

## Cierpienie i krzywda zwierząt a moralne obowiązki człowieka

Joanna Górnicka-Kalinowska

z Zakładu Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

Do dosyć powszechnie podzielanych opinii we współczesnym świecie należy przekonanie, że jednym z osiągnięć dzisiejszej cywilizacji jest znaczny postęp wrażliwości moralnej. Bez wątplenia dotyczy to populacji ludzkich, ale coraz częściej staramy się także objąć naszą moralną troską byty inne niż ludzie, również zdolne do przeżywania fizycznych i emocjonalnych doświadczeń podobnych do tych, które są udziałem człowieka. Szczególnie wrażliwe na ostatni typ moralnej troski są ruchy ekologiczne, ale także sumienia osób szukających innych form koegzystencji ze światem natury niż relacje utylitarne. Również w środowiskach naukowych, skupionych na takich obszarach refleksji, jak psychologia, nauki medyczne/weterynaryjne czy filozofia człowieka – niejako zawodowo zajmujących się odrębnością oraz podobieństwem świata ludzkiego i świata zwierząt – nierzadko słyszany jest głos wskazujący na krzywdę zwierząt i związane z tym moralne powinności człowieka. Zaczniemy od konstatacji wyrażającej poparte świadomą refleksją moralne intuicje współczesnej, tzw. zachodniej cywilizacji. **Zwierzęta, jako byty należące do naturalnego świata istot ożywionych, powinny być cenione bądź jako byty posiadające tzw. bezwzględną wewnętrzną wartość, bądź jako ważny element naszego własnego, ludzkiego komfortu w wielu obszarach życia.** Na poparcie tej tezy szukamy argumentów z różnych poziomów filozoficznych dociekań i z różnych poziomów ludzkiego zainteresowania światem zwierząt. Jako ludzie po prostu wrażliwi, jako filozofowie, etycy, jako lekarze weterynarii, jako istoty, które obchodzi los natury w dowolnie szerokim sensie – wreszcie jako ludzie, którzy w poszanowaniu świata zwierząt widzą ludzki, rozsądny interes. Jednak warto podkreślić, że ludzkość, jako zbiorowość o pewnej statystyce zachowań, w praktyce traktuje zwierzęta jako istoty niższego rzędu, które w życiu naszego gatunku pełnią rolę służebną. Na ogół poświęcamy im tylko tyle uwagi, ile wymaga tego rozmaicie rozumiany nasz ludzki interes. Chętnie widzimy je w postaci smakowitego dania na talerzu, dzięki analizie organizmów zwierzęcych tym lepiej poznajemy fizjologię człowieka i zastosowanie leczniczych substancji oraz działanie kosmetyków. Zwierzęta są źródłem elegancji i ciepłych futrzanych okryć, skórzane

elementy stroju są świadectwem elegancji i zamożności. Dostrzegamy także piękno niektórych zwierząt, ponieważ skłonni jesteśmy je antropomorfizować: nierzadko widzimy w nich elementy kanonu piękna istot ludzkich. Posiadanie zwierząt może kompensować ludzkie instynkty opiekuńcze, które nie zostały zaspokojone w inny, naturalny sposób, ponieważ zwierzęta są uległe, miłe, wdzięczne, darzą nas uczuciem porównywalnym z uczuciami człowieka. Wreszcie – co psychologicznie istotne w ludzkim życiu – zwierzęta dają nam przyjemne poczucie wyższości i przewagi w świecie przyrody. Nie trzeba dodawać, że cenimy również wszelkiego rodzaju faunę, bo przyczynia się do utrzymania ważnych dla człowieka ekosystemów. Zależy nam więc na zwierzętach z różnych powodów: są jednym z istotnych źródeł pożywienia, gwarantują równowagę biologiczną w przyrodzie, stanowią potężną płaszczyznę rynku ekonomicznego, a także w wielu przypadkach sprzyjają naszym potrzebom emocjonalnym. Świat bez zwierząt jest oczywistą utopią, której nikt nie traktuje poważnie.

Wiele dyskusji na temat stosunku człowieka do przyrody traktuje ją jako całość, na którą składają się wszystkie elementy natury: flora, fauna, akweny, skały, pustynie itd. Także do **natury traktowanej jako całość** odwołują się często pewne ustalenia normatywne regulujące stosunek człowieka do przyrody, w tym znaczna część postulatów ruchów ekologicznych. Mówimy o różnych obszarach relacji człowiek – przyroda: utylitarnym, estetycznym, etycznym itd., choć, jak widać, relacje te dotyczą różnych obiektów przyrodniczych. Także wchodzi w grę różne aspekty owej relacji, a przede wszystkim dwa: antropocentryczny oraz biocentryczny – skupiony na celach ludzkich lub na interesach przyrody traktowanej jako całość bądź jako zbiór bytów *innych-niż-ludzie*.

Choć relacje *człowiek – zwierzę* zawarte są w szerokich ramach stosunku człowieka do przyrody, stanowią więc przedmiot zasadnej troski ruchów ekologicznych – dotyczą jednak obszaru szczególnego, ponieważ próbujemy regulować je zgodnie z normami wynikłymi z systemów wartości właściwych dla wspólnot ludzkich. Na ogół rzadko myślimy o stosunku do roślin (także świat ożywiony!) w kategoriach sprawiedliwości, empatii, bólu, krzywdy, dobra/zła czy

### Suffering of animals and moral obligations of men

Górnicka-Kalinowska J., Department of Ethics, Institute of Philosophy, University of Warsaw

The aim of the paper is to present some theoretical possibilities to consider animals as moral subjects. The author is taking into account some types of normative arguments for including animals in moral community: general respect for every natural creatures, moral rights argument, the idea of reciprocity (Golden Rule), utilitarian theory of pleasure and pain, and the argument basing on moral sentiments of compassion, sympathy and care for animals as weaker part of our planetary living community. From moral point of view it is practically the most convincing justification of our duties towards animals.

**Keywords:** animals, moral duties, suffering, interests, needs, ecology, anthropocentrism.

jakkolwiek rozumianej powinności moralnej. W stosunku do zwierząt – tak. Mamy wątpliwości, czy nasze relacje ze zwierzętami są właściwe, czy jesteśmy im *coś winni*, czy są pewne działania wobec nich moralnie niedozwolone; analizujemy potrzeby zwierząt, a nawet angażujemy w nasze relacje ze zwierzętami takie idee etyczne, jak wolność, podmiotowość, wzajemność, moralne prawa itd.

Proste obserwacje oraz badania naukowe przekonują nas, że świat zwierząt funkcjonuje podobnie jak my sami, ponieważ jesteśmy jego częścią. Czegoś się boimy, do czegoś dążymy, pewne działania i zdarzenia wydają się nam istotne i użyteczne, inne niewarte uwagi i niepotrzebne. Dbamy o nasze bezpieczeństwo, chronimy się przed zimmem, troszczymy się o pożywienie i wychowanie potomstwa. Tworzymy wspólnoty dla zapewnienia sobie lepszej ochrony. Mamy swoje zagrożenia i swoich wrogów. A co najistotniejsze – boimy się śmierci, cierpimy, doznajemy krzywd i staramy się tego uniknąć. Nie ma potrzeby powtarzać drastycznych opisów tragedii świata zwierząt, a także przypominać, że ich potężnym wrogiem jest często gatunek ludzki. Oczywiście podobieństwo doświadczeń ludzi i zwierząt zauważono już dawno, m.in. w XVIII stuleciu zwrócił na nie uwagę Jeremy Bentham w swoim „Wprowadzeniu do zasad moralności i prawodawstwa”, przestrzegając przed zadawaniem zwierzętom niepotrzebnych cierpień. Thomas Hobbes 200 lat wcześniej twierdził nawet, że człowiek jest zwierzęciem *zdegenerowanym*, ponieważ jego rozszczenia i cele wyrastają poza interesy samozachowawcze i przerażają się w bezinteresowne ambicje, próżność i mściwość. W XIX w. Darwin włączył człowieka na równi ze zwierzęciem do

świata naturalnych ożywionych obiektów, których funkcjonowanie, a zwłaszcza relacje z innymi osobnikami i gatunkami nie różnią się w sposób istotny.

Nie ulega więc wątpliwości, że podobnie jak ludzie, zwierzęta cierpią, świadome są doznawanych krzywd i starają się ich uniknąć. Czy możemy im w tym pomóc? Czy możemy poprawić ich sytuację? Czy umiemy tak dalece rozszerzyć granice systemów wartości dotyczących człowieka, by w słowniku tej dziedziny uwzględnić także kategorie, które stosują się do gatunków istot innych niż ludzie?

Na ogół nie zwykliśmy oceniać krzywd wyrządzanych sobie wzajemnie przez zwierzęta w kategoriach etycznych. To, co w świecie ludzkim uznalibyśmy za przejaw moralnego zła, m.in. przemoc lub zabójstwo – w świecie zwierząt traktujemy jako przyrodniczą konieczność, choć przykrą do oglądania. Faktu, że jastrzęb porywa jagnię, nie oceniamy z moralnej perspektywy. Staramy się jednak przyjąć tę perspektywę, oceniając wzajemny stosunek obu tych kategorii istot: ludzi i zwierząt. Czy tradycyjne narzędzia oceny stosowane w filozofii moralnej tu wystarczą? Od zwierząt nie oczekujemy niczego ponad ich instynktowny, a czasem wytrenowany odruch. Od człowieka oczekujemy więcej, ponieważ jest istotą zdolną do auto-refleksji, potrafi przyjąć perspektywę moralną, odróżnia dobro od zła, a także potrafi rozumować w kategoriach wspólnotowych.

Literatura filozoficzna traktująca o miejscu zwierzęcia w ludzkim doświadczaniu świata, a przynajmniej ta jej część, która broni zwierząt przede wszystkim przed zagrożeniem ze strony ludzkiej bezmyślności i okrucieństwa, stara się stosować schematy logiki moralnej na ogół właściwie regulacjom stosunków między ludźmi.

Jak wiadomo, każdy system etyczny zadaje sobie dwa pytania: **po pierwsze**, jak powinny brzmieć normy postępowania, z reguły wsparte na naszym wyobrażeniu na temat wartości, z których się wywodzą, **po drugie** – jakie są możliwe racje (argumenty) przemawiające za przyjęciem określonych systemów norm, a zatem argumenty, które powinny skłonić nas do pewnych postaw i zachowań w sytuacji moralnej. Mówiąc jeszcze inaczej – przyjmując określony system regulacji moralnych, szukamy **źródeł ich normatywności**. Klasyczny schemat logiki sądów wartościujących wymaga, by *nakaz* moralny wynikał z innych przesłanek niż prosty opis empirycznego *faktu*, choć nie zawsze łatwo jest owe dodatkowe przesłanki sformułować. Żaden stan rzeczy nie generuje logicznie moralnej powinności (normy), by ten stan rzeczy zmienić, ponieważ z deskrypcji nigdy nie wynika sąd wartościujący. Tak nieco sztywna reguła metodologiczna utrudnia ingerencję w różne postaci zła, ponieważ wynikałoby z niej, że

z obiektywnego, stwierdzonego faktu cierpienia pewnych istot (np. ludzi, nie tylko zwierząt) nie musi automatycznie wynikać obowiązek moralny innej istoty, by tej krzywdzie zapobiec. Jednak nasze empatyczne intuicje, a nierzadko także nasz interes, dopuszczają łamanie owej zasady – i nie sądzę, by jakiegokolwiek wrażliwe sumienie stawiało tej logicznej niekonsekwencji opór.

W etyce ludzkiej operujemy kilkoma schematami myślenia moralnego. Systemy norm mogą być oparte na szczególnej ontologii świata natury, takiej jak platonizm, boski akt stworzenia, stoicki naturalizm w wersji panteistycznej czy naturalizm darwinowski. Mogą to być systemy wartości legitymizowane ideą wzajemności (Złota Reguła) lub umową społeczną. Przekonującym umocowaniem systemu normatywnego może być powszechność pewnych doświadczeń zmysłowych (utilitaryzm, epikureizm) lub przyjęcie teorii naturalnych uprawnień. Możemy się również odwoływać do intuicji lub naturalnych uczuć, takich jak litość, życzliwość lub empatia albo szukać źródeł moralnych obowiązków w idei dialogu lub moralnego kontraktu. Każda z wymienionych opcji miała swoich przedstawicieli w dziejach etyki, wiele z nich cieszy się uznaniem do dziś. Czy da się je zastosować do obrony zwierząt przed krzywdą lub cierpieniem? Czy klasyczne schematy etyki ludzkiej są tu wystarczające? A nawet jeśli mimo wszystko wydają nam się trafne w odniesieniu do relacji *człowiek – zwierzę*, to czy umiemy stosować je w praktyce moralnej?

1. Zaczniemy od **perspektywy metafizycznej** w wersji opowiadającej się za hipotezą równej wartości wszystkich bytów ożywionych. Perspektywę tę przyjmują kilku współczesnych ekologów, domagając się absolutnego poszanowania wszystkich istot ożywionych – bez względu na to, jak dalece rozwinięta jest ich wrażliwość na ból lub innego rodzaju biologiczny dyskomfort (Holmes Rolston III, Paul Taylor, Albert Schweitzer, Hans Jonas). W tle tak wyrażonej myśli może tkwić rodzaj stoickiego naturalizmu: wszystko, co naturalne, jest doskonałe, zatem człowiek nie ma prawa tego niszczyć. Wersja religijna tego typu argumentu niewiele tu zmienia: wszystko, co jest dziełem boskim, powinno być zachowane w pierwotnym, niezniszczonym kształcie. Etyka środowiska naturalnego dodatkowo wspiera idealny obraz biologicznego świata pojęciem ekosystemu, jako doskonałej homeostazy zjawisk przyrody. Oczywiście jest to stanowisko ze wszech miar korzystne dla świata zwierząt (zwłaszcza cenione przez zwolenników nurtów *pro-life*), ale niezwykle trudne do szybkiej realizacji. Cierpienie zwierzęcia jest zawsze jednostkowe i konkretne – dzieje

się *tu i teraz* – a perspektywy ekologów dotyczą bliższych lub dalszych zmian cywilizacyjnych, przeważnie zorientowanych na ochronę określonych *gatunków*, w mniejszym stopniu zaś indywidualów. Jakąś wersją metafizyki naturalnego świata przyrody jest ewolucjonizm, niefaworyzujący żadnej ze stron relacji człowiek – zwierzę. Taka wizja świata stawiałaby znak równości między wszystkimi bytami naturalnymi, do których w sposób oczywisty należy zaliczyć także człowieka nie dając mu ani większych uprawnień, ani nie nakładając nań większych zobowiązań wobec tego, co pozaludzkie. Nie trzeba dodawać, że w świecie rozwiniętej cywilizacji ludzkiej nie jest to perspektywa dla zwierząt korzystna.

2. Od dawna trwają filozoficzne dyskusje nad możliwością objęcia kategorią **moralnych uprawnień** świata zwierząt. Wyraźnie dostrzegalne podobieństwo zachowań niektórych gatunków zwierząt (pod pewnymi względami wszystkich) do ludzi, ich widoczna wrażliwość na cierpienie oraz częsta w świecie ludzkim tendencja do antropomorfizacji przyrody skłania nas do przypisywania praw moralnych także zwierzętom. W warstwie retoryki etycznej, generującej rzeczywiste, cenne postawy wobec zwierząt, to dobre rozwiązanie – jednak z punktu widzenia wewnętrznej logiki systemów etycznych można w nim dostrzec kilka trudności. Po pierwsze, konstrukcja „praw moralnych” ma stosunkowo słabe uzasadnienie także w odniesieniu do ludzi, ponieważ należałoby zawsze ustalić, **kto te prawa nadaje**. Bóg? Instytucje? Prawodawca? John Locke w XVII w. uznał, że są to gwarancje boskie, broniące jednostkę przed złą władzą polityczną, jednak nie mówi nic o gwarancjach boskich dla zwierząt. Bóg gwarantuje człowiekowi prawo do życia, wolności i własności – a co, przy przyjęciu tej hipotezy, gwarantowałby zwierzęciu? Po drugie, autorzy konstruujący listę atrybutów, które powinna posiadać istota objęta kategorią praw moralnych, często wymieniają wśród nich (oprócz świadomości, wolnej woli, posiadania interesów, zdolności do cierpienia) także fakt „bycia osobą”. Pojęcie to, aksjologiczne ze swej natury, a nie opisowe, następcza kolejne trudności. Co to znaczy być osobą? Czy każda jednostka ludzka *zasługuje* na to określenie? (Tadeusz Kotarbiński w „Medytacjach o życiu godziwym” twierdził, że z dwóch istot: *pies* i *hycel*, bardziej człowiekiem jest pies). A czy człowiek w stanie wegetatywnym jest osobą? Często za jedną z podstaw ustalania listy moralnych uprawnień są rozszczenia istot objętych owymi uprawnieniami; czy jednak wszystkie istoty są

zdolne do wyrażania swoich roszczeń i interesów? Często – w ramach wspólnot etycznych – z kategorią moralnych praw kojarzymy kategorię moralnych obowiązków, jako schemat myślenia zakładający symetrię uczestników wspólnoty, co z kolei zakłada ich naturalną podmiotową równość. Trudno o ową naturalną równość w świecie ludzkim (dzieci, ludzie starzy, upośledzeni psychicznie), a co dopiero mówić o hipotetycznej podmiotowej równości uczestników wspólnoty, obejmującej świat ludzi i zwierząt?

3. Idea moralnych uprawnień pojmowanych w duchu symetrycznych relacji między uczestnikami wspólnoty bliska jest pod pewnymi względami zasadzie **Złotej Reguły** (wzajemność), zakładającej swoiste równoważenie interesów i wzajemne respektowanie rozsądnych roszczeń każdego z uczestników wspólnoty. Idea niełatwa do zrealizowania w świecie ludzkim, szczególnie na gruncie polityki społecznej; nawet stosując presje prawne i instytucjonalne według zasady *sum cuique* nie zawsze umiemy rozstrzygnąć, *co się komu należy*. Czy właściwa Złotej Regule kategoria wzajemności może mieć zastosowanie w świecie innym niż ludzki? Jakimś wyjściem może być tu kierowanie się nie tyle roszczeniami uczestników wspólnoty, ponieważ mogą one być krzywdzące dla pewnych jej członków mających intelektualną i techniczną przewagę, a zwłaszcza krzywdzące dla zwierząt – ile ich dającymi się zobiektywizować naturalnymi *interesami*. Jednak i tu natrafiamy na ogromne trudności. Czy w ogóle jest możliwa *wspólnota* interesów w świecie tak różnych podmiotów, jak ludzie i zwierzęta – a może skazani jesteśmy na nieustający ich konflikt? W jaki sposób można **równoważyć** interesy różnych grup społecznych, różnych jednostek lub różnych gatunków przyrodniczych, tak by można było na tej podstawie stworzyć rodzaj zorganizowanej wspólnoty, chroniącej potrzeby każdego z jej członków? Jak rozumiemy *naturalny interes*? Czy doraźną korzyść, potrzebę, przyjemność, przetrwanie, czy też pomyślny rozwój, poczucie bezpieczeństwa, zdrowie, zachowanie rozsądnie liczebnej populacji? Prosta intuicja sugeruje, że dyskurs na płaszczyźnie konkurencji czy zgodności interesów zakłada równorzędność istot (przynajmniej pod pewnym względem), których interesy dałoby się zważyć i porównać. Przede wszystkim muszą to być podmioty, które rzeczywiście posiadają pewne interesy, w jakimś stopniu uświadomione – przynajmniej na poziomie wrażliwości neurologicznej, lepiej jeśli mogą być także jednoznacznie wyrażone – choć nie jest to warunek konieczny. Interesy ludzi

i zwierząt *w pewnej warstwie* są po prostu nieporównywalne co do charakteru (oprócz dóbr tak podstawowych, jak pożywienie, przetrwanie, poczucie bezpieczeństwa, zaspokojenie fizjologicznych pragnień), a być może także co do intensywności związanych z nimi przeżyć. Czy wiemy coś więcej na temat doświadczeń zwierzęcia, oprócz tego, co dyktuje nam ludzka wyobraźnia? Duża część naszych interesów realizuje się kosztem istot słabszych, ale też zwierzęta w relacjach wzajemnych nie zwracają uwagi na potrzeby i roszczenia innych gatunków czy istot, z którymi konkurują. W relacjach człowiek – zwierzę ta asymetryczność jest oczywista; bez wątpienia silniejsza pozycja daje nam większe szanse wykorzystywania istot, nad którymi mamy przewagę.

4. Najpoważniejszym schematem myślenia moralnego broniącym zwierząt jest **doktryna utylitarystyczna**, odwołująca się do wrażliwości na ból i cierpienie. Tu podobieństwo ludzi i zwierząt jest bezsporne. Oczywiście nadal nie jest jasne, jak logicznie z *faktu* cierpienia wyprowadzić *obowiązek* człowieka, by cierpieniu temu zapobiegał. Regulując stosunki między ludźmi, nie przemijamy się jednak logiczną niekonsekwencją przechodzenia od konstatacji faktów do formuły obowiązku. Po prostu nie mamy wątpliwości, że krzywdzie, której doświadcza osoba wrażliwa na cierpienie, należy przeciwdziałać. Informuje nas o tym prosta, spontaniczna intuicja o charakterze empatycznym, a może także intuicyjne przekonanie, że zła, którego powodem jest czyjaś bezmyślność i okrucieństwo, a konsekwencją krzywda i cierpienie, trzeba zapobiec. Jednak w momencie konfliktu interesów ludzkich i zwierzęcych doktryna utylitarystyczna rozstrzyga na korzyść tych pierwszych (Peter Singer). Trudno ocenić, czy stoi za tym stanowiskiem wcale nie oczywista na gruncie logiki podstawowej założeń etyki utylitarystycznej idea szczególnej moralnej pozycji istoty ludzkiej, czy po prostu szeroko pojmowany – także w wersji ekologicznej – antropocentryzm, który przede wszystkim faworyzuje potrzeby i interesy ludzi.
5. Ostatnią poważną opcją etyki świata ludzkiego, którą można stosować do relacji człowiek – zwierzę jest odwoływanie się do tzw. miękkich *uczuci moralnych*. W mniejszym stopniu szukamy zastosowania tu idei sprawiedliwości (jak pojętej?), nie negocjujemy wzajemnych korzyści i strat, nie zastanawiamy się nad racjonalnym rozdziałem praw i obowiązków, lecz kierujemy się uczuciem, życzliwością, troską, litością, może empatią. To

także antropomorfizacja świata przyrody. Co prawda jesteśmy wspólnotą o różnej pozycji negocjacyjnej jej członków w sprawie roszczeń i interesów (ludzka pozycja jest zawsze lepsza, ponieważ interesy zwierząt definiujemy dowolnie), a nasze relacje są zawsze asymetryczne – intuicja nakazuje nam okazywać zwierzętom życzliwość, bronić je przed krzywdą, troszczyć się o nie i otaczać je opieką, tak jak bronimy słabsze istoty naszego własnego gatunku. Może tu się okazać przydatna idea *care ethics*, często współcześnie przeciwstawiana tzw. racjonalnym zasadom regulującym relacje między podmiotami ludzkimi (sprawiedliwość, negocjacje interesów itd.). Jak się zdaje, żadna chłodna logika uzasadnień etycznych stosowana w odniesieniu do organizacji wspólnot ludzkich nie jest tak przekonująca w wypadku relacji człowiek – zwierzę, jak właśnie odwołanie się do naturalnej troski o słabszych. Etyka środowiska naturalnego widzi nadzieję ratunku zniszczonej cywilizacji planety w moralnej ingerencji w ludzkie działania zmierzające za wszelką cenę do podporządkowania człowiekowi natury. A może właśnie dlatego ocalimy naszą planetarną przyrodę, że weźmiemy pod opiekę tych, którzy sami sobie nie radzą? Może w tym odruchu sumienia wyrażającym naturalną życzliwość wobec istot innych niż ludzie mieści się mądrość przyrody chcącej ocalić planetarną wspólnotę?

Tytułem **konkluzji** warto raz jeszcze przypomnieć klasyczną filozoficzną zasadę, zgodnie z którą myślenie w kategoriach **obowiązku moralnego** wymaga właściwego logicznego i psychologicznego uzasadnienia. Powinna je wyznaczać silna aksjologia, może jakaś interpretacja prawa naturalnego czy naturalnych uprawnień, może dobrze ugruntowana teoria wartości czy Kantowskie odwołanie się do czystej dobrej woli moralnej. Możemy sobie jednak ów obowiązek sami narzucić. Jeśli uznamy, że krzywda wyrządzana istotom zdolnym do cierpienia jest rodzajem absolutnego **zła moralnego**, to powinnością naszą jest temu przeciwdziałać. Choć jest to teza metafizyczna, której filozofowi trudno jest dowieść, wrażliwość sumienia na los słabych i pokrzywdzonych musimy sami w sobie wyrobić. To najlepsza rękojmia poprawy losu zwierząt i zależy to tylko od nas samych. Tak budujemy naszą cywilizację i tak układamy nasze moralne relacje z przyrodą, żeby dobro naszych młodszych braci zaliczyć do istotnych dóbr moralnych. Starajmy się im pomóc tam, gdzie to możliwe. **One same tego nie potrafią.**