

NIELUDZKIE ZWIERZĘ

Zgodnie z najnowszym raportem ONZ obecnie na świecie człowiek przekształcił na swoje cele 75% powierzchni Ziemi, wyciął 50% lasów naturalnych, w tym od 2000 roku wyciął 32 mln ha lasów tropikalnych. Takie tempo zawłaszczania ziemi odbiło się na życiu zwierząt. Te „dzikie” masowo wymierają, w zasadzie nie ma dnia, żeby nie odchodził z tego świata jakiś gatunek zwierząt. Nasz problem polega na tym, że tego nie widzimy. Zachowujemy się jak Europejczycy w XIX wieku korzystający z dobrodziejstw imperium i równocześnie często nieświadomi zła kolonialnego systemu. Tak samo my dzisiaj widzimy nowe możliwości otwierające się przed człowiekiem, natomiast zniszczenie świata, pomimo ogólnodostępnych zatrwających raportów, jest dla nas niewidoczne.

Paul Jozef Crutzen i Eugene F. Stoermer zaproponowali by czasy rozwoju techniki i technologii nazwać epoką antropocenu (badawcze wskazują na XVIII wiek jako początek antropocenu, który trwa po dziś dzień) (Crutzen, Stoermer, 2000). Badaczom zależało na tym, by pokazać jak bardzo współczesny człowiek poprzez technologię, urbanizację, konsumpcję zapanował nad światem i zmienił jego oblicze. Epoka antropocenu wedle Crutzena i Stoermera oznacza dominację człowieka na niespotykaną nigdy wcześniej skalę. Dominację, która wpływa na dobrostan nie tylko zwierząt ale i całego ekosystemu. Sam człowiek w epoce antropocenu podchodzi do świata jak do własności, którą może dowolnie przebudowywać i zmieniać, a zyskawszy nowe perspektywy technologiczne i ekonomiczne (poprzez globalny rynek i kapitał) –nabył w zasadzie niczym nieograniczone destrukcyjne możliwości. Wedle Crutzena i Stoermera już wynalezienie silnika parowego spowodowało, że dobrostan człowieka się zaczął zwiększać kosztem dobrostanu zwierząt i kosztem niszczenia ekosystemu. Narodziny konsumpcjonizmu i postęp technologiczny tylko pogłębiły ludzki egoizm i antropocentryczne patrzenie na świat, co stanowi jedną z cech antropocenu jako epoki dominacji homo sapiens i zniszczenia świata. Ponieważ jednak żyjemy nam się dzięki takiej polityce eksploatacyjnej i dominacji coraz łatwiej dlatego zniszczenie i degradację świata tak trudno niektórym dostrzec — przecież człowiek się rozwija, był na księżycu, planuje kolonizację Marsa, nauka przedłuża nam życie, a technologia czyni je komfortowym. Więc natrętni ekolodzy i złowieszcze raporty w natłoku spraw codziennych łatwo ulegają pominięciu.

Popatrzmy jednak na problem z innej strony, wyjdźmy na chwilę z antropocentrycznej postawy jaką zbudowaliśmy w antropocenie. Już raz udało nam się zerwać z powszechnym zadowo-

leniem i spojrzeć krytycznie na kolonializm. Dzisiaj stajemy w obliczu konieczności zerwania z antropocentryzmem charakteryzującego antropocen, dlatego antropocentryzm rozumiany jako konsekwencja antropocenu będę w tym artykule porównywała do kolonializmu świata zwierząt i ekosystemu. Antropocentryzm i kolonializm wyrastają z tej samej mentalności: człowieka zdobywcy, zamykającego swoje myślenie i odczuwanie na wszelkie formy inności. Zarówno antropocentryzm jak i kolonializm zakładają, że „my” mamy rację, naukę i możliwości, które legitymizują naszą działalność w świecie. Tak samo jak kolonializm tak i antropocentryzm prowadzą do eksploatacji Innego, odebrania mu podmiotowości, godności, oraz do przyznania wszelkich praw posiadania i zarządzania Ziemią człowiekowi. Przy czym w antropocentryzmie chodzi o wszystkich ludzi, którzy mają prawo do zapanowania nad Ziemią, a w kolonializmie chodziło o białego, europejskiego mężczyznę.

Przyjrzyjmy się tematowi z jeszcze innej strony: tego świata, który został wykluczony. Ćmy, która zamiast nawigować swój lot światłem księżyca nawiguje światłem lampy. Psa, którego łapy nie są przystosowane do biegania po asfalcie, dlatego będzie się męczył w upalny dzień, będzie cierpiał zimą, gdy sól sypana na ulice zacznie wżerać mu się w opuszki. Orangutana umierającego od poparzenia całego ciała spowodowanego wypalaniem lasów deszczowych w Indonezji i Malezji by uzyskać pola uprawne i produkować olej palmowy. Jeża, który niedługo ma zniknąć z naszego świata, ale przez te ostatnie lata swego istnienia będzie rozpaczliwie szukał kropli wody, żeby przetrwać upały w mieście, które już tak się rozrosło, że nie ma dla niego naturalnego miejsca. Jerzyka, małego ptaszka, któremu ludzie zabrali najpierw drzewa a później, gdy przystosował się do życia w mieście i zaczął budować gniazda w szczelinach elewacji, zabrano i to ostatnie schronienie, pieczołowicie remontując kamienice i zamurując jego niewielką przestrzeń. Świnia, która nie może zająć się swoimi młodymi, całe życie spędzając w klatce, bez słońca, ruchu, na koniec przetransportowana do rzeźni niczym nic nie czująca rzecz, ogłuszona, i rażona prądem. A że nie każda świnia zostaje zabita przed wyparzeniem jej ciała, wiele z tych nieszczęsnych zwierząt umiera ugotowanych żywcem w wielkich kadziach.

Człowiek zamknięty w swoich potrzebach, posiadania szybkiej autostrady, sterylnej, czystego domu, kupujący czekoladowy batonik czy szynkę o przywołujących najlepsze skojarzenia nazwach: „babuni”, „mamuni”, czy „z kominka” — nie wie, nie widzi i często pozostaje obojętny na to, co doprowadziło go do zaspokojenia konsumpcyjnych potrzeb. Mały jerzyk jest zbyt skromnym ptaszkiem by go zauważyć, świnia zamknięta jest w wielkich betonowych farmach poza miastem i naszym spojrzeniem, orangutan jest daleko stąd a foldery turystyczne zapraszające nas do Indonezji nie prezentują rannych zwierząt. Antropocentryczna złota klatka, ale i przede

wszystkim brak odpowiedniej edukacji zasłaniają nam inne żyjące istoty, i to, co najważniejsze — skolonizowane, uprzedmiotowione i cierpiące zwierzęta.

Jakie są przyczyny takiego stanu rzeczy? Dlaczego wielu ludzi, nawet ekoetyków, ekologów jest w stanie zaakceptować argument mówiący, że zwierzę nie ma statusu osoby, więc można je potraktować w gorszy sposób niż człowieka, dopuszczając na przykład eksperymenty medyczne, które w przyszłości mają posłużyć człowiekowi (Donaldson, Kymlicka, 2018). Skąd to przekonanie, że można poświęcić zwierzę, jego życie i dobrostan, a człowiekowi należy się całkowita ochrona? Skąd ta dysproporcja pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem? Wedle Peter Singer, Sue Donaldson i Will Kymlicka, gdybyśmy zaproponowali przeprowadzenie eksperymentów medycznych na ludziach w stanie wegetatywnym, nie odczuwających bólu, nie posiadających świadomości opinia publiczna byłaby zaszokowana i wstrząśnięta, podczas gdy akceptuje torturowanie zwierząt w laboratoriach (Singer, 2018). Co powoduje, że akceptujemy uprzedmiotowienie zwierząt, ich cierpienie, dlaczego w zwierzętach widzimy tylko futro, skórę i mięso? Geneza naszego podejścia do zwierząt ma wiele źródeł. Jednym z istotnych czynników jest kultura. Co oczywiste w wielu kulturach świata ludzie różnili się w odbiorze i podejściu do zwierząt: od okrutnego po pełen szacunku, od trwogi po podziw. Przez globalną gospodarkę i jej ekonomiczny sukces wzorzec zachodni odniósł sukces. Tymczasem Europa od czasów średniowiecznych postrzegała świat hierarchicznie, z założeniem, że człowiek jest istotną najwyższą. Od Arystotelesa po św. Tomasza hierarchia bytu zakładała, że istota rozumna rządzi, a podlega jej istota mniej rozwinięta lub nierozumna. Ponieważ zwierzęta były klasyfikowane jako nieposiadające zdolności intelektualnych, postrzegane były jako istoty czysto emocjonalne, instynktowne, dlatego miały w sposób naturalny podlegać człowiekowi. Do tego dochodzi przekonanie naukowe rozwijające się od XVI stulecia traktujące zwierzę jak rzecz, lub jak wyraził to najpełniej Kartezjusz, jako maszynę. Od Kartezjusza, przez Kanta, czy Hegla zwierzę tak samo jak cała przyroda rozumiane było mechanistycznie. Substancja rozciąglą, byt uwarunkowany przez instynkty, element przyrody nie posiadający świadomości, rozumności i wolności — tak kształtował się obraz zwierzęcia w nowożytnej Europie. Do tego należy dodać drugi czynnik: religię. Trzy wielkie monoteizmy traktują zwierzęta jako istoty podległe człowiekowi. Biblijne wskazanie, że Bóg uczynił zwierzęta po to, by służyły człowiekowi w różnych wersjach i interpretacjach rozwijały się przez całe trwanie chrześcijaństwa. W religijnej interpretacji to człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, to człowiek jest prawdziwie dzieckiem bożym, zwierzę zaś jest tylko elementem dopełniającym wizję świata, spełniającym względem potrzeb człowieka rolę służebną.

Ważnym czynnikiem jest również ewolucyjna dominacja homo sapiens skutkująca eksploatacją ekosystemu i zwierząt. Wprawdzie człowiek pojawił się w świecie stosunkowo późno wzglę-

dem innych istot żyjących, jednakże, jak pokazuje Yuval Noah Harari człowiek od samego początku niósł zniszczenie: wypalając ziemię, polując na zwierzęta, czy nawet samą swoją obecnością, wypierając inne istoty żyjące z ekosystemu. Człowiek wedle Harariego od samego początku był niebezpieczny dla bioróżnorodności, ponieważ jego sposób życia i rozwijana technika były coraz bardziej skuteczne i niszczyielskie. Stąd przybycie homo sapiens na tereny Australii, obu Ameryk czy do Europy okazał się dla innych zwierząt zgubne (Harari, 2017). Do tego, jak wskazują Carl Sagan i Ann Druyan, człowiek bardzo szybko zaczął postrzegać różnicę między sobą a zwierzęciem, nie w kategoriach ilościowych a jakościowych, odmawiając zwierzętom zdolności językowych, organizacyjnych, inteligencji, moralności czy możliwości tworzenia społeczeństw. Wedle Sagana i Druyan człowiek uzurpował sobie posiadanie zdolności, oraz inteligencji, a zwierzętom przypisał jedynie działanie instynktów i emocje (Sagan, Druyan, 1992). Do tego jak uzmysławia nam Stefano Liberti, człowiek współczesny stał się człowiekiem konsumpcyjnym, nastawionym nie tyle na zysk, co na zaspakajanie własnych przyjemności i potrzeb. Dlatego wolimy nie słyszeć o krzywdzie zwierząt przyzwyczajeni do naszej kuchni i dobrobytu tak samo nie jesteśmy zainteresowani krzywdą jaką wyrządzamy Matce Gai, postrzegając świat jak supermarket, który ma nam dostarczać smacznego obiadu, przekąsek i napoi. Konsumujemy zwierzęta tak samo jak i świat, często już nawet nie widząc co robimy. Wielki korporacyjny przemysł wyjąławiający ziemię, czy zatruwający ekosystem przemysłem hodowlanym i mięsnym odbywa się poza zasięgiem naszego wzroku, ale przede wszystkim poza naszym zainteresowaniem i wrażliwością. Chcemy mieć: stek na talerzu, świeże pomidory zimą (pomimo szerokości geograficznej w jakiej żyjemy) (Liberti, 2019), czy mieć małego słodkiego mopsika nie przejmując się jakie są skutki naszych pragnień i jakie modyfikacje i zniszczenia wprowadzają w świat nasze działania by zaspokoić te potrzeby.

Kultura konsumpcyjna rozwija kulturowe wzorce wzmacniające antropocentryczności, kształtujące nasze egocentryczne przyzwyczajenia, jak i odcinające nas od świata zwierząt. Sagan i Druyan nie bez przyczyny uświadamiali swoim czytelnikom, że między człowiekiem a zwierzęciem zachodzi jedynie różnica ilościowa a nie jakościowa. Przyjmując odwrotną perspektywę, bardzo łatwo powiedzieć, że nie jesteśmy zwierzęciem. Metafizyczne czy religijne koncepcje nauczyły nas widzieć w sobie istotę kulturową (a więc nienaturalną, niebiologiczną), czy jeszcze dosadniej oddzielając nas od zwierząt, nauczyły nas widzieć w sobie istotę duchową. Max Scheler pisał o człowieku jako o istocie duchowej, w XX wieku wracając do metafizycznie ugruntowanej koncepcji człowieka jako istoty poza-biologicznej. I chociaż przyznawał, że tak jak zwierzęta mamy ciała i instynkty równocześnie utrzymywał, że to, co nas kształtuje ma charakter czysto duchowy, pozwalający nam transcendować biologię i zwierzęcość. Ta wizja właśnie człowieka

jako nie-zwierzęcia, utrzymująca się tak długo w kulturze Europejskiej przyniosła chyba największe zniszczenia moralności i naszej psychiki. Człowiek rozumiany jako istota duchowa domaga się innego traktowania niż zwierzę, przysługuje mu inny status, wartości i prawa. Natomiast człowiek rozumiany jako zwierzę jest takim samym istnieniem jak zwierzęta pozaludzkie. Problem jednak w tym, że dużo łatwiej jest przyjąć własną wyjątkowość, niż pogodzić się z faktem, że jesteśmy jeszcze jednym ssakiem na tej planecie. Łatwiej jest wówczas eksploatować świat i czynić sobie zwierzęta podwładnymi by realizować własne potrzeby, fantazje i to, co uznajemy za wartościowe.

Te dwa czynniki: kulturowego warunkowania, które nauczyło nas postrzegać świat w hierarchii bytów, oraz religijny traktujący jedynie człowieka jako osobę (boskiej natury), odrębną od gorszego, zwierzęcego świata — dały obraz zwierzęcia jako rzeczy, lub w najlepszym wypadku „braci mniejszych”. W tej franciszkańskiej wizji „braci mniejszych”, już w samej nazwie brzmi protekcyjny ton, a zwierzęta traktowane jak małe dzieci ustawione są w relacji podrzędnej, jako te, które same o sobie nie mogą decydować. Co najważniejsze te dwa czynniki sprawiają, że bardzo trudno jest zaakceptować autonomię zwierząt, ich osobowość i prawa. Wiek XX przynosi zmiany w naszym postrzeganiu świata, zdetronizowanie człowieka i uświadomienie krzywdy jaką wyrządza innym istotom żyjącym, czującym, prowadzi do budowania równowagi pomiędzy zwierzęciem ludzkim i pozaludzkim, oraz do rozwoju ekologii głębokiej. Arne Næss, czy hipotezy Gai Jamesa Lovelocka i Lynn Margulis odwracają antropocentryczne tendencje myślenia o świecie. Przelamanie antropocentryzmu nie zniwelowało jednak kultury konsumpcjonizmu dlatego ciągle posiadanie i dbanie o własne potrzeby ma charakter konieczności realizowania naszych potrzeb. Tak oto stajemy się świadkami przemian i ścierania się światopoglądów antropocentrycznego i biocentrycznego, oraz zrównoważonego spojrzenia na świat.

Aby przelamać antropocentryczną postawę proponuję by przenieść kategorie polityczne ze społeczeństwa na świat zwierząt. Mój pomysł oczywiście nie jest nowatorski, wystarczy przytoczyć badania wspomnianych już przeze mnie Willa Kymlicki, Sue Donaldson, czy przywołać koncepcję Charlesa Pattersona, Petera Singera, by zdać sobie sprawę, że o podmiotowości prawnej i moralnej zwierząt, czy o ich statusie obywatelskim mówi się od co najmniej lat 70 XX wieku. Moja propozycja dotyczy rozszerzenia tego sposobu mówienia o świecie zwierząt oraz wydobycia takich aspektów wspólnotowego doświadczenia społecznego, które bywają marginalizowane czy nie dostrzegane.

Podzieliliśmy sobie (w dużym uproszczeniu) zwierzęta na trzy grupy: „domowych”, „hodowlanych” i „dzikich”. Za każdym razem należy ująć ten podział w cudzysłowie gdyż odnosi się on do skolonizowania zwierząt. Jest to działanie ściśle związane z mentalnością kolonialną, a więc odbierającą istotą żywym wolność i autonomię, prowadzące do uzależnienia zwierzęcia od czło-

wieka. Przez takie kategoryzacje, jak pokazał Jared Diamond zwierzęta straciły swą wolność i zostały wydane na pastwę egoistycznych i często zbędnych potrzeb człowieka, tego w jaki sposób człowiek chciał je postrzegać, użytkować i w jaki sposób wyobrażał sobie ich funkcjonowanie w jego siedliskach (Diamond, 2019). Co więcej straciły również swoje naturalne zdolności: latania, rozrodu, czy zaspakajania swoich naturalnych potrzeb, całkowicie kontrolowane i wedle Harariego formatowane przez człowieka (Harari, 2017). I tak, określenie zwierząt jako „domowych” oznacza eufemistycznie przyznanie zwierzętom statusu domowników, tymczasem wiele zwierząt tak zakwalifikowanych spełnia bardzo służebne role wobec człowieka, jak choćby niwelowania poczucia samotności, dostarczania emocji i obecności. Z kolei zwierzęta „hodowlane” zostały sprowadzone do bycia maszynami-niewolnikami, gdzie zarówno ich dobrostan jak i autonomiczne potrzeby całkowicie są pomijane czy negowane. Zwierzęta „hodowlane” bardzo często przedstawiane są jedynie jako mięso, postrzegane przez pryzmat konkretnego jedzenia jakie mają dostarczyć ich ciała. A zatem nie widzimy krowy tylko stek, nie widzimy kurczaka tylko filet, nie widzimy świni tylko szynkę. Panuje tutaj ta sama, co w kolonialnym systemie, zasada wyzysku, gdzie człowiek nie był postrzegany jako istota ludzka, ale traktowany był jako tania siła robocza, towar, dostarczyciel niewolniczej pracy i przez to zysków. W tym porównaniu do kolonializmu nie chodzi mi o analogię pomiędzy podejściem do zwierząt jaką niesie w sobie epoka antropocenu i podejście do ludzi jaką niosła w sobie epoka kolonializmu, chodzi mi o wykazanie, że mamy tutaj do czynienia z tym samym modelem patrzenia na Innego. Moim zdaniem jest to ten sam model racjonalizowania uprzedmiotowienia i ten sam sposób podejścia do wykluczanej istoty żyjącej, która zostaje wyparta z kręgu moralnych i prawnych roszczeń. Jest to ten sam sposób podejścia do Innego, ta sama stygmatyzacja. Ta sama podstawa naszego myślenia o Innym, niosąca nawet na płaszczyźnie językowej te same przesunięcia. W systemie kolonialnym człowiek zniewolony nie miał imienia, nazywany był poprzez swój kolor skóry lub miał imię nadawane od imienia swojego właściciela. W epoce antropocenu zwierzęta również nie doczekały się podmiotowego traktowania w języku — bezimienne, od razu przyporządkowane do swojej roli (nioski traktowane jako narzędzie dostarczania jajek a nie konkretne kury, czy dającej mleko krowy i dającego cielęcinę jej potomstwo), wymazane na płaszczyźnie opisu i kategorii językowych ze swojej jednostkowości, indywidualności i prawa do życia. Wyjątek stanowią tutaj imiona zwierząt domowych, często jednak nasze Miśki i Niunie nie zyskują przez imię w naszych oczach podmiotowości. To dlatego porównanie do zwierzęcia tak bardzo niepokoi człowieka a nazwanie go zwierzęciem, zwłaszcza klasyfikowanym nisko w hierarchii istnienia, staje się obelgą.

Popatrzmy zatem na zwierzęta nie jako „domowe”, „hodowlane” i „dzikie”, ale jak na obywateli, członków społeczności. Bruno Latour zwrócił uwagę, że sztywny podział przyjmowany

przez człowieka dzielący świat na kulturę-naturę, cywilizację-dzicz, czy człowiek-zwierzę jest podziałem nie do utrzymania. To podział, który zresztą nigdy nie miał racji bytu poza mitologią tworzoną przez narracje samego człowieka potrzebującego wywyżżyć się nad innymi stworzeniami. Człowiek jest zwierzęciem, kultura jest częścią natury i z niej wyrasta, dlatego na świat należy popatrzeć w kategoriach sieci, w której powiązani ze sobą znajdują się różni gracze: ludzcy i zwierzęcy (Latour, 2009). By przywrócić właściwy porządek ontologiczny, moim zdaniem trzeba uświadomić sobie, że w sieci rzeczywistości mamy różnych graczy: podmioty ludzkie i pozaludzkie, czy zwierzęta ludzkie i pozaludzkie.

Wedle Sue Donaldson i Willa Kymlicki należy zobaczyć w zwierzęciu obywatela. Obywatelstwo to opiera się przede wszystkim na podmiotowości zwierzęcia, zarówno prawnej jak i moralnej. Jaka jest możliwość podmiotowości? Co oznacza bycie obywatelem/obywatelką? Donaldson i Kymlicka przywołują dwa fakty: działalność ONZ i wyrok Sądu Najwyższego w Massachusetts z 1977 roku. ONZ rozszerzało prawa człowieka o osoby z niepełnosprawnością, dzieci i kobiety tak by każdy człowiek niezależnie od swej sprawności intelektualnej, niezależnie od swych kompetencji, majątku, urodzenia, pochodzenia i płci był pod ochroną oraz posiadał status obywatela/obywatelki a więc status chroniony prawnie i moralnie. Bez takiego rozszerzenia bardzo łatwo potraktować w sposób przedmiotowy istotę, która nie ma szerokich kompetencji poznawczych jako niepełnego obywatela. Historia zna przypadki traktowania na przykład kobiet i dzieci jako niepełnych pomiotów, którym odmawiano czy to autonomii i nienaruszalności (w przypadku dzieci), czy praw obywatelskich (w przypadku kobiet). W konsekwencji dzieci były posiadane przez rodziców, a ojciec jako głowa rodziny mógł decydować o ich życiu i śmierci, czy o ich edukacji. Kobiety długo podlegały mężczyźnie, w wielu aspektach życia. Wyrok Sądu Najwyższego w Massachusetts dotyczył ciężko upośledzonego umysłowo mężczyzny, który nie rozumiał co się z nim dzieje. W orzeczeniu Sąd Najwyższy uznał: „że zasada równości w świetle prawa nie może mieć związku z inteligencją, ani też z indywidualną zdolnością właściwej oceny wartości życia jako takiego.” (Donaldson, Kymlicka, 2018, 57) Praca ONZ i wyrok Sądu Najwyższego z Massachusetts opierają się na rozumieniu podmiotowości jako integralnej, prawnej podstawie, gdzie ważny jest autonomiczny, nienaruszalny dobrostan jednostki traktowanej jako podmiot. A więc jak podkreśla Donaldson i Kymlicka następuje tutaj odrzucenie koncepcji osoby w rozumieniu źródła naszej wyjątkowości, duchowości, aksjologii i godności. W zamian pojawia się podmiotowość jako płaszczyzna cech indywidualnych żyjącej jednostki. Przy takim rozumieniu podmiotowości zwierzęta niezależnie od swoich zdolności i kompetencji traktowane są jako podmioty.

Takie kategorie jak: świadomość, język, moralność, posiadanie kultury, zdolność do zrozumienia otaczającego nas świata, wrażliwość emocjonalna, zdolność odczuwania bólu tworzą

podmiotowość, przy czym podmiotowość, co pokazują powyżej opisane kazusy nie musi łączyć wszystkich tych aspektów. Dziecko, osoba z niepełnosprawnością intelektualną może nie mówić, nie posiadać zdolności rozumienia tego, co się dookoła niej dzieje. W wypadku podmiotowości wystarczy, że któraś z tych kategorii zostaje spełniona. Patrząc na świat zwierząt można dostrzec istoty obdarzone zarówno intelektem, jak i rozwiniętą kulturą (tworzenie struktur społecznych, hierarchii, zachowań rytualnych) jak i takie zwierzęta, których podmiotowość będzie opierała się jedynie na ich emocjonalności, zdolności przeżywania i odczuwania bólu. Tak jak w przypadku zwierząt ludzkich występują różne kompetencje i gradualne zdolności, tak samo w przypadku zwierząt pozaludzkich będziemy mieć różne kompetencje i możliwości. Tak samo jak nie można osoby chorej psychicznie potraktować jako kogoś bez praw tak samo nie można potraktować zwierzęcia. Fakt, że zwierzę ludzkie czy zwierzę pozaludzkie nie potrafi nam opowiedzieć o swoich emocjach nie oznacza, że one nie występują, więcej fakt, że osoba taka nie posługuje się językiem nie oznacza, że nie ma rozumienia świata czy sytuacji w jakiej się znalazła. Co najważniejsze nasze różne zdolności nie wskazują na nasze kwalifikacje podmiotowe. Stąd wedle Donaldson i Kymlicki zarówno zwierzę ludzkie jak i pozaludzkie ma te same podmiotowe uwarunkowania i powinny być tak samo traktowane.

Aby lepiej wytłumaczyć ten tok rozumowania proponuję dowołać się do klasyki ekoetyki — myśli Petera Singera. W „Wyzwoleniu zwierząt” Singer odrzuca całkowicie możliwość dokonywania eksperymentów na zwierzętach (co również robią Donaldson i Kymlicka). Przywołując szereg argumentów naukowych, takich jak nieprzekładalność wyników z organizmu zwierzęcego na ludzki (nie wszystkie substancje działają tak samo na organizm zwierząt i ludzi), czy wartość naukową powtarzanych w nieskończoność badań, wcześniej już opracowanych, ponadto Singer proponuje swoim czytelnikom eksperyment myślowy. Wyobraźmy sobie, że mamy człowieka w stanie takiego uszkodzenia mózgu, że człowiek ten żyje, ale w ogóle nie odczuwa bólu i nie ma świadomości co się z nim dzieje. Jako przedstawiciel gatunku *homo sapiens* byłby doskonałym organizmem na którym przeprowadzone badania dałyby wiarygodne wyniki. Czy zatem zgodzimy się aby na takim człowieku przeprowadzić eksperymenty medyczne? Ludzie znajdujący się w śpiączce, osoby z poważnym upośledzeniem umysłowym mogłyby o wiele wydajniej i pewniej zastąpić biologiczny materiał zwierząt. Oczywiście większość z nas byłaby zbulwersowana i nie byłoby zgody na tego typu praktyki. Szybko pojawiłyby się argumenty mówiące, że jednak jest to człowiek. Analizując przesłanki na których opierałaby się nasza niezgoda na tego typu praktyki Singer wskazuje na niejasność kategorii takich jak: osoba ludzka, godność przysługująca człowiekowi. Problem polega jednak na tym, że samo pojęcie osoba ludzka jest niejasne, a jak pokazali później Donaldson i Kymlicka ma ono swoje uzasadnienie jedynie w bardzo wąskim przypadku

metafizycznych założeń. Tak samo mówienie o godności człowieka oparte jest na bardzo niejasnym pojęciu, które łatwo przecież zdekonstruować. Doktor Mengele jak i inni nazistowscy lekarze odmawiali przecież godności ludzkiej żydom, cyganom, homoseksualistom, jako gorszemu sortowi bytu ludzkiego. W takim razie potrzebujemy czegoś więcej niż te niejasne przesłanki. Singer uświadamia nam, że w takiej samej sytuacji są zwierzęta. W stosunku jednak do hipotetycznego człowieka z naszego eksperymentu myślowego zwierzęta poddawane badaniom nie mają uszkodzonego mózgu, dlatego mogą odczuwać ból, strach, czy mieć poczucie swojego tragicznego położenia. Dlaczego zatem, pyta dalej australijski filozof, z taką łatwością odrzuciliśmy możliwość eksperymentowania na człowieku z uszkodzonym mózgiem, opierając naszą decyzję na niejasnych przesłankach, a nie potrafimy odrzucić możliwości eksperymentów na zwierzętach posiadając wyraźne dowody na ich cierpienie, przerażenie i świadomość sytuacji w jakiej się znalazły (Singer, 2018)? Czy nie jest to zwykle nasze przyzwyczajenie do uprzedmiotowienia zwierzęcia i wywyższenie ludzkiej natury? Czy nie jest to efekt antropocentryczności degradującej świat przyrody? Czy nie jest to nasze imperialne spojrzenie, które prawa i podmiotowość nadaje arbitralnie tylko człowiekowi? Czy nie jest to skolonializowanie świata zwierząt?

Donaldson i Kymlicka proponują inny eksperyment. Wyobraźmy sobie, że na naszą planetę dociera inny gatunek istot inteligentnych Telepaci. Gatunek ten jest o wiele inteligentniejszy niż ludzie i zaczyna kolonizować nie tylko świat ale i samego człowieka zawłaszczając nas, jako mniej inteligentnych. W ten sposób człowiek zostałby eksploatowany jako zwierzę pociągowe, eksperymentalne bez żadnych praw i możliwości do renegocjacji swojego położenia. To człowiek byłby tym gorszym. Czy taka sytuacja byłaby postrzegana przez nas jako naturalna i właściwa, czy zgodzilibyśmy się wówczas, że przyjęta przez Telepatów kategoria inteligencji może stać się podstawą do tworzenia aksjologii i wykluczenia człowieka z praw i bycia obywatelem (Donaldson, Kymlicka, 2018, 56-7)? Rozszerzenie obywatelstwa na zwierzęta przy przyjęciu ich podmiotowości oznacza zrównanie statusu zwierząt ludzkich i pozaludzkich, oznacza wyjście z dyskryminacyjnej relacji antropocentryzmu, patrzącego na zwierzęta pozaludzkie jak na rzeczy. Jest to również zerwanie z wartościowaniem negatywnym, w którym pozaludzkie zwierzę zostaje uznane za a-aksjologiczne. Już Albert Schweitzer tworząc swoją etykę uznał za naczelną wartość sam fakt istnienia. To, że jakiegokolwiek zwierzę ma życie, oznacza że jest ono wartością samą w sobie, której nie wolno narażać. Dlatego zachowanie życia i jakości życia, dobrostanu, oznacza działanie etyczne. Sławetne słowa Schweitzera : „Jestem życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć” (Schweitzer, 1991, 8) otwierają drogę do myślenia o wspólności życia jako wartości, bez hierarchizowania czy uprzedmiotowienia.

Zwierzę jako obywatel to istota posiadająca prawa obywatelskie. Wedle Donaldson i Kymlicki istnieją trzy aspekty obywatelstwa: prawo do pobytu na terenie danego państwa, suwerenność społeczeństwa, oraz czynne i bierne prawa wyborcze (Donaldson, Kymlicka, 2018, 103-5). Oczywiście jest, że trzeciego aspektu obywatelstwa zwierzęta nie posiadają, przysługuje im natomiast pierwszy i drugi rodzaj obywatelstwa. W przypadku prawa do pobytu na danym terytorium, a więc bycie obywatelem danej przestrzeni z prawem do jej zamieszkiwania, swobodnego poruszania się po niej, zwierzęta bardzo często zostają wykluczone ze swojego obywatelstwa. Człowiek zachowuje się tak, jakby to zwierzęta wchodziły na zagospodarowane przez niego tereny, nie biorąc pod uwagę, że jest dokładnie odwrotnie. Moim zdaniem, kwestionowanie obywatelstwa zwierząt wiąże się ściśle z niedostrzeganiem ich obywatelstwa właśnie w tym względzie. Na dobrą sprawę, do człowieka jest kolonizatorem przestrzeni, która pierwotnie należała do zwierząt. W ten sposób powstaje relacja kolonizator-rdzenny mieszkaniec, gdzie zwierzęta spychane na margines ludzkiego świata traktowane są jak intruzy a nie rdzenni mieszkańcy. Moim zdaniem, można dostrzec, wspólne źródło kolonialnego myślenia i antropocentryzmu, polegające na selektywnym przyznawaniu praw obywatelskich. Wywłaszczeni z ziemi i wykluczeni z obywatelskich praw rdzenni mieszkańcy wielu terenów zajętych przez kolonistów (od Afryki, przez Indie, Australię, po obie Ameryki), traktowani byli tak jak współcześnie traktowane są zwierzęta: jako nieistniejący.

W tym aspekcie pojawia się podwójne zawłaszczenie. Mary Louise Pratt pokazała w jaki sposób na świat patrzył kolonizator: jako na dziki ląd, pełen egzotycznej przyrody, która tylko czeka, aż zostanie objęta w posiadanie przez cywilizowanych ludzi. Analizując dzienniki podróży Europejczyków przez Afrykę, czy Amerykę Południową Pratt zwróciła uwagę na pieczołowitość opisów przyrody, jako dzikiej, nieujarzmionej, egzotycznej i tajemniczej. Przede wszystkim jednak przyrody, która wręcz czeka na odkrycie i zagospodarowanie, nadanie jej kształtu odpowiedniego, a więc cywilizowanego (Pratt, 2011, 168 i dalsze). Podwójne wykluczenie dokonywane przez kolonistę obejmuje z jednej strony człowieka żyjącego na eksplorowanych przez niego terenach, a z drugiej strony obejmuje samą przyrodę. Opisy w dziennikach podróży pomijają bowiem ludzi czyniąc ich nieistniejącymi. Drugi poziom wykluczenia dotyczy zwierząt pozaludzkich, które często w tych opisach albo nie występują, albo są traktowane jako egzotyczny ozdobnik, oryginalny dodatek do całości obrazu. Co najważniejsze, w opisach przyrody, cały czas kolonizator traktuje je jako sferę czekającą na przejście, uprawę, zagospodarowanie, przebudowanie, zupełnie tak jakby sama przyroda poddawała się i dostosowywała do wizji „ucywilizowania”. W tym też względzie zwierzęta ludzkie i pozaludzkie zostają wyeliminowane a właściwym posiadaczem terenu staje się kolonista. W tej tradycji zawłaszczania, religijnego „czynienia sobie ziemi poddaną”, czy misji cywilizowania rzeczywistości zwierzę ludzkie czy pozaludzkie pozbawione było praw

obywatelskich, ale wręcz nie było dostrzegane, tak jakby przed Europejczykami nikogo nie było wcześniej na zajmowanych terenach. Nadanie szeroko rozumianego obywatelstwa wcześniej wykluczonym rdzennym mieszkańcom czy zwierzętom staje się zatem wyrównaniem wcześniej istniejącej dysproporcji, przywróceniem pierwotnego porządku, w którym zarówno zwierzęta ludzkie jak i nie ludzkie zajmowały dany obszar.

Mówiąc o obywatelstwie, co podkreślają Donaldson i Kymlicka, należy pamiętać, że nie każdej istocie przysługują te same prawa. „Ludzie na ogół postrzegają zwierzęta po prostu jako część przyrody, a zatem jako coś fundamentalnie Innego — obojętnego na ludzkie plany i niepoznawalnego ludzkim rozumem.” (Donaldson, Kymlicka, 2018, 72). Ten dystans do zwierzęcia, jak i dystans do kolonizowanego, nie pozwala dostrzec, kim naprawdę jest zwierzę. Zwłaszcza gdy sam kolonizator widzi siebie jako nie-zwierzę, a człowieczeństwo konstytuuje jako zaprzeczenie zwierzęcości. Wówczas zinstrumentalizowanie zwierzęcia odbywa się w naturalny sposób. Nadanie zwierzęciu obywatelstwa wiąże się z zerwaniem z tego typu myśleniem o samym człowieku, a więc jest zerwaniem z antropocentryczną wizją antyzwierzęcości samego człowieka. Trzeba jednak pamiętać, że dla zwierzęcia będzie to trudne obywatelstwo, któremu cały czas zagraża bycie postrzeganym jako Inny. Współobywatelstwo zwierząt i ludzi musi opierać się na relacji w której uświadomimy sobie zależność zwierząt od nas, spowodowaną naszą własną działalnością. A więc musimy sobie uświadomić naszą własną odpowiedzialność za współczesną kondycję zwierzęcia, którą nazwałabym jeszcze-nie-do-końca-obywatela. Taką kondycję posiadają zwłaszcza tak zwane „udomowione” zwierzęta. Dobrym przykładem jest Trakr, niemiecki owczarek, który doczekał się odznaczeń, artykułu w *Times*'ie, hasła w Wikipedi. O Trakru wiemy bardzo dużo: urodził się w 1994 roku, zmarł w 2009, trenowany był w Czechach, a w 1995 roku jako czternastomiesięczny pies zaczął pracę w jednostce policji w Halifax. Po zamachu na World Trade Center Trakr pracował razem ze swoją jednostką policyjną przy wyszukiwaniu i odkopywaniu ludzi, którzy zostali przysypani przez zgłiszczą Twin Tower. Jego oddanie, poświęcenie oraz skuteczność połączone z wytrwałością uczyniło go jednym ze skuteczniejszych i dzielniejszych zwierząt niosących pomoc zwierzętom ludzkim. Pytanie jednak, co by było gdyby nikt w tym niemieckim owczarku nie dostrzegł zdolnego psa zdatnego do pracy w policji? Ile jest zdolnych owczarków, które swoje życie kończą przywiązane do budy, lub w najlepszym wypadku jako ludzkie maskotki? O ilu psach pisze się hasła w encyklopedii? Ile domowych zwierząt znamy z imienia, możemy wskazać ich datę narodzin i śmierci? Czyż takie dane jak imię, spersonalizowana data narodzin i śmierci nie stają się przywilejem człowieka? Dlatego proponuję mówić o jeszcze-nie-do-końca-obywatelach w przypadku podmiotów zwierzęcych, ponieważ ciągle oczekujemy, że zwierzę musi się jakoś zasłużyć, coś nam dać, coś dla nas zrobić, aby zasłużyć na specjalne nadanie mu obywatelstwa. Ciągłe ma-

my opory przed uznaniem ich podmiotowości. Ciągłe tkwimy tak naprawdę w antropocentrycznym myśleniu, nie widząc indywidualności i niepowtarzalności zwierzęcia. Stąd docierają do nas wiadomości o dzielnym Daiko, który uratował pięcioro ludzi narażając własne życie, o Dorze i Elvsie służących w wojsku na misji w Afganistanie, o dzielnym Wojtku niedźwiedziu, który nie opuszczał żołnierzy nawet podczas walk pod Monte Casino. Te zwierzęta doczekały się pamięci bo zasłużyły się nam w sposób szczególny. Mamy też słabość do zwierzęcych celebrytów jak Bo pies prezydenta USA Baraka Obamy, czy Rin Tin Tin, pierwsza psiagwiazda i aktor telewizji. Te zwierzęta doczekały się swojego imienia umieszczonego w świadomości zbiorowej tylko dlatego, że były dla ludzi pomocne, ratowały im życie, czy dawały rozrywkę, interesujący news, który mógł rozbawić lub zrelaksować. Niejako wkradły się w obywatelstwo, co nie zmienia faktu, że cała rzesza innych zwierząt zamieszkujących razem z człowiekiem ten sam teren ciągle traktowana jest jak intruzi. Ciągłe zapominamy, że: „zwierzęta to nie po prostu Inny, lecz inne podmioty. I że to właśnie ich podmiotowość wywołuje moralne nakazy współczucia i zachowania bezstronności, które leżą u podstaw naszych obowiązków sprawiedliwości.” (Donaldson, Kymlicka, 2018, 76).

Mówienie o obywatelstwie zwierząt to również mówienie o rozszerzaniu się zakresu etyki. Moim zdaniem miarą rozszerzenia tego zakresu etycznego jest zmiana traktowania Innego nie jako gorszego, jako tego, kto nie jest nami, ale jako równoprawnego. Rozwój ekoetyki to zmiana w podejściu do zwierząt, to odrzucenie ich inności jako zatrważającej, obcej i zagrażającej. Frans de Waal udowodnił, że zwierzęta, które często były traktowane jako bezrozumne, czy działające tylko w oparciu o instynkty tak naprawdę są inteligentnymi istotami. Wystarczy choćby zmienić miejsce doświadczenia z laboratorium na ich naturalny teren a okaże się, że z zadaniami jakim nie radziły sobie wcześniej z łatwością poradzą sobie w warunkach naturalnych (Waal, 2014). Barbara J. King uświadamia nam podmiotowość zwierząt przytaczając nie tylko naukowe dane ale również prywatne obserwacje. Współczesna nauka daje dowody na świadomość i racjonalność zwierząt, na ich bogatą wrażliwość i emocjonalność. Problem leży jednak w nas — zwierzętach ludzkich. W naszych umysłach znajduje się, kulturowo uwarunkowana, głęboko zakorzeniona blokada przed uznaniem Innego jako tego, kto jest równy nam, ma takie same prawa i jest równie wartościowy jak my. Pomimo danych naukowych, pomimo osobistego kontaktu ze zwierzętami, nie chcemy po prostu widzieć w nich podmiotu, osobowości i indywidualności, broniąc własnej wyjątkowości jak najwyższej wartości. Czy ośmiorniczki które z chęcią zjemy jako „owoce morza” chcemy potraktować jako kreatywne zwierzęta w sposób niestandardowy budujące sobie schronienie? Czy filec może pochodzić od inteligentnej kury, która potrafi z wielką czułością opiekować się swoim potomstwem, jak i kocią sierotą? Czy stek może okazać się krową, która będzie się cie-

szyc z wycieczki i jeszcze bardziej cieszyć na widok swojego ludzkiego przyjaciela? Czy szynka może okazać się bardzo mądrą świnia, rozumiejącą swój los i przerażoną przed tym, co może spotkać ją w rzeźni? Wejście w świat podmiotowości zwierząt jak pokazuje Barbara King, wbrew pozorom, jest bardzo łatwe, wystarczy przyjrzeć się bliżej zwierzętom, które zjadamy. Strach przed śmiercią, cierpienie z powodu utraty potomstwa, lub z powodu oddzielenia od najbliższych, radość ze spotkania przyjaciół, tworzenie głębokich więzi, tęsknota, kreatywne działanie (King, 2017) — to wszystko znajdziemy w świecie zwierząt, które stają się dla nas jednostkami, wartościowymi indywidualnościami tylko wtedy kiedy zdołają uciec — przed swoim losem, przed śmiercią, czy przed naszym skategoryzowaniem ich bytu. Tak jak kura Magda, która uciekła z transportu kur do rzeźni. Znaleziona przez aktywistów na ulicy, z zapaleniem skóry, w skrajnym wyczerpaniu kura Magda postanowiła żyć. Bardzo szybko zrozumiała, że ludzie którzy ją znaleźli nie są jej oprawcami i pomimo bolesnego leczenia tak naprawdę chcą jej pomóc; bardzo szybko nauczyła się nowego życia. Kura Magda okazała się istotą z bogatą i silną osobowością, a każdy nowy dzień obserwacji tej dzielnej istoty udowodniał, że nie jest „kurzym mózdzkiem”, nierozumiejącym nic dzikim stworzeniem (Otwarte Klatki, 2019). Barbara King analizując osobowość zwierząt zwraca uwagę przede wszystkim na naszą ignorancję, którą zarzuca nie tylko laikom, ale również biologom, którzy w jednej chwili po wyjściu z laboratorium potrafią podjąć decyzję o zjedzeniu mięsa zwierzęcia pozaludzkiego, bez refleksji, że ich własne badania udowadniają osobowość istoty, którą potem chcą spożywać. Ta ślepotą, albo wybiórczą i antropocentryczną wrażliwość na dane o świecie zwierzęcym jest cechą charakterystyczną antropocenu i największym problemem tej epoki. Zainteresowanie psem, zwłaszcza, gdy w dzieciństwie płakało się nad książką Erica Knighta wydaje się naturalnym, ale już zainteresowaniem świnia z transportu przewożącym te mądre i wrażliwe zwierzęta w tragicznych warunkach do rzeźni — nie jest naszym kulturowo warunkowanym zachowaniem. Tak jak sami dzielimy się na obywateli różnych kategorii: zasłużonych, wartościowych, przeciętnych, celebrytów, liderów i zwyczajnych ludzi, tak samo dzielimy zwierzęta. W uproszczeniu można powiedzieć, że jest to podział na te, które dostrzegamy a więc zajmujemy się nimi i je kochamy i na te, których los jest nam obojętny nie ważne czy życie swe spędzają w jednej z gigantycznych hodowli czy może stały się atrakcją dla myślistwa rekreacyjnego. Co z oczu to z serca. Co poza naszą świadomością, wykracza poza nasze myślenie etyczne.

To dlatego właśnie Charles Patterson napisał „Wieczna Treblinka”, pokazując jak cierpienie i obojętność na cierpienie staje się udziałem wielu istnień ludzkich i pozaludzkich. Patterson uświadamia nam wspólnotę ofiary: istoty odrzuconej, pozostawionej samej sobie, zdeprecjonowanej i wykluczonej z wszelkiej godności i osobowości. Żydzi dla nazistów byli jak niebezpieczne,

zagrożące zwierzęta, a ich eksterminacja zaplanowana i przeprowadzona z industrialną dokładnością po dziś dzień budzi zgrozę. Jednak podczas II wojny światowej, bardzo długo alianci odwracali wzrok od danych i faktów, bardzo długo zachód nie chciał dostrzec tego, co działo się w obozach zagłady. Po dziś dzień można spotkać haniebne interpretacje historii negujące istnienia Holocaustu. To samo niestety dziś dzieje się ze zwierzętami. Patterson szczegółowo analizuje rzeź zwierząt, ich uprzedmiotowienie i zmarginalizowanie ich cierpienia, jak i naszą ślepotę wobec tego okrutnego fenomenu (Patterson, 2003). Równocześnie uświadamia nam, że eksterminacja zarówno ludzi jak i zwierząt ma to samo źródło: w odpodmiotowaniu. Jeżeli kogoś traktujemy jako rzecz, to nie ważne czy jest on zwierzęciem ludzkim czy nieludzkim, zostaje on potraktowany jako nieistotny, a więc tworzy się podstawa do zabójstwa, które zostanie usprawiedliwione i zrationalizowane. Nasz brak empatii, potraktowania Innego jako podmiotu prowadzi do obojętności, bierności i przyzwolenia. I w przypadku zwierząt ludzkich i pozaludzkich ten sam mechanizm pozwala nam na zobojętnienie i przyjęcie krzywdy jako czegoś, czego się nie da uniknąć.

Na koniec można zapytać co może przynieść zerwanie z antropocentryzmem? Co może nam dać wyjście poza komfortową strefę założeń o ludzkiej wyjątkowości? Na pewno stracimy poczucie wyższości, na pewno nasze życie o wiele bardziej się skomplikuje. Życie w zgodzie z naturą ludzką i pozaludzką wymaga o wiele więcej wysiłku niż tylko uronieniu kilku łez nad bezdomnym kotem. Wyjście z antropocentryzmu to wejście w świat rozległych relacji, gdzie każde nasze działanie ma charakter sieciowego i długofalowego efektu — to odpowiedzialność za Innych, to konieczność prób zrozumienia i uszanowania ich Inności. Ale to również otwarcie się na nowy rodzaj relacji. Tak jak przedstawiciele innych kultur mogą nas bardzo wiele nauczyć o świecie, a zwrotnie i o nas samych, tak samo zwierzęta pozaludzkie uczą nas ważnych rzeczy, przywracając właściwy wymiar relacji. Jak ujął to pewien znany celebryta, niedoszły rockmen i walczący z nałogami narkoman: „Wierzyłem, że zamknięcie się w pomieszczeniu z pustaków, uzależnienia, cynizmu i autodestrukcji utrzymywały mnie przy zdrowych zmysłach. Okazało się, że przy Bennym (odratowany kot) ten tryb życia nie wchodzi w rachubę. Jeśli mam być szczerzy, to nie chciało mi się zmieniać, aby dogadywać się z Bennym, słyszeć go, uczyć się od niego czy też przebywać razem z nim czy z jakimkolwiek innym kotem. Zostałem zmuszony do zerwania z objadaniem się, alkoholem, narkotykami. Trzeba było nabrać pokory...” (Galaxy, Derfner, 2014, 13). Wystarczy, że człowiek się otworzy, a zwierzęta już znajdą drogę, żeby pokazać nam rzeczywistość.

Literatura:

Crutzen P. J., 2002, Geology of mankind, Nature vol. 415

- Crutzen P. J., E.F.Stoermer, 2000, The Anthropocene, Global Change News Letter,
<http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf>
- Diamond J.; 2019, Trzeci szympan. Ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem, tłum. J. Weiner, Copernicus Center Press, Warszawa
- Donaldson S.; W. Kymlicka; 2018, Zoopolis. Teoria polityczna praw zwierząt, tłum. M. Wańkiewicz, M. Stefański, Oficyna 21
- Galaxy J.; J. Derfner; 2014, Kocia magia. O tym czego nauczył mnie o życiu, miłości i wychodzeniu z nałogów najbardziej niepoprawny kot na świecie, Warszawa, 2014
- Harari Y. N.; Sapiens. Od zwierząt do bogów. tłum., J. Hunia, PWN, Warszawa, 2017
- King B. J.; 2017, Osobowość na talerzu. Kim są zwierzęta które zjadamy?, tłum. A. Pluszka, Wydawnictwo WAB, Warszawa
- Latour B.; 2009, Polityka natury, tłum. A. Czarnecka, Polityka Krytyczna, Warszawa
- Liberti S.; 2019, Władcy jedzenia. Jak przemysł spożywczy niszczy planetę, tłum. E. Nicewicz-Staszowska, Wydawnictwo Agora, Warszawa.
- Otwarte Klatki; 2019,<https://www.otwarteklatki.pl/czego-jeszcze-nie-wiesz-o-kurach-quiz-i-historia-kury-magdy/>,
pobrane 12.04.2019
- Patterson C.; 2003, Wieczna Treblinka, tłum. R. Rupowski, Wydawnictwo Vega!Pol, Opole
- Pratt M. L.; 2011, Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkulturation, tłum. E. Nowakowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków
- Sagan C.; A. Druyan; 1992, Cienie zapomnianych przodków. W poszukiwaniu naszej tożsamości., tłum. J. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań
- Schweitzer A.; 1991, Moje życie, Instytut Wydawniczy Daimonion, Lublin
- Singer P.; 2018, Wyzwolenie zwierząt, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Marginesy
- Waal F. de; 2014, Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych, tłum. K. Kornas, Copernicus Center, Warszawa