

Joel MARKS

## PRAWA ZWIERZĄT NA GRUNCIE AMORALIZMU

*Jak zatem pojmować moje zaangażowanie na rzecz zwierząt? W pewnym sensie pozostałem kantystą. Nadal czułem... i czuję..., że jedynym właściwym sposobem traktowania wszystkich istot czujących, czy to ludzkich, czy innych, jest uznanie ich za cele same w sobie. Różnica między moim obecnym stanowiskiem amoralistycznym a moralizmem, który głosiłem wcześniej, polega na tym, że nie mówię już ani nie myślę, że moje poglądy należy przyjąć i zgodnie z nimi postępować. „Jedynie” zaś – w wyniku namysłu – tego pragnę.*

Rozważania niniejsze mają – w przeciwstawieniu do wszystkich innych – cel nie teoretyczny (zastanawiamy się bowiem nad dzielnością nie dla poznania, czym ona jest, lecz po to, aby stać się dzielni, bo w przeciwnym wypadku niemielibyśmy żadnego pożytku z tych rozważań).  
Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1103 b 28,  
ks. 2, rozdz. 2, tłum. D. Gromska

Mogę mówić tylko za siebie. Na początku były zwierzęta i było mięso. Właściwie „mięso” nie jest właściwym słowem: były hamburgery i hot dogi, befsztyki i kurczak (choć nie kurczaki), ryba (w sensie rzeczownika zbiorowego) i tak dalej. Zwierzęta zaś były czymś innym niż ludzie (to znaczy ludzie nie byli zwierzętami) i dzieliły się na domowe, jak mały piesek sąsiadów, dzięki w ogrodzie zoologicznym lub w telewizji i półdzikie na drzewach na podwórku. Inne zwierzęta domowe, jak krowy czy kurczaki, żyły sobie w gospodarstwach wiejskich, co pokazywały obrazki na kartonach z mlekiem i jajkami (byłem bowiem dzieckiem miejskim). Miałem również wiele książek i komiksów opowiadających o zwierzętach.

Nie przychodziło mi jednak do głowy, że zwierzęta i mięso to jedno i to samo. Naturalnie, z wiekiem doznałem oświecającej świadomości tego związku. Miało jednak minąć ponad pół wieku, zanim nadeszła dla mnie owa chwila „zielonej pożywki” („zielona pożywka” to w amerykańskim filmie fantastycznonaukowym z roku 1973<sup>1</sup> wyprodukowany przez firmę Soyent pokarm, którego prawdziwe źródło utrzymywane jest w tajemnicy, a w końcu okazuje się nim przetworzone ludzkie ciało). Znałem już wówczas dokładnie teorie etyki,

<sup>1</sup> *Zielona pożywka*, reż. R. Fleischer (przyp. tłum.).

uzyskałem bowiem doktorat z filozofii (z tak zwanej filozofii analitycznej), a w życiu zawodowym byłem profesorem uniwersytetu. Po przejściu na emeryturę związałem się Interdyscyplinarnym Ośrodkiem do spraw Bioetyki na Uniwersytecie Yale, gdzie niemal przypadkiem założyłem zespół działający na rzecz etyki postępowania wobec zwierząt (Animal Ethics Group).

Sprawa dotycząca zwierząt (czy też, jak obecnie często je nazywam, „innych zwierząt”, aby odróżnić je od ludzi, którzy też są organizmami zwierzęcymi) była wówczas dla mnie krystalicznie jasna: sposób, w jaki ludzie traktują inne organizmy zwierzęce, jest moralnie zły. Powód był, moim zdaniem, kantowski, chociaż sam Immanuel Kant w taki sposób by go nie wyjaśniał. Według Kanta bowiem wewnętrzna wartość moralna przysługuje tylko istotom, które są rozumne w taki sposób, w jaki jego zdaniem rozumni są ludzie, co oznacza, że jedynie istota zdolna do bycia moralną może sama zostać włączona w obszar moralnej troski. Ponieważ zwierzętom brak jest owej prawodawczej rozumności, która umożliwia bytom ludzkim stanie się podmiotami moralnymi, nie mogą one być członkami wspólnoty moralnej ani jako podmioty sprawcze, ani jako przedmioty zobowiązań moralnych. Kant dopuszczał jednak pośrednią troskę moralną o zwierzęta, ponieważ sądził, że nasze ich traktowanie nieuchronnie wpłynie na nasz sposób traktowania ludzi<sup>2</sup>.

Obie te przesłanki czy też założenia argumentacji Kanta w najnowszych czasach kwestionowano. Tom Regan dowodzi na przykład, że jednostka wcale nie musi być podmiotem moralnym, aby zasługiwać na status przedmiotu moralnych zobowiązań<sup>3</sup>; nawet wśród ludzi istnieją osoby, którym brak jest moralnej kompetencji, lecz mimo to wielu z nas czuje, że są one uprawnione, by przysługiwać im status przedmiotu moralnej troski. Marc Bekoff i Jessica Pierce twierdzą, że przynajmniej niektóre zwierzęta, poza ludźmi, są podmiotami moralnymi<sup>4</sup>, a uzewnętrznia się to szczególnie w ich zachowaniu podczas zabawy, które obejmuje karę za naruszenie norm dobrego zachowania.

Moja własna wersja kantyizmu opierała się nie tyle na idei prawodawczej autonomii, ile na imperatywie kategorycznym, a w szczególności na formule człowieczeństwa (ironiczna to nazwa, jeśli wziąć pod uwagę sposób, w jaki formułę tę stosowałem). Określa ona, że nigdy nie powinniśmy traktować osób (w tym również samych siebie) tylko jako środków, ale zawsze zarazem jako

---

<sup>2</sup> Zob. I. K a n t, *Duties towards Animals and Spirits*, w: tenże, *Lectures on Ethics*, tłum. L. Infield, Hackett Publishing, Indianapolis 1993, s. 239-241. Zob. też: t e n ż e, *Von den Pflichten gegen Tiere und Geister*, w: *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Paul Menzer, Berlin 1924.

<sup>3</sup> Zob. T. R e g a n, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1983.

<sup>4</sup> Zob. M. B e k o f f, J. P i e r c e, *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*, University of Chicago Press, Chicago 2009.

cele same w sobie<sup>5</sup>. (Słowo „tylko” ma tutaj decydujące znaczenie, ponieważ Kant oczywiście nie przeczy, że możemy dobrze postępować, „traktując” drugiego bądź samych siebie jako środek, skoro sytuacji takich właściwie nie można uniknąć). Dlatego pojęciem kluczowym staje się „cel sam w sobie”, a pytanie dotyczy kwestii, czy inne zwierzęta mogą również zasługiwać na to określenie, a zatem są godne b e z p o ś r e d n i e j moralnej troski. Twierdziłem, że tak<sup>6</sup>. (Alternatywnie można by powiedzieć, że pojęciem kluczowym w tej formule jest „osoba”, ale wysubtelniłem je, wprowadzając w jego miejsce termin „istota” bądź „istota czująca”. Moja intuicja językowa podpowiada, że pojęcie „osoba” tak blisko łączy się z istotą ludzką – stąd też nazwa „formuła człowieczeństwa” – że przesądza kwestię, którą chciałem poddać pod rozważenie, a mianowicie, czy istoty niebędące ludźmi mogą również zasługiwać na traktowanie, jakie przysługuje celom samym w sobie. Pewne pocieszenie można czerpać z Nonhuman Rights Project<sup>7</sup>, przedsięwzięcia podjętego przez prawniczkę Stevena M. Wise’a, które zmierza do rozszerzenia pojęcia o s o b y p r a w n e j na „przynajmniej niektóre” istoty poza człowiekiem; przekonamy się jednak jeszcze, czy kamieniem probierczym w tym projekcie również będzie p o d o b i e n s t w o d o l u d z i).

„Cel sam w sobie” przeanalizowałem w następujący sposób:

„Ponieważ Kantowska formuła człowieczeństwa wykorzystuje terminy «cel» i «środki», kuszące jest myślenie w tych kategoriach o celach samych w sobie. Tę ogólną myśl można by zilustrować niezliczonymi przykładami. Przypuśćmy, że jesteśmy właścicielami cennej chińskiej wazy. Jest oczywiście możliwe, że będziemy ją «traktować» jako środek, na przykład, by trzymać w niej kwiaty. Można by jednak wyrzec się wszelkiego takiego jej wykorzystywania i dostrzegać w niej wartość jedynie ze względu na nią samą. Kuszące jest zatem stwierdzenie, że traktowalibyśmy ją wówczas jako cel sam w sobie. Nie służyłaby wtedy żadnemu innemu celowi, na przykład trzymaniu kwiatów. I inny przykład: przypuśćmy, że wybraliśmy się na spacer. Jest absolutnie możliwe, że chociaż nie lubimy spacerów ani jakiegokolwiek innej formy ćwiczeń fizycznych, idziemy się przejść po prostu dla zdrowia; czynność tę traktowalibyśmy w takim wypadku jako środek wiodący do celu, którym jest pozostanie w zdrowiu. Można jednak w ogóle nie myśleć o zdrowiu i uwielbiać spacerować, jak to się mawia, «dla nich samych». Wydaje się, że wówczas cenilibyśmy spacer jako cel sam w sobie, bez potrzeby jego dalszego uzasadnienia.

<sup>5</sup> Por. I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 429, tłum. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2001, s. 45.

<sup>6</sup> Zob. J. M a r k s, *Ought Implies Kant: A Reply to the Consequentialist Critique*, Lexington Books, Lanham, Maryland, 2009, s. 57-70.

<sup>7</sup> Zob. Nonhuman Rights Project, <http://www.nonhumanrightsproject.org/about-us-2/>.

Nie zgadzam się jednak z taką interpretacją «celów samych w sobie». Powyższe przykłady ucieleśniają bowiem inne pojęcie, a mianowicie «wewnętrzną wartość». Środek ma natomiast wartość instrumentalną. A zatem wazę można wykorzystywać jako naczynie czy narzędzie do trzymania kwiatów, a wyjście na spacer może być drogą do zachowania zdrowia. I wazę, i spacer – jak widzieliśmy – można jednak cenić dla nich samych; dlatego też miałyby one (nie zaś miałyby dodatkowo, co również może być faktem) wartość wewnętrzną. Ogólnie można powiedzieć, że wszelka wartość instrumentalna jest pochodną wartości wewnętrznej, ponieważ gdyby nie było celów, nie byłoby środków. A zatem, jak zobaczyliśmy, cel może również być środkiem, ale wówczas służy jakiemuś dalszemu celowi. Ostatecznie jednak przyporządkowanie środków do celów musi osiągnąć kres, bo inaczej nic nie mogłoby mieć jakiegokolwiek, nawet jedynie instrumentalnej wartości. A zatem ponownie kuszące wydaje się przywołanie celu, który będzie wewnętrzny jako «cel sam w sobie», na nim bowiem zatrzymuje się odpowiedzialność.

Nie to jednak przez cel sam w sobie rozumiał Kant. Weźmy bowiem pod uwagę, że cele w naszych przykładach – cenność wazy i zadowolenie ze spaceru – są związane z człowiekiem czy też ogólnie z ludźmi. Jeśli nawet wartość wazy i spaceru określimy jako «wewnętrzną», to uczynimy tak jedynie po to, aby podkreślić różnicę w stosunku do ich wykorzystania w jakimś innym celu. Ich wartość jednak nie jest wewnętrzną w sensie bycia wartością samowystarczającą. Wewnętrzna wartość wazy czy spaceru po lesie (nie mówiąc o ich wartości instrumentalnej) znikłaby natychmiast, gdyby nie było doceniającego ją człowieka (czy też doceniających ją ludzi). A zatem to my sami wprowadzamy wartość do wszechświata. Nie chodzi jednak o to, że to my mamy wartość, chociaż to również jest prawdą (w odniesieniu do obu rodzajów wartości); dla celów etyki natomiast największe znaczenie ma to, że jesteśmy twórcami wartości. To my mamy cele, tworzymy sensy i tak dalej.

Kim jednak jesteśmy «my»? Na pewno nie tylko i wyłącznie ludźmi. Jesteśmy, na najniższym poziomie, zwierzętami: wszystkie zwierzęta są twórcami wartości. Kot może na przykład zdawać sobie sprawę, co znaczy odczuwać ból. Dlatego kot w takim samym stopniu jak my jest istotą będącą celem samym w sobie. I nie jest tak dlatego, że ból może mieć negatywną wartość «wewnętrzną», jak powiedziałby hedonista bądź utylitarysta, ale ponieważ wartość ta ma sens właśnie dla kota – ponieważ to właśnie on powołuje tę oto wartość do istnienia swoim własnym istnieniem. Można uważać, że kot ma wartość z powodu swojej umiejętności łapania szczurów, ale możemy też dostrzegać jego wewnętrzną wartość ze względu na jego urok. Kot jest jednak również celem samym w sobie, ponieważ nadaje on wartość rzeczom. To zaś, jeśli chodzi o porządek

doniosłości, wykracza poza samo p o s i a d a n i e wartości, nawet wartości wewnętrznej”<sup>8</sup>.

Następnie w taki oto sposób charakteryzowałem etyczną doniosłość celów samych w sobie:

„Dlatego istoty, które mają zdolność rozpoznawania imperatywu etycznego i odpowiadania na niego – istoty, które, tak jak my, są rozumne i wolne – mają powinności wobec wszystkich istot będących celami samymi w sobie, co obejmuje nas samych, lecz nie tylko nas samych, ponieważ istota nie musi być rozumna ani wolna, ani nie musi być istotą, jaką nazwałem sprawcą etyki, aby być sprawcą wartości. Można by rzec: Powodem, dla którego istoty ludzkie mają obowiązki o charakterze etycznym [to znaczy są podmiotami moralnymi], jest to, że jesteśmy ludźmi (to znaczy rozumnymi i wolnymi sprawcami etyki), ale powodem, dla którego istoty ludzkie mają etyczne obowiązki w o b e c samych siebie [i innych] jest to, że my sami [jako przedmioty zobowiązań moralnych] jesteśmy zwierzętami (twórcami wartości, celami samymi w sobie)”<sup>9</sup>.

Gdy tylko jednak w wykładzie tym postawiłem kropkę nad „i”, zadziałał czysty przypadek, który wywrócił moje myślenie do góry nogami. W rezultacie zdarzenia, które opisałem w innym miejscu<sup>10</sup>, nabrałem przekonania, że moralność jest fikcją – przynajmniej moralność w takim sensie, w jakim ją pojmowałem, właśnie w Kantowskim sensie imperatywu kategorycznego. Jasne stało się dla mnie, że wszystkie imperatywy są hipotetyczne i stanowią funkcję pragnienia. Nie będę jednak próbował przekonywać o tym w obecnym artykule, gdzie chciałbym omówić tak wiele innych rzeczy, a kwestii tej poświęciłem odrębną monografię<sup>11</sup>. Mogę natomiast krótko powiedzieć, że poruszyły mnie dwa zasadnicze argumenty przemawiające za odrębnymi, jakkolwiek wzajemnie powiązаныmi tezami: (1) że nie ma czegoś takiego jak moralność, ponieważ nasza najlepsza teoria świata nie wymaga moralności jako eksplanansu i może również wyjaśnić, dlaczego w istnienie moralności (fałszywie) wierzymy; oraz (2) że zarówno jako jednostki i jako społeczeństwa, gdybyśmy posiadali pełną wiedzę, wolelibyśmy porzucić (fałszywą) wiarę w moralność, ponieważ (wiara w) moralność skłania nas do gniewu, hipokryzji, arogancji, nieroztropności, bezkompromisowości, nieużyteczności i głupoty, podczas gdy amoralność pozwala być wolnym od winy, toleran-

<sup>8</sup> Marks, dz. cyt., s. 63n.

<sup>9</sup> Tamże, s. 64 (fragmenty w nawiasach kwadratowych zostały dodane do oryginalnego tekstu).

<sup>10</sup> Zob. t e n ż e, *Confessions of an Ex-Moralist*, „The New York Times”, Opinionator (blog) z 21 VIII 2011, <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/08/21/confessions-of-an-ex-moralist/>.

<sup>11</sup> Zob. t e n ż e, *Ethics without Morals*, Routledge, New York–London 2013.

cyjnym, interesującym, wyjaśniać, być prostolinijnym i współczującym, jak również – zgodnie z (1) – jest zakorzeniona w rzeczywistości.

W szczególny sposób chciałbym odnieść się tutaj do konsekwencji tego metaetycznego nawrócenia dla etyki postępowania wobec zwierząt. Natychmiast po tym zwrocie stałem się bowiem zdeklarowanym obrońcą zwierząt na gruncie moralnym, a na gruncie metaetycznym zdeklarowanym amoralistą. Jak zatem pojmować moje zaangażowanie na rzecz zwierząt? Na początku muszę zauważyć, że w pewnym sensie pozostałem kantystą. Chcę przez to powiedzieć, że nadal czułem... i czuję..., że jedynym właściwym sposobem traktowania wszystkich istot czujących, czy to ludzkich, czy innych, jest uznanie ich za cele same w sobie. Różnica między moim obecnym stanowiskiem amoralistycznym a moralizmem, który głosiłem wcześniej, polega na tym, że nie mówię już ani nie myślę, że moje poglądy *n a l e ż y* przyjąć i zgodnie z nimi postępować. „Jedynie” zaś – w wyniku namysłu – tego *p r a g n ę*.

*G ł ę b o k o p r a g n ę*, aby wszystkie zwierzęta traktowane były z szacunkiem (a także, aby okazywano im troskę, który to postulat można – jak sądzę – odnaleźć również u Kanta<sup>12</sup>), i w konsekwencji tego pragnienia zacząłem dokonywać takich, a nie innych wyborów w sprawach dotyczących mojego osobistego życia, a także relacji łączących mnie z innymi ludźmi, jeśli oddziałują one na sytuację zwierząt. A zatem na przykład, jeśli chodzi o jadłospis, stałem się weganinem: osobą, która nie spożywa zwierząt ani żadnych produktów zwierzęcych (mleka, sera, jajek czy miodu). Chociaż pierwotnie stało się tak ze względów jednoznacznie moralnych, które tutaj zarysowałem, utrzymuję ten rygor w oparciu o zasadę, którą obecnie scharakteryzowałbym jako działanie przyczyny i skutku. Przyczynę stanowi moje pragnienie, by nie współtworzyć praktyk i nie współdziałać z instytucjami, które traktują istoty czujące „tylko jako środki” czy też, jednym słowem, jako „rzeczy”. Skutkiem jest zaś mój jadłospis.

Nie ma w tym jednak nic sztywnego. Ponieważ podstawą tego postępowania jest przygodne pragnienie, nie zaś kategoryczny nakaz, mój weganizm podlega działaniu okoliczności, w tym – w najbardziej bezpośredni sposób – obecności innych pragnień. Kiedy więc mówię, że jestem kantystą, mam na myśli to, że pociąga mnie pewien ideał, ale jednocześnie rozpoznaję ograniczenia płynące ze świata rzeczywistego, które w faktycznej praktyce przemawiają przeciwko niemu. Dlatego też nawet po głębokiej racjonalnej refleksji mógłbym czasami mieć ochotę zareagować w sposób, powiedzmy, utylitarystyczny czy egoistyczny, czy jakkolwiek inny i w ten sposób być może naruszyć swoje wegańskie zasady. (Mówię „być może”, ponieważ możliwe jest, że weganizm

<sup>12</sup> Por. I. K a n t, *Metafizyka moralności*, 448, tłum. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 329.



łączy w swojej koncepcji różne niekantowskie warunki, jak choćby: „chyba, że nie jest dostępna żadna żywność pochodzenia roślinnego”. Oczywiście niewyczerpane zasoby kazuistyki mogłyby uratować kantyzm nawet w takim wypadku, na przykład przez interpretację głodówki, którą ktoś podejmuje w sprawie weganizmu, jako „tylko używania” *s a m e g o s i e b i e*, które jako takie jest zabronione).

Naturalny w wypadku teoretyka moralności byłby wobec tego komentarz: „Ale *d l a c z e g o* w takim razie nadal jesteś weganinem? Podałeś jedynie *w y j a ś n i e n i e*, dlaczego nadal utrzymujesz ten jadłospis, ale nie dostarczyłeś *u z a s a d n i e n i a*, dlaczego to robisz. Wiele rzeczy, które czynią ludzie, da się wyjaśnić; w istocie można przyjąć, że prawdopodobnie wszystkie. Nie *u z a s a d n i a* to jednak ich czynów. Gdyby uzasadniało, nie potrzebowałibyśmy etyki, która radzi nam, jak postąpić – to, jak postąpilibyśmy, kończyłoby wówczas całą sprawę”. Moją tezę jednak jest właśnie to, że nie istnieje nic takiego jak moralne uzasadnienie. Ponieważ nie istnieje żadna kategoryczna powinność, nie ma niczego, co łącząc się z nią, potrzebowałoby uzasadnienia. O ile moja preferencja pozostania weganinem powstaje w reakcji na prawdziwe bądź racjonalnie utrzymywane przekonania, ma ona wszelkie możliwe uzasadnienie. Wszelka „powinność”, która w ten sposób się pojawia (jakkolwiek nie jest z niczego *w y p r o w a d z a l n a*) byłaby hipotetycznie oparta na moim pragnieniu, a zatem: Jeśli jednostka po godziwym zbadaniu sprawy i racjonalnej refleksji woli czynić *x*, to wówczas, jeśli czynienie *x* jest wykonalne, powinna ona czynić *x*.

W istocie nawet owa hipotetyczna powinność wydaje mi się teraz przesadą (jeśli nie czymś wręcz zagadkowym), więc powiedziałbym po prostu raczej tak: Gdyby jednostka, po godziwym zbadaniu sprawy i racjonalnej refleksji, pragnęła czynić *x*, to wtedy, przy pozostałych warunkach równych, *p r a w d o p o d o b n i e b ę d z i e* ona czynić *x*. Jest to etyka pragnienia, nie zaś obowiązku, a zatem pozostaje sprawą raczej przewidywania niż nakazu. Nazywam ją zatem – jako przeciwieństwo moralności – pragnienizmem (ang. *desirism*). I taki jest koniec tej historii.

Miałem na myśli oczywiście koniec historii w sensie teorii. Nadal bowiem pozostaje historia w sensie praktyki i w tym kierunku chciałbym teraz skierować swój etyczny namysł. Na moim obecnym etapie refleksji postmoralnej wydaje mi się, że etyka – jako sposób życia – jest w swoim zarysie całkiem prosta do sformułowania: Zrozum, czego pragniesz, a następnie postaraj się zrozumieć, jak to uzyskać. Cnota leży oczywiście w szczegółach, ale szczegóły te muszą dotyczyć *praxis*. (Stąd też motto z Arystotelesa. Ostrzegałbym tylko, że w mojej interpretacji jego słów „dzielność”, którą mamy osiągnąć, nie jest „obiektywna” ani „zewnętrzna”, ale ustanowiona wyłącznie przez żywione przez nas konkretne w danym kontekście pragnienia).

Jeśli chodzi o etykę postępowania wobec zwierząt, wiem, czego chcę. (Przypominam pierwsze słowa obecnego tekstu: „Mogę mówić tylko za siebie” – chociaż w dalszej jego części spróbuję jednak czytelnika przekonać). Chcę, aby wszystkim zwierzętom pozostawiono swobodę życia na ich własnych warunkach. (Terminologię tę – „pozostawić swobodę” (ang. *be let alone*) i „na własnych warunkach” (ang. *on their own terms*) – zaczerpnąłem odpowiednio od Catharine MacKinnon<sup>13</sup> oraz Lee Halla<sup>14</sup>). Oznacza to przynajmniej tyle, że uprowadzanie i więzienie zwierząt oraz ich hodowla i udomowienie przestałyby funkcjonować (z możliwym wyjątkiem kultur prawdziwie opartych na polowaniu; w międzyczasie zaś podjęto by aktywne kroki zmierzające do przywrócenia i utrzymania naturalnych siedlisk zwierząt<sup>15</sup>). Przemysł, który rozwinął się wokół zwyczaju trzymania zwierząt w domach dla towarzystwa, upadłby (choć pozostałyby rezerwaty i schroniska, jak również adopcja). Znikłyby ogrody zoologiczne. I tak dalej.

Ideal czy też stanowisko, które opisałem, nazywany bywa abolicjonizmem dla zwierząt, a jego znanym rzecznikiem jest profesor prawa Gary L. Francione<sup>16</sup>. (Analogicznym, jeśli nie synonimicznym terminem, zwykle łączonym z nazwiskiem filozofa Petera Singera, jest „wyzwolenie zwierząt”<sup>17</sup>. Oczywiście istnieją różne interpretacje tego, jak i innych pokrewnych mu terminów). Jego źródłem jest analogia do abolicji niewolnictwa, a zatem przywołuje on na myśl koniec w ł a s n o ś c i zwierząt czy też określenia ich mianem własności prawnej bądź majątku ruchomego<sup>18</sup> – szerzej zaś: koniec w y k o r z y s t y w a n i a zwierząt dla celów człowieka.

Musiałem z r o z u m i e ć, że tego właśnie chcę z powodu zarówno wszechobecności, jak i ukrywania przez ludzi faktu zmuszania przez nich zwierząt do niewolnictwa. Wyzyskiwanie zwierząt dokonuje się wszędzie, co widać gołym okiem, a nie dostrzegamy go właśnie dlatego, że jest wszechobecne. David Hume uświadomił nam, że nie ma żadnej k o n i e c z n o ś c i co do tego, że jeśli na przykład wypuścimy z ręki piłkę, to spadnie ona na ziemię (dlaczego nie miałyby na przykład unieść się do góry?), a mimo to za sprawą nawyku wydaje się nam to naturalne (być może tak, jak cała nasza Kantowska intuicja

<sup>13</sup> Por. C.A. MacKinnon, *Of Mice and Men: A Feminist Fragment on Animal Rights*, w: *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, red. C.R. Sunstein, M.C. Nussbaum, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 263-276.

<sup>14</sup> L. Hall, *On Their Own Terms: Bringing Animal Rights Philosophy Down to Earth*, Nectar Bat Press, Darien, Connecticut, 2010.

<sup>15</sup> Zob. tamże.

<sup>16</sup> Zob. The Abolitionist Approach, <http://www.abolitionistapproach.com/>.

<sup>17</sup> Zob. P. Singer, *Animal Liberation*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęśna, PIW, Warszawa 2004.

<sup>18</sup> W języku angielskim słowo „bydło” (ang. *cattle*) pochodzi od słowa „majątek ruchomy” (ang. *chattel*).



przyczynowości jako takiej). Podobnie też wszelka praktyka – niech będzie to kanibalizm, czy to spożywanie mięsa zwierzęcego – może być skwapliwie akceptowana jako sposób, w jaki rzeczy się mają (bądź są wykonywane). Ponadto w społeczeństwach w mniejszym stopniu rolniczych prowadzi się coraz intensywniejsze wysiłki, by maskować to, co rzeczywiście się dzieje, i często stosuje się w tym celu wyrafinowany marketing (po raz kolejny nasuwa się myśl o „zielonej pożywce”), ale też po prostu nie mówi się o faktach. Jeśli chodzi o tę ostatnią rzecz, to kształcąca może być informacja o wykorzystywaniu ciał zwierząt przy wyrobie guzików, strun do raket tenisowych czy pianki przeciwpożarowej – wyliczanie można by kontynuować w nieskończoność<sup>19</sup>. (Czy ośmielę się wspomnieć o abażurach do lamp?).

Proces, w efekcie którego zacząłem żywić uczucia i pragnienia dotyczące ideału postępowania wobec zwierząt, był – jak na podstawie dotychczasowych uwag można oczekiwać – kwestią raczej osobistego życiorysu niż dialektycznego wnioskowania. W istocie, czy inaczej mógłbym być pewien ich źródła? Czuję jednak, że ich dokładna geneza właściwie nie ma znaczenia, o ile poddane racjonalnej analizie, wychodzą z niej zwycięsko. Mówiąc konkretnie, nawet po latach studiów, rozmów, „doświadczenia”, medytacji i refleksji na temat zwierząt i naszego ich traktowania nadal pragnę ideału, który uprzednio określiłem.

Dlatego też jestem gotów przejść do drugiej części programu „pragnieniowca”, a mianowicie do próby zrozumienia, jak mogę o trzymać to, czego pragnę. Proces taki może w dość naturalny sposób rozpocząć się od czysto osobistych „projektów” – w moim wypadku projektem takim okazało się przejście na weganizm. Była to częściowo sprawa uporządkowania własnego domu, ale też – przez przykład – służyła ona ważnemu publicznemu celowi. Jak zauważył kiedyś jeden z moich współpracowników<sup>20</sup>, argumentacja ad hominem wydaje się szczególnie stosowna w etyce. Z wielu najróżniejszych powodów sensowne wydaje się bowiem, że człowiek stara się postępować zgodnie z tym, czego naucza. Czyn służy wówczas jako test realizowalności sposobu życia i zachowania zalecanego innym, wzbudzając ich choćby minimalny szacunek, a zatem również uwagę.

Poszedłbym jednak jeszcze dalej i uznał praktykę osobistą za warunek konieczny i zarazem wystarczający dla etyki z pozycji amoralizmu, której hołduje, ponieważ na mocy logiki pragnienia, gdybym ja sam nie z a c h o w y w a ł s i ę w pewien sposób, mimo że mam szeroki dostęp do istotnych informacji, wówczas (przy pozostałych warunkach równych) w owym sposobie zachowania nie byłoby nic, co pozwalałoby go zalecać (żeby nie rzec: nakazywać). Albo-

<sup>19</sup> Zob. C. Mottershead, *The Unusual Uses for Animal Body Parts*, BBC News Online z 6 VI 2011 (<http://www.bbc.co.uk/news/science-environment-13670184>).

<sup>20</sup> Myślę o Mitchellu Silverze.

wiem – powtórzę – nie ma (moralnej) słuszności ani moralnego zła niezależnych od faktycznej motywacji podmiotu, która w swojej racjonalności (dzięki oparciu jej na refleksji i informacji) może jako jedyna służyć jako etyczny probierz czynu.

Wykraczając poza obszar postępowania osobistego, zauważamy, że istnieje również szerokie spektrum wpływu, jaki możemy wywierać na innych nie tylko przez dostarczenie im wzorca zachowania, do którego powszechnego przyjęcia dążymy. Metody standardowe obejmują kształcenie, promowanie (marketing), politykę (lobbowanie, prawo) i tak dalej. Mogą one angażować zakres technik wahający się od perswazji do przymusu, od uczciwości do kłamstwa, od negocjacji do nakazu, od dialogu do dogmatu. Najważniejsze są czynniki strategiczne (co zadziała), a także – jak zawsze – pragnienie. Jest ono tutaj istotne, ponieważ zazwyczaj przykładamy wagę nie tylko do samego celu, ale również do środków. Dlatego też na przykład wolałbym widzieć, że w świecie przeważa uczciwość, jeśli nawet oznaczałoby to opóźnienie realizacji mojego głównego celu, czyli wyzwolenia zwierząt. Mógłbym też alternatywnie stwierdzić, że uczciwość stanowi część idealnego świata, który w moim wyobrażeniu obejmuje tylko wolne zwierzęta. Czy zatem trzymałbym się uczciwości „*ruat caelum*”? Chcę powiedzieć, że w „czystym” przypadku – nie. Ale „czysty” przypadek może być złudzeniem. (Bardzo ciekawe rzeczy na ten temat mówi Alan Donagan<sup>21</sup>).

A zatem z pełną uczciwością kierowałbym i kieruję uwagę ludzi (co zaraz uczynię również tutaj) na doskonałe książki i filmy, barwnie ukazujące cud, jaki stanowią zwierzęta<sup>22</sup>; nasz biologiczny związek ze zwierzętami<sup>23</sup>; okropności, którym są poddawane, abyśmy mogli je zjeść, ubrać się w nie, być przez nie zabawiani albo rozwijać ich kosztem swoją wiedzę medyczną i „podstawową” i tak dalej ad infinitum<sup>24</sup>; dewastację środowiska naturalnego, którą wyzwała rolnictwo oparte na chowie zwierząt, włącznie z jego wpływem

<sup>21</sup> Por. A. D o n a g a n, *The Theory of Morality*, University of Chicago Press, Chicago 1979, s. 199-209.

<sup>22</sup> Zob. J. B a l c o m b e, *Pleasurable Kingdom: Animals and the Nature of Feeling Good*, Macmillan, New York 2006; M. B e k o f f, *O zakochanych psach i zazdrosnych małpach. Emocjonalne życie zwierząt*, tłum. M. Stasińska-Buczak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010; V. B r a i t h w a i t e, *Do Fish Feel Pain?*, Oxford University Press, Oxford 2010; K. D a v i s, *Prisoned Chickens, Poisoned Eggs: An Inside Look at the Modern Poultry Industry*, Book Publishing Co., Summertown, Tennessee, 2009; Tribe of Heart, *Peaceable Kingdom: The Journey Home* (film dokumentalny), <http://www.peaceablekingdomfilm.org/home.htm> (zwiastun); Tribe of Heart, *The Witness* (film dokumentalny), [http://www.tribeofheart.org/sr/sr\\_witscreeningroom\\_english.htm](http://www.tribeofheart.org/sr/sr_witscreeningroom_english.htm) (cały film).

<sup>23</sup> Zob. R. D a w k i n s, *The Ancestor's Tale: A Pilgrimage to the Dawn of Evolution*, Houghton Mifflin, Boston 2004.

<sup>24</sup> Zob. L. C a r b o n e, *What Animals Want: Expertise and Advocacy in Laboratory Animal Welfare Policy*, Oxford University Press, Oxford 2004; D a v i s, dz. cyt.; S i n g e r, dz. cyt.; *Peaceable Kingdom: The Journey Home; The Witness*.

na zmiany klimatyczne<sup>25</sup>; fakty dotyczące odżywiania wskazujące na zdolność człowieka do przeżycia bez konsumpcji zwierząt i produktów zwierzęcych<sup>26</sup>; apetyczne, niedrogie i łatwe do przygotowania posiłki alternatywne wobec jadłospisu opartego na tych produktach<sup>27</sup> i tak dalej.

Jak się okazuje, okazję do teoretycznej pracy można znaleźć także tutaj, więc w nowym wspaniałym świecie amoralistycznej etyki postępowania wobec zwierząt filozof czy inny myśliciel nie musi błąkać się pozbawiony zajęcia. Chodzi natomiast o to, że teoria pozostaje tutaj w służbie praktyki. Główna kwestia, na której rozważaniu niewątpliwie spędziłem wiele czasu, dotyczy tego, czy idealne postępowanie wobec zwierząt, którego jestem zwolennikiem, lepiej propagować w sposób pośredni czy też bezpośredni. Podejście bezpośrednie zazwyczaj funkcjonuje pod hasłem praw zwierząt. Pojęcie to ma charakter moralny, ponieważ powszechnie uważa się, że prawa wypływają z wewnętrznej wartości ich podmiotu. A zatem w świetle abolicjonistycznego ideału oznaczałoby to, że zwierzęta zostały obdarzone przez Stwórcę (by posłużyć się sformułowaniem przywołującym amerykańską Deklarację Niepodległości a odnoszącym się do „wszystkich ludzi”) prawem do wolności od ingerencji istot ludzkich w ich życie czy wykorzystywania ich przez te istoty. Jako reprezentant stanowiska amoralistycznego, podważam realność wewnętrznej wartości czy też przysługujących komukolwiek praw, ale dostrzegam pożytek płynący z praw *s t a n o w i o n y c h*, które mogą być pomocne w osiągnięciu różnych celów i ideałów, za którymi się opowiadam. Dla mnie zatem podejście od strony praw zwierząt oznacza *d ą ż e n i e d o u c h w a l e n i a p r a w a*, które zabezpieczy zwierzęta przed wtargnięciem człowieka w ich życie, chyba że zaistnieją po temu niezwykle istotne okoliczności.

Najbardziej fundamentalne prawa zwierząt można by nawet uznać za powszechne, to znaczy mające zastosowanie również do ludzi w rozumieniu gatunku życia zwierzęcego. Dokładnie te same przesłanki leżałyby wówczas u podstaw naszej niezgody na uprowadzanie małych dziewczynek, szympansov i szczurów, na ich hodowlę, zamykanie na całe życie w klatkach i poddawanie inwazyjnym operacjom w celu wspierania rozwoju medycyny bądź weterynarii czy też na hodowlę małych chłopców, cieląt i kurczaków, na zamykanie ich w zagrodach i poddawanie ubojowi w celu konsumpcji czy to przez ludzi, czy to przez zwierzęta.

<sup>25</sup> Zob. R. I l e a, *Intensive Livestock Farming: Global Trends, Increased Environmental Concerns, and Ethical Solutions*, „Journal of Agricultural and Environmental Ethics” 2009, t. 22, nr 2, s. 153-167.

<sup>26</sup> Zob. Vegan Health, <http://www.veganhealth.org/>.

<sup>27</sup> Zob. Humane Society of the United States, „Our Favorite Recipes”, <http://www.humanesociety.org/issues/eating/recipes/recipes.html>.

Dość naturalne wydaje się przypuszczenie, że ustawy takie opierałyby się na fundamencie praw moralnych. Czy te drugie zatem nie u z a s a d n i a j ą tych pierwszych? (teści mogliby z kolei powiedzieć, że prawa moralne uzasadnia owo „obdarowanie” przez Bóstwo – o czym była mowa wcześniej). Z perspektywy amoralistycznej jednak wszystko to jest bajką. Ustawy uchwalane są przez ciała ustawodawcze, które w wyniku głosowania obywateli danego kraju (bądź krajów zrzeszonych w instytucjach ogólnosiwiatowych) tworzą ich przedstawiciele. Jako takie zatem, ustawy są efektem funkcjonowania konkurencyjnych interesów, a ostatecznie pragnień. To prawda, że niektóre z tych pragnień mogą w istocie odnosić się do ideałów, i dlatego – przy pozostałych warunkach równych – głosowałbym na ustawodawcę, który podzielałby moją wizję idealnego świata, w którym zwierzęta wolne są od większości ingerencji człowieka. Nawet jednak to pragnienie ani ten ideał nie opiera się na istnieniu czegoś takiego, jak uprawnienia moralne czy wewnętrzne wartości. „Tak się po prostu dzieje”, że żywię takie właśnie pragnienie... z powodu różnych przyczyn, częściowo mi znanych, a częściowo mi nieznanym, czy to z powodu moich genów, czy to wychowania, czy też jakiegoś wykładu, na który uczęszczałem w college’u, i tak dalej.

Oczywiście jest również możliwe, że u podstaw mojego (czy też czyjegoś innego) ideału postępowania wobec zwierząt leży jakieś przekonanie o charakterze jednoznacznie moralnym czy nawet religijnym. Twierdzę jedynie, że żadna tego rodzaju moralna czy religijna r z e c z y w i s t o ś ć nie musi być jego fundamentem i że nie mamy żadnych dowodów na to, że faktycznie nim jest. Jak bowiem wskazałem wyżej, wydaje się, że jest wiele sposobów wyjaśnienia, jak doszło do tego, że ludzie żywią przekonania moralne i religijne, i nie ma potrzeby, by zakładać, że któreś z nich są p r a w d z i w e, a wyjaśnienie, jakie proponuję, jest bardziej wiarygodne i lepiej wpisuje się w najlepsze wyjaśnienie ś w i a t a niż alternatywy o charakterze moralnym bądź religijnym. Z drugiej jednak strony empiryczny fakt, że przekonania moralne i religijne są czymś powszechnym, nawet dla obrońcy zwierząt wyznającego stanowisko amoralistyczne może stanowić inspirację, aby wspierając ich sprawę, a w szczególności sprawę ustaw gwarantujących respektowanie ich praw, starał się częściowo odwoływać do argumentów i zaleceń moralnych oraz religijnych. Ostatecznie bowiem, aby zdobyć p r z e w a g ę w ciele ustawodawczym, trzeba zjednać sobie sojuszników, co pozwoli ukonstytuować większość.

Bezpośrednie podejście do wyzwolenia zwierząt, czyli działanie na rzecz ich praw, ma jednak konkurenta w tak zwanym ruchu na rzecz dobrostanu zwierząt (Lee Hall sprzeciwia się przywłaszczaniu sobie terminu „dobrostan zwierząt” przez aktywistów innych niż działający na rzecz praw zwierząt, twierdząc, że ruch na rzecz ich dobrostanu nie zmierza do możliwie najwyższego dobrostanu

wszystkich zwierząt ani nie pomaga w jego propagowaniu<sup>28</sup>. Mimo to „dobrostan zwierząt” czy też „welfaryzm” to termin powszechnie stosowany na określenie obrony zwierząt alternatywnej wobec ruchu na rzecz ich praw zarówno przez jego krytyków, jak i zwolenników, będę się więc nim tutaj posługiwać). Podstawowa przesłanka welfaryzmu mówi, że wykorzystanie zwierząt przez człowieka jest pożądane, a przynajmniej da się usprawiedliwić czy też jest dostatecznie mocno pożądane, by nie było prawdopodobne, że ustanie w dającej się przewidzieć przyszłości – dlatego też najpilniejszym celem ruchu na rzecz dobrostanu zwierząt jest poprawa warunków życia zwierząt trzymanyh w zamknięciu, prowadzenia na nich badań eksperymentalnych czy uboju. Ścisłej mówiąc, welfarysta wyznający stanowisko amoralistyczne nie twierdziłby, że wykorzystanie zwierząt jest *wskazane* czy *usprawiedliwione*, ponieważ zgodnie z sensem tego stanowiska *nic* nie ma wartości obiektywnej i niczemu nie przysługuje moralne usprawiedliwienie; a zatem jedynie trzeci wzgląd wymieniony powyżej, a mianowicie prosta, lecz nieubłagana rzeczywistość trwałości praktyki wykorzystywania zwierząt w przyszłości, byłby istotnym racjonalnym uzasadnieniem welfaryzmu odnoszącego się do zwierząt.

Dlatego też w przypadku obrońcy zwierząt zajmującego stanowisko amoralistyczne wybór między ruchem na rzecz praw zwierząt a ruchem na rzecz ich dobrostanu wydaje się uzależniony od kwestii empirycznej, a mianowicie od tego, która strategia przyniesie większe prawdopodobieństwo zagwarantowania czy też udzielenia im większej pomocy: zmierzanie do ich bezpośredniego wyzwolenia i zaniechania ich wyzysku przez człowieka czy zamiar polepszenia warunków, w których dokonuje się ich wykorzystywanie<sup>29</sup>. (Oczywiście możliwe są również strategie łączone, na przykład intencja trwałego wyzwolenia zwierząt spod kontroli człowieka przy jednoczesnym zmierzaniu do przyniesienia im doraźnej ulgi w zadawanym przez niego cierpieniu). Rozpocząłem jednak obecną część artykułu, mówiąc o *teoretycznym* aspekcie obrony zwierząt i mając na myśli fakt, że sam cel ich obrony pozostaje przedmiotem sporu. Zarówno ruch na rzecz praw zwierząt, jak i odnoszący się do zwierząt welfaryzm scharakteryzowałem jako alternatywne środki prowadzące do celu, którym jest wyzwolenie zwierząt; jeśli jednak mielibyśmy podkreślać *nieokreślone* w czasie przedłużanie wykorzystywania zwierząt lub *pragnąć* jego nieokreślonego w czasie przedłużenia (aby na przykład można było nadal czerpać przyjemność ze zjadania zwierząt), to wówczas ich wyzwolenie nie byłoby nawet naszym celem. A zatem polepsze-

<sup>28</sup> Zob. Hall, dz. cyt.

<sup>29</sup> Zob. G. Francione, R. Garner, *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?*, Columbia University Press, New York 2010.

nie dobrostanu zwierząt stanowiłby odrębny cel od legalizacji praw zwierząt i nie byłoby jedynie innym środkiem prowadzącym do tego samego celu.

Teoretyczna część tych rozważań nie polega jednak wyłącznie na wydobyciu pojęciowych rozróżnień dotyczących celów i środków, ale zmierza też do wskazania na różne rodzaje racjonalnego ich uzasadniania. A zatem na przykład obrońca zwierząt będący rzecznikiem ich wyzwolenia jako celu mógłby działać powodowany *w z g l ę d a m i w e l f a r y s t y c z n y m i*. Jego rozumowanie mówiłoby wtedy, że „matka natura wie najlepiej”, czyli, że dostrojenie zwierząt do ich naturalnych siedlisk w trakcie ewolucji biologicznej w zdecydowany sposób wskazuje, że ich dobrostan będzie lepiej zabezpieczony, jeśli pozostawimy je ich własnym pomysłom niż w wyniku jakiegokolwiek możliwego do pomyślenia reżimu będącego skutkiem ludzkiej interwencji. Alternatywnie jednak obrońca zwierząt będący rzecznikiem ich wyzwolenia jako celu mógłby działać z powodów *n i e w e l f a r y s t y c z n y c h*. Jego rozumowanie mogłoby wówczas podpowiadać, że zwierzęta mają godność bądź autonomię, która wzbudza nasz szacunek... *b e z w z g l ę d u n a t o*, czy szacunek ów działałby w ich najlepszym interesie. (Obecna jest tu oczywista analogia do tradycyjnego Kantowskiego rozumowania dotyczącego ludzi). Zauważmy również, że podczas gdy ta druga ewentualność pojawia się najczęściej w konwencji moralistycznej, kiedy „nakaz” jest nakazem powinności, umożliwia ona też – jak twierdzą – absolutnie dopuszczalną interpretację amoralistyczną, która mówi, że naturalną ludzką reakcją psychiczną w sytuacji bliskiej obserwacji naturalnych sposobów zachowania się zwierząt jest pragnienie, by zostawić je w spokoju bez jakiegokolwiek ich nagabywania.

Oczywiście nie mogę twierdzić, że *w s z y s c y* zareagowaliby w ten właśnie sposób nawet w idealnych warunkach obserwacji i refleksji. Czyż nie jest faktem, że w przypadku (niektórych) ludzi nic nie jest bardziej „naturalnym” efektem przyglądania się z bliska naturalnym zachowaniom zwierząt niż obłąkane pragnienie zabicia ich (czy to dla pożywienia, czy dla czystej przyjemności polowania, czy dla „trofeum”)? A zatem jako zwolennik stanowiska amoralistycznego oczywiście unikać będę wszelkiej sugestii powszechnej zgodności pragnień (choć zawsze pozostaje na nią nadzieja). Droga, którą podąża amoralizm, polega raczej na zabieganiu o jak najszersze porozumienie w realistycznych warunkach edukacji i dialogu, a następnie na zwróceniu się do polityków o decyzje dotyczące wszelkich kwestii, które nie mogą po prostu stać się przedmiotem ugody.

Pozwolę sobie zakończyć swoje omówienie etyki postępowania wobec zwierząt krótką mową na temat doniosłości zwierząt dla etyki (choć, jak zawsze, mówię tylko za siebie). Otóż namysł nad sprawą zwierząt nie tylko okazał się w moim życiu ważnym tematem funkcjonującym na własnych prawach, ale również doprowadził do odwołania wszystkich moich normatyw-



nych twierdzeń, a w istocie podważenia normatywności jako takiej (w sensie moralistycznym). Ewolucja ta miała dwa interesujące zwroty. Pierwszym było moje poczucie, że etyka postępowania wobec zwierząt powinna być rozumiana nie tylko jako gałąź etyki stosowanej, ale również jako integralny element etyki jako takiej. Etyka postępowania wobec zwierząt sięga bowiem samej istoty etyki: etykę jako taką można by nawet lepiej rozumieć, gdyby uznać ją za *synonim* z etyką postępowania wobec zwierząt, ponieważ ludzie również są zwierzętami i z tego powodu mogą być istotami etycznymi<sup>30</sup>. Drugim zwrotem było dla mnie zdanie sobie sprawy z faktu, że etykę można lepiej zrozumieć, jeśli przyjmie się, że dotyczy ona pragnienia, nie zaś obowiązku (czy też moralności, dobra i zła, wartości wewnętrznej, czy usprawiedliwienia). Zwrot ten nie pojawił się jednak na drodze czysto metaetycznej refleksji, ale był w równym stopniu wywołany moją rosnącą świadomością, że odpowiedź moralna człowieka na los zwierząt znajdujących się w jego rękach jest fikcją. W ten oto sposób stanąłem wobec filozoficznego (i osobistego) wyzwania dla swojej pracy i życia: Jak pogodzić dwa w istocie diametralnie przeciwne fakty, a mianowicie amoralistyczną podstawę etyki oraz swoje osobiste zaangażowanie na rzecz wyzwolenia zwierząt. Niniejszy esej stanowi moją odpowiedź na to wyzwanie.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

---

<sup>30</sup> Zob. J. Marks, *Animal Ethics*, w: tenże, *Ought Implies Kant*, Appendix III, s. 97-100; por. tenże, *Turning the Tables: We Matter Because We Are Animals*, „Philosophy Now” 2008, nr 3(67), s. 37.