk2 aspekt odniesienia (zbioru zwierząt), jakim jest ich autoteliczna wartościowość, zaś wartość wewnętrzna – źródłowość natury (biologicznie pojmowanej) w porządku wartości.

Z powyższego wynika, że pierwotny zakres (ekstensja) pojęcia „celu samego w sobie" był zbyt wąski, jak na potrzeby rozszerzenia zasady bezwzględnej celowości i wynikających stąd praw również na zwierzęta. Dzięki naturalizacji pojęcie zmieniło swój sens, a zmiana na poziomie sensu pociągnęła za sobą modyfikację (rozszerzenie) odniesienia.

Konsekwencje swoistego buntu semantycznego wobec transcendentalnego języka, logiki i etyki Kantowskiej w kontekście pojęcia „celu samego w sobie" są takie, że dokonana przez Korsgaard rewizja imperatywu kategorycznego jest de facto rewizją „materialną", tj. obejmującą materialne podstawy stanowienia prawa moralnego dla istot rozumnych, którymi idealiter są podmioty „królestwa celów" resp. obywatele „państwa celów". Ich naturalizacja przez relację z innymi żywymi jestestwami skutkowałaby przybraniem przez owo „królestwo" znamion postmetafizycznych. Jego mieszkańcy dążyliby wszak nie tyle do moralnego dobra, ile do dobra przełożonego na walory naturalistyczne, takie, jak szczęście i dobrostan. Warto w tym miejscu przypomnieć, że Kant uznał za każdorazowo „mój" obowiązek dążenie do *cudzego szczęścia* (Kant 2005, 251), ponieważ do własnego szczęścia każdy dąży z natury rzeczy, a więc nie ma potrzeby nakazywać takiej dążności w formie obowiązku moralnego względem samego siebie. Najważniejszym obowiązkiem wobec samego siebie jest zaś osiąganie doskonałości moralnej. Ale właśnie ten stan rzeczy, tj. moralne samodoskonalenie poprzez dążność do zapewnienia warunków umożliwiających realizację naturalnych dóbr, dobrostanu i szczęścia zwierzętom, miałby szansę na realizację w nowym, postmetafizycznym „królestwie" czy też „państwie" celów.

Kanta często uważa się za prekursora współczesnego pojęcia ludzkiej godności.

Godność ta wyrastająca z własnej przyczynowości – wolności transcendentalnej polega na tym, że człowiek w przeciwieństwie do innych istot kieruje się prawami rozumu, tj. *według przedstawienia praw*, a nie według praw. Rozumna natura stanowiąca kryterium dla orzekania o istocie predykatu, jakim jest bycie celem samym w sobie została zastąpiona u Korsgaard – skrótowo rzecz ujmując – naturalnym dobrem. Wolność u amerykańskiej filozofki schodzi zatem na drugi plan (wciąż bowiem to człowiekowi przysługuje status prawodawcy w państwie celów), a godność ludzka zostaje zrównana z godnością wszystkich jestestw żywych. Brak zatem prymatu rozumu nad instynktem.

3.3 Ekstensjonizm etyczny Korsgaard

Ekstensjonizm etyczny jest strategią etyczną, która polega w ogólności na tym, że pewne istniejące już koncepcje filozoficzne, które postulują ochronę określonych grup podmiotów rozszerza się podmiotowo. Rozszerzenie takie oznacza zmianę podmiotowego zakresu ich zastosowania z węższego na szerszy, a sam ekstensjonizm, jak pisze Dariusz Gzyra, „jest wyrazem centrystycznej strategii określania poszerzania granic wspólnoty moralnej" (Gzyra 2017, 135).

Program ten ma charakter centrystyczny, gdyż wychodzi się tu od jednego rodzaju istot posiadających już status moralny; w większości przypadków punktem wyjścia są istoty ludzkie. Ponadto, Gzyra wyróżnia tzw. schemat ekstensjonizmu, na który składają się: „wartościowy wzorzec", „narzędzie włączania (analogia)" oraz „włączani (wartościowani na podstawie analogii z wzorcem)" (Gzyra 2017, 136). Ekstensjonizm wykorzystuje się w etyce środowiskowej i w jej ramach przeciwstawia się go progresywizmowi („nowej etyce opartej na holistycznym paradygmacie") (Ganowicz-Bączyk 2005, 50). Elementem wspólnym dla wszystkich ekstensjonistów, niezależnie od tego, o jakie teorie i jakie podmioty (Engel 2008, 396) chodzi, jest przekonanie, że zawężenie zakresu podmiotowego tych teorii nastąpiło w sposób arbitralny.

W wersji Korsgaard strategia ta polega na zmianie sensu, a tym samym, rozszerzeniu odniesienia kantowskich terminów etycznych. Jest to właśnie konsekwencja opisanej wyżej naturalizacji dobra. Wychodząc od normatywnego podmiotu, filozofka konstatuje, że człowiek jako jedyny ma wprawdzie możność posługiwania się konstrukcją praw, ale nie implikuje to wcale tego, że jest on jedynym posiadaczem i podmiotem owych praw. Na gruncie moralnym podstawowym prawem jest prawo do realizacji własnego funkcjonowania jako żywego organizmu; na gruncie jurydycznym zaś jest to prawo do używania zasobów naturalnych. Naturalizacja jest wobec tego procesem dwojakim, zachodzącym na dwóch odrębnych poziomach: 1) na poziomie podstaw prawa moralnego i 2) na poziomie podstaw prawa w rozumieniu jurydycznym. Korsgaard dokonała przejścia od wolności woli i autonomii jako podstawowych wyznaczników statusu moralnego jednostki do interesu jako pojęcia fundującego ten status na gruncie – by tak

rzec – postmetafizycznej, naturalistycznie nachylonej etyki i filozofii prawa.

Z kolei analogią w ekstensjonistycznym schemacie jest żywienie tego samego interesu. Analogia ta powstaje ostatecznie dzięki zastosowaniu wykładni rozszerzającej do Kantowskiego pojęcia „celu samego w sobie".

3.4 Korsgaard a ruch wyzwolenia zwierząt

Na koniec warto krótko zarysować w jakie bardziej generalne tendencje w ruchu wyzwolenia zwierząt wpisuje się projekt Korsgaard. Ruch ten charakteryzuje opozycja pomiędzy „nurtem poszanowania interesów zwierząt (animal welfare) a zwolennikami koncepcji ochrony praw zwierząt (animal rights)" (Pietrzykowski 2007, 79). Głównymi zaś przedstawicielami tych antagonistycznych nurtów są odpowiednio – Singer oraz Regan, którzy nawiasem mówiąc również stosują strategię ekstensjonizmu etycznego. Pierwszy z nich w stosunku do utylitaryzmu (w nawiązaniu do Benthamowskiej idei uprawnień moralnych jako „piramidalnej bzdury"), drugi do dyskursu praw człowieka. Utylitarystyczny ekstensjonizm wydaje się mniej radykalny z uwagi na odwołanie się do pojęcia dobrostanu, które nie zakłada konieczności przejścia całej ludzkości na wegetarianizm, bowiem dopuszcza zabijanie zwierząt, o ile warunki ich hodowli i uboju charakteryzowałby się dostateczną humanitarnością. Zaznaczenia wymaga także fakt, że to właśnie na gruncie utylitaryzmu – u Benthama – narodziła się refleksja dotycząca sytuacji moralnej zwierząt.

Oczywiście pomysł Korsgaard zdecydowanie przynależy do obozu związanego z Reganem z uwagi na posługiwanie się pojęciem praw czy też w ogóle stosowania argumentacji, którą z grubsza można określić mianem deontologicznej i prawnonaturalnej opartej – jak powiada z kolei Dorota Probucka – „na idei podstawowych uprawnień naturalnych przynależnych zwierzętom z samej ich natury (*natural basic rights*) np. prawa do życia, do niebycia niczyją własnością, do niebycia traktowanym jak rzecz, czyli w instrumentalny sposób" (Probucka 2015, 70). Co więcej, Regan również uznawał, że „Kantowskie stanowisko dotyczące podmiotowości jest zbyt silne, przynajmniej wtedy, jeżeli wymagane jest dla pełnej moralnej istotności" (Engel 2008, 397) i dokonywał jego *reductio ad absurdum* poprzez odwołanie się do tzw. argumentu z przypadków marginalnych. To doprowadziło go do przyznania podmiotowości moralnej jedynie niektórym zwierzętom, czyli tzw. podmiotom życia (*subject-of-a-life*).

Niemniej strategia Korsgaard odbiega od tej, którą obrał Regan, bowiem odwołuje się do pojęcia interesu, który staje się podstawą dla powstania praw. Podobną strategię w wyjaśnianiu natury praw (uprawnień) przyjmują niektórzy filozofowie prawa w opozycji do tych, którzy opierają się na koncepcji woli. Zgodnie z twierdzeniem Josepha Raza zawartym w eseju *On the Nature of Rights*, poszukującego uniwersalnej definicji praw[21], prawo istnieje, gdy osoba ma zdolność do posiadania praw i „aspekt jej dobrobytu

21 W założeniu Razowska definicja jest formalna i nie implikuje żadnych konsekwencji normatywnych, przez co ma stanowić narzędzie w rozmaitych koncepcjach, które „rzuca światło

(interesu) jest wystarczającym powodem, by nałożyć na kogoś obowiązek" (Raz 1984, 195). Sam Raz nie przyznaje zdolności do posiadania praw zwierzętom twierdząc, że ich dobrobyt (*well-being*) nie jest aksjologicznym priorytetem (nie jest najwyższej wartości (*ultimate value*), ale strategia Korsgaard zdaje się odwoływać do podobnych założeń. Dąży ona najpierw do nadania zwierzętom podmiotowości moralnej, by następnie uznać funkcje wegetatywne danego organizmu (ich „interes") jako istotny dla nich samych po to, by uczynić je „źródłowo" wiążącymi w świetle nowo ustanowionych obowiązków, które będą ciążyły na istotach ludzkich. Mimo, że pojęcie interesu w filozofii moralnej kojarzone jest raczej z tradycją utylitarystyczną, tutaj ma ono dodatkowo konotację aksjologiczną powiązaną z dobrem naturalnym, którą Korsgaard zdołała wykazać.

Z racji tego, że pomiędzy statusem moralnym i statusem prawnym zwierząt występuje korelacja, przedstawiciele *Animal Rights Movement* – w przeciwieństwie do swych adwersarzy z obozu *Animal Welfare*[22] – negują status zwierząt jako przedmiotów prawa własności. Postulują zarówno zmiany w kulturze, jak i w prawie stanowionym, bowiem postrzeganie zwierząt jako własności uniemożliwia ich skuteczną ochronę. Z podobnego założenia wychodzi Korsgaard uznając, że zwierzęta nie powinny podpadać pod kategorię normatywną, jaką jest własność.

Literatura

Arystoteles. 1988. *O duszy*, przeł. P. Siwek. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Bentham J. 1958. *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Besler G. 2010. *Gottloba Fregego koncepcja analizy filozoficznej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Brożek B. 2013. „Pojęcie normatywności," w: A. Brożek, B. Brożek, & J. Stelmach (red.), *Fenomen normatywności*. Kraków: Copernicus Center Press (19-44).

Dummett M. 1973. *Frege: Philosophy of Language*. New York – Evanston – San Francisco – London: Harper & Row Publishers.

Dworkin R. 1998. *Biorąc prawa poważnie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

na tradycję dyskursu politycznego lub moralnego w różnych teoriach oferujących rozbieżne poglądy na to, jakie prawa są i dlaczego" (Raz 1984, 195). Teoretycznie za pomocą tej definicji można zatem analizować dowolny system filozoficzny, jakkolwiek charakterystyczne jest w niej odwołanie do „interesu".

22 Niemniej J. Bentham uznawany za ojca tego nurtu uznawał, że niesłusznie zwierzęta są zakwalifikowane do klasy rzeczy – inne zwierzęta, zdegradowane do klasy rzeczy na skutek zlekceważenia interesów przez nieczułych prawników starej szkoły czy też: Oby nadszedł dzień, w których reszta żywych stworzeń otrzyma prawa, których mogła pozbawić ich tylko ręka tyrana (Bentham 1958, 418-419).

Engel M. 2008. „Ethical Extensionism," w: J. Baird Callicott & R. Frodeman (Eds.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy,* Vol. 1. Detroit: Macmillan Reference USA.

Foot P. 2001. *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon Press.

Frege G. 1979. "Comments on Sense and Meaning", w: idem, *Posthumous Writings*. Oxford: Basil Blackwell.

Frege G. 2014. *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Ganowicz-Bączyk A. 2005. „Narodziny i rozwój etyki środowiskowej*"*. *Studia Ecologiae et Bioethicae* 13(5):39-63.

Geach P. T. 1956. "Good and Evil". *Analysis* 17:33-42.

Gzyra D. 2017. „Problemy ekstensjonizmu etycznego", w: B. A. Nowak & K. Maciąg (red.), *Filozoficzne rozważania o naturze człowieka*. Lublin: Wydawnictwo Naukowe TYGIEL.

Hare J. E. 1996. *The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God´s Assistance*. Oxford: Clarendon Press.

Kant I. 2004. *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałecki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kant I. 2005. *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kant I. 2007. *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko. Kraków: Wydawnictwo Homini.

Kant I. 2017. *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg. Kęty: Antyk Marek Derewiecki.

Korsgaard Ch. M. 1983. "Two Distinctions in Goodness". *Philosopical Review* 92 (2):169-195.

Korsgaard Ch. 1985. "Kant's Formula of Universal Law". *Pacific Philosophical Quarterly* 66(1-2):24-47.

Korsgaard Ch. M. 1996a. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

Korsgaard Ch. M. 1996b. *The Sources of Normativity*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

Korsgaard Ch. M. 2004. "Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals". *Tanner Lectures on Human Values* 25.

Korsgaard Ch. M. 2009. *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity.* New York: Oxford University Press.

Korsgaard Ch. M. 2011. "Valuing Our Humanity". http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaar/CMK.Valuing.Our.Humanity.pdf (dostęp z dn. 20.08.2018).

Korsgaard Ch. M. 2011. "Interacting with Animals: A Kantian Account", w: T. Beauchamp & R. G. Frey (Eds.), *The Oxford Handbook on Ethics and Animals (Oxford Handbooks Online)*. New York: Oxford University Press.

Korsgaard Ch. M. 2012. "A Kantian Case for Animal Rights", w: M. Michel, D. Kuhne, & J. Hanni (Eds.), *Animal Law – Tier und Recht: Developments and Perspectives in the 21st Century. Entwicklungen und Perspektiven im 21. Jahrhundert.* Dike Verlag: Zürich – St. Gallen.

Korsgaard Ch. M. 2013. *"*Kantian Ethics, Animals, and the Law*"*. *Oxford Journal of Legal Studies* 1-20.

Korsgaard Ch. M. 2014. *Christine Korsgaard – Ethics & Morality – Extended*. Rozm. przep. N. Swierstra, https://www.youtube.com/watch?v=jzBLPDt-Bl0&t=573s (dostęp z dn. 25.08.2018).

Leśniak K. 1989. *Arystoteles*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Lyons J. 1984. *Semantyka*, t. 1*,* przeł. A. Weinsberg. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Łuków P. 2006. „Kantowskie obowiązki względem przyrody – człowiek a pozostałe zwierzęta". *Diametros* 9:51-73.

Maciaszek J. 2008. *Znaczenie, prawda, przekonania: problematyka znaczenia w filozofii języka*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Maciejczak M. 2016. *Filozofia jako krytyka języka. Od Kartezjusza do Dummetta*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej.

Makowski P. 2011. *Po metaetyce. Dobro i powinność w etykach naturalistycznych*. Kraków: Universitas.

McGinn C. 2015. *The Philosophy of Language: the Classics Explained*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Moore G. E. 1922. *The Conception of Intrinsic Value*. http://www.ditext.com/moore/intrinsic.html (dostęp z dn. 20.08.2018).

Moore G. E. 1919. *Zasady etyki*, przeł. Cz. Znamierowski. Warszawa: M. Actra.

Moore G. E. 1980. *Etyka*, przeł. Z. Szawarski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Nowak-Juchacz E. 2002. *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Pietrzykowski T. 2015. „Kant, Korsgaard i podmiotowość moralna zwierząt". *Archiwum Filozofii Społecznej i Politycznej* 2:106-119.

Pietrzykowski T. 2017. *Naturalizm i granice nauk prawnych. Esej z metodologii prawoznawstwa*. Katowice: Wolters Kluwer.

Pietrzykowski T. 2007. *Spór o prawa zwierząt*. Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga.

Piłat R. 2013. *Aporie samowiedzy*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

Probucka D. 2015. *Prawa zwierząt*. Kraków: Universitas.

Raz J. 1984. "On the Nature of Rights" *Mind. New Series* 73 (370):194-214.

Rorty R. 2009. *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran. Warszawa 2009: Czytelnik.

Saja K. 2015. *Etyka normatywna. Między konsekwencjonalizmem a deontologią*. Kraków: Universitas.

Schneewind J. B. 1998. "Korsgaard and Unconditional in Morality". *Ethics* 109 (1):36-48.

Szymaniec P. 2009. „Problematyka własności w filozofii Immanuela Kanta". http://www.bibliotekacyfrowa.pl/Content/34388/0003.pdf (dostęp z dn. 22.08.2018).

Woleński J. 1972. „Logiczne problemy wykładni prawa". *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*. Kraków: UJ.

Małgorzata Adamska
(Poznań)

The Categorical Imperative in Defence of Animal Rights.
Christine Korsgaard's Ethical Extensionism

Abstract: In this paper, I present Christine Korsgaard's style of building a conception of animal rights protection based on a concept of Kantian provenance, namely "end in itself". Considering that an end in itself in Immanuel Kant's philosophy includes only human beings, the American philosopher needed to modify (extend) the meaning of the abovementioned concept. This study aims at showing this change of the meaning in categories derived from Fregean semantics (sense and reference). Moreover, I will attempt to prove that by broadening the extension of "end in itself" Korsgaard uses a strategy called ethical extensionism and situates the revised (naturalized) categorical imperative *ipso facto* within environmental ethics.
I start with elucidating Korsgaard's views on the meaning of "end in itself" before she took interest in animal rights (set out mainly in *Kant's Formula of Humanity* and *The Sources of Normativity*) and then I synthetically describe her animal rights philosophy with a special regard to the category of "natural good". The second part of the article explains the methodology used in the paper, while the last part is intended to be an interpretation of Korsgaard's thought.

Keywords: animal rights; ethical extensionism; Christine Korsgaard; Immanuel Kant; an end in itself; sense and reference.

Ethics in Progress (ISSN 2084-9257). Vol. 9 (2018). No. 1, Art. #8, pp. 140- 173.

Creative Commons BY-SA 3.0

Doi: 10.14746/eip.2018.1.8