

# Krzysztof Saja

---

## Utylitaryzm i welfaryzm a uzasadnienie wegetarianizmu

---

Analiza i Egzystencja 22, 239-247

---

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

KRZYSZTOF SAJA

## UTYLITARYZM I WELFARYZM A UZASADNIENIE WEGETARIANIZMU

Adriana Schetz w swoich uwagach do mojego artykułu *Minimalizacja cierpienia zwierząt a wegetarianizm*<sup>1</sup> zgłosiła kilka ciekawych wątpliwości. Część z nich uderza w kluczowe cechy utylitaryzmu, które założyłem na potrzeby artykułu, inne zaś podważają zasadność wyciąganych przeze mnie konkluzji w ramach teorii utylitarystycznych. W ten sposób podzieliłem też odpowiedzi na uwagi autorki, dodając do nich kilka komentarzy do zarzutów, których nie wymieniła ona w swoim artykule, a które pojawiały się wśród krytycznych uwag skierowanych w stronę beefizmu<sup>2</sup>.

We wstępie artykułu *Minimalizacja cierpienia zwierząt a wegetarianizm* określiłem dwa cele, które są zarazem wyrazem jego ambicji. Po pierwsze, artykuł ten jest *reductio ad absurdum* założeń, które podziela większość obrońców zwierząt wyrosłych z tradycji welfaryzmu i utylitaryzmu, oraz, po drugie, sprowadzeniem do absurdu niektórych pośrednich form wegetarianizmu, takich jak ichtiwegetarianizm. Pierwszy z tych celów realizuję zatem jedynie *w ramach* welfaryzmu i utylitaryzmu, drugi natomiast, mniej ambitny, w którym nie podważam pełnego wegetarianizmu, lecz jedynie jego niektóre pośrednie formy, nie jest zależny od tych założeń. Nawet jeśli zatem wykaże się nieprawidłowości utylitaryzmu czy welfaryzmu, co przede wszystkim stara się uczynić Adriana Schetz, nie dotyczy to wyprowadzanych przeze mnie konkluzji i nie podważa realizacji ambicji artykułu. W moich odpowiedziach nie poprzestanę jednak na takim uniku i, wchodząc w skórę utylitarysty, postaram się odeprzeć formułowane przez Schetz zarzuty, które uderzają w utylitaryzm.

---

<sup>1</sup> K. Saja, *Minimalizacja cierpienia zwierząt a wegetarianizm*, s. 67–85 w niniejszym tomie.

<sup>2</sup> Zob. komentarze do: K. Saja, *Beefizm – Dlaczego wegetarianie powinni promować jedzenie wołowy?*, Blog „Etyki Praktycznej” <<http://etykapraktyczna.pl/blog/etyka-ekologiczna/gatunkowy-szowinizm/beefizm-vege-utylitaryzm.html>> [dostęp: 5.07.2010].

## 1. Zarzuty wobec utilitaryzmu

### 1.1. Utylitaryzm a sumowanie

Aby uznać, co jak dowodzą wynika z welfaryzmu, że zabicie 460 ryb jest czymś znacznie moralnie gorszym niż zabicie 1,7 krowy, należy zaakceptować agregacjonizm oraz tworzenie „liniowych rankingów sum”. Agregacjonizm, definicyjna cecha utilitaryzmu, głosi, iż ilość cierpienia czy przyjemności, ilość spełnionych i niespełnionych preferencji, ilość uratowanych od śmierci istotnie należy *sumować*, gdyż suma ta stanowi istotnie moralny czynnik. Druga przesłanka zakłada natomiast, że tworzenie rankingów, tzn. hierarchiczne ocenianie dostępnych dla nas opcji działania, powinno być liniowe, tzn. jeśli wszystko inne pozostaje bez zmian,  $n$  razy większa ilość danej wartości, która jest wynikiem działania, zmienia wartość naszego działania o  $n$ . W ramach „liniowego rankingu sum” istnieje więc jedno-jednoznaczne odwzorowanie sumy cierpienia na moralną wartość działania, które powoduje to cierpienie. W konsekwencji:

- $n$  moralnie gorszym jest pozbawić życia o  $n$  więcej wartościowych moralnie istotnie lub
- $n$  razy moralnie gorszym jest powodować  $n$  razy więcej cierpienia (gdym np.  $n$  jest liczne jako iloczyn intensywności i długości cierpienia).

Powyższe założenia często rodziły liczne wątpliwości. Zdaniem niektórych filozofów nie można powiedzieć, że zabicie na przykład jednego człowieka jest dwa razy lepsze niż zabicie dwóch osób. Istnienia ludzkie się nie sumują, nie istnieje ogół, którego wartość można by porównać z życiem jednostki. Argumenty takie opierają się jednak na intuicjach, które są bardzo nieoczywiste. Wydaje mi się, i mam nadzieję, że czytelnicy podzielą moje przekonanie, że, *jeśli wszystko pozostaje bez zmian* (np. rodzaj czynu, motywacje, intencje, okoliczności itd.), to na przykład dwa razy gorsze jest pozbawienie danej wartości dwóch pod każdym względem podobnych istot, a nie jednej oraz dwa razy gorsze jest przyczynienie się do cierpienia dwa razy dłuższego niż krótszego. Uogólnienie analogicznych twierdzeń w rezultacie prowadzi się do zasady „liniowego rankingu sum”.

Również krytykowany często agregacjonizm opiera się na mocnych intuicjach metaetycznych. Wydaje się on bowiem naturalną konsekwencją każdej teorii moralnej, która zakłada, że myślenie moralne jest formą bezstronnej racjonalności. Jeśli bowiem, jak głosi utilitaryzm, każdy liczy się za jednego i tylko za jednego, i jeśli suma spełnionych  $n$  interesów dwóch istot ( $2 \times n$ ) jest wyższa od przeciwnego interesu innej istoty o wartości  $-n$ , powinniśmy wybrać opcję działania respektującą wyższą sumę. Kalkulacja taka jest wyrazem racjonalności decyzji oraz bezstronności w traktowaniu innych istot.

## 1.2. Neutralny utilitaryzm a priorytet cierpienia

Istnieje jednak inny sposób podważenia agregacjonizmu. Adriana Schetz w uwagach do mojego artykułu sformułowała ciekawy zarzut dotyczący sumowania cierpień. Jak pisze, „sumowanie dobrostanów i krzywd w sposób, jaki robią to utilitaryści, których poglądy analizuje Saja, jest niedopuszczalny i wyrasta zarówno z braku rzetelnej analizy teoretycznej, jak i lekceważenia elementarnych faktów empirycznych”<sup>3</sup>. Swą ostrą i jednoznaczną ocenę uzasadnia ona badaniami empirycznymi, twierdząc, że „bodźce negatywne nie podlegają zjawisku habituacji. Nie można przyzwyczać się do bólu i cierpienia”<sup>4</sup>. Fakt ten ma mieć duże znaczenie dla namysłu nad utilitaryzmem, gdyż w świetle tych informacji nie powinniśmy sumować ze sobą przyjemności +1 i cierpienia -1. Nie ma również sensu wyodrębnianie jednostkowo rozumianych chwil szczęścia i jednostkowo rozumianych chwil cierpienia ani mówienie po prostu o szczęśliwym lub nieszczęśliwym życiu danego stworzenia<sup>5</sup>. Jak pisze Schetz: „albo utilitaryzm zmieni swoje podejście do sposobu sumowania szczęścia i nieszczęścia, stając się utilitaryzmem subtelnym [...], uwzględniając ustalenia psychologii szczęścia i cierpienia, albo my powinniśmy zrezygnować z utilitaryzmu”<sup>6</sup>.

Bezspornie zgadzam się z uwagą, iż badania współczesnej psychologii zarówno ludzi, jak i zwierząt wskazują na brak symetrii wśród bodźców *powodujących* cierpienie. Odkrycia związane z habituacją w stosunku do bodźców *powodujących* odczucie przyjemności i niemożność przyzwyczajania się do innych bodźców *powodujących* cierpienia są bardzo ważne dla każdego *praktyka* utilitaryzmu. Nie podważają one jednak agregacjonizmu i neutralnej wersji utilitaryzmu (wersja utilitaryzmu, która głosiłaby, że jedna jednostka *przeżywanego* cierpienia czy spełnionego interesu może być przeciwstawiona jednej jednostce *przeżywanej* przyjemności lub niespełnionemu interesowi). To, że na przykład zwierzęta nie mogą przyzwyczać się do zbyt ciasnych klatek, co powoduje ich chroniczne cierpienie (założenie, które może być nieprawdziwe i zapewne uzależnione jest od samej powierzchni klatek), a ludzie przyzwyczajają się do smaku i wygody związanej z jedzeniem mięsa, nie podważa neutralnego utilitaryzmu, lecz stanowi jedynie dodatkową informację potrzebną do poprawnej kalkulacji przyjemności i cierpienia związanego z hodowlą zwierząt. Jeśli więc podczas hodowli powodujemy chroniczne cierpienie zwierząt

---

<sup>3</sup> A. Schetz, *Dlaczego wegetarianin nie jest zainteresowany minimalizacją cierpienia zwierząt*, s. 232–238 w niniejszym tomie.

<sup>4</sup> Tamże, s. 236.

<sup>5</sup> Zob. tamże.

<sup>6</sup> Tamże, s. 237.

poprzez warunki, do których nie potrafią się one przyzwyczać, dla utilitarystów stanowi to ważną przesłankę przeciwko *takiej* hodowli zwierząt. Fakt, że poziom przyjemności lub szczęśliwości ludzi w kulturze, w której spożywa się zwierzęta, byłby prawdopodobnie, co potwierdzają badania nad subiektywnym dobrostanem, podobny jak w kulturze w całości wegańskiej, również stanowi istotną informację przy namyśle nad wegetarianizmem. Musimy jednak pamiętać, że utilitarysta powinien kalkulować, oprócz wartości opcji polegającej na wprowadzeniu pewnych idealnych rozwiązań (np. kultury wegetariańskiej czy wegańskiej), prawdopodobieństwo i koszty związane z internalizacją tej opcji przez ludzi. Tradycja wegetariańska jest jednak bardzo sprzeczna z postawami i nawykami 99 procent osób w kulturze zachodnioeuropejskiej. Nawet więc, *jeśli* kultura wegetariańska czy wegańska byłaby w świecie idealnym bardziej pożądana, w czym zgadzam się z Schetz, z perspektywy utilitaryzmu należałoby promować beefizm oraz tzw. humanitarną hodowlę zwierząt jako bardziej realną formę minimalizacji cierpienia.

## 2. Welfaryzm i zabijanie

Kolejne uwagi, które znaleźć można w polemice Adriany Schetz, nie dotyczą założonych przeze mnie elementów teorii utilitarystycznej, lecz uderzają w przyjmowany przeze mnie sposób rozumienia welfaryzmu. Schetz argumentuje, że poprawna forma welfaryzmu wyklucza popieranie beefizmu. Jak pisze: „Jeśli jesteśmy welfarystami w sensie szerokim, to beefizm jest naganny moralnie ze względu na lekceważenie prawa istot innych gatunków do odczuwania przyjemności z kontynuacji swojej egzystencji”<sup>7</sup>. Oprócz położenia nacisku na przyszłe doświadczenia, które welfarysta, zdaniem Schetz, powinien wziąć pod uwagę podczas namysłu nad zabijaniem zwierząt, twierdzi ona również, iż przedstawiona przeze mnie krytyka welfaryzmu czy poglądów Petera Singera jest nietrafna, gdyż sprowadza namysł nad dietą jedynie do wartości hedonicznych – do cierpienia i przyjemności. Według niej jednak welfaryzm i poglądy Singera są w tej kwestii bardziej wyrafinowane. Pisze więc: „beefizm sprowadza [...] potrzeby ludzkie wyłącznie do najniższych, konsumpcyjnych pobudek, zaś pojęcie moralnie dobrego życia redukuje do możliwości zaspokojenia takich niskich pobudek”<sup>8</sup>. Według Schetz natomiast „myślą przewodnią welfaryzmu jest założenie, że chcemy, aby zasady moralne obejmowały i gwarantowały zarówno nasze, ludzkie prawo do realizacji swego życia w duchu

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 234.

<sup>8</sup> Tamże, s. 234–235.

dążenia do ideału moralnego dobra, *jak i gwarantowały możliwość realizacji prawa istot odmiennych gatunków do zaspokajania ich własnych potrzeb*<sup>9</sup>.

## 2.1. Różne rozumienie interesów a welfaryzm

Welfaryzm, gdy wziąć pod uwagę jego uszczegółowienia, ma różne oblicza. Ściśle mówiąc, „gwarantowanie możliwości realizacji praw istot odmiennych gatunków do zaspokajania ich własnych potrzeb” nie jest częścią tezy welfaryzmu, lecz wyrazem dodatkowego przekonania o wadze międzygatunkowej bezstronności. W najogólniejszej formie welfaryzm normatywny to stanowisko, iż nie istnieją inne, poza troską o pomnożenie ilości subiektywnego dobrostanu, racje etyczne. Jednak od czasów klasycznych utylitarystów i hedonistów, takich jak Jeremy Bentham czy John Stuart Mill, minęły dwa wieki. Stanowisko Singera czy innych współczesnych utylitarystów nie jest już wyrazem hedonizmu. Peter Singer, gdy prowadzi namysł nad wieloma problemami związanymi z postępowaniem wobec ludzi, nie mówi o cierpieniu czy przyjemności płynącej z życia, ale o spełnieniu racjonalnych interesów. Jego zdaniem podczas namysłu moralnego powinniśmy w równym stopniu rozważać interesy wszystkich zaangażowanych w naszą decyzję istnień – interesy zwierząt powinniśmy traktować na równi z interesami ludzi. Na tym tle można byłoby więc twierdzić, co wydaje się przyjmować Adriana Schetz, że hodowanie bydła jest niemoralne, gdyż:

- uśmiercając je, nie respektuje się ich interesu, aby nie zostać zabitym;
- uśmiercając je, nie respektuje się ich interesu, aby kontynuować raz rozpoczęte życie;
- uśmiercając je, nie bierze się pod uwagę ich przyszłych preferencji, które, gdybyśmy nie uśmiercili zwierząt przedwcześnie, zostałyby spełnione.

Powyższa obrona wegetarianizmu w oparciu o ów „nowoczesny utylitaryzm” ma jednak swoje koszty. Po pierwsze, taka obrona wegetarianizmu nie jest zgodna ze stanowiskiem czołowego utylitarysty i obrońcy zwierząt Petera Singera. Jak zauważyłem w artykule, uznaje on bowiem, że posiadanie interesu, aby nie zostać zabitym, zależne jest od pragnienia kontynuowania swojego życia. Możliwość żywienia takiego pragnienia zakłada jednak kognitywne zdolności, które możemy przypisać jedynie osobom: zwierzęta hodowlane, takie jak bydło, świnie czy drób, nie spełniają tego warunku. Po drugie, to, czy zwolennik równego rozważania interesów zwierząt powinien przejmować się jedynie długością i intensywnością cierpienia zwierząt, faktem ich śmierci czy również ich przyszłymi, a niezrealizowanymi pragnieniami, zależne jest od sposobu rozumienia pojęcia interesu. Pojęcie interesu jest bowiem

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 234.

bardzo niejednoznaczne i, co ważne w kontekście celów mojego artykułu, nie zawsze spójne z welfaryzmem. Nie wchodząc w głębszą analizę, wymienić można na przykład takie sposoby rozumienia pojęcia interesu, w których polega ona na:

- realizacji tego, do czego się „dąży” (np. kwiat do rozkwitu, płód do rozwoju, bakteria do rozmnożenia się, geny do replikacji);
- zaspokojeniu pragnień (np. aby nie cierpieć, aby doznawać przyjemności);
- spełnieniu preferencji (aby zostać mędrce, aby zostać wegetarianinem, aby jeść kanapki McDonald’s);
- spełnieniu racjonalnych preferencji (np. preferencji, które miałbym, gdybym był „trzeźwo myślący”, np.: nieotumaniony żądzami, patrzyłbym z dystansu i wiedziałbym, co czeka mnie w przyszłości);
- posiadaniu obiektywnych dóbr, które są dobrami nawet wbrew najlepszej wiedzy czy woli danej jednostki (np. mogą mieć interes w tym, aby nie zostać zabitym pomimo tego, iż nie mam takich preferencji lub moje pragnienia są odmienne).

Nie każde z powyższych ujęć interesu jest spójne z welfaryzmem. Pierwsze i ostatnie rozumienie interesu wykracza poza tę koncepcję. Nie można mówić o welfarystycznie rozumianym interesie danej istoty, jeśli nie ceni ona danej wartości, gdyż nie jest do tego zdolna (ostatnie rozumienie interesu z powyższej listy). Nie można również mówić o welfarystycznie rozumianym interesie w znaczeniu „dążenia do jakiegoś celu”. Choć bowiem embriony, płody, geny, bakterie i kwiaty „dążą” do pewnego „celu”, nie można o nich orzec, że subiektywnie cenią sobie owe „cele”. „Cele” te nie mają charakteru intencjonalnego, gdyż istoty dążące do tych „celów” nie posiadają potrzebnych do tego zdolności kognitywnych. Również Singer nie mógłby przyjąć tak rozumianych interesów zwierząt, gdyż musiałby popaść w sprzeczność lub odwołać swoje przekonania na temat aborcji czy niszczeniu zarodków. Godzi się on na takie praktyki przede wszystkim dlatego, że nie można według niego mówić o interesie istoty (np. embrionu, płodu czy niemowlęcia), biorąc pod uwagę jedynie to, iż nieświadomie „dąży” ona do jakiegoś „celu” (np. do przeżycia). Jego zdaniem interes płodu, aby żyć, może zostać przeważony przez przeciwne temu „interesowi” realne pragnienia jego matki.

Z tych samych powodów welfarysta Peter Singer za moralnie nieistotne uznaje spełnienie przyszłych interesów, które ktoś posiadałby, gdyby został powołany do życia lub nie umarł przedwcześnie. Nie jest więc zgodne z welfaryzmem stwierdzenie, które formułuje Schetz, że „beefizm jest naganny moralnie ze względu na lekceważenie prawa istot innych gatunków do odczuwania przyjemności z kontynuacji swojej egzystencji”<sup>10</sup>. Beefizm, który jest racjonalnym podejściem do etyki

<sup>10</sup> Tamże.

diety w ramach welfaryzmu, nie może akceptować, tak jak nie czyni tego Singer, iż moralnie istotne jest niespełnienie przyszłych pragnień, które ktoś posiadałby w przyszłości, lecz *teraz* ich nie posiada. Singer jako wzorcowy welfarysta nie re-spektuje bowiem wartości przyszłych pozytywnych doświadczeń, co również widać w jego podejściu do aborcji. Jeśli bowiem zwierzęta posiadają nieredukowalny do cierpienia interes, aby żyć, nie może różnić się on znacznie od podobnego interesu embrionu czy płodu. Jeśli zło zabicia zwierzęcia polega na tym, iż pozbawia się go przyszłych doświadczeń, które miałyby ono, gdyby żyło, z tego samego powodu niemoralna musiałaby być również aborcja (pozbawia ona bowiem płody możliwych, przyszłych doświadczeń). Peter Singer, o czym wiedzą jego czytelnicy, odrzuca jednak tzw. argument z potencjalności (rozumowanie, które głosi, że aborcja jest zła, bowiem pozbawia płody potencjalnych przyszłych praw lub doświadczeń, które stałyby się ich udziałem).

Aby mówić o welfarystycznie rozumianych interesach zwierząt, należy więc zdefiniować je jako ich pragnienia lub preferencje. Jeśli jednak istnieją istotne filozoficzne powody, dla których przy namyśle nad dobrostanem ludzi konkretne stanowisko welfarystyczne warto przeformułować z historycznie pierwotnego stanowiska hedonistycznego na przykład w koncepcję spełnianych preferencji, wydaje się, że podobne „unowocześnienie” traci swe racje przy namyśle nad dobrostanem zwierząt. Historyczne odrzucanie hedonizmu jako teorii dobra czy wartości wiązało się bowiem ze zbytnim upraszczaniem złożonych motywacji *ludzkich*. Wielu z nas nie szuka jedynie przyjemności – potrafi wybrać bolesne, lecz satysfakcjonujące opcje działania. Większość osób wybrałaby mniej przyjemną rzeczywistość życia niż trwałe pogrążenie się w dożywotnim przyjemnym śnie bądź komputerowej symulacji. Preferujemy często działania, które niekoniecznie są optymalnym sposobem minimalizacji bólu. Z drugiej strony, nie zawsze to, co preferujemy, wydaje się wartościowe. Nasze preferencje mogą być nieracjonalne i nie oddawać naszego interesu. Takie spostrzeżenia, z grubsza rzecz biorąc, spowodowały zmiany w teoriach dobrostanu. Welfaryzm uległ filozoficznym przeobrażeniom, bowiem nie pasował do złożonej natury ludzkiej. Czy racje te odnoszą się również do zwierząt? Czy rozprawianie o interesach zwierząt niebędących singerowskimi osobami wnosi nową jakość i czy sensownie możemy mówić o interesach krów, które nie sprowadzają się do dążenia do przyjemności i unikania bólu? Zdaniem welfarystów wartościowe jest jedynie to, co jest przez kogoś cenione. Trudno zatem brać pod uwagę „racjonalne pragnienia zwierząt”, gdyż racjonalność jest z konieczności antropocentryczna i jako taka nie jest ceniona przez zwierzęta. Jeśli pojęcie interesu sprowadzimy do preferencji czy racjonalnych preferencji, jak czyni to Singer, czyli do pewnych pragnień, trudno jest stwierdzić, jakie preferencje dodatkowe miałyby posiadać byk czy świnia oprócz preferencji hedonistycznych. Czy nie jest bowiem



tak, że analiza interesów zwierząt redukuje się do analizy ich cierpienia? Nie bez powodu obrońcy zwierząt, wychodzący z welfaryzmu, w praktyce często ignorują złożoność współczesnego welfaryzmu, skupiając się na bólu i stresie powodowanym przez przemysłową hodowlę.

## 2.2. Utylityzm wobec zabijania ludzi i zwierząt

Osoba krytykująca tak rozumiany welfaryzm mogłaby stwierdzić, że taka teoria dobra nie potrafiłaby zagwarantować prawa ludzi do niebycia zabitym. Czemu bowiem nie mielibyśmy zostać kanibalami i zjadać ludzi, którzy nie mają wystarczająco rozwiniętych zdolności kognitywnych lub utracili je w wyniku uszkodzenia mózgu, skoro z tych powodów nie można przypisać im interesu, aby nie zostać zabitym? Jeśli, zdaniem welfarystów, możemy przyjąć regułę, iż będziemy uśmiercać zwierzęta, gdy tylko śmierć ta będzie bezbolesna, a życie uśmiercanych zwierząt wystarczająco przyjemne, dlaczego, jeśli odrzucamy szowinizm gatunkowy, podobna zasada nie może obowiązywać również w stosunku do ludzi? Można by więc twierdzić, że jeśli nie wolno nam zabijać ludzi w celach konsumpcyjnych, międzygatunkowa bezstronność powinna gwarantować analogiczne prawa zwierzętom.

W ramach welfaryzmu i utylityzmu istnieje jednak ważny powód odmiennego traktowania ludzi i zwierząt. Tkwi on w naszych typowych cechach psychicznych. Zwierzęta nie przewidują zazwyczaj swej śmierci, nie są świadome celów, dla jakich hoduje je człowiek, nie doświadczają więc trwogi, popłochu, nie wzniesają rewolucji czy buntów. Wychodząc z perspektywy utylityzmu, nie można więc argumentować, co jest częstym utylitarystycznym sposobem obrony ludzi przed podobnymi konkluzjami, iż hodowanie i zabijanie zwierząt powodowałoby popłoch, lęk i cierpienie innych zwierząt. Zgoda na zabijanie niewinnych osób dla korzyści miałyby jednak inne konsekwencje. Istnieje bowiem ważna różnica między ludźmi a zwierzętami, które hodujemy na mięso. Dotyczy ona zakresu dalszych skutków wynikających z ewentualnej możliwości zabijania jednych i drugich. Reguła zezwalająca na zabijanie niewinnych ludzi dla przyjemności spowodowałaby lęki, bunty, zerwanie zaufania społecznego – załamanie się całej kultury i w konsekwencji wielką nieużyteczność. Reguła zezwalająca na zabijanie zwierząt dla przyjemności nie powoduje żadnych podobnych dalszych konsekwencji.

## 3. Podsumowanie

Nie twierdzę, że wegetarianizm jest moralnie gorszy niż postawa osoby jedzącej mięso. Choć udowodnienie takiej tezy byłoby niezmiernie ciekawe, projekt taki

wydaje mi się nierozsądnie ambitny. Istnieją bowiem całkiem przekonujące racje, wyrażane na przykład w tradycji etyki cnót czy teorii moralnych uprawnień, wskazujące na *chwalebność* postawy wegetariańskiej. Niektóre z tych racji trafnie wyraziła w swoim artykule Adriana Schetz. Nie sądzę jednak, co starałem się pokazać, że, akceptując welfaryzm i utylitaryzm, można udowodnić obowiązek niejedzenia mięsa. Choć paradoksalnie, za sprawą Singera założenia takie przyczyniły się do rozpowszechnienia wegetarianizmu, jak dowodzę, nieuniknioną konsekwencją takiego stanowiska jest obowiązek zostania beefistą.