

Theory | Literature | Culture

ER(R)GO

38_(1/2019)

Teoria | Literatura | Kultura



dyskursy weg(etari)anizmu discourses of veg(etari)anism

weg(etari)anizacja akademii / veg(etari)anization of academia

ofiary (z) mięsa / offering (of) meat

karnizm i reduktarianizm / carnism and reducetarianism

prawo zwierzęcia / rights of the animal

lewackie wspólnoty / leftie communities

kolory weganizmu / colours of veganism

sztuka pokarmu / art of food

John Maxwell Coetzee • Dariusz Gzyra • Michał Krzykawski
Marzena Kubisz • Hanna Mamzer • Wit Pietrzak • Małgorzata Poks
Agata Sitko • Alicja Węclawiak

Theory | Literature | Culture

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr/No. **38** (1/2019)



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO



Wojciech Kalaga

Redaktor naczelny/Editor-in-Chief

Redakcja / Editorial Team

Zastępcy redaktora naczelnego / Vice Editors-in-Chief: Paweł Jędrzejko, Marzena Kubisz

Sekretarz redakcji / Editorial Secretary: Marcin Mazurek

Członkowie redakcji / Issue Editors: Anna Kisiel, Michał Kisiel, Jacek Mydla

Rada naukowa / Academic Board

Fernando Andacht (Ottawa), Ian Buchanan (Wollongong), Jean-Claude Dupas (Lille),

Piotr Fast (Katowice), Alicja Helman (Kraków), Ryszard Nycz (Kraków),

Giorgio Mariani (Rome), Libor Martinek (Opava-Wrocław),

John Matteson (New York), Floyd Merrell (Purdue),

Edward Możejko (Edmonton), Leonard Neuger (Kraków),

Tadeusz Rachwał (Warszawa), Erhard Reckwitz (Duisburg-Essen),

Katarzyna Rosner (Warszawa), Horst Ruthof (Murdoch),

Bożena Shallcross (Chicago), Tadeusz Sławek (Katowice),

Andrzej Szahaj (Toruń), Lech Witkowski (Bydgoszcz)

*W naszej wdzięcznej pamięci pozostają następujący Członkowie Rady naukowej
The following departed Members of the Academic Board remain in our grateful memory:*

Zygmunt Bauman (Leeds), Erazm Kuźma (Szczecin),

Emanuel Prower (Katowice), Anna Zeidler-Janiszewska (Łódź)

Opracowanie wydawnicze / Production and DTP

Redaktor wydania / Production Editor: Gabriela Marszołek

Korektor / Copyeditor: Joanna Zwierzyńska

Skład i łamanie / Layout Editor: Monika Grotek

Niniejsza publikacja finansowana jest z funduszu badań statutowych

Instytutu Kultur i Literatur Anglojęzycznych

Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

The present publication is financed from the statute research fund

of the Institute of English Cultures and Literatures

Faculty of Philology, University of Silesia in Katowice, Poland



INSTYTUT KULTUR I LITERATUR ANGLOJĘZycznych
UNIwersYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH

Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej z identyfikatorem ISSN 1508-6305.

Wersją pierwotną, referencyjną, pisma, jest wersja elektroniczna.

This journal was formerly published in print with the following identifier: ISSN 1508-6305.

The primary referential version of the journal is its electronic (online) version.

e-ISSN 2544-3186

doi: 10.31261/ERRGO.2019.38.14



(CC BY-SA 4.0)

Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe
Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International

Spis treści

5 wstęp

Wojciech Kalaga – Er(r)go.....5

9 rozprawy – szkice – eseje

Marzena Kubisz – Weganizacja akademii i nowa humanistyka, czyli o weganizmie w kontekście badań literacko-kulturowych 11

Dariusz Gzyra – Weganizm a reduktarianizm29

Małgorzata Poks – Radykalny weganizm osób kolorowych45

Hanna Mamzer – Popularyzowanie diet bezmięśnych na podstawie koncepcji krążenia wzorców konsumpcyjnych Thorsteina Veblena..... 57

Alicja Węclawiak – Lewacka sałata. Ekonomiczne aspekty weg*anizmu.....79

Agata Sitko – Sztuka mięs(n)a 95

115 omówienia – komentarze – polemiki

Michał Krzykawski – Dlaczego kapitalizm ze zwierzęcą twarzą również nie jest dla *nas* rozwiązaniem? Od antropologii do krytyki ekonomii politycznej. Wokół *Ludzkości mięsożernej* Florence Burgat 117

139 przekłady

John Maxwell Coetzee – Kraina mięsa (1995)..... 141

151 varia – kontynuacje – antycypacje

Wit Pietrzak – Poezja poczłowiecza: *Pokarm Suweren* Kacpra Bartczaka..... 153

165 recenzje

Leszek Drong – Czarno-zielone czasoprzestrzenie wyobrażone.....167

177 noty o książkach

Ewa Wylęzek – David Bradshaw, Laura Marcus, Rebecca Roach (red), *Moving Modernisms: Motion, Technology, and Modernity*.....179

Paweł Jędrzejko – Lech Witkowski, *Humanistyka stosowana. Wirtuozeria, pasje, inicjacje. Profesje społeczne versus ekologia kultury*181

185 summaries in english

191 informacje dla autorów

Contents

5 editorial

- Wojciech Kalaga – Er(r)go.....5

9 studies and essays

- Marzena Kubisz – Veganisation of the Academy and the New Humanities:
Veganism in the Context of Literary and Cultural Studies 11
- Dariusz Gzyra – Veganism and Reductarianism29
- Małgorzata Poks – Radical Veganism of People of Color.....45
- Hanna Mamzer – Popularization of Non-meat Diets in the Context
of Thorstein Veblen's Theory of Conspicuous Consumption.... 57
- Alicja Węclawiak – Leftist Lettuce. The Economic Aspects of Veg*anism.....79
- Agata Sitko – Pieces of Meat Art 95

115 commentaries and debates

- Michał Krzykawski – Why Is Capitalism With an Animal Face Not a Solution for Us
Either? From Anthropology to a Critique of Political Economy:
Florence Burgat's *Carnivorous Humanity*..... 117

139 translations

- John Maxwell Coetzee – Meat Country (1995)..... 141

151 varia, follow-ups and anticipations

- Wit Pietrzak – Posthuman Poetry: Kacper Bartczak's *Pokarm Suweren*..... 153

165 reviews

- Leszek Drong – Black and Green Imagined Spaces..... 167

177 notes on books

- Ewa Wylęzek – David Bradshaw, Laura Marcus, Rebecca Roach (eds),
Moving Modernisms: Motion, Technology, and Modernity..... 179
- Paweł Jędrzejko – Lech Witkowski, *Humanistyka stosowana. Wirtuozeria, pasje,
inicjacje. Profesje społeczne versus ekologia kultury* 181

185 summaries in english

191 info for contributors



czas na lewacką sałatę. Przede wszystkim sprawa zwierzęca, sprawa poważna: zwierzobójstwo, krzywda zwierząt i nasze moralne tchórzostwo, zinstytucjonalizowane zarzynanie, chów wertykalny, hodowla intensywna, żywe nie-życie zwierząt, hekatomba ptaków, w Azji kury palone na stosie, festiwale psiego mięsa w Chinach, deanimalizacja zwierząt i ontologiczna degradacja bytów zwierzęcych, zwierzęcy lumpenproletariat. W tle historyczny marsz zwykłych ludzi po zwierzęce białko i zwierzęta idące na rzeź, wszyscy równym krokiem. A przecież mięso zachowuje całe cierpienie.

Zwierzęta zadają nam pytania: Co jemy, gdy je jemy – *Körper* czy *Leib*? A zwierzęta pozaludzkie to „niesobowe podmioty prawne” czy „rzeczy ruchome”? Ktoś się waha: może tofucznicza zamiast jajeczniczy? I różne próby odpowiedzi: vegetarianizm, semiwegetarianizm, fleksitarianizm, abolicjonizm, redukcjonizm, ingredientyzm, reduktarianizm, protopijny model postępu moralnego, wystopia, karnizm i neokarnizm, weganizm, *cheating vegetarianism*, *lazy veganism*, weganizm tożsamościowy, rewizyjny weganizm polityczny, weganizm bojkotowy, weganizm etyczny, czarny weganizm sióstr Ko, weganizm naiwny i w końcu, a jakże by inaczej, post-weganizm. Wszystko to w ogniu walki: z szowinizmem gatunkowym, z gatunkizmem, z niewolnictwem żywnościowym, z seksizmem, rasizmem, homofobią i klasizmem. Ktoś stwierdza: potrzebna filozofia czująca świat zamiast hermetycznej gadaniny. I oto nowe jest pytanie: bić albo nie bić?

Między tekstami i w nich dzieją się przeróżne rzeczy. Pięknoduchy estetyzują życie, biała klasa średnia zawłaszcza przestrzeń etycznego, w praktykach wegańskich uwidaczniają się etnocentryczne epistemologie ignorancji, mnożą się wege fora, weganie demonstrują moralną wyższość wobec nie-wegan, Realne staje się tym, co zawsze wraca do tego samego miejsca, „ale” dochodzi do głosu, podmiot zмага się z dosłownością, wiersz walczy z infekcją myślenia zadaniowego, kobiety mieszkające bez partnera jedzą mniej mięsa, wyobraźnia somatyczna zwraca się ku temu, co gorące i suche, zwierzęta, litując się nad nieporadnością człowieka, oddają mu swoje ciało na pokarm, krowy bogatych zjadają chleb biednych, liczba osób niejedzących mięsa wzrasta, ale szympansy wolą owoce z robakiem, zaś w retoryce wegańskiej dominuje podejście postrasowe. Tymczasem Lacan zakazuje czegoś, co i tak jest niemożliwe, Freud dzieli bliźniego na dwie części, Henry Ford inspirowany sposobem funkcjonowania rzeźni, Deleuze proponuje ideę mięsa uniwersalnego, Marvin Harris walczy o białko, Central Market, parodia wiejskiego targowiska, składa mitologiczną obietnicę, a jeden poeta przygląda się


świata toczonemu przez klisze językowe i przebija się przez prozaiczność plastiku, ale ten nie daje się składni. Cotzee w Texasie jeździ na rowerze bez sandałów, nie uprawia socjalizmu ani wolnej miłości, nie bierze zimnych pryszniców i nie je mięsa, nawet żeberka i kurczaka. Ale pyta: cztery łapy z jednego niedźwiedzia: a co z resztą zwierza? I jeszcze: co myśli wół zaliczony bez żadnej konsultacji z nim do gatunku niższego niż niedźwiedź? Jak Hala Mięsna ma iść z duchem czasu?

Sztuka nie pozostaje w tyle. Akcjonisci Wiedeńscy powracają znów, by zjadać ekskrementy, kopulować ze zwierzętami, zarzynać, patroszyć i rozszarpywać. Huan ubrany w mięsny kombinezon przechadza się ulicami miasta, na obrazach kobiety i mężczyźni wiją się na podłodze wśród kawałków mięsa i gryzą surowe kawałki kurczaka, Jana Sterbak szyje sukienkę ze steków, Jannis Kounellis rozwiesza wzdłuż ścian na hakach kawały wołowiny, papież pojawia się na tle przepołowionego wołu, Heide Hatry powiada „Heide, ty świnió!”, a Lucien Freud po prostu jest mięsem. Mięso materiałem sztuki! – a bezdomni nie mają co jeść. Na szczęście w wierszach Bartzaka wyłania się nowa forma życia – szczeźnik – już nie człowiek ani nie zwierzę.

Różne inne byty i nie-byty nam w tym wszystkim towarzyszą: byt pośledni, byt wyklęty, choć nie żołnierz, kolonialność bytów, mięso bezofiarnie, mięso czyste, mięso bezmięsne, 101,4 kg mięsa na osobę, kapitalizm ze zwierzęcą twarzą, tajne wojny wegańskie, stosunek babci do jedzenia, mięsne konotacje męskości, wszystkożerca (wszystko?), 100 słynnych czarnych wegan, bawełna – nieetyczny produkt wegański, „okruchy filozoficzne o kotach”, mięsożerność podmiotowości, człowiek etnoklasowy, nieposłuszeństwo epistemologiczne i ontologiczne, owo-lakto-mięsny nadmiar, kobiety – agentki zmiany, technicznie drukowanie mięsa, nasza potencjalna nie-ludzkość, wewnętrzne życie zwierząt, aktywna ignorancja, realistyczne utopie, celebrytyzacja weganizmu, sploty metodologiczne. Może to byty nie-byty wątpliwe, ale jeden fakt nadal pozostaje bezsporny: fakt mięsożerny.

Fakt mięsożerny! Fakt mięsożerny! Fakt mięsożerny!

Wojciech Kalaga

 <https://orcid.org/0000-0003-4874-9734>

P.S. Pragniemy poinformować naszych Czytelników i Autorów, iż począwszy od numeru 40 (1/2020) „Er(r)go” stanie się pismem dwujęzycznym: będziemy publikować materiały w języku polskim i angielskim. Zwiastunem tych nadchodzących zmian jest okładka tego numeru.



time for a leftist salad. Above all, an animal matter, a serious matter: animalcide, animal harm and our moral cowardice, institutionalized butchering, vertical farming, intensive farming, live non-life of animals, a bird hecatomb, chickens burned at stake in Asia, festivals of dog meat in China, de-animalization of animals and ontological degradation of animal beings, animal lumpenproletariat. In the background, a historical march of everyday people for animal protein, and animals marching to slaughter, all in even step. Still, meat absorbs all suffering.

Animals ask questions of us: What do we eat when we eat – *Körper* or *Leib*? And are nonhuman animals “non-personal subjects of law” or “movable goods”? Somebody hesitates: scrambled tofu instead of scrambled eggs? And different attempts at an answer: vegetarianism, semi-vegetarianism, flexitarianism, abolitionism, reductionism, ingredientism, reductarianism, pro-topian model of moral progress, vistoria, carnism and neo-carnism, veganism, cheating vegetarianism, lazy veganism, identity veganism, revisionary political veganism, boycott veganism, ethical veganism, Ko sisters’ black veganism, naïve veganism and, finally, how else: post-veganism. All of this in the heat of battle: against species chauvinism, speciesism, food slavery, sexism, racism, homophobia and classism. Somebody states: a philosophy which feels the world is needed, not hermetic mumbo-jumbo. And that is the new question: to beat or not to beat?

Between texts and within them, various things happen. Aesthetes aestheticize life, white middle class appropriates ethical space, ethnocentric epistemologies of ignorance become apparent in vegan practices, vege-forums multiply, vegans demonstrate moral superiority over non-vegans, the Real becomes that which always returns to the same place, “but” gains a voice, the subject struggles with literalness, a poem battles against the infection of task-oriented thought, women who live without a partner eat less meat, somatic imagination turns to that which is hot and dry, animals, taking pity upon man’s ineptitude, sacrifice their flesh for food, the rich folks’ cows eat the bread of the poor, the number of people eating meat increases but chimpanzees prefer fruit with worms, and post-racial approach dominates in vegan rhetoric. Meanwhile, Lacan forbids that which is impossible anyway, Freud divides the fellow neighbor into two parts, Henry Ford is inspired by the functioning of a slaughterhouse, Deleuze suggests the idea of universal meat, Marvin Harris battles for protein, the Central Market, a parody of a village marketplace, makes a mythological promise, one poet observes the world galled by linguistic clichés and pierces through the prosaic nature of plastic which does


not give way to syntax. Coetzee in Texas rides a bike without his sandals, does not practice socialism or free love, does not take cold showers, does not eat meat, not even ribs or chicken. But he asks: four paws of one bear: what of the rest of the animal? And: what does an ox think of being taxonomized, without being consulted, as species of order lower than a bear. And how can the Meat Hall follow the spirit of times?

Art does not stay behind. Vienna Actionists return again to eat excrements, to copulate with animals, to slaughter, to gut and to rip apart. Huan, dressed in a meat suit, strolls through the city streets, in paintings women and men wriggle on the floor amidst pieces of meat and bite raw pieces of chicken, Jana Sterbak sews a dress out of steaks, Jannis Kounellis hangs pieces of beef on hooks along the wall. Heide Hatry says “Heide, you pig!,” and Lucien Freud simply is meat. Meat is the fabric of art! – and the homeless have nothing to eat. Fortunately, a new form of life emerges from the poems of Bartczyk – *szczeźnik* [perisher] – already not a human and not an animal.

We are accompanied in all this by various beings and nonbeings: an inferior being, cursed being, though not a cursed soldier, colonialism of beings, sacrifice-less meat, puremeat, meatless meat, 101.4 kg of meat per capita, capitalism with an animal face, secret vegan wars, grandma’s attitude towards meat, meaty connotations of masculinity, omnivore (omni?), 100 famous black vegans, cotton – an unethical vegan produce, “philosophical fragments on cats,” carnivorous character of subjectivity, an ethnoclass man, epistemological and ontological disobedience, ovo-lacto-fleshy excess, women – agents of change, technologically printed meat, our potential non non-humanity, inner life of animals, active ignorance, realistic utopias, celebritytization of veganism, methodological tangles. Maybe these are all dubious beings-nonbeings; one fact, however, remains incontestable: the carnivorous fact.

The carnivorous fact! The carnivorous fact! The carnivorous fact!

Wojciech Kalaga

 <https://orcid.org/0000-0003-4874-9734>

P.S.: We wish to inform our Readers and Authors that – beginning with issue No. 40 (1/2020) – *Er(r)go* will become bilingual: we will be publishing articles in both Polish and English. The cover of this issue heralds these forthcoming changes.

rozprawy | szkice | eseje

ER(R)GO

studies | and | essays



Weganizacja akademii i nowa humanistyka, czyli o weganizmie w kontekście badań literacko-kulturowych

Jeśli, jak twierdzi Andrew Linzey w przedmowie do Vegetarian America: A History autorstwa Karen Iacobbo i Michaela Iacobbo, „mięsożercy, którzy piszą historię, wykreślili z niej vegetarian [; i rzeczywiście] głos vegetarian jest prawie nieobecny w badaniach humanistycznych”, to w takim razie głos wegański pozostaje w jeszcze większym cieniu [...].

Laura Wright¹

U podstaw każdej utopii leży niezadowolenie.

Olga Tokarczuk²

Od kuchni do akademii

Na stronie internetowej poświęconej najnowszemu polskiemu słownictwu Obserwatorium Językowe Uniwersytetu Warszawskiego wyjaśnia, iż „weganizować” oznacza „wprowadzać takie zmiany do przepisu na danie zawierające mięso lub produkty pochodzenia zwierzęcego, żeby przyrządzić potrawę wegańską”³. Paradoxs kuchni wegańskiej, znany każdemu, kto kiedykolwiek przygotowywał wegańską „pastę z makreli” lub wegański „omlet”, polega na tym, że usunięcie z niej kilku, wydawałoby się kluczowych, składników nie oznacza ograniczenia jej potencjału. W poszukiwaniu roślinnych zamienników składników zwierzę-

1. Laura Wright, *The Vegan Studies Project. Food, Animals and Gender in the Age of Terror*, The University of Georgia Press, Athens and London 2015, s. 8. [przeł. M.K.].

2. Olga Tokarczuk, *Moment niedźwiedzia*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, s. 13.

3. Hasło ze słownika internetowego: „Weganizować”, w: *Obserwatorium Językowe Uniwersytetu Warszawskiego. Najnowsze słownictwo polskie* <<http://www.nowewyrazy.uw.edu.pl/haslo/weganizowac-zweganizowac.html>> (3.09.2018).

cych kuchnia wegańska wyzwala pokłady kulinarnej kreatywności i nie tylko przywraca smaki uznane przez wegan za utracone, ale również tworzy nowe. Weganizacja kuchni nie jest niczym innym niż procesem przekształcania potraw zawierających składniki zwierzęce w wersje zbliżone smakowo do oryginału, lecz bazujące na składnikach pochodzenia roślinnego. Innymi słowy, weganizacja to tradycja w nowej odsłonie, to kulinarny kanon na nowo odczytany i twórczo wykorzystany.

O ile weganizacja potraw na stałe weszła do repertuaru kuchni wegańskiej, a samo pojęcie zagościło na dobre w języku praktyki kulinarnej⁴, o tyle proces – na potrzeby niniejszego wywodu celowo określony w sposób hiperboliczny mianem weganizacji akademii – polegający na stopniowym budowaniu teorii wegańskiej, formułowaniu pytań dotyczących wegańskiego doświadczenia i jego reprezentacji oraz wprowadzaniu optyki wegańskiej do odczytywania tekstów kultury, znajduje się w fazie początkowej i w związku z tym domaga się szczególnego rodzaju refleksji. Gdy przenosimy ideę weganizacji na grunt akademii, w sposób nieunikniony pojawia się pytanie o to, czy rzeczywiście jest ona humanistyce potrzebna, i czy propozycja studiów nad weganizmem, które są kulminacyjnym przejawem owego procesu, nie jest naukowym nadużyciem skazującym badaczy skuszonych atrakcyjnością nowości na podążanie ślepią, a w najlepszym przypadku krótką uliczką. Aby odpowiedzieć na te pytania, warto prześledzić historię weganizacji nauk humanistycznych, podjąć próbę określenia specyfiki nowo powstałego obszaru oraz zastanowić się nad jego potencjałem badawczym i miejscem na mapie współczesnej humanistyki⁵.

W stronę studiów nad weganizmem

Gdybyśmy pozwolili naszej wyobraźni powołać do życia akademicki sejsmograf rejestrujący nowe „tektoniczne” ruchy intelektualne, zauważylibyśmy, że ostatnie dekady przyniosły znaczne ożywienie jego działalności. Nasz wyobrażony przyrząd zarejestrowałby zmiany, które przejawiają się, między innymi, w wyznaczeniu coraz to nowych obszarów badań humanistycznych. Studia nad płcią, ekokrytyka, ekofeminizm, studia nad zwierzętami czy studia afektywne to tylko niektóre z nowych przestrzeni, które uzyskały wyrazistą tożsamość i rozpoznawalność, wpisując się w humanistykę, którą wielu krytyków określa mianem *nowej*. Zda-

4. Po wprowadzeniu do wyszukiwarki słowa „veganisation”, otrzymujemy 27 500 wyników. Polska „veganizacja” przynosi 2610 wyników (dane z 7.09.2018).

5. W polskojęzycznej literaturze krytycznej poświęconej studiom nad weganizmem ukazał się do tej pory jeden tekst *Studia nad weganizmem – nowy obszar badawczy* Dariusza Gzyry, „Edukacja Etyczna”, Kraków 2017, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.

niem Ewy Domańskiej nową humanistykę cechuje „ostrze krytyczne wymierzone w dominujące dyskursy władzy oraz zaangażowanie w problemy społeczno-polityczne”⁶. Jak pisze autorka *Historii niekonwencjonalnych* nowa humanistyka jest „dyskursem interwencyjnym”⁷, który w centrum swojego zainteresowania badawczego stawia podmiot opresjonowany bądź też marginalizowany, budując wokół niego alternatywną wizję przyszłości oraz tworząc narzędzia teoretyczne niezbędne do opisu istniejących mechanizmów władzy/nierówności oraz do wyznaczania nowych kierunków rozwoju badawczego i społecznego.

Dzisiejsza humanistyka wydaje się świadkiem „wegańskiego zwrotu”, który jest przejawem rosnącego zainteresowania weganizmem i wyznaczania nowych kierunków na mapie współczesnych badań. Kilka przykładów zaczerpniętych ze światowego kalendarza wydarzeń akademickich obejmującego zarówno konferencje, jak i publikacje naukowe wskazuje na to, iż przez wielu badaczy naukowa refleksja nad weganizmem w kontekście badań humanistycznych zaczyna być postrzegana jako wartościowa i potrzebna. Pierwsza konferencja poświęcona teorii wegańskiej odbyła się w Oxfordzie w 2016 roku i nosiła tytuł „*With their skins on them, and... their souls in them*: Towards a Vegan Theory. An Interdisciplinary Humanities Conference”. Rok później w Bostonie Association of American Geographers zorganizowało konferencję pod tytułem *Towards Vegan Geographies: Ethics Beyond Violence*⁸. Spotkaniom badaczy towarzyszą publikacje naukowe podejmujące kwestie związane z weganizmem w perspektywie badań literackich i kulturowych: warto wymienić w tym miejscu *Critical Perspectives on Veganism* pod redakcją Jodey Castricano i Rasmusena R. Simonsena (2016), *Aphro-ism: Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters* autorstwa Aph Ko and Syl Ko (2017), *Thinking Veganism in Literature and Culture. Towards a Vegan Theory* (2018) pod redakcją Emelii Quinn i Benjamin Westwooda czy też numer *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* (2017), w którym znalazła się cała sekcja poświęcona studiom nad weganizmem w kontekście ekokrytyki. W 2016 roku University of California w Santa Barbara uruchomił pierwszy program studiów nad weganizmem, który, jak czytamy w *Santa Barbara Independent*, przyciągnął tak wielu chętnych, iż prowadzący, profesor Renan Larue, poproszony został o podwojenie liczby miejsc⁹.

6. Ewa Domańska, *O nowej humanistyce*, „Litteraria Copernicana”, 2011, 1(7), s. 220.

7. Domańska, *O nowej humanistyce*, s. 220.

8. W maju 2018 roku Instytut Kultur i Literatur Anglojęzycznych Uniwersytetu Śląskiego zorganizował pierwsze ogólnopolskie seminarium pt. „Studia nad weg(etari)anizmem w kontekście badań literackich i kulturowych. Dylematy i perspektywy”. Większość tekstów składających się na niniejszy numer czasopisma stanowi rozbudowane wersje wystąpień przedstawionych podczas seminarium.

9. Léna Garcia, *What Vegans Study*, „Santa Barbara Independent”, 15.02.2016 <<https://www.independent.com/news/2016/mar/15/what-vegans-study/>> (4.09.2018).

Nie jest przypadkiem, że wszystkie przytoczone powyżej przykłady akademickiej działalności spod znaku „wegańskiego zwrotu” miały miejsce po 2015 roku, który w historii weganizacji akademii ma znaczenie fundamentalne. W tym bowiem roku Laura Wright opublikowała monografię *The Vegan Studies Project. Food, Animals and Gender in the Age of Terror*¹⁰, otwierając tym samym drzwi do akademickiej dyskusji nad weganizmem w duchu *cultural studies*. Nie oznacza to rzecz jasna, że weganizm przed 2015 rokiem nie był poddawany oglądowi naukowemu. Coraz większa widoczność weganizmu w przestrzeni kulturowej (celebrytyzacja weganizmu, wegańscy bohaterowie kultury popularnej czy też wegańskie blogi i programy kulinarne) stworzyła warunki do zainicjowania debaty na temat kulturowych i filozoficznych aspektów diety roślinnej. W ostatnich latach nad aspektami odmowy spożywania produktów pochodzenia zwierzęcego zaczęli pochylać się badacze zajmujący się kulturową tożsamością płci, filozofowie, kulturoznawcy i psycholodzy. Oto kilka przykładów z długiej listy pozycji na temat wegetarianizmu i weganizmu: w 2009 roku Jonathan Safran Foer wydał *Eating Animals*, książkę poświęconą refleksji nad przemysłową produkcją mięsa, w ramach której osadził historię swojego wegetarianizmu; w roku 2010 Melanie Joy opublikowała książkę pt. *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows. An Introduction to Carnism* wyjaśniającą mechanizmy kulturowe odpowiedzialne za tworzenie warunków, w których konsumpcja mięsa postrzegana jest jako normalna praktyka i w których niektóre gatunki otaczamy miłością, a inne zjadamy. Wprowadzona przez Joy koncepcja karnizmu natychmiast stała się jednym z najważniejszych elementów aparatu pojęciowego wypracowanego w celu analizy kulturowych i społeczno-politycznych aspektów weganizmu. Innym przykładem badań nad weganizmem, które rozwijały się przed 2015 rokiem, są prace analizujące związki pomiędzy weganizmem i kulturową reprezentacją męskości i kobiecości¹¹ czy też aspekty weganizmu w kontekście rasy, uwarunkowań etnicznych i studiów postkolonialnych i dekolonialnych¹².

W świetle wzrostu zainteresowania weganizmem – zarówno w wymiarze popularnym, jak i naukowym – stało się jasne, że w przestrzeni akademii rodzi się potrzeba zainicjowania systematycznych i zinstytucjonalizowanych badań nad kulturowo-polityczno-społecznymi aspektami weganizmu, dylematami,

10. Laura Wright, *The Vegan Studies Project. Food, Animals and Gender in the Age of Terror*, The University of Georgia Press, Athens and London 2015.

11. Zob. np.: John Joseph, *Meat is for Pussies*, Crush Books, New York 2010 i Justine Ann Johnson, „Hegans: An Examination of the Emerging Male Vegan” (2011). Theses, Dissertations, and Other Capstone Projects. Paper 124 <<https://cornerstone.lib.mnsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=1123&context=etos> (10.09.2018).

12. Zob. np.: *Sistah Vegan: Black Female Vegan Speak on Food, Identity, Health and Society* pod redakcją Breeze Harper, Lantern Books, New York 2009.

które ze sobą niesie i możliwością stworzenia i zastosowania teorii wegańskiej w przestrzeni badań humanistycznych. Formułując propozycję stworzenia odrębnego obszaru badań literacko-kulturowych poświęconego weganizmowi, Wright włączyła się w nurt tego, co w przestrzeni naukowej zaczęło powoli kiełkować i stopniowo przebijać się do świadomości badaczy reprezentujących różne obszary i metodologie. Istota propozycji Wright polega na tym, iż usytuowała weganizm w szerszym planie: wskazując na badawcze i naukowe „zadłużenie” studiów nad weganizmem wobec innych perspektyw i metodologii badawczych, zademonstrowała naukową odrębność i tożsamość nowo zarysowanego obszaru badawczego. Powołanie do życia nowych studiów wyrasta z przekonania autorki *The Vegan Studies Project* o konieczności wyodrębnienia podmiotu wegańskiego i stworzenia warunków, w których jego głos ma szansę wybrzmieć. Reakcja środowiska naukowego – a świadczą o niej chociażby niektóre ze wspomnianych powyżej wydarzeń ze świata akademii, powstałe z bezpośredniej inspiracji propozycją amerykańskiej badaczki – pokazuje, iż Wright znakomicie uchwyciła potrzebę stworzenia szerszej platformy dla debaty nad tożsamością wegańską oraz nad kulturowymi kontekstami weganizmu, który, postrzegany nie tylko jako styl życia, ale przede wszystkim jako ideologia i filozofia¹³, domaga się refleksji usytuowanej na przecięciu wielu perspektyw naukowych.

Jest rzeczą oczywistą, że studia nad weganizmem nie istnieją w naukowej próżni: drogę do ich powstania utarował rozwój studiów nad zwierzętami, ekokrytyki i ekofeminizmu oraz działalność ruchów na rzecz zwierząt. Wyłonienie się studiów nad weganizmem może być postrzegane jako przejaw tego, co Przemysław Czapliński, pisząc o nowej humanistyce, określa jako „autonomizacj[ę] problemów i kategorii ważnych, które wyłoniwszy się z poszczególnych dyscyplin, szybko zyskują samodzielność”¹⁴. Tak jak powstanie studiów kobiecych stworzyło warunki dla zainicjowania studiów nad kulturową tożsamością płci, tak studia nad zwierzętami, które rozpoczęły szeroko zakrojoną debatę nad relacjami pomiędzy człowiekiem i zwierzętami, z czasem wykazały konieczność pogłębienia badań nad jednym z wielu elementów tej relacji – konsumpcji produktów pochodzenia zwierzęcego i jej kulturowo-ekonomiczno-politycznych uwarunkowań.

Jak przyznaje sama Wright, wywodzący się z tradycji *cultural studies* projekt ogromnie dużo zawdzięcza Carol J. Adams, która jako jedna z pierwszych badaczek

13. Tak weganizm definiowany jest w „Memorandum and Articles of Association”, dokumencie opublikowanym w 1979 roku przez The Vegan Society. Określenie weganizmu mianem filozofii nie jest jednak przyjmowane bezkrytycznie. Zob: Jonathan Dickstein, „Rethink Your Understanding of Veganism”, <<https://medium.com/@jonathandickstein/rethink-your-understanding-of-veganism-39413185742>> (22.10.2018).

14. Przemysław Czapliński, *Sploty (Wstęp)*, „Teksty Drugie”, 1/2017 <<http://rcin.org.pl/dlibra/publication?id=83938&tab=3>> (6.09.2018).

pochyliła się nad literackimi reprezentacjami związków pomiędzy zniewoleniem kobiet i wegetarianizmem¹⁵. Adams zaproponowała zastosowanie perspektywy badawczej, którą w mającej już status kanoniczny pracy *The Sexual Politics of Meat* (1990) określiła mianem feministyczno-wegetariańskiej teorii krytycznej. Odnosząc się do osiemnastowiecznych i dziewiętnastowiecznych tekstów literackich Adams pokazuje, że feminizm i wegetarianizm wiele łączy i mówi wprost: nasze posiłki albo ucieleśniają, albo negują zasady feministyczne poprzez rodzaj pożywienia, które wybieramy. Jej zdaniem zarówno pisarze/pisarki, jak i poszczególne jednostki wpisują w kontekst wegetariański głębokie feministyczne deklaracje. Wegetarianizm w życiu i twórczości kobiet przywołanych przez Adams jest wyrazem ich niezależności oraz formą protestu wobec kultury dominującej bez względu na to, czy jest czy też nie jest jako taki określany¹⁶.

To, co w pracy Adams wydaje się niezwykle istotne z punktu widzenia metodologicznego osadzenia literackich i kulturowych studiów nad weganizmem, to zwrócenie uwagi na fakt istnienia feministyczno-wegetariańskiej tradycji literackiej. Adams kieruje snop badawczego światła na różnorodne teksty literackie i uwidacznia ich wspólne wegetariańsko-feministyczne elementy. Mary Astell, Margaret Cavendish, Aphra Behn, Mary Wollstonecraft – to tylko niektóre z pisarek, w których życiu i twórczości pojawia się kwestia konsumpcji mięsa wpisana w kontekst kulturowej opresji kobiet. Jak zauważa Adams, feministyczno-wegetariańska teoria krytyczna zaczyna się w momencie, w którym uświadamiamy sobie podobieństwo w pozycjonowaniu kobiet i zwierząt w świecie patriarchalnego porządku: i kobiety, i zwierzęta funkcjonują jako przedmioty, nigdy jako podmioty¹⁷. W ujęciu Adams zarówno kobiety, jak i zwierzęta poddawane są kulturowemu „uniewidocznieniu”, funkcjonując w strukturach patriarchy jako „nieobecny punkt odniesienia” (*absent referent*). Adams nie ma wątpliwości, że taki stan rzeczy domaga się zjednoczenia myśli feministycznej i wegetariańskiej¹⁸. Perspektywa Carol J. Adams okazała się ogromną inspiracją dla badań prowadzonych w obszarze feminizmu, ekofeminizmu oraz studiów nad zwierzętami. Istotnym dla naszych rozważań nad studiami nad weganizmem jest fakt, iż praca Adams stanowiła w pewnym sensie punkt odniesienia czy też naukowy

15. Wright, *The Vegan Studies Project*, s. 18. Warto w tym momencie zwrócić uwagę na posługiwanie się przez amerykańską badaczkę określeniem „projekt”: Wright podkreśla w ten sposób, iż studia nad weganizmem znajdują się w fazie formatywnej i w związku z tym zapraszają do debaty na temat swojej tożsamości, metodologii i perspektyw dalszego rozwoju.

16. Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Polity Press, Cambridge 1990, s. 166–167.

17. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, s. 168.

18. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, s. 169. Zob. również: Greta Gaard, *Vegetarian Ecofeminism*, „Frontiers”, 2002,3/23, s. 117–146.

drogowskaz dla autorki *The Vegan Studies Project*. Autorką słowa wstępnego do książki Wright była właśnie Adams, która udzieliła jej swego akademickiego błogosławieństwa, podkreślając, iż jest ona kontynuatorką pracy zainicjowanej przez *The Sexual Politics of Meat*.

Monografia Wright poświęcona wyodrębnieniu tożsamości wegańskiej i usytuowaniu jej w szerszym kontekście badań literacko-kulturowych jest osadzona na fundamentach wzniesionych przez Adams – wykorzystując metodologię zastosowaną przez autorkę *The Sexual Politics of Meat*, rozbudowuje analizę mechanizmów kulturowego przekształcania zwierzęcia w nieobecny punkt odniesienia i osadza weganizm w polu badań nad reprezentacjami kulturowej tożsamości płci we współczesnej kulturze oraz relacjami władzy. Podczas gdy Adams w swojej pracy wyszła od założenia normatywności wegetarianizmu i analizy sposobów, za pomocą których kultura dominująca tę normatywność unieważnia, Wright zakłada normatywność weganizmu i pokazuje, że teoria feministyczna jest potrzebna, aby zrozumieć, w jaki sposób kultura dominująca sprawia, że aspekt etyczny weganizmu znika, poszerzając tym samym badania Adams nad nieobecnym punktem odniesienia. Do trzech sposobów, za pomocą których kultura doprowadza do znikania zwierząt, Wright dodaje kolejny: promocja weganizmu jako stylu życia usuwa w cień i marginalizuje kwestie etyczne związane z prawami zwierząt.

Istotą badań prowadzonych przez Wright jest to, iż proponuje ona ujęcie rozważań nad kulturowymi kontekstami weganizmu w ramy *studiów* nad weganizmem. Jeśli mamy jednak mówić o *studiach*, to określeniu ich specyfiki towarzyszyć powinna przede wszystkim próba odpowiedzi na pytanie, czym jest weganizm. Nie jest przypadkiem, że zarówno Laura Wright w swoim eseju *Introducing Vegan Studies*¹⁹, jak i Emelia Quinn i Benjamin Westwood, redaktorzy zbioru pt. *Thinking Veganism in Literature and Culture*²⁰, zaczynają swoje rozważania nad weganizmem od definicji słownikowych. Zabieg ten – zasadny, wręcz fundamentalny, w kontekście budowania tożsamości nowo powstałego obszaru badań – ma jednak pewną skazę: wskazując na jedną, wielokrotnie powtarzaną definicję weganizmu usuwa w badawczy cień fakt, iż obecnie mamy do czynienia z różnorodnością ujęć weganizmu i jego popkulturowych odsłon. Wydaje się, że w sytuacji swego rodzaju pluralizmu tożsamościowego jednym z podstawowych problemów badawczych, jakie pojawiają się przed studiami nad weganizmem,

19. Laura Wright, *Introducing Vegan Studies*, "ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment", 2017, Volume 24, Issue 4. <http://www.academia.edu/35622783/Introducing_Vegan_Studies._nterdisciplinary_Studies_in_Literature_and_Environment_00.0_2017_pp._1_10doi_10.1093_isle_isx070> (10. 09.2018).

20. Emelia Quinn, Benjamin Westwood, *Introduction: Thinking Through Veganism*, w: *Thinking Veganism in Literature and Culture. Towards a Vegan Theory*, Palgrave Macmillan 2018, s. 1.

jest wskazanie na różnorodność definicji weganizmu i tego, co z tej różnorodności wynika dla samego weganizmu rozumianego jako ruch na rzecz społecznej sprawiedliwości oraz dla prowadzonych nad nim badań. Nie bez powodu Wayne Hsiung, współzałożyciel Direct Action Everywhere, zauważa, iż „weganizm ma zdumiewającą liczbę definicji, podobnie jak zdumiewająca jest liczba motywów, które powodują, że ludzie decydują się na przejście na dietę wegańską”²¹.

To, czym weganizm jest i to, czym nie jest, ma znaczenie nie tylko w kontekście wyznaczenia pola badawczego, ale również w kontekście debaty na temat skuteczności weganizmu jako narzędzia walki o prawa zwierząt. Studia nad weganizmem stanowią platformę wymiany perspektyw i ścierania się różnych, często wykluczających się wizji tego, czym jest weganizm i jaką formę powinien przyjmować. Robert C. Jones w artykule pod wiele mówiącym tytułem „Veganisms” („Weganizmy”) wyróżnia dwie główne odmiany. Pierwsza z nich to weganizm tożsamościowy (*identity veganism*), określanej jako styl życia, który cechuje nieco naiwna wiara, że samo przejście na weganizm rozwiązuje kwestie związane z okrucieństwem wobec zwierząt i ich cierpieniem, i który ignoruje fakt, iż produkcji wegańskich towarów często towarzyszy cierpienie zwierząt. Jest on nierzadko wyznacznikiem modnego i nowoczesnego stylu życia, elementem „zestawu obowiązkowego” dla osób pragnących żyć w zgodzie z obowiązującymi trendami, chcących zachować czyste sumienie i jednocześnie demonstrować swoją moralną wyższość wobec nie-wegan²². Drugi typ weganizmu to weganizm bojkotowy (*boycott veganism*), którego zwolennicy, mający poszerzoną świadomość dotyczącą produkcji wielu wegańskich towarów, która pociąga za sobą cierpienie zwierząt, postrzegają swoje własne wybory konsumenckie jako mające moc sprawczą. Jak pisze Jones, zwolennicy weganizmu bojkotowego podzielają przekonanie, że „głosowanie» wegańskimi dolarami może przyczynić się to realnego rozwoju moralnego i wywołać zmianę polityczną”²³, demonstrując jednocześnie pewną krótkowzroczność, która nie pozwala na wpisanie weganizmu w szerszy obraz opresjonowania żyjących istot oraz zagrożeń ekologicznych.

Pozostając krytycznym wobec dwóch dominujących odmian weganizmu, Jones proponuje wprowadzenie kategorii rewizyjnego weganizmu politycznego (*revisionary political veganism*), którego głównymi wyznacznikami są rewizyjność, aspiracyjność, intersekcyjność i inkluzyjność²⁴. Jones proponuje w pewnym sensie najszersze rozumienie weganizmu: weganizm polityczny w jego ujęciu

21. Wayne Hsiung, *Boycott Veganism* <http://www.images.pythagoreancrank.com/boycott_veganism.pdf> (9.09.2018).

22. Robert C. Jones, *Veganisms*, w: *Critical Perspectives on Veganism*, red. Jodey Castricano i Rasmus R. Simonsen, Palgrave Macmillan 2016, s. 25.

23. Jones, *Veganisms*, s. 27. [Przeł. M.K.].

24. Jones, *Veganisms*, s. 26–32.

oznacza „moralne i polityczne zobowiązanie do aktywnego sprzeciwu wobec form instytucjonalnej i systemowej przemocy, wyzysku, dominacji, uprzedmiotowienia i utowarowienia wymierzonych wobec wszystkich odczuwających istot – ludzkich i pozaludzkich – jak również wobec środowiska naturalnego, które zapewnia im ciągłość życia”²⁵. Tak rozumiany weganizm, w zasadniczy sposób poszerzający „tradycyjną” definicję, staje się strategią walki z niesprawiedliwością społeczną, której ofiarami padają nie tylko zwierzęta, ale co istotne, również ludzie.

Interesujący głos w debacie na temat istoty weganizmu należy do Hsiunga, który uważa, iż „weganizm jest szkodliwy dla ruchu na rzecz praw zwierząt” i idąc tym tropem, twierdzi, że tym, co powinno się bojkotować w imię wyzwolenia zwierząt, nie są produkty pochodzenia zwierzęcego, lecz weganizm²⁶. Tak kontrowersyjne stanowisko wynika z przekonania powszechnie przypisywanego weganom, iż przejście na weganizm jest sposobem na zaprzestanie przemysłowej hodowli zwierząt. Uproszczona, popularna wersja weganizmu jest bez wątpienia naiwna, ale czy rzeczywiście jest szkodliwa? Dla Hsiunga „szkodliwość” weganizmu polega na tym, iż decyzja o przejściu na dietę bezmięsną jest swego rodzaju laurem, który weganie wkładają sobie na głowę w nagrodę za podjęcie moralnie słusznej decyzji... i na tym kończą swoje zaangażowanie w wyzwolenie zwierząt. Zwolennicy diety wegańskiej zaprzestają walki o prawa zwierząt w miejscu, w którym owa walka tak naprawdę się zaczyna, bowiem zmiana diety jest zaledwie początkiem procesu przemian. Zdaniem Hsiunga, weganizm ani nie ratuje życia, ani nie zmniejsza cierpienia zwierząt, a przedstawiany jako wybór stylu życia sytuuje kwestię cierpienia zwierząt w cieniu deklaracji o upodobaniu do diety bezmięsnej postrzeganej jako atrybut wizerunkowy. Konieczność uświadomienia sobie tego faktu może być początkiem większego zaangażowania w walkę o prawa zwierząt – potrzebne jest jednak zainicjowanie rzeczowej debaty na ten temat i tutaj studia nad weganizmem mogą stać się ważną przestrzenią wymiany poglądów.

Potencjał badawczy studiów nad weganizmem wynika z faktu, że nie zawężają one własnego obszaru do „jedynie słusznej”, etycznie umotywowanej ideologii (weganizm etyczny), ale przedmiotem swoich rozważań czynią literackie i kulturowe reprezentacje i aspekty weganizmu w jego zróżnicowanych odsłonach. Wyjście poza obszar badawczy studiów nad zwierzętami czy też ekofeminizmu, które to perspektywy, jak już wspomnieliśmy, mają dla studiów nad weganizmem znaczenie fundamentalne, pozwala na wpisanie refleksji nad dietą wegańską w jeszcze szerszy kontekst. Próby określenia, czym jest weganizm i jakie są motywy, które kierują tymi, którzy odrzucają konsumpcję produktów pochodzenia roślinnego, otwierają nowe przestrzenie badawcze i poszerzają te już

25. Jones, *Veganisms*, s. 29.

26. Hsiung, *Boycott Veganism*. [Przeł. M.K.].

istniejące. Fakt, iż w warunkach kultury Zachodu dieta bezmięсна funkcjonuje jako kulturowy rekwizyt białej klasy średniej, sprawia, że wpisanie weganizmu w kontekst badań dekolonizacyjnych odsłania cały szereg związków pomiędzy konsumpcją, tożsamością etniczną i płcią. „Czarny” weganizm to różnorodność motywów stojących za wyborem diety wegańskiej oraz dialog z białą kulturą dominującą; to pytanie o to, czy czarni weganie/weganki są „produktem” białych praktyk kolonizacyjnych (czarni weganie/weganki przejmują styl życia białej uprzywilejowanej klasy średniej) czy też w geście intersekcyjnego protestu stają się wyrazicielami sprzeciwu wobec nakładających się na siebie i wzajemnie się napędzających struktur opresji. Te zależności – pomiędzy rasą, klasą, płcią i weganizmem – nabierają kształtów w obrębie studiów nad weganizmem z tego względu, iż perspektywa badawcza tego obszaru pozwala na ich dogłębną analizę oraz na usytuowanie ich w pozycji dialogicznej wobec innych dyskursów.

Rozważania poświęcone wspomnianym powyżej związkom wpisują się w nurt, który stanowi istotę studiów nad weganizmem, a który wyznaczany jest przez kwestie reprezentacji weganizmu zarówno w powszechnej świadomości, jak i w szeroko rozumianych tekstach kultury (film, literatura, media społecznościowe, blogi). Badania prowadzone przez Wright odsłaniają potencjał perspektywy wegańskiej i jej różnorodność. Dla autorki *The Vegan Studies Project* punktem wyjścia do analizy reprezentacji weganizmu w kulturze jest wojna z terrorem ogłoszona przez George’a W. Busha po ataku na World Trade Center. To na pierwszy rzut oka zaskakujące połączenie okazuje się jednak ważnym kluczem do zrozumienia mechanizmów znaczeniowych, które zostały uruchomione po jedenastym września 2001 roku w kontekście konstruowania tożsamości amerykańskiej i podziału na „my” i „oni” oraz ich związków z konsumpcją. Optyka wegańska zastosowana przez Wright pozwala na zarejestrowanie istotnej zmiany, której uległa reprezentacja weganizmu w powszechnej świadomości. Weganizm, zyskujący w ostatnich dekadach XX wieku coraz większą popularność i coraz bardziej widoczny w przestrzeni publicznej, po jedenastym września stał się swego rodzaju ofiarą retorycznego podziału wprowadzonego przez rząd Busha jako nie-amerykański wybór dietetyczny²⁷. Wobec powstania nowej narodowej narracji, której celem było odbudowanie poczucia siły tożsamości amerykańskiej – a ta przejawia się również w (mięsnej) tradycji kulinarnej – dieta wegańska zaczęła być kojarzona z „fundamentalizmem, radykalizmem i protestami antyrządowymi”²⁸.

Powracając do sformułowanego na początku naszych rozważań pytań o zasadność powoływania do życia nowych *studiów*: wydaje się, że studia nad weganizmem mogą odegrać ważną rolę na kilku płaszczyznach. Z jednej strony

27. Wright, *The Vegan Studies Project*, s. 30.

28. Wright, *The Vegan Studies Project*, s. 42 [Przeł. M.K.]..

studia nad weganizmem pozwalają zidentyfikować wewnętrzne tarcia w obrębie weganizmu i wpisać je w kontekst toczącej się debaty na temat gatunkizmu, zrównoważonego stylu życia, ekologii, feminizmu i studiów postkolonialnych i dekolonialnych. Co więcej, wyznaczenie obszaru badawczego poświęconego weganizmowi pozwala na pogłębienie debaty na temat skuteczności weganizmu etycznego (a więc tego, który motywowany jest dobrem zwierząt) jako narzędzia walki o prawa zwierząt. Tak rozumiane studia dają możliwość prześledzenia zmian jakim podlega myślenie o weganizmie jako „dyskursie interwencyjnym”, jego społeczno-politycznych konsekwencjach i skuteczności. Idąc tropem wyznaczonym przez tak sformułowany cel badawczy, zauważamy, iż we współczesnej debacie coraz częściej pojawia się określenie „post-weganizmu”, rejestrujące ewolucję rozumienia, czym jest weganizm i jakie formy przyjmuje. Tobias Leenaert, współzałożyciel ProVegInternation oraz autor *How to Create a Vegan World: A Pragmatic Approach*, w artykule umieszczonym na swoim blogu wskazuje na zasadność przejścia do fazy post-weganizmu, którą cechuje mniejsza dbałość o przestrzeganie rygorystycznych zasad żywieniowych lecz większe zainteresowanie rzeczywistą poprawą sytuacji zwierząt²⁹. Peter Singer, autor wstępu do *How to Create a Vegan World*, zauważa, że jeśli weganizacja świata ma zależeć od tego, czy wybieramy altruizm czy własny interes i przyjemność, to nasza przyszłość będzie, w najlepszym wypadku, zaledwie w części wegańska³⁰. Leenaert ma świadomość, iż apelowanie do altruizmu człowieka jest mało skuteczne i w związku z tym każda forma ograniczenia spożywania mięsa – czy to w ramach kampanii reduktarianistycznych, czy też wprowadzenia pewnej mody na niejedzenia mięsa – powinna zasługiwać na wsparcie, bo jak mówi Leenaert, „niejedna droga prowadzi do Veganville”³¹.

Druga płaszczyzna, na której studia nad weganizmem zarysowują swoją odrębność i tożsamość naukową, obejmuje wypracowanie transdyscyplinarnej teorii wegańskiej, która pozwala na zbudowanie optyki badawczej stawiającej w centrum zainteresowania pozycję wegańskiego podmiotu i jego reprezentację. Warto w tym momencie powrócić do rozważań Czaplińskiego na temat charakteru nowoczesnej humanistyki. Zauważa on, że obszary badawcze określane dzisiaj mianem „nowej humanistyki” cechuje brak wspólnej metody, którą zastępują „semimetry” wypracowywane na własne potrzeby przez poszczególne obszary badawcze. Jak pisze Czapliński, „[p]owstające semimetry, choć wyosobniły się ze swoich dziedzin macierzystych, nie trwają w izolacji, lecz z konieczności włączają się w inne konstelacje

29. Tobias Leenaert, *Go Post-Vegan!*, „The Vegan Strategist” <http://veganstrategist.org/2016/11/03/go-post-vegan/?doing_wp_cron=1539324969.9043428897857666015625> (12.10.2018).

30. Peter Singer, *Foreword*, w: Tobias Leenaert, *How to Create a Vegan World: A Pragmatic Approach*, Lantern Books, New York 2017. Wydanie elektroniczne.

31. Leenaert, *How to Create a Vegan World* [Przeł. M.K.].

i same przylączają do siebie elementy innych metod³². Centralną metaforą, która pozwala uchwycić specyfikę nowej humanistyki w kontekście metodologicznym, są w ujęciu Czaplińskiego sploty, które niosą ze sobą ideę łączenia, przenikania i współlistnienia. Jego zdaniem „[s]ploty metodologiczne nie są więc przypadkiem, lecz cechą kluczową dla uprawiania nauki³³”.

Sploty, o których pisze Czapliński, widać wyraźnie w przypadku studiów nad weganizmem, które z racji swego badawczego umocowania czerpią z metodologii wielu obszarów badawczych. Wspomniane już „semimetody” są w perspektywie Czaplińskiego „z definicji niedomknięte: stan niekompletności pomaga badaczom pozostawać w kontakcie ze zmienną – płynną, niestałą – ontologią przedmiotów własnych badań, choć skazuje ich na ustawiczne zalepianie dziur³⁴”. O ile w początkowej fazie rozwoju badania nad weganizmem obejmowały głównie aspekty dietetyczne, o tyle dzisiaj weganizm – ontologicznie niestały i poszerzający swoje znaczenie – wymusza refleksję metodologicznie osadzoną w dyskursach feministycznym, ekokrytycznym, zwierzęcym, postkolonialnym i antyglobalistycznym. Poddane wegańskiemu oglądowi teksty kultury odsłaniają relacje i uwarunkowania, które do tej pory nie były zauważane, czego przykładem może być wspomniana już reprezentacja weganizmu w kontekście wojny z terrorem ogłoszona przez Busha. Transdyscyplinarny charakter studiów nad weganizmem przejawia się w tym, iż badania prowadzone w obrębie innych dyscyplin pomagają wytworzyć narzędzia niezbędne do opisu skomplikowanych kontekstów weganizmu, które ciągle ewoluują, co pociąga za sobą ciągły rozwój myśli wegańskiej.

Przykładem, który ilustruje fakt, iż istnieje potrzeba ciągłej weryfikacji stosowanych narzędzi, może być neokarnizm, które to pojęcie Joy, autorka koncepcji karnizmu, wprowadziła dla opisanego całego szeregu *nowych* praktyk kulturowych skierowanych do tych wszystkich, którzy zaczęli odczuwać wątpliwości dotyczące konsumpcji mięsa, ale nie chcą z niego zrezygnować. Żywność pochodząca od „szczęśliwych” zwierząt, produkty mięsne określane mianem „organicznych” lub „ekologicznych”, bezmięsne dni tygodnia – to tylko niektóre przykłady z długiej listy strategii kulturowych mających na celu rozładowanie wewnętrznych napięć doświadczanych przez tych konsumentów, którzy czując się zobowiązani przez, na przykład, presję środowiska, do wykazania troski o dobrostan zwierząt, nie potrafią zrezygnować z konsumpcji mięsa. Innym przykładem, również z obszaru psychologii, który pokazuje, jak wiele dzieje się obecnie w obszarze studiów humanistycznych w kontekście badań nad weganizmem, jest praca Clare Mann nad psychologicznymi aspektami bycia na diecie

32. Czapliński, *Sploty*.

33. Czapliński, *Sploty*.

34. Czapliński, *Sploty*.

wegańskiej. Badania psychologiczne przeprowadzone pośród wegan na całym świecie wskazują na istnienie problemu, który Mann określiła mianem *vystopia* („wystopia”). Zdaniem autorki *Vystopia. The Anguish of Being Vegan Po a Non-Vegan World* (2018) „wystopia” oznacza (1) kryzys egzystencjalny doświadczany przez wegan, wyrastający ze świadomości istnienia hipnotycznej zмовы dystopijnego świata oraz (2) świadomość zachłanności, wszechobecnego cierpienia zwierząt oraz gatunkizmu we współczesnej dystopii³⁵. Dla wielu wegan świadomość życia w świecie, w którym zdecydowana większość jest mięsożerna, w którym bardzo często dieta wegańska jest przedmiotem komentarzy, i której nierzadko towarzyszy brak zrozumienia pośród najbliższych oraz poczucie braku wsparcia, bywa źródłem głębokiego niepokoju. Nazwanie tego, czego doświadcza wielu wegan jest formą nadania ważności ich odczuciom. Wystopia, jak podkreśla Mann, nie jest schorzeniem ani patologią, ale formą egzystencjalnej rozpaczki której rozpoznanie i nazwanie dla wielu wegan może stanowić istotny krok w kierunku jej przezwyciężenia³⁶.

Wyznacznikiem nowej humanistyki są badania prowadzone przez psychologów, filozofów, kulturoznawców i literaturoznawców, które – jak pisze Czapliński – przenikają się, tworząc warunki do studiowania „wielości linii przebiegających przez jeden punkt” oraz „śledzeni[a] mnogości śladów tam pozostawionych”³⁷. Widziane w kontekście metodologii nowej humanistyki studia nad weganizmem są „przestrzenią niedomkniętą”, której granice są płynne i nieszczelne, ale to właśnie ta nieszczelność stanowi zaproszenie do badania różnorodnych tropów i wsłuchiwanie się w głosy jeszcze do niedawna prawie wcale nie słyszane.

Weganizacja akademii w kontekście humanistyki prefiguratywnej

Przywołana na początku artykułu Ewa Domańska, mówiąc o aspektach nowej humanistyki, proponuje wprowadzenie pojęcia „humanistyki prefiguratywnej”, która w jej ujęciu tworzy obrazy przyszłości „»zawczasu«; niejako zwiastuje jej nadejście, a jednocześnie bierze udział w kształtowaniu możliwych scenariuszy przyszłości [...]”. Domańska pisze, iż „[...] chodzi tu nie tyle o krytykę istniejącego systemu, ile o konkretne eksperymenty w tworzeniu alternatywy dla systemu, który jest uważany (z różnych względów) za wadliwy, niesprawiedliwy; o prak-

35. Clare Mann, *Vystopia. The Anguish of Being Vegan Po a Non-Vegan World*, Communicate31 Pty Ltd., Sydney 2018. Wydanie elektroniczne.

36. Mann, *Preface*, w: *Vystopia*. Wydanie elektroniczne.

37. Czapliński, *Sploty*.

tykowanie konkretnych inicjatyw i pokazywanie w ten sposób, że zmiana jest możliwa”³⁸. Zdaniem Domańskiej tym, co wyznacza kierunek badań w obrębie humanistyki prefiguratywnej, a więc humanistyki zaangażowanej, jest nie/sprawiedliwość epistemiczna³⁹. Pojęcie wprowadzone do współczesnego dyskursu w 2007 roku przez Mirandę Fricker w *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*⁴⁰ odsłania wpływ relacji władzy na proces budowania wiedzy oraz na podmiot badający i badany. W przedstawionym w swoim artykule omówieniu koncepcji zaproponowanej przez Fricker Domańska wpisuje nie/sprawiedliwość epistemiczną w kontekst studiów postkolonialnych i geopolityki wiedzy, podnosząc kwestię statusu polskiej wiedzy i jej peryferyjnego charakteru oraz postulując dekolonizację polskiej nauki.

Tym, co jest szczególnie interesujące dla naszych rozważań na temat miejsca badań nad weganizmem w ramach nowej humanistyki, jest możliwość przeniesienia koncepcji epistemicznej nie/sprawiedliwości na grunt debaty o relacjach człowiek-zwierzę, a w szczególności zaś na grunt refleksji na temat kulturowych i politycznych uwarunkowań diety mięsnej i roślinnej i jej reprezentacji we współczesnej kulturze. Takie przeniesienie pozwala na sformułowanie tezy o systemowym wykluczaniu zwierząt ze wspólnoty epistemicznej i stwarza punkt wyjścia do wskazania przykładów niesprawiedliwości epistemicznej, która stanowi podstawę karnistycznych praktyk kulturowych. Kartezjańskie twierdzenie, że zwierzęta nie odczuwają bólu, jest przykładem epistemicznej niesprawiedliwości świadczenia (*testimonial epistemic injustice*), podobnie jak twierdzenie, iż zwierzęta idące na rzeź nie mają świadomości tego, co je czeka. Niesprawiedliwość epistemiczna przejawia się również w kulturowym uzasadnianiu konieczności zabijania zwierząt w celach konsumpcji oraz w systemowych mechanizmach „uniewidocznienia” wiedzy na temat tego, w jaki sposób zwierzęta postrzegane jako surowce są przez człowieka używane i zużywane. Niedopuszczanie do siebie wiedzy na temat, przykładowo, pochodzenia i zindywidualizowanej historii zwierzęcia, którego ciało staje się przedmiotem konsumpcji, jest formą tego, co José Medina określa mianem „aktywnej ignorancji”. Według autora *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination* jest to „ten rodzaj ignorancji, która ma zdolność do ochrony samej siebie, mając do dyspozycji całą baterię mechanizmów obronnych (psychologicznych i politycznych), które mogą sprawić, że jednostki i grupy stają się nie-

38. Ewa Domańska, *Sprawiedliwość epistemiczna w humanistyce zaangażowanej*, „Teksty Drugie”, 2017, 1/2017, s. 49.

39. Domańska, *Sprawiedliwość epistemiczna...*, s. 42.

40. Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford 2007.

czułe na pewne zjawiska i dowody oraz niezdolne do pobierania nauki w tych obszarach⁴¹. Medina mówi o ideologiach rasistowskich i seksistowskich, które ograniczają nasze możliwości poznawcze⁴², ale podobny mechanizm dostrzegamy, gdy w grę wchodzi gatunkizm i przekonanie o nieograniczonej władzy człowieka nad środowiskiem naturalnym. Strategie obronne gatunkizmu obejmują, między innymi, wspomniane już karnistyczne praktyki kulturowe oraz te działania, które jak zauważyła Adams, przekształcają zwierzęta w nieobecny punkt odniesienia. Konfrontacja z hermeneutyczną niesprawiedliwością epistemiczną (*hermeneutical epistemic injustice*) w kontekście weganizmu pozwala na skierowanie poznawczego światła na te elementy praktyk kulturowych, które w imię utrwalania istniejących znaczeń i schematów zostają poddane procesowi usuwania z pola powszechnej świadomości. Innym aspektem tej konfrontacji może być podjęcie próby wyposażenia podmiotu wegańskiego w narzędzia opisu własnej kondycji. I tak, przykładowo, wspomniana już wystopia wpisana w kontekst hermeneutycznej nie/sprawiedliwości epistemicznej może być postrzegana jako forma „uzbrojenia” podmiotu doświadczonego kryzysu egzystencjalnego na tle dystopijnego charakteru relacji człowiek-zwierzę w aparat pojęciowo-poznawczy, za pomocą którego może dokonywać się jego przezwyciężenie. Poszerzenie wiedzy psychologicznej o aspekty związane z decyzją o przejściu na dietę roślinną stanowi ważny krok w kierunku zniesienia ograniczeń epistemicznych dzięki tworzeniu warunków pozwalających na rozwinięcie krytycznego podejścia do kwestii społecznego odbioru weganizmu.

Weganizacja akademii widziana w kontekście epistemicznej nie/sprawiedliwości może być rozumiana jako element nowej humanistyki, przed którą stają nowe wyzwania i nowe zadania, i której celem jest zmierzenie się z tym, co Medina określa mianem „epistemicznych deficytów”⁴³. Analiza relacji władzy i wiedzy, sposobów, w jakie władza konstruuje wiedzę o aspektach diety mięsnej i roślinnej, obrazów, za pośrednictwem których ją rozpowszechnia, oraz stworzenie ramy teoretycznej dla dyskursu odsłaniającego mechanizmy tej relacji stanowią najpoważniejsze aspekty studiów nad weganizmem.

Na szczególną uwagę w ujęciu zaproponowanym przez Domańską zasługuje wpisanie rozważań o zadaniach nowej humanistyki w kontekst dyskursu utopijnego, który odsłaniając swój światotwórczy potencjał, pokazuje, że utopia i myślenie utopijne są nam dzisiaj potrzebne bardziej niż kiedykolwiek. Potrzebne jest jednak nowe myślenie o utopii, swego rodzaju rehabilitacja pojęcia, które

41. José Medina, *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*, Oxford University Press, New York 2013, s. 58 [Przeł. M.K.].

42. Medina, *The Epistemology of Resistance...*, s. 27.

43. Medina, *The Epistemology of Resistance...*, s. 28.

w popularnym rozumieniu oznacza projekt skazany na niepowodzenie ze względu na oderwanie od rzeczywistości i pozostawanie w sferze wyobraźni. Według Domańskiej, celem humanistyki prefiguratywnej jest „kreowanie krytycznej nadziei” na stworzenie alternatywnej wizji przyszłości, która jest formą „realistycznej utopii”⁴⁴. Humanistykę prefiguratywną, zaangażowaną, cechuje myślenie utopijne w tym sensie, że jak mówi cytowany przez Domańską Frederic Jameson, „utopia jako forma, nie jest przedstawieniem radykalnych alternatyw; jest raczej nakazem, aby je sobie wyobrażać”⁴⁵. Nową humanistykę – dotyczy to również studiów nad weganizmem – określa więc dążenie do wyobrażenia sobie innego, ulepszanego systemu społeczno-polityczno-kulturowego, przy czym podkreślić należy, że w dyskursie nowej humanistyki ogromne znaczenie przypisuje się sprawczości na poziomie jednostkowym. Domańska deklaruje: „[...] skłaniam się ku realistycznym mikroutopiom, które mogą być urzeczywistniane w ograniczonej czasowo i przestrzennie skali lokalnej, jako obowiązujące w określonym czasie, na potrzeby konkretnej społeczności dla wspomżenia dobrostanu jej członków”⁴⁶. Istota deklaracji Domańskiej widziana z punktu widzenia badaczy zajmujących się studiami nad zwierzętami, ekokrytyką czy studiami nad weganizmem pociąga za sobą redefinicję pojęcia „społeczności” i konieczność poszerzenia jej o podmioty pozaludzkie. „Dobrostan” pozaludzkich członków nowo określonej wspólnoty leży u podstaw projektu alternatywnej przyszłości. Jeszcze raz oddajmy głos Ewie Domańskiej:

W sferze dyskursu można myśleć o ich [realistycznych mikroutopii, przyp. M.K.] odnajdowaniu lub budowaniu w ramach sterowanej ideami epistemicznej sprawiedliwości humanistyki prefiguratywnej, afirmatywnej, tj. takiej która w kulturze i życiu społecznym identyfikuje konkretne (i często innowacyjne) praktyki i rodzaje relacji mogące stanowić podstawy budowania lepszych modeli wspólnotowości i współbycia⁴⁷.

„Wspólnotowość” i „współbycie” wyznaczają kierunek badań nowej humanistyki i kierunek działania. W zbiorze esejów pt. *Moment niedźwiedzia* Olga Tokarczuk zaprasza do wzięcia udziału w grze towarzyskiej, którą określa mianem heteroptopii lub atopii, a której istota polega na „wybraniu paru stwierdzeń na temat świata, które wydają się oczywiste i nieredukowalne”, po to, by „następnie [...] poddać je

44. Domańska, *Sprawiedliwość epistemiczna...*, s. 51.

45. Frederic Jameson, *Utopia as Method or the Uses of the Future*, w: *Utopia/Dystopia: Conditions of Historical Possibility* pod red. M.D. Gordin, H. Tilley, G. Prakash, Princeton University Press, Princeton 2010, s. 42–43. cyt. za: Ewa Domańska, *Sprawiedliwość epistemiczna...*, s. 50.

46. Domańska, *Sprawiedliwość epistemiczna...*, s. 51.

47. Domańska, *Sprawiedliwość epistemiczna...*, s. 51.

podejrzliwym oględzinom, szukając dziur i pęknięć⁴⁸. Jednym z takich stwierdzeń jest to, które dotyczy relacji człowiek-przyroda, i które daje człowiekowi prawo do traktowania jej jako swojej własności. Zgodnie z zasadą gry, podejmujemy próbę wyobrażenia sobie świata, w którym ta zasada nie obowiązuje, i w którym mieszkańcy Heterotopii, Heterotopianie

nie traktują innych istot jako użytecznych przedmiotów i nigdy nie wykorzystują ich dla własnych korzyści. Nie ma mowy o zabijaniu i zjadaniu. To są partnerzy, bliscy. Inni i czasem kłopotliwi, ale jednak bliscy. Heterotopianie zakładają raczej wzajemny szacunek i koegzystencję niż współzawodnictwo i naturalną sprzeczność interesów [...]. To oczywiście powoduje, że od najwcześniejszych lat dzieci uczą się języków innych gatunków, a na uniwersytetach istnieją katedry psychologii międzygatunkowej⁴⁹.

Rola uniwersytetu w kształtowaniu nowej wyobraźni i wyposażaniu młodych badaczy w narzędzia, za pomocą których w przyszłości tym wyobrażonym formom nadawać będą kształty, jest ogromna. I nie chodzi bynajmniej o to, by zbudować świat zaludniony przez samych wegan i weganki – chodzi o to, by na nowo zdefiniować człowieczeństwo w taki sposób, który pozwoli nie tylko na podważenie pozycji antropocentrycznej, ale i na wypracowanie nowych strategii współistnienia. I to właśnie jest jedno z zadań zarówno szeroko rozumianej nowej humanistyki, jak i nowo powstających studiów nad weganizmem, które w postulatory nowej humanistyki wpisują się swoim potencjałem do zaproponowania innej wizji przyszłości. Studia nad weganizmem i weganizacja akademii mogą być postrzegane jako forma przygotowania „podstawy zmian społecznych”, którą to rolę Domańska przypisuje humanistom, artystom i badaczom⁵⁰. Studia nad weganizmem skupiają swoją uwagę między innymi nad sposobami funkcjonowania weganizmu jako „postaci specyficznego imaginarium społecznego”⁵¹, które Domańska definiuje w kategorii „alternatywnych wizji przyszłości ukazujących różne możliwości współ-bycia i współ-życia społecznego, a także promowanie postaw pożądanych dla realizacji tych możliwości”⁵².

Weganizacja akademii nie wyprowadza badań naukowych na szerokie wody, ze środka których nie widać żadnego brzegu. Nie oznacza zaproszenia do pochylenia się nad naiwnym utopijnym projektem społecznym, który nie ma najmniejszych szans na realizację (celem weganizmu nie jest przekierowanie ludzkości na dietę roślinną – taki argument często przywoływany jest w dyskusjach mających na celu

48. Tokarczuk, *Moment niedźwiedzia*, s. 14.

49. Tokarczuk, *Moment niedźwiedzia*, s. 19.

50. Domańska, *Sprawiedliwość epistemiczna...*, s. 51.


51. Domańska, *Sprawiedliwość epistemiczna...*, s. 43.

52. Domańska, *Sprawiedliwość epistemiczna...*, s. 43.

zdyskredytowania diety wegańskiej)). Weganizacja akademii jest procesem zmierzającym w kierunku alternatywnej wizji przyszłości i projektem „realistycznej utopii”, którego celem jest wypracowanie alternatywnych form współistnienia, w których rasa, klasa, płeć i wreszcie gatunek nie stanowią czynników skazujących na wykluczenie z obszaru epistemicznej sprawiedliwości. Korzyść wynikająca ze związku humanistyki i weganizmu jest obopólna. Humanistyka potrzebuje weganizacji, by poszerzać swój obszar badawczy tak, aby prowadzone w obrębie humanistyki badania nie ignorowały zjawisk i ideologii nadających kształt współczesności w jej wymiarze jednostkowym i społecznym. Weganizm rozumiany jako pewna ideologia, filozofia i styl życia domaga się coraz energiczniej, aby humaniści pochyłili się nad jego potencjałem społecznym i naukowym i wprowadzili refleksję nad kulturowymi, społecznymi i politycznymi aspektami diety roślinnej do akademickiej i poza-akademickiej debaty nad kondycją współczesnego świata i jego ludzkich i pozaludzkich mieszkańców. Być może upłynie bardzo wiele czasu zanim zaczniemy wprowadzać psychologię międzygatunkową do naszych programów nauczania. Wszystko wskazuje jednak na to, że czas na wprowadzanie studiów nad weganizmem właśnie nadchodzi.

Dariusz Gzyra

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

 <https://orcid.org/0000-0003-4659-3262>

„Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura”
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 38 (1/2019)
Dyskursy weg(etar)ianizmu
Discourses of Veg(etar)ianism
E-ISSN 2544-3186
DOI:10.31261/ERRGO.2019.38.03



Weganizm a reduktarianizm

Wstęp

Podczas Ogólnopolskiej Konferencji *Przestrzenie posthumanizmu i ekologii*, odbywającej się w Gnieźnie w dniach 18–19 kwietnia 2018 roku, a zorganizowanej przez Instytut Kultury Europejskiej UAM, wygłosiłem referat *O abolicję wegetarianizmu*. W wystąpieniu poświęconym typologii postaw związanych z ograniczeniem i wykluczeniem korzystania z produktów zwierzęcych poddałem analizie współczesne definicje wegetarianizmu, weganizmu i reduktarianizmu. Przyglądałem się także różnicom i podobieństwom pomiędzy praktyką wegetarianizmu, weganizmu i reduktarianizmu. W konkluzji rozważań uznałem wegetarianizm za formę reduktarianizmu, ponieważ stanowi on praktykę polegającą na odrzuceniu mięsa, przy jednoczesnej akceptacji innych produktów zwierzęcych, takich jak mleko i/lub jajka. W ogólnym rozrachunku, pomimo wykluczenia jednego wybranego produktu, jest formą ograniczenia – redukcji – korzystania z produktów zwierzęcych. Postulowałem porzucenie (abolicję) kategorii wegetarianizmu na rzecz przyjęcia bardziej realistycznej, etycznie uzasadnionej i uproszczonej dwuelementowej typologii postaw. Za dwie wartości wyróżnienia oraz promowania postawy – również poprzez rozpowszechnienie stosownej praktyki nazewniczej – uznałem: reduktarianizm i weganizm. Ten pierwszy byłby wyraźnym ograniczeniem korzystania z produktów zwierzęcych, ten drugi próbą ich wykluczenia. Moje rozważania kończyła uwaga, że nowa typologia miałaby mniejsze uzasadnienie, gdyby uznać również weganizm za formę reduktarianizmu. Nie odpowiedziałem jednak na pytanie, czy traktowanie w ten sposób weganizmu jest usprawiedliwione. Rozważania zawarte w niniejszym artykule są kontynuacją procesu badawczego związanego ze wspomnianą typologią i próbą zbadania wzajemnych relacji pomiędzy weganizmem i reduktarianizmem.

Wokół definicji reduktarianizmu

O ile pojęcie weganizmu było już wielokrotnie analizowane w literaturze przedmiotu, również polskojęzycznej, a subtelności jego definicji zaczynają być

poddawane badaniu coraz śmielej i systematyczniej w ramach studiów nad zwierzętami i studiów nad weganizmem¹, o tyle pojęcie reduktarianizmu nie doczekało się jeszcze podobnie dużego zainteresowania. Nie powinno to dziwić – pojęcie to (bo przecież nie sama praktyka) jest stosunkowo nowe. Termin ten jest jeszcze słabo rozpowszechniony w środowisku akademickim jako punkt referencyjny rozważań i obiekt badań, podobnie jak nie jest popularny w całym społeczeństwie, a na dodatek jest również wciąż niedookreślony (rzadkość i brak precyzji definicji) i plastyczny (potencjalna zmienność definicji)². Jednak bez próby możliwie precyzyjnej odpowiedzi na pytanie czym jest reduktarianizm, niemożliwe byłoby udzielenie odpowiedzi na pytanie: czy weganizm jest reduktarianizmem.

Z początkiem reduktarianizmu jako praktyki społecznej posiadającej odrębną nazwę jest związana przede wszystkim postać Briana Katemana, instruktora w The Earth Institute Center for Environmental Sustainability (EICES), działającego przy Uniwersytecie Columbia. To on właśnie wymyślił w roku 2014, wraz z Tylerem Altermanem, słowo *reducetarianism* i jest współtwórcą The Reducetarian Foundation, na której czele stoi do dziś. Jest także redaktorem książki „założycielskiej” ruchu reduktariańskiego, zatytułowanej *The Reducetarian Solution*³, a także książki kucharskiej *The Reducetarian Cookbook*⁴. Na stronie internetowej organizacji znajdujemy wyjaśnienie: „Reduktarianizm nie jest nowy – my po prostu daliśmy mu nazwę. Wiele rządów państw, wiodących instytucji zdrowia publicznego i niektóre z największych okręgów szkolnych zachęcały do kampanii na rzecz

1. O definicji weganizmu i studiach nad weganizmem, zobacz: Dariusz Gzyra, *Studia nad weganizmem – nowy obszar badawczy*, „Edukacja Etyczna” 14/2017, s. 13-26. DOI 10.24917/20838972.14.2.

2. Dość wspomnieć, że jeszcze w 2016 roku badając fenomen abolicjonizmu w kontekście relacji człowieka z innymi zwierzętami i szukając śladów pojęcia reduktarianizmu w polskiej literaturze, nie znalazłem ich. Pisałem wówczas: „Nie spotkałem w literaturze przedmiotu polskiego tłumaczenia terminu *reducetarianism*, zastępowanego czasem innym: *lessetarianism*. W mniej formalnym obszarze językowym (np. wpisy na internetowych portalach społecznościowych) można spotkać tłumaczenie: reduktarianizm”. Dariusz Gzyra, *Odmiany abolicjonizmu. Zarys nowej klasyfikacji*, w: *Ludzkie, nie-ludzkie, arcyzwierzęce. Animalocentryzm?*, red. Joanna Roś, Kamil M. Wieczorek, Wydawnictwo Leimak, Siemianowice Śląskie 2016, s. 111.

3. Brian Kateman (red.), *The Reducetarian Solution: How the Surprisingly Simple Act of Reducing the Amount of Meat in Your Diet Can Transform Your Health and the Planet*, Penguin Random House, New York 2017. Książka jest zbiorem krótkich esejów wielu autorów i autorek, wśród nich są Richard Wrangham, Dale Peterson, Paul Shapiro, Michael Shermer, Melanie Joy, Marta Zaraska, Carol J. Adams, Peter Singer, Marc Bekoff, Nick Cooney, Ginny Messina, Jeffrey Sachs, Gene Baur, Joel Fuhrman, James McWilliams i Tristram Stuart. Książka zawiera także część z przepisami, a posłowie napisał Mark Bittman.

4. Brian Kateman, *The Reducetarian Cookbook: 125 Easy, Healthy, and Delicious Plant-Based Recipes for Omnivores, Vegans, and Everyone In-Between*, Hachette Book Group, New York 2018. Warto zauważyć, że książka zawiera wegańskie przepisy, choć oczywiście reduktarianie mogą z nich (i podobnych) korzystać tylko od czasu do czasu.

ograniczenia spożycia mięsa lub wcielały je w życie”⁵. Można dodać, że takie ograniczenie było od dawna częścią osobistych praktyk wielu ludzi, a na długo przed powstaniem nazwy reduktarianizm istniało pojęcie semiwegetarianizmu, choć było ono stosunkowo rzadko używane, natomiast często krytykowane jako wewnętrznie sprzeczne. W powyższym cytacie mowa jest o ograniczaniu mięsa jako cesze reduktarianizmu. W rzeczywistości, w publikacjach fundacji znaleźć można dwa odmienne sposoby charakteryzowania reduktarianizmu, węższy i szerszy – wymiennie mówi się o (1) ograniczaniu spożywania mięsa (i tylko mięsa) oraz (2) ograniczaniu produktów zwierzęcych (w tym mięsa, mleka, jajek).

Jakkolwiek trudno sobie wyobrazić, żeby jedna fundacja, nawet założycielska dla ruchu, mogła zmonopolizować globalne rozumienie pojęcia reduktarianizmu, to jednak na tym etapie jego rozwoju należy uznać próby sformułowania definicji przez The Reductarian Foundation za decydujące dla jego tożsamości, a problemy związane z ową definicją – za istotne dla rozumienia całego ruchu reduktariańskiego.

Reduktarianizm jako ograniczenie konsumpcji mięsa

Określenie reduktarianizmu jako ograniczenia konsumpcji wyłącznie mięsa pojawia się przy wielu różnych okazjach w materiałach informacyjnych związanych z fundacją. Mówi o tym nie tylko podtytuł książki Katemana, jej przedmowa, autorstwa krytyka kulinarnego Marka Bittmana, ale i wstęp, szkicujący ideę reduktarianizmu. Opisując początki ruchu, Kateman pisze: „Tyler i ja zorientowaliśmy się, że istniała potrzeba znalezienia określenia na ludzi takich jak my, ludzi, którzy podejmują działania na rzecz ograniczenia swojej konsumpcji mięsa, niezależnie od stopnia tego ograniczenia i jego motywacji”⁶. Tłumacząc, czym jest reduktarianizm, określa go jako „tożsamość, społeczność i ruch. Składa się z jednostek, które angażują się w ograniczenie jedzenia mięsa – czerwonego mięsa, drobiu i owoców morza”⁷, a sama książka ma być źródłem efektywnych „strategii ułatwiających jedzenie mniejszej ilości mięsa”⁸. Podobną charakterystykę reduktarianizmu można znaleźć w treści wielu esejów, które składają się na książkę, ale dla zobrazowania tego faktu wystarczy zauważyć, że w tytułach kilkunastu z nich

5. <https://reductarian.org/faq>

6. Brian Kateman, *Introduction*, w: *The Reductarian Solution...*, red. Brian Kateman, s. xv. Jeśli nie zazaczyłem inaczej, wszystkie tłumaczenia są mojego autorstwa.

7. Brian Kateman, *Introduction...*

8. Brian Kateman, *Introduction...*

mowa jest o mięsie i tylko o mięsie. Na stronie internetowej fundacji⁹ znajdujemy w wielu miejscach podobne określenie reduktarianizmu. Można więc między innymi przeczytać zachętę do złożenia obietnicy jedzenia mniejszej ilości mięsa przez trzydzieści dni, co jest oznaczone hasztagiem #lessmeat. Na podstronie umożliwiającej złożenie tej obietnicy czytamy, że „reduktarianin to ktoś, kto wybiera ograniczenie ilości mięsa a swojej diecie”, a „tysiące ludzi wybiera jedzenie mniej mięsa i staje się reduktarianami”. Na podstronie poświęconej tak zwanym Klubom Reduktarian, do zakładania których na uczelnianych kampusach zachęca fundacja, dowiadujemy się, że tworzenie klubów sprzyja „rozwojowi ruchu ludzi, którzy jedzą mniej mięsa”. W innym miejscu czytamy, że „reduktarianie ustanawiają łatwe do ustanowienia, a zatem możliwe do zrealizowania cele, aby stopniowo jeść #mniejmięsa”. W rekomendacjach znanych osób, których długa lista znajduje się na podstronie poświęconej książce *The Reducetarian Solution*, znajdujemy między innymi wypowiedzi pisarza Sama Harrisa („zostań »reduktarianinem« i jedz mniej mięsa”), autorki książek kulinarnych Chloe Coscarelli („Dzięki *The Reducetarian Solution* jest łatwiej niż kiedykolwiek jeść mniej mięsa i zmienić swoje życie!”), dziennikarza kulinarnego Dana Pashmana („Gdybyśmy wszyscy potrafili jeść tylko odrobinę mniej mięsa, niż to robimy teraz, moglibyśmy przyczynić się do rzeczywistej, pozytywnej zmiany”), pisarza A.J. Jacobsa („mniej mięsa to większa szansa, że uda nam się zachować ludzki gatunek”) i psychologa żywienia Briana Wansinka („Ograniczenie ilości mięsa, które jemy, będzie samolubnie przynosić korzyść nam samym, bezinteresownie przynosząc korzyść planecie”). W opisie postaci Katemana na podstronie poświęconej wspomnianej książce kucharskiej również znajdujemy wyjaśnienia niepozostawiające wątpliwości. Miał on bowiem wymyślić termin reduktarianizm, aby „opisać kogoś, kto ogranicza konsumpcję mięsa” i zakłada, że „poprzez eliminację przynajmniej dziesięciu procent mięsa z naszej diety uzyskamy wspaniałe korzyści zdrowotne i przyczynimy się do zdrowia planety”. Opis fundacji na jej profilu na Instagramie też jest zgodny z opisaną wyżej charakterystyką i brzmi: „Jesteśmy społecznością ludzi zaangażowanych w ograniczenie konsumpcji mięsa, niezależnie od stopnia i motywacji tego ograniczenia”¹⁰. Przedstawianie reduktarianizmu jako postawy polegającej na ograniczeniu konsumpcji tylko wybranego produktu zwierzęcego – mięsa, bez (lub niemal bez) jednoczesnego wskazywania na problematyczność moralną, ekologiczną i zdrowotną innych produktów zwierzęcych, nie jest więc

9. Kolejne cytaty tej części artykułu odnoszą do strony internetowej The Reducetarian Foundation – reducetarian.org i różnych podstron tego serwisu. Dla przejrzystości artykułu rezygnuję z podawania w tej części precyzyjnych przypisów odsyłających do podstron. Tam, gdzie istnienie potrzeba, w artykule zaznaczam źródło cytatu, a więc wskazuję konkretny dział strony reducetarian.org.

10. <<https://www.instagram.com/reducetarian>>.

sporadyczne w materiałach twórców reduktarianizmu. Przeciwnie, jest stałym elementem polityki informacyjnej fundacji.

Reduktarianizm jako ograniczenie konsumpcji produktów pochodzenia zwierzęcego

W ramach tej samej polityki informacyjnej znajdujemy na stronie internetowej The Reducetarian Foundation liczne opisy reduktarianizmu rozumianego szerzej – jako świadome ograniczenie różnych produktów zwierzęcych, w tym mięsa. Na stronie głównej natrafiamy na dobrze widoczne wyjaśnienie, że reduktarianizm tworzą osoby, które starają się jeść mniej mięsa, „jak również mniej nabiału i jajek”. Sama fundacja opisana jest jako „narzędzie rozpowszechniania korzyści osobistych, środowiskowych i w dobrostanie zwierząt, związanych z jedzeniem mniejszej ilości produktów zwierzęcych”. Również na stronie głównej znajduje się zapewnienie, że pracuje ona na rzecz „zredukowania ilości produktów zwierzęcych konsumowanych przez społeczeństwo, a poprzez to oszczędzenia okrucieństwa zwierzętom gospodarskim, poprawy zdrowia ludzi i ochrony środowiska naturalnego”. We wspomnianej wcześniej zachęcie do złożenia obietnicy zmiany swojej diety, inaczej niż na podstronie, znajdujemy formułę nakłaniającą do „jedzenia mniejszej ilości produktów zwierzęcych przez trzydzieści dni”. Fundacja prowadzi również badania naukowe, a ich potrzebę tłumaczy chęcią maksymalizacji wpływu poprzez „rozpoznanie najbardziej efektywnych sposobów ograniczenia społecznej konsumpcji produktów zwierzęcych”. Na jednej z podstron wyjaśniających bardziej szczegółowo misję fundacji możemy przeczytać, że wielkim problemem środowiskowym, etycznym i zdrowotnym, a także związanym z głodem na świecie, jest nadkonsumpcja zwierzęcych produktów rolnych, a nasza kultura „ma obsesję na punkcie konsumpcji mięsa, jajek i nabiału”. Przeciwnie niż na koncie fundacji na Instagramie, jej konto na Facebooku i Twitterze zawiera opis: „Dążysz do jedzenia mniejszej ilości produktów pochodzenia zwierzęcego? Jesteś zatem reduktarianinem?”. Szeroką charakterystykę reduktarianizmu znajdujemy także we wstępie do książki *The Reducetarian Cookbook*, napisanym przez Katemana, a zawierającym między innymi Manifest Reduktariański. Wydaje się on ważnym, jeśli nie najważniejszym wskazaniem czym jest reduktarianizm w roku 2018, cztery lata po stworzeniu terminu i rozpoczęciu promocji idei, która stoi za The Reducetarian Foundation oraz coraz większą liczbą organizacji i środowisk jej przychylnych.

Trzeba przy tym zauważyć, że ruch reduktariański jest już międzynarodowy i również w Polsce znaleźć można organizacje, które w mniejszym lub większym stopniu odwołują się do idei reduktariańskich. W grudniu 2017 roku odbyło się

w Warszawie szkolenie dla aktywistów, prowadzone przez Centre for Effective Vegan Advocacy (CEVA), a współorganizowane przez polski oddział międzynarodowej organizacji ProVeg i stowarzyszenie Otwarte Klatki. Częścią szkolenia było między innymi zapoznanie polskiego środowiska osób działających na rzecz zwierząt z ideą reduktarianizmu, przy czym był on rozumiany w szerszy sposób. W informacji podsumowującej szkolenie czytamy, że „Reduktarianizm polega na ograniczaniu spożycia produktów pochodzenia zwierzęcego czy to w sposób niezależny, indywidualny, czy poprzez wspólne inicjatywy, takie jak na przykład bezmięśne poniedziałki”¹¹.

Ewolucja znaczenia terminu „reduktarianizm”

Narzuca się myśl, że tak wyraźna – i znacząca, nie tylko moralnie, ale i praktycznie – niespójność różnych wersji definicji reduktarianizmu (redukcja mięsa versus redukcja produktów zwierzęcych) jest formą dezinformacji. Jedno z wytłumaczeń takiej sytuacji mogłoby być następujące: zabieg niedookreślenia jest celowy. Znamy go z historii ruchu prozwierzęcego, wiąże się przecież choćby z użyciem i promowaniem terminem „wege”. Był on wielokrotnie wykorzystywany jako zbiorczy termin, obejmujący znacząco różne praktyki konsumenckie, a więc wegetariańską i wegańską. Używany był właśnie po to, aby nie komunikować wyraźnie, o jaką dokładnie praktykę społeczną chodzi. W założeniu miał mieć charakter inkluzywny, być formą docenienia, jako sprzymierzeńca, praktyk niebędących weganizmem, ale mających charakter ograniczenia partycypacji w mechanizmie krzywdzenia zwierząt. Być może więc te elementy opisu reduktarianizmu, które nie wspominają o problematyczności innych produktów zwierzęcych poza mięsem, byłyby formą ukłonu w stronę osób, które – podobnie jak wegetarianie – traktują mięso jako specjalny, wyróżniony, szczególnie zły produkt. Przeciwno takiej interpretacji opisywanego niedookreślenia zakresu znaczeniowego terminu „reduktarianizm” przemawia jednak jego historia. Wiele wskazuje na to, że zakres znaczeniowy tego terminu ewoluował w ciągu trzech–czterech lat od momentu jego powstania i upublicznienia. W tej chwili jesteśmy w momencie, kiedy retoryka zawiera jeszcze wyraźną mieszaninę dwóch definicji: węższej – historycznie starszej oraz szerokiej – późniejszej, stopniowo promowanej coraz wyraźniej. Kiedy spojrzymy na archiwalne wersje strony internetowej reducetarian.org¹², znajdujemy tam potwierdzenie tej hipotezy. W miejscach, które w aktualnej wersji

11. CEVA Warszawa – Szkolenie dla aktywistów, <<https://proveg.com/pl/blog/ceva-warszawa-szkolenie-dla-aktywistow>> (31.10.2018).

12. Wersja strony z połowy grudnia 2015 roku jest możliwa do obejrzenia pod adresem <<https://web.archive.org/web/20151216001527/http://reducetarian.org:80>> (31.10.2018).

strony proponują rozszerzoną definicję, w tym jako wyeksponowany komunikat, wyraźnie widać, że zastąpiła ona starszą. I tak, na archiwalnej stronie głównej czytamy, że reduktarianie to ci, którzy ograniczają jedzenie mięsa, a więc „czerwonego mięsa, drobiu, owoców morza i ciał jakichkolwiek zwierząt” – nie ma mowy o jakichkolwiek innych produktach zwierzęcych. W dziale zawierającym odpowiedzi na najczęściej zadawane pytania, mamy natomiast osobne pytanie (nieistniejące w obecnym FAQ) o „inne produkty zwierzęce, jak jajka i mleko”. Odpowiedź wyraźnie wskazuje, że przy ówczesnym rozumieniu reduktarianizmu ich ograniczenie w diecie było zaledwie opcjonalne. Czytamy w niej, że „reduktarianie *mogą* (podkreślenie – D.G.) także zmniejszyć konsumpcję nabiału, jajek i innych produktów zwierzęcych”. Historię zmiany definicji możemy prześledzić również na przykładzie obu wspomnianych wcześniej książek związanych z nazwiskiem Katemana. I w tym przypadku mamy do czynienia z widocznym poszerzeniem definicji: od redukcji mięsa do redukcji produktów pochodzenia zwierzęcego. Jak było wspomniane wcześniej, Manifest Reduktariański z książki z 2018 roku nie wyróżnia mięsa jako szczególnie problematycznego.

Przyszłość pokaże, która z definicji ostatecznie się ustali i na jak długo, ale wiele wskazuje na to, że w najbliższym czasie szersza stopniowo zastąpi wcześniejszą, przy czym wciąż okazyjnie będziemy mieli do czynienia z komunikatami odnoszonymi się wyłącznie do mięsa. Zabieg wyróżniania mięsa w próbie zdefiniowana reduktarianizmu można traktować jako próbę dopasowania się do stanu wiedzy i świadomości społecznej co do etycznej, ekologicznej i do pewnego stopnia zdrowotnej problematyczności różnych produktów zwierzęcych. Inaczej mówiąc: dopasowania do wciąż rozpowszechnionej niewiedzy i braku świadomości, że we współczesnym świecie mięso, mleko i jajka (żeby pozostać przy tej podstawowej trójcy) są etycznymi ekwiwalentami. Można też powiedzieć, że powielanie przez środowisko reduktarian komunikatów podkreślających wyjątkową problematyczność mięsa jest utratą możliwości edukacyjnych, utrwalaniem nierealistycznej wizji świata i spychaniem w cień wielu zwierzęcych ofiar. Nawiązując do początku artykułu i rozważań o ewentualnej abolicji wegetarianizmu – można sądzić, że miałyby ona pozytywny wpływ również na kształt reduktarianizmu – nie tylko jego definicję, ale i praktykę. Reduktarianizm utraciłby alibi wegetarianizmu, byłby więc zmuszony definiować się szerzej i komunikować swoje postulaty w sposób lepiej odzwierciedlający realia współczesnej eksploatacji zwierząt.

Reduktarianie a weganizm i weganie

Gdy piszę o relacjach pomiędzy reduktarianami a weganizmem i weganami/wegankami, myślę o opiniach formułowanych przez konkretne osoby określające

się jako reduktarianie lub zwolennicy reduktarianizmu, a dotyczących ich stosunku do wegan i weganizmu, rozumienia reduktarianizmu poprzez jego odniesienie do weganizmu lub tego, co się za niego uważa, a także wątków autobiograficznych związanych z własnymi przekonaniem i praktykami w kontekście obu pojęć. Jest to inna warstwa relacji niż wzajemne odnoszenie się do siebie definicji reduktarianizmu i weganizmu lub praktyk społecznych stojących za tymi pojęciami a badanych zbiorczo, jako prawidłowości przekonań i zachowań (w tym konsumenckich) w społeczeństwie. Zawartość emocjonalna tych wypowiedzi, siła i charakter retoryki opisującej wegan i weganizm, wskazują, że zbadanie tego rodzaju relacji jest ważne w kontekście pytania o to, czy weganizm można i powinno się uznać za reduktarianizm.

Pisząc o ewolucji swojego sposobu odżywiania, która zaprowadziła go do stworzenia pojęcia reduktarianizmu, Kateman wspomina, że początkowo jego dieta stanowiła typowy przykład *Standard American Diet*, a więc diety pełnej przetworzonych produktów zwierzęcych. Punktem przełomowym miała być dla niego lektura książki Petera Singera i Jima Masona *The Ethics of What We Eat: Why Our Food Choices Matter*¹³. Wkrótce po lekturze stał się wegetarianinem „aspirującym do bycia weganinem”¹⁴. Miał jednak silne i niewygodne poczucie, że jego wegetarianizm „nie był doskonały”, przez co rozumiał sytuację, w której co jakiś czas jadł „małe ilości produktów zwierzęcych w szczególnie wyjątkowych i skomplikowanych sytuacjach społecznych”¹⁵. Wspomniana niewygodność wiązała się z poczuciem kryzysu tożsamości. Owo napięcie doprowadziło go do zerwania z określaniem się mianem wegetarianina i rozpoczęcia procesu poszukiwania terminu lepiej oddającego jego wybory żywieniowe. Proces ten wiązał się z odrzuceniem zasłyszanych przez Katemana określeń, jak *cheating vegetarian* lub *lazy vegan* jako zbyt negatywnych i skupiających się raczej na wadach niż na osiągnięciach. Istniały oczywiście określenia, które były odpowiedniejsze i bardziej rozpowszechnione, jak fleksitarianizm (sporadyczne jedzenie produktów zwierzęcych), ale podobnie jak w przypadku *mostly vegetarianism* i semiwegetarianizmu, zostały przez niego uznane za nieodpowiednie między innymi z tego powodu, że odnosiły się wyłącznie do osób, które już stosowały dietę opartą na roślinach (a więc głównie roślinną). Kateman chciał bowiem znaleźć takie określenie, które nie tylko miało pozytywny wydźwięk, ale było inkluzywne. Miało się odnosić do szerszej grupy – ludzi, którzy „zdecydowali się na ograniczenie ilości produktów zwierzęcych w swojej diecie i którzy chcą

13. Polskie wydanie książki: Peter Singer, Jim Mason (red.), *Etyka a to, co jemy*, przeł. Elżbieta de Lazari, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2012.

14. Brian Kateman, *Introduction*, w: *The Reductarian Cookbook...*, red. Brian Kateman.

15. Kateman, *Introduction*...

zainspirować innych do zrobienia tego samego”¹⁶. Z powyższych cytatów jawi się specyficzny obraz weganizmu: w oczach Katemana to coś ekskluzywnego, do czego się aspiruje, ale co trudno osiągnąć, a praktykowany konsekwentnie, podobnie jak wegetarianizm, ma cechę doskonałości (z negatywną konotacją, czasem nawet samozwańczej doskonałości), której utrzymanie jest kłopotliwe i od której odstępstwo kończy się kryzysem tożsamości i poczuciem winy.

Manifest Reduktariański Katemana zawiera cztery punkty – opisują one główne zasady ruchu. Pierwszy z nich krytykuje tendencję postrzegania wyborów żywieniowych jako nieuchronnie opartych na założeniu „wszystko albo nic” – „jesteś weganinem lub wszystkożercą”¹⁷. Kateman uważa je za nieprawdziwe. Podkreśla, że każdy z nas dokonuje codziennie wielu wyborów żywieniowych, a każdy posiłek jest kolejną okazją dokonania wyboru. Tych, którzy nie są w stanie za każdym razem wybrać weganizmu, zachęca: „nie bądź zbyt surowy dla siebie, jeśli się potkniesz”, ponieważ kolejna okazja dokonania lepszego wyboru już czeka. „Reduktarianie świętują postęp, nie doskonałość” – pisze Kateman, przywołując również słowa Voltaire’a: „Doskonałe jest wrogiem dobrego”. Mamy tu krytyczną dyskusję z weganizmem rozumianym jako stała, powtarzalna, konsekwentna praktyka, która nosi znamiona niezniuansowanej ogólnej zasady i żąda uniwersalizmu, jest niewrażliwa na kontekst i przecenia bezbłądność, odbierając wartość innym postawom.

W drugim punkcie Manifestu znajdujemy podobne wątki – mowa jest o tym, że stopniowe ograniczanie produktów zwierzęcych jest czymś wartościowym. Skontrastowane jest ono z „nagłym przejściem na weganizm”, które wymaga stosownej, wyjątkowej motywacji. Kateman powołuje się na badania naukowe, których wyniki potwierdzają zasadę, że stopniowe ograniczanie produktów zwierzęcych sprzyja postępowi procesu coraz większego ograniczania. Przywołuje też własny przykład – stopniowo przeszedł od standardowej diety do weganizmu. Podkreśla potrzebę dostosowania tempa zmiany do własnych możliwości i potrzeb, a presję na jej przyspieszenie widzi jako zagrożenia dla stabilności wyboru. Ze sposobu, w jaki opisany jest w tym punkcie weganizm, wynika sugestia, że preferuje on wymagające rozwiązania binarne – również co do sposobu jego przyjmowania, nie tylko realizacji.

Podczas gdy trzeci punkt stanowi pochwałę różnorodności możliwych motywacji przyjmowania postawy reduktariańskiej – estetycznych, ekologicznych, zdrowotnych i etycznych – w czwartym punkcie znów znajdujemy podkreślenie inkluzywności reduktarianizmu, jako jednoczącego osoby zwiększające stopniowo ilość produktów roślinnych w diecie. Reduktarianizm ma pomagać w skupieniu

16. Kateman, *Introduction...*

17. Kateman, *Introduction...*

się nie na różnicach, a na tym, co wspólne, a co jest przekonaniem o konieczności zakończenia przemysłowego chowu zwierząt oraz znaczącego społecznego ograniczenia konsumpcji produktów zwierzęcych. Reduktarianizm ma być platformą, która łączy większą grupę osób niż tylko wegetarianie i weganie. Na tym tle weganizm rysuje się jako ten, który w sposób nieuzasadniony, niepotrzebny i niekorzystny dzieli grupę osób w rzeczywistości mających wiele wspólnego, przy czym to co, jest im wspólne, stanowi sferę najważniejszych wartości.

Wiele innych wypowiedzi odnoszących się do weganizmu, które znaleźć można w materiałach związanych z The Reductarian Foundation, zawiera podobne oceny, sugestie i akcenty. W przedmowie do *The Reductarian Cookbook*, znany propagator pseudomedycyny Deepak Chopra powtarza formułę o skupianiu się na postępie, a nie perfekcji. Na stronie internetowej fundacji możemy znaleźć cytaty przypisywane Winstonowi Churchillowi, mówiący o tym, że „Doskonałość jest wrogiem postępu”. W długiej litanii rekomendacji towarzyszących *The Reductarian Solution*¹⁸ znajdujemy słowa między innymi pisarza i sceptyka Michaela Shermera, nawiązujące do neologizmu futurysty Kevina Kelly’ego: protopia. Prototypowy model postępu moralnego, którego przykładem miałyby być reduktarianizm, wyraża się w stopniowych zmianach ku lepszemu, a nie na nacisku na (utopijną i potencjalnie dystopijną) doskonałość – w ten sposób miałyby się dokonać rewolucja¹⁹. Teoretyk mediów Douglas Rushkoff stwierdza natomiast, że „[s]topniowa zmiana, wprowadzana na szeroką skalę, za każdym razem bije na głowę radykalny utopianizm”. Psycholog Paul Bloom stwierdza, że „próba bycia perfekcyjnym może być paraliżująca”, a biologka ewolucyjna Alice Roberts nawołuje: „Zapomnij o purytańskich połajankach” i skup się na tym, co praktyczne i wykonalne. Pisarka i dziennikarka Ina Yalof również wpisuje się w podobną retorykę, gdy stwierdza, że „pytanie nie brzmi, czy jeść mięso, czy je porzucić. Kwestia nie jest zupełnie czarno-biała”. Wreszcie, Steven Pinker pozwala sobie na tyleż zgrabną, co ryzykowną uwagę: „Reduktarianizm: 2 → 1 burgerów ratuje tyle krów, co 1 → 0”.

W opisie założeń reduktarianizmu na stronie internetowej reductarian.org znajdujemy dodatkowo stwierdzenie, że celem fundacji i ruchu przez nią zapoczątkowanego jest „przełamać izolację i zwiększyć współpracę, rozwijając ruch nieco fragmentaryczny i niszowy, w zwarty i mainstreamowy”. Pojawia się także kolejne podkreślenie stopniowości postaw – jej wartości i normalności: „Dobra wiadomość jest taka, że dieta to pewne spektrum. Koncepcja reduktarianizmu

18. Znajdują się one zarówno w książce, jak i na stronie internetowej fundacji.

19. Shermer zajmuje się protopią również w kontekście praw zwierząt, zobacz: Michael Shermer, *The Moral Arc: How Science Leads Humanity Toward Truth, Justice, and Freedom*, Henry Holt and Company, New York 2015.

przemawia do osób, które mogą nie chcieć radykalnie zmienić swojej diety”. W tych fragmentach promowane jest skojarzenie weganizmu z radykalizmem i niszowością, postawą powodującą podziały w środowisku osób na różne sposoby zainteresowanych ograniczeniem korzystania z produktów zwierzęcych i nieposiadającą cechy stopniowości.

Format niniejszego artykułu nie daje możliwości wyczerpującego odniesienia się do wszystkich elementów opisywanej charakterystyki weganizmu, jednak bez wątplenia można powiedzieć, że niemal każdy z nich daje się w mniejszym lub większym stopniu zakwestionować lub przynajmniej znacznie zniuansować. Z pewnością nie jest to jedyny możliwy sposób postrzegania i opisu weganizmu. Przeciwnie – sprawia on wrażenie zaprojektowanego w sposób, który byłby użyteczny w procesie propagowania reduktarianizmu jako ruchu niewymagającego, bardziej realistycznego i liberalnego co do stopnia zaangażowania. Przedstawienie weganizmu w ten sposób przypomina atakowanie chochoła, fikcyjnej konstrukcji z wyolbrzymionymi i wyróżnionymi negatywnymi cechami, przydatnej jako punkt odniesienia w procesie budowania własnej tożsamości – wedle zasady kontrastu. Jednocześnie trzeba zauważyć, że pomimo powtarzających się w materiałach fundacji takich elementów charakterystyki weganizmu w zbiorze *The Reducetarian Solution* znajdujemy głosy autorek i autorów, które są bardziej wyważone i przedstawiające weganizm w lepszym świetle. Warto też zauważyć, że książka kucharska wydana przez fundację zawiera wyłącznie wegańskie przepisy.

Wokół definicji weganizmu

O tym, czym jest weganizm i czy można go uznać za reduktarianizm, decyduje oczywiście nie tylko głos reduktarian i nie wyłącznie definicja reduktarianizmu. Należy również przywołać definicję weganizmu, do której odwołują się sami weganie²⁰. Naturalnym wyborem wydaje się klasyczna już definicja zaproponowana w roku 1979 przez The Vegan Society. Według niej weganizm oznacza filozofię i sposób życia, który „dąży do wykluczenia – na ile to możliwe i wykonalne – wszystkich form eksploatacji i okrucieństwa wobec zwierząt pozaludzkich dokonywanych dla potrzeb żywienia, ubrania lub jakichkolwiek innych. W dziedzinie żywienia oznacza praktykę niekorzystania z produktów pochodzących całkowicie lub częściowo od zwierząt”²¹. W uzupełnieniu, definicja wskazuje również, że weganizm nie jest wyłącznie unikaniem określonych zachowań i produktów krzywdzących

20. Kwestia definicji weganizmu jest obiektem dyskusji, ale dla niniejszych rozważań wystarczy definicja The Vegan Society.

21. The Vegan Society, *Definition of veganism*, <<https://www.vegansociety.com/go-vegan/definition-veganism>> (31.10.2018).

zwierzęta, ale jest również związany z zachęcaniem do aktywności na rzecz ludzi, zwierząt i środowiska naturalnego – poprzez rozwój i używanie alternatyw nie pochodzących od zwierząt. Definicja zawiera więc aspekt negatywny (powstrzymanie się od określonego działania) i pozytywny (zachęta do określonego działania). Warto podkreślić, że jest ujęta w szeroki sposób, również w tym sensie, że wskazuje na problematyczność wszystkich produktów zwierzęcych związanych z eksploatacją i okrucieństwem, a nie tylko produktów spożywczych. Co więcej: dotyczy ona nie tylko produktów, ale i praktyk, które są krzywdzące dla zwierząt.

Kluczową w kontekście niniejszych rozważań częścią definicji jest zastrzeżenie o warunkowości weganizmu – mówi o tym formuła „na ile to możliwe i wykonalne” (*possible and practicable*). Mowa jest o weganizmie jako dynamicznym procesie dążenia do określonego stanu, zabiegania o niego, starania się o jego realizację. Oczywiście formuła ta oznaczała w praktyce co innego w momencie, gdy powstało słowo „weganizm” (lata czterdzieste XX wieku) lub gdy tworzono przywoływaną definicję, a co innego oznacza współcześnie. Możliwości praktykowania weganizmu, przynajmniej w krajach rozwiniętych, wraz z rosnącą popularnością i akceptacją weganizmu, były stopniowo coraz większe. Dziś praktyka ta w wielu miejscach na świecie nie jest już kłopotliwa. Jednak niezależnie od zmiennych możliwości, zasada pozostawała ta sama – weganizm był i jest rozumiany jako „robienie, co się da”, a nie bezwzględny nakaz określonego zachowania w każdej sytuacji i czasie.

Weganizm a reduktarianizm

Jeśli reduktarianizm rozumiany był jako ograniczenie korzystania z produktów zwierzęcych, a nie tylko spożywania, weganizm daje się przy pewnych zastrzeżeniach nazwać jedną z jego form. Wynika to z analizowanej wcześniej definicji weganizmu: jest on rozumiany jako dążenie do wykluczenia takich produktów. Wykluczenie to nie może być zupełne – taka jest rzeczywistość. Substancje pochodzenia zwierzęcego znajdują się w wielu produktach, z których wszyscy korzystają na co dzień, a których skład nie jest jawny. Weganie nie mają możliwości odmówić korzystania z takich produktów – nie mają odpowiedniej wiedzy o nich, ale również alternatyw zgodnych z ich systemem etycznym. Słowem: w wielu przypadkach nie mogą dokonać wegańskiego wyboru. Dobrym przykładem ilustrującym ten problem jest papier. Trudno by było całkowicie porzucić korzystanie z niego, chociaż może zawierać substancje pochodzenia zwierzęcego. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku leków oraz w wielu innych przypadkach produktów złożonych. W rzeczywistości więc weganie skupiają się na najbardziej oczywistych przypadkach produktów zwierzęcych lub takich, które zawierają substancje pochodzenia zwierzęcego. Wydaje się to pragmatycznym

i rozsądnym wyborem, a przeciwna postawa – związana z drobiazgową analizą produktów i odrzuceniem ich nawet, gdy zawierają wyłącznie śladowe ilości substancji zwierzęcych, zwana ingredientyzmem²² – jest coraz częściej krytykowana w łonie samego ruchu wegańskiego. Postawę tę daje się krytykować w odniesieniu do definicji The Vegan Society, która jest realistyczna i dobrze rozpoznaje opisywane uwarunkowania weganizmu, stąd właśnie formuła w postaci zastrzeżenia: „na ile to możliwe i wykonalne”. Zastrzeżenie to sugeruje, że weganizm jest reduktarianizmem – formą ograniczenia produktów zwierzęcych, a nie wykluczenia.

Sprawa nie jest jednak tak prosta. W sposobie definiowania i opisywania reduktarianizmu przez same środowisko reduktarian znajdujemy kilka przeszkód, utrudniających uznanie weganizmu za reduktarianizm. Jedną z nich jest stwierdzenie, że dana osoba może być reduktarianinem niezależnie od stopnia, w którym redukuje konsumpcję produktów zwierzęcych, co wyraźnie jest zaznaczone na stronie internetowej²³, ale wynika również z zawartości Manifestu. Jakkolwiek podaje się różne przykłady postaw reduktariańskich, jak niejedzenie mięsa w poniedziałki (*Meatless Mondays*), weekendowy wegetarianizm, dzienna dieta polegająca na wegańskim śniadaniu i obiedzie, ale niewegańskiej kolacji (*Veganism Before Six*) oraz wegetarianizm i weganizm, to dopuszcza się jeszcze skromniejsze ograniczenie. W Manifestie czytamy, że reduktarianinem może być każdy, kto ogranicza ilość produktów zwierzęcych w diecie, nie ma podanego konkretnego progu, po przekroczeniu którego staje się reduktarianinem. Z tego typu ujęcia reduktarianizmu (które jest częste w materiałach fundacji) wynika, że reduktarianinem może być zarówno osoba, która raz na miesiąc świadomie zje tofucznicę zamiast jajecznicy, nie zmieniając nic innego w diecie, jak i ktoś, kto w 99 procentach konsumuje produkty roślinne. Określona w ten sposób, wspólnota reduktarian wydaje się absurdalnie pojemna. Zawiera nawet te postawy, które nie mają żadnego wymiernego wpływu na rzeczywistość w jej aspekcie ekologicznym, etycznym i zdrowotnym oraz w praktyce są nie do odróżnienia od postawy niereduktariańskiej (zero ograniczeń). To po prostu zbyt szeroka kategoria zachowań i przekonań, żeby dało się znaleźć wyraźny wspólny mianownik, nie mówiąc o zbudowaniu określonej tożsamości zbiorowej. Innymi słowy: to kategoria niewiarygodna, zbyt ogólna i wypełniona nadmiernie różnorodnymi elementami, a więc podatna na krytykę i niefunkcjonalna.

Gdźniedzie spotykamy inne, choć niejasne ujęcia reduktarianizmu. Na jednej z podstron napisano, że „Brian uważa, że poprzez wyeliminowanie co najmniej 10

22. Matt Ball, *Na ile to jest wegańskie? Składniki a Aktywizm*, przeł. Adam Gac, <<https://web.archive.org/web/20101223143507/http://empatia.pl/str.php?dz=91&id=740>> (strona zarchiwizowana) (31.10.2018).

23. Zob. choćby: <<https://reducetarian.org/faq>>.

procent mięsa z naszej diety, osiągniemy wspaniałe osobiste korzyści zdrowotne i przyczynimy się do zdrowszej planety”²⁴. Nie brzmi to jednak jak bezwzględne zalecenie, raczej jak stwierdzenie. Poza tym, mowa jest tylko o mięsie. W innym miejscu czytamy: „Kreślmy wizję świata, w którym spożycie czerwonego mięsa, drobiu, owoców morza, jaj i przetworów mlecznych znacznie się zmniejszy”²⁵. Jednak można sądzić, że chodzi tu o określenie celu, a nie środków, które mają do niego prowadzić. I odnosi się raczej do danych ogólnospołecznych. Zgodę na nawet niewielką redukcję jako przepustkę do reduktariańskiej społeczności potwierdza natomiast uwaga o tym, że reduktarianizm jest czym innym niż fleksitarianizm, a więc jest czym innym niż dieta oparta głównie na roślinach²⁶. Czy można sensownie uznać, że istnieje jeden ruch społeczny, którego członkowie redukują korzystanie z produktów zwierzęcych w 1 procencie i w 99 procentach? Innymi słowy: czy jest sensownie nazywanie weganizmu formą reduktarianizmu, skoro prawie wszystko da się w ten sposób nazwać?

W podobnym sensie problematyczne jest także zawarte w Manifeście i na stronie internetowej fundacji stwierdzenie, że reduktarianinem można być niezależnie od przyjętej motywacji. Znów: jest to zbyt szerokie ujęcie, by dało się wyodrębnić konkretną grupę osób złączonych jedną ideą lub podobną praktyką. Takie ujęcie sprawia, że reduktarianinem jest również ktoś, kto powinien – choć wolałby, żeby było inaczej – z przyczyn zdrowotnych (choćby alergia) ograniczyć jedzenie wybranego produktu zwierzęcego, na przykład jakiegoś rodzaju mięsa. Czy można mówić tu o jakimś wspólnym mianowniku z weganizmem? Niemal nieograniczona inkluzywność reduktarianizmu utrudnia uznanie weganizmu za pokrewną postawę.

Interesujące jest to, że w materiałach fundacji znajdujemy w kilku miejscach niepozostawiające wątpliwości stwierdzenie, że weganizm jest częścią reduktarianizmu. „Weganie i wegetarianie są również reduktarianami, ponieważ zredukowali swoją konsumpcję mięsa (tak efektywnie, że w ogóle go nie jedzą)” – czytamy na podstronie z odpowiedziami na najczęściej zadawane pytania. To stwierdzenie ma sens tylko przy założeniu, że reduktarianizm jest definiowany wąsko (redukcja tylko mięsa), jest to więc pewnie pozostałość po początkowym stadium jego ewolucji. Na stronie głównej można zauważyć sensowniejszą wariację tego motywu: „reduktarianizm obejmuje wegan, wegetarian i każdego, kto zmniejsza ilość produktów pochodzenia zwierzęcego w swojej diecie”. Na wspomnianej wcześniej liście różnych form/stadiów reduktarianizmu (beźmięsny poniedziałek i inne) również widnieje weganizm. Najciekawsza jednak wydaje się odpowiedź

24. <<https://reducetarian.org/cookbook>>.

25. <<https://reducetarian.org/what>>.

26. <<https://reducetarian.org/faq>>.

na jedno z najczęściej zadawanych pytań: „Czy reduktarianizm promuje wegetarianizm lub weganizm?”. Odpowiedź sformułowana jest w następujący, wymijający sposób: „Reduktarianizm może z pewnością wspomóc niektóre osoby w ograniczeniu ich konsumpcji produktów zwierzęcych do zera! Inni mogą ich jeść po prostu mniej”. Oczywiście fakt, że weganizm nie jest traktowany przez reduktarian jako wyróżniona forma reduktarianizmu, sam w sobie nie sprawia, że weganizm nie może być reduktarianizmem. Wypada jednak zastanowić się, czy jego podkreślana opcjonalność, połączona z bardzo specyficzną i wyraźnie negatywną charakterystyką, o której wspominałem wcześniej, daje podstawy do wątplenia, na ile weganizm jest rzeczywiście jego chcianą częścią. Nie ma podstaw, aby uznać, że weganizm jest oceniany jednoznacznie negatywnie, jednak znacząco często pojawia się jego charakterystyka jako kłopotliwego sąsiada. Szczególnie, że trudno trafić w polityce informacyjnej The Reductarian Foundation na ślady wizji reduktariańskiego świata, która byłaby choćby zbliżona do wegańskiej wizji. Weganie dążą przecież do wykluczenia wszystkich form eksploatacji i okrucieństwa wobec zwierząt. Znamienne jest, że weganizm jest postrzegany przez opisywanych reduktarian jako forma wykluczenia (redukcji do zera) konsumpcji produktów zwierzęcych. Sam weganizm, co wykazałem wcześniej, tak siebie nie postrzega. Można zapytać, czy włączanie weganizmu do reduktarianizmu dokonywane z takich pozycji ma sens, skoro włączany jest błędnie rozumiany.

Argumenty na rzecz wyodrębnienia weganizmu

Czy po przeprowadzeniu dotychczasowej analizy da się utrzymać dwuelementową klasyfikację postaw związanych z ograniczeniem korzystania z produktów zwierzęcych, składającą się z reduktarianizmu i weganizmu? Przy opisanych wyżej zawiłościach różnych aspektów relacji reduktarianizmu do weganizmu (i reduktarian do wegan) trudno jest jednoznacznie zgodzić się na uznanie weganizmu za reduktarianizm. O tę kwestię można jednak pytać na różne sposoby: czy weganizm jest częścią reduktarianizmu, czy mógłby być, czy powinien być oraz jaką częścią powinien być. Być może pierwsze z wymienionych pytań nie jest najważniejsze, szczególnie w obliczu plastyczności wciąż młodej definicji reduktarianizmu. Odpowiedź na drugie pytanie wydaje się twierdząca: przy założeniu między innymi uściślenia definicji reduktarianizmu w sposób, który sugerowałem, jest to możliwe. Na pytanie trzecie i czwarte odpowiem zbiorczo: o ile reduktarianizm zacznie być definiowany jako znaczące i dobrowolne ograniczenie produktów pochodzenia zwierzęcego, weganizm powinien zostać uznany za jego szczególną, wyróżnioną w klasyfikacji odrębną nazwą, formę. Powodem, dla którego uważam weganizm

za bardzo szczególny przypadek tak rozumianego reduktarianizmu, jest przede wszystkim jego wyjątkowość dla różnych form reduktarianizmu (lub stadiów, jeśli założymy, że ograniczenie powinno postępować) intencja wykluczenia (redukcji do zera) korzystania z produktów zwierzęcych. Ta intencja decyduje o specjalnym statusie weganizmu. Jego uznanie ułatwiłoby samym weganom określanie się mianem reduktarian, choć rozumiem, że uznanie to – kłopotliwe dla wielu reduktarian niewegan – wiązałoby się z uznaniem wartości, które stoją za weganizmem. Skoro jednak odpowiadam na pytanie o powinność, proponuję zmianę oceny weganizmu jako punktu odniesienia, względem tej, którą opisałem wcześniej. Weganizm powinien być wyraźnie pozytywnym punktem odniesienia dla reduktarianizmu – jako próba rozsądnej (nie ingredientystycznej) maksymalizacji ograniczenia udziału w krzywdzeniu zwierząt. Jako taki byłby punktem orientacyjnym i motywatorem, atraktorem, ku któremu postępuje ogólny (wychodzący poza sam weganizm) proces redukcji korzystania z produktów zwierzęcych. Wyraźne istnienie pozytywnego opisu weganizmu w materiałach podobnych do analizowanych w tym artykule uświadamiałyby odbiorców i dowodziło możliwości bardzo znacznej redukcji – poszerzałyby to, co możliwe do wyobrażenia. Weganizm miałby w tych relacjach niezwykle istotną rolę do odegrania, byłby ważną częścią mechanizmu zachęcania do bardziej znaczącego ograniczenia. To ważne, jeśli w ramach reduktarianizmu zakłada się sporą dowolność ograniczania. Upowszechnienie weganizmu byłoby więc korzystne również pod tym względem. To właśnie liczba wegan i weganek w społeczeństwie może w dużym stopniu określać, która forma ograniczenia będzie uznawana za wartościową. Jak zauważyłem gdzie indziej:

lepiej, żeby ci, którzy ograniczają, a więc są reduktarianami, porównywali się raczej ze stonkowo licznymi weganami, a nie zupełnie bezrefleksyjnymi i wyraźnie dominującymi wszystkożercami. Niech widzą swoje ograniczenie przez pryzmat rozpowszechniającego się weganizmu. Obecność wegan podwyższa standardy²⁷.

Oczywiście, warunkiem podwyższania standardów reduktarianizmu przez weganizm jest pilnowanie przez wegan i weganki jak najwyższych standardów samego weganizmu. Jednym z kryteriów oceny jest jego realizm, którego częścią musi być akceptacja stopniowości ograniczenia korzystania z produktów zwierzęcych jako nieuchronnego we współczesnym świecie. Innymi słowy: sam weganizm musi być mądrze protopijny.

27. Dariusz Gzyra, Jaś Kapela, *W byciu weganinem nie ma nic heroicznego*, <<http://krytykapolityczna.pl/kultura/czytaj-dalej/gzyra-w-byciu-weganinem-nie-ma-nic-heroicznego>> (31.10.2018). Por. Dariusz Gzyra, Agnieszka Olszak, *5 pytań do Dariusza Gzyry, autora książki „Dziękuję za świńskie oczy”*, <<https://www.otwarteklatki.pl/5-pytan-do-dariusza-gzyry-autora-ksiadzki-dziekuje-za-swinskie-oczy>> (31.10.2018).



Radykalny weganizm osób kolorowych

Bezmiar cierpienia, jakiego doświadczają zwierzęta z rąk człowieka, jest skandalem. Walka o zakończenie barbarzyńskich praktyk wobec zwierząt, rozpoczęta protestami przeciwko wiwiskcji, w drugiej połowie XX wieku zaczęła dość gwałtownie poszerzać swój zakres, prowadząc do utworzenia organizacji Animal Liberation Front (1976), pojawienia się kampanii jednotematycznych, eksplozji działań na rzecz dobrostanu zwierząt, zakotwiczenia aktywizmu prozwierzęcego w łonie ruchu wegańskiego, wyłonienia się abolicjonizmu, reduktarianizmu i kampanii ulicznych, powstania interseksjonalnego ruchu wegańskiego. Obecnie, jak prorokuje Tim Bartford na łamach internetowego czasopisma „The Vegpress Express”, jesteśmy świadkami narodzin czegoś, co wkrótce będzie najważniejszym ruchem wegańskim na świecie: Konsekwentnej Działalności na Rzecz Zniesienia Wszelkich Form Ucisku (*Consistent Anti-Oppression*)¹. „Jesteśmy weganami”, piszą o sobie uczestnicy ruchu, „którzy zebrali się, by poruszyć niektóre z kwestii notorycznie przewijających się w dyskursach wegańskich i prozwierzęcych”². Ich sprzeciw budzi nade wszystko powielanie przez te dyskursy hierarchizacji i wykluczeń.

Autorzy strony internetowej *Consistent Anti-Oppression* podkreślają, że sposób przeżywania szowinizmu gatunkowego przez osoby o białym kolorze skóry różni się od sposobów przeżywania go przez osoby kolorowe. Z tego powodu, jak argumentują, walka z gatunkizmem musi być równocześnie walką z rasizmem i wszelkimi innymi formami wykluczenia. Niestety, hasło „zwierzę najpierw” lansowane przez ruch wegański głównego nurtu wpisuje się w hierarchizujący styl rozumowania, który legł u podstaw wyzysku zwierząt. Odwrócenie tradycyjnej hierarchii, która stawia człowieka ponad zwierzęciem, nie zakończy zniewolenia istnień historycznie uznawanych za „gorsze”, a jedynie wytworzy nowe rodzaje podporządkowania³.

1. Tim Barford, recenzja *Veganism in an Oppressive World*, „The Vegpress Express”, 22 sierpnia 2018, <<http://vegfestexpress.co.uk/tabs/blog/2018/08/veganism-in-an-oppressive-world---edited-by-julia-feliz-brueck>> (22.08.2018).

2. <<http://www.consistentantioppression.com/about/>> (Przeł. M.P.).

3. Konsekwencją dynamicznego rozwoju badań nad zwierzętami i zwierzęcością jest zainteresowanie innymi, marginalizowanymi formami życia, szczególnie życiem i świadomością roślin. W 2013 roku nakładem wydawnictwa Columbia University ukazała się książka Michaela

By skutecznie odpowiedzieć na problem ucisku zwierząt – jak twierdzą aktywiści spod znaku *Consistent Anti-Oppression* – musimy uświadomić sobie, że wszelkie formy opresji mają wspólne korzenie. Nadrzędnym celem działalności na rzecz świata wolnego od okrucieństwa powinno być wykarczowanie tych korzeni. Jako alternatywę wobec wartościującego hasła „zwierzę najpierw” proponują radykalny weganizm, którego założenia spisali w Wegańskiej Karcie Konsekwentnej Działalności Na Rzecz Zniesienia Wszelkich Form Ucisku. Autorkami Karty są Julia Feliz Brueck, Carol J. Adams, Meneka Repka i Carolyn Bailey. Dwie spośród nich są kobietami kolorowymi, co nie powinno dziwić, skoro to właśnie kolorowe kobiety stanowią główną ideologiczną siłę weganizmów⁴ osób kolorowych. W niniejszym artykule postaram się zaprezentować poglądy radykalnych aktywistek, które nadały tożsamość i zdefiniowały cele tego dynamicznie rozwijającego się zjawiska⁵.

Kolorowi weganie istnieją

Julia Feliz Brueck, redaktorka zbioru esejów *Vegans in an Oppressive World* [Weganie w opresyjnym świecie] deklaruje: „kolorowi weganie istnieją”⁶. To potrzebna deklaracja, zważywszy na fakt, że filozofia etycznej konsumpcji zazwyczaj postrzegana jest jako „biała” i związana z uprzywilejowanym trybem życia. Wobec niemal zupełnej niewidoczności twarzy innych niż białe w wegańskich materiałach reklamowych czy w trakcie akcji promujących weganizm, osoby kolorowe odchodzące od spożywania produktów odzwierzęcych niejednokrotnie narażone są na zarzuty zdrady wobec własnej tradycji kulturowej i „wybielanie” się. W obiegu narracji kulturowej Zachodu osoby kolorowe są „naturalnymi” mięsożercami. Ta obiegowa opinia utrudnia członkom grup mniejszościowych identyfikację z założeniami weganizmu czy choćby zdrowe i zgodne z ich tradycyjną kulturą odżywianie, co mogłoby pomóc powstrzymać rozwój poważnych chorób cywilizacyjnych, takich jak miażdżyca czy choroby serca, na które zapadają

Mardera *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. Marder jest również redaktorem nowej serii wydawniczej *Critical Plant Studies* w renomowanym międzynarodowym wydawnictwie akademickim Brill.

4. Z uwagi na różnorodność doświadczeń opresji w poszczególnych grupach rasowych postaram się używać pojęcia „weganizmy” tam, gdzie będzie to możliwe i/bądź uzasadnione. Mam jednak świadomość, że nie uda się uniknąć pewnych uproszczeń. Ponieważ pewne uogólnienia będą konieczne dla zwiększenia klarowności wyводу, w trakcie analizy zaproponuję przyjęcie rozważań o czarnym weganizmie siostr Ko za miarodajne w odniesieniu do głównych założeń dyskursów wegańskich innych grup rasowych. Z tego względu pojęcie „weganizm osób kolorowych” (w liczbie pojedynczej) będzie również używane.

5. Zob.: <<https://vegansofcolor.wordpress.com/about/>>, <<http://www.veganismofcolor.com/>>.

6. Zob. stronę internetową *Veganism of Color*, <<http://www.veganismofcolor.com/>>.

znacznie częściej niż biali. Afroamerykańska aktywistka Aph Ko twierdzi wręcz, że utożsamianie czarnoskórych z mięsożernością jest rasistowskie, gdyż stanowi element sztucznie spreparowanej „czerni”, którą sami zainteresowani muszą odrzucić, jeśli chcą poznać swoją prawdziwą tożsamość. „Wysławiamy dietę zrodzoną z opresji”, pisze Aph, komentując uzależnienie Afroamerykanów od pokarmów odzwierzęcych, „bo, szczerze mówiąc, to wszystko co [o sobie] wiemy”⁷.

Kolejnym czynnikiem sprzyjającym niewidoczności kolorowych wegan – obok mitu o ich rzekomym wyobcowaniu z własnych tradycji kulturowych – jest zwłaszcza przestrzeni etycznego weganizmu przez przedstawicieli białej klasy średniej. W Internecie rozgorzała nawet dyskusja nad zjawiskiem „tajnych wojen wegańskich”, skutkiem których jest wymazanie obecności ludności kolorowej z dyskursów weganizmu. Khushbu Shah, redaktorka działu poświęconego żywności w amerykańskim medium internetowym „Thrillist”, w artykule *The Vegan Race Wars: How the Mainstream Ignores Vegans of Color*⁸ [Wegańskie wojny rasowe: jak mainstream lekceważy kolorowych wegan] trafnie zauważa, że to właśnie kolorowi „wynaleźli” weganizm i to znacznie wcześniej niż Donald Watson, założyciel Towarzystwa Wegańskiego w 1944 roku. Hinduizm, dżinizm, buddyzm, a więc kultury wyznające zasadę niestosowania przemocy wobec wszelkich stworzeń, opierają swoją dietę na produktach wolnych od okrucieństwa. Dieta rastafariańska zwana Ital (od *vital* – energia życiowa) wyklucza mięso i produkty odzwierzęce, a Czarni Hebrajczycy, zwani też Hebrajskimi Izraelitami (grupa religijna powstała w XIX wieku), wierzą, że weganizm daje życie wieczne.

Wiele posiłków wegańskich lub ich kluczowych składników (tofu, quinoa, budyń z nasion chia) pochodzi z krajów zamieszkanymi przez ludność kolorową. Biali weganie, kontynuuje Shah, zapożyczyli – lub mówiąc wprost: przywłaszczyli sobie – wiele wzorców kulinarnych, które obecnie funkcjonują jako wyznaczniki modnego, „białego” stylu życia. Niestety, wraz z nastaniem mody na weganizm, dieta oparta na surowcach roślinnych stała się droga, pozostaje więc często poza możliwościami finansowymi społeczeństw ubogich, zmarginalizowanych, zamieszkujących Globalne Południe⁹.

Podobne wnioski dotyczące kolonizacji diet tradycyjnych i komercjalizacji wegetariańsko-wegańskich alternatyw formułują indygeniczni mieszkańcy Ameryki Północnej. Dla przykładu, aktywistki Rita Law i Margaret Robinson

7. Aph Ko and Syl Ko, *Aphro-ism: Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters*, LanternBooks, New York 2017, s. 130.

8. Khushbu Shah, *The Vegan Race Wars: How the Mainstream Ignores Vegans of Color*, „Thrillist”, 26 stycznia 2018, <<https://www.thrillist.com/eat/nation/vegan-race-wars-white-veganism>> (15.05.2018).

9. Zob. też: <<https://www.larazaforliberation.org/home>>, <<http://www.veganismofcolor.com/organizations/>>.

konsekwentnie demontują mit o nieprzystawalności weganizmu do kulturowych tradycji znakomitej większości Indian Amerykańskich. W epoce przedkolonialnej dieta narodów o tradycji rolniczej zdominowana była przez „trzy siostry”: kukurydzę, dynię i kabaczek. Law, weganika identyfikująca się z narodem Czoktawów i Czerokesów, przekonuje: „musimy znów zobaczyć w zwierzętach naszych braci i siostry i raz na zawsze »wrócić do kukurydzy«”¹⁰. Powrót do tej zapoznanej tradycji tubylczej umożliwi wejście na „światlistą drogę pokoju”¹¹, która dla Law jest synonimem wegańskiego stylu życia.

W przeciwieństwie do indiańskich plemion rolniczych, Pierwsze Narody o tradycji myśliwskiej spożywały mięso od zawsze, jak przytomnie przypomina Margaret Robinson¹², reprezentantka Indian Mi'kmaq, ale nawet w ich przypadku dieta wegańska nie musi oznaczać zdrady tradycji kulturowej. Jak pisze aktywistka, Indianie wierzą, że u zarania dziejów zwierzęta i ludzie zawarli traktat, na mocy którego zwierzęta, litując się nad nieporadnością człowieka, oddały swoje ciało na pokarm dla potrzebujących i głodujących. Jak jednak podkreśla Robinson, zgoda zwierząt może zostać cofnięta, skoro warunki egzystencji człowieka uległy zmianie. Indianie mają obecnie dostęp do alternatywnych źródeł pożywienia, a zwierzęta mają swoje własne życie i moc dysponowania nim. Po pierwsze, zwierzęta nie zostały stworzone jako źródło pokarmu dla człowieka. Po drugie, siłą kultur indygenicznych, dzięki której przetrwały ludobójstwo i epistemobójstwo, jest umiejętność reinterpretacji tradycji i twórczego przystosowania się do zmieniających się warunków bytowych. Z powyższego płynie wniosek, że narody tubylcze mogą zreinterpretować warunki pierwotnego traktatu i nie wymagać już od zwierząt poświęcenia siebie dla człowieka. Weganizm rozumiany jako praktyka duchowa znakomicie wpasowuje się w kulturowe aspiracje ludów tubylczych.

Wzrastająca popularność weganizmu w społecznościach osób kolorowych związana jest także z pojawieniem się ikon kulturalnych promujących weganizm jako styl życia. W społeczności afroamerykańskiej punktem zwrotnym było opublikowanie w 2015 roku listy 100 słynnych czarnych wegan¹³. Celem, jaki przyświecał aktywistce Aph Ko, autorce listy, było ukazanie, że Afroamerykanie utożsamiający się z weganizmem nie są odizolowani czy wykorzeni z swojej

10. Rita Law, *Native Americans and Vegetarianism*, w: *History of Vegetarianism*, International Vegetarian Union <https://ivu.org/history/native_americans.html> (12.06.2018).

11. Law, *Native Americans and Vegetarianism*.

12. Margaret Robinson, *Indigenous Veganism: Feminist Natives Do Eat Tofu*, Earthlink Liberation Kollektive, April 3, 2015 <<https://humanrightsareanimalrights.com/2015/04/03/margaret-robinson-indigenous-veganism-feminist-natives-do-eat-tofu/>> (12.06.2018).

13. Aph Ko, *#BlackVegansRock: 100 Black Vegans to Check Out*, w: *Striving with Systems: Radical Vegan Perspectives on Total Liberation*, 11 czerwca 2018, <<https://strivingwithsystems.com/2015/06/11/blackvegansrock-100-black-vegans-to-check-out/>> (12.06.2018).

własnej tradycji kulturowej. Entuzjastyczna reakcja czarnych wegan z całego świata na publikację listy zachęciła ją do stworzenia cyfrowej platformy „Black Vegans Rock”¹⁴, umożliwiającej wymianę myśli i prezentację osiągnięć osób czarnoskórych identyfikujących się z etosem weganizmu.

Innym znakiem czasów jest wysyp książek kulinarnych autorstwa kolorowych mistrzów kucharskich. Co ciekawe, w publikacjach tych nawet język świadczy o różnicach między weganami kolorowymi a weganami głównego nurtu. Dla przykładu, słowami kodującymi czarny weganizm są: „soul”, „aphro” czy „sistah”. O tym, że owe publikacje weszły na rynek komercyjny może świadczyć fakt, że czasopismo „Mother Jones” za jedną z najlepszych książek kucharskich wydanych w roku 2014 uznało *Afro-Vegan: Farm-Fresh African, Caribbean, and Southern Flavors Remixed* [Afro-weganizm: smaki afrykańskie, karaibskie i południowe, prosto z farmy, nowatorsko połączone]. Autorem książki jest Afroamerykanin, eko-kucharz i działacz na rzecz sprawiedliwości społecznej Terry Bryant, figurujący na liście Aph Ko.

W rezultacie takiego rozwoju wydarzeń weganie-aktywiści z rasowo zmarginalizowanych grup społecznych przyznają, że rezygnacja ze spożywania produktów zwierzęcych jest możliwa praktycznie dla każdego. Niechęć do zmiany diety narzuconej kolorowym w wyniku kolonizacji najczęściej świadczy o głębokiej internalizacji kolonialnego systemu wartości. Pełna kolonizacja ma miejsce wówczas, gdy niemożnością jest wyobrażenie sobie alternatyw.

Weganizm jako konieczność życiowa

Niestety, kolorowi aktywiści, którzy zakładają dzikie ogrody na obszarach miejskich nieużytków i tym samym ułatwiają swoim niemającym i zmarginalizowanym pobratymcom dostęp do świeżych warzyw i owoców, bywają zawłaszczani przez kulturę dominującą jako przykład dla innych kolorowych na to, że każdy człowiek, nie tylko biały, może żyć w dostatku, jeśli tylko wykaże się cechami cenionymi w cywilizacji zachodniej, takimi jak: inicjatywa, pracowitość czy oszczędność. Wpisanie działalności czarnego antyrasisty i eko-ogrodnika Rona Finleya z Los Angeles, określającego się mianem „Gangsta Gardener”¹⁵, w ramy interpretacyjne Amerykańskiego Marzenia wzbudza szczególne oburzenie Afroamerykanów. Choć jego ambicją jest doprowadzenie do zmiany kulturowej przez walkę z niewolnictwem żywnościowym, radykalizm jego aktywizmu jest rutynowo pomijany w białych mediach.

14. <<http://www.blackvegansrock.com/>>.

15. Strona internetowa Rona Finleya: <<http://ronfinley.com/>>.

W eseju *Vegans of Color and Respectability Politics* [Kolorowi weganie i polityka szacunku]¹⁶ Aph Ko dokonuje interesującej analizy porównawczej białej i czarnej narracji dotyczącej Rona. Według narracji białych, Ron i inni kolorowi zakładający nielegalne ogrody zasługują na podziw i szacunek, bo udowadniają, że nawet osoby wywodzące się ze środowisk patologicznych mogą, dzięki wytrwałej pracy, przekształcić negatywne warunki swojego życia. Gdyby wszyscy Afroamerykanie byli równie pracowici, dzielnice slumsów byłyby czyste, przestępczość zorganizowana zostałaby wykorzeniona, a wszystkim żyłoby się dostatnio. Dzięki tej neoliberalnej narracji, pisze Aph, klasa dominująca czuje się zwolniona z działań na rzecz zmiany systemu opresji, który więzi całe grupy społeczne w klatce konstrukcji kolonialnych. Narracja czarnych natomiast uwypukla fakt, że dzikie ogrody powstają w miejscach, które miały intelektualnie i bytowo zagłodzić kolorowych. Uwikłani w niewolnictwo żywnościowe, kolorowi nie mieli luksusu wyboru diety czy stylu życia. To biały kapitalizm i systemowy rasizm sprawiają, że zrzeszają się w gangi i zmuszani są do zakładania ogrodów warzywnych na skrawkach miejskiej ziemi niczyjej.

Dekonstrukcja weganizmu środka

Z uwagi na coraz częstsze kwestionowanie kulturowych stereotypów zorganizowanych wokół kwestii konsumpcji i zwiększoną widoczność – a także słyszalność – wegan o ciemnym odcieniu skóry, w wielokulturowych społeczeństwach państw osadniczych, takich jak Stany Zjednoczone, chwije się mit o zawłaszczeniu przestrzeni etycznej konsumpcji przez „zgrywające się białe dzieciaki z koledżu”. Tak właśnie ujmuje to Rashida Harmon, autorka artykułu *Vegan Women of Color Break New Ground* [Kolorowe weganki dokonują przełomu]. Takim przełomem, który dokonał się głównie dzięki kolorowym kobietom-aktywistkom, było odrzucenie kampanii jednotematycznych i zorganizowanie walki przeciw wszelkim rodzajom wyzysku wokół kwestii konsumpcji. Harmon tak pisze o przełomowym znaczeniu projektu *Sistah Vegan* Amy Breeze Harper, której zasługą jest udana próba dekonstrukcji polityki weganizmu z perspektywy kobiety czarnej: „wysiłki Harper zaowocowały powstaniem kompleksowej, inkluzywnej wspólnoty, która posługuje się teorią akademicką, jak również doświadczeniem życiowym w celu rozumienia i zwalczania spletających się ze sobą rodzajów ucisku – takich jak gatunkizm, seksizm, rasizm, homofobia i klasizm – które pozostaną ze sobą związane, dopóki będą istnieć”¹⁷.

16. Aph Ko, *Vegans of Color and Respectability Politics*, w: Aph Ko, Syl Ko, *Aphro-ism...*, s. 76–81.

17. Rashida Harmon, *Vegan Women of Color Break New Ground*, „VegNews Magazine”, 23 kwietnia 2012 <<https://vegnews.com/2012/4/vegan-women-of-color-break-new-ground>> (12.05.2018).

Harper, o której tak pochlebnie pisze Harmon, jest feministyczną geografką zajmującą się krytycznymi studiami nad rasą i filozofią konsumpcji. Z racji swojego wykształcenia, Harper niestrudzenie dowodzi, że epistemologie społeczno-przestrzenne kształtują się pod wpływem naszych interakcji z miejscami i przestrzeniami zróżnicowanymi pod względem rasowym nie mniej niż płciowym, seksualnym czy klasowym. Niestety, w retoryce wegańskiej głównego nurtu dominuje podejście postrasowe, które praktycznie normalizuje i uniwersalizuje mentalność białego człowieka. Tymczasem kultura wegańska nie jest monolitem, a obecność bądź nieobecność filtra rasy jest istotnym wyróżnikiem praktyk wegańskich. Kontestując dominującą, białą narrację konsumpcji produktów odzwierzęcych, Harper przypomina, że weganizm ma wypracować takie społeczno-przestrzenne epistemologie konsumpcji, które mogłyby prowadzić do zmiany kulturowej i przestrzennej¹⁸.

Do takiej zmiany nie doprowadzą kampanie utożsamiające „etyczną konsumpcję” z wartościami cywilizacji zachodniej, która powstała i rozwija się kosztem wyzysku dwóch trzecich ludności świata. Na podstawie analizy kampanii prowadzonych przez organizacje głównego nurtu, takie jak Vegan Outreach, Harper zauważa, że związani z nimi aktywiści – z reguły biali ludzie z klasy średniej – nawołując do przejścia na weganizm i kupowania produktów wolnych od okrucieństwa zazwyczaj (choć nie zawsze) definiują okrucieństwo w odniesieniu do praktyk wobec zwierząt. A tymczasem wiele surowców wchodzących w skład produktów wegańskich pozyskiwanych jest „nieetycznie”, czasem wręcz w okrutny sposób. Dla przykładu, bawełna, będąca „etyczną” alternatywą dla wełny, pochodzi w dużej mierze z Uzbekistanu. Na bezkresnych polach tego „bawełnianego imperium”, którego zakładanie spowodowało na kraj katastrofę ekologiczną, pracują nowocześni niewolnicy. Innym przykładem może być kakao, wchodzące w skład czekolad i innych słodczy wegańskich. Tysiące ludzi z Globalnego Południa pracują w niewolniczych warunkach na plantacjach kakao; duży odsetek pośród nich stanowią dzieci. Szacuje się, że „znikające” nagminnie malijskie dzieci przetrzymywane są i zmuszane do nadludzkiej pracy na olbrzymich plantacjach kakao na Wybrzeżu Kości Słoniowej¹⁹. Podobnie rzecz ma się z cukrem. Tymczasem w Przewodniku *Vegan Outreach's Guide to Cruelty-Free Eating* Harper na próżno szuka produktów spełniających kryteria „wolności od okrucieństwa wobec ludzi” (*human cruelty-free*). Jak podsumowuje autorka, w praktykach wegańskich uwidaczniają się

18. Amy Breeze Harper, *Race as a Feeble Matter in Veganism: Interrogating Whiteness, Geopolitical Privilege, and Consumption Philosophy of „Cruelty-Free”*, „Journal for Critical Animal Studies: Women of Color in Critical Animal Studies”, 8, nr 3, s. 5–27.

19. Harper, *Race as a Feeble Matter in Veganism...*, s. 14.

etnocentryczne epistemologie ignorancji²⁰. Konsumenci i wytwórcy żywności i innych dóbr konsumpcyjnych są naznaczeni rasowo i geograficznie usytuowani w globalnym systemie ekonomicznym epoki późnego kapitalizmu. Stąd pojęcie „etycznej konsumpcji” nie jest ani uniwersalne, ani postrasowe, a często wręcz roztacza parasol ochronny nad praktykami motywowanymi chęcią zysku i pogonią za modą, właściwymi cywilizacji zachodniej.

Z tym faktem związane jest interesujące zjawisko, które możemy obserwować w krajach Europy Wschodniej, które – podobnie jak Polska – usiłują „dogonić” Zachód. Jak zauważa antropolog James C. Carrier, wegański styl życia i etyczna konsumpcja postrzegane są w nich jako kwintesencja nowoczesności, a konkretnie tego rodzaju nowoczesności, którego symbolem jest Unia Europejska²¹. Tak pojmowaną nowoczesność – w liczbie pojedynczej i w znaczeniu uniwersalnym – badacz dekolonialny Walter Mignolo nazywa drugą stroną kolonialności²². Cały świat nowoczesny zachodniego kręgu kulturowego partycypuje w logice kolonialnej, czy tego chcemy czy nie.

Z aparatu pojęciowego wypracowanego przez teorie dekolonialne coraz częściej korzystają teoretycy i aktywiści z kolorowych społeczności wegańskich, jak choćby wyżej wzmiankowane Amy Breeze Harper czy Aph Ko i jej siostra, filozofka Syl, autorki niezwykle ważnej książki *Aphro-ism*²³ – zbioru refleksji na temat kultury popularnej, feminizmu i czarnego weganizmu. Tej książce warto poświęcić obszerniejszy komentarz, ponieważ znakomicie naświetla kluczowe aspekty weganizmów osób kolorowych, nie tylko czarnoskórych²⁴.

Doniosłe znaczenie tej publikacji wynika między innymi z faktu, że zadaje niewygodne – z punktu widzenia jednotematycznych kampanii wegańskich głównego nurtu – pytania o związki między rasą a zwierzęcością. Krytyka siostr Ko dotyczy nieobecności w „białym” weganizmie namysłu nad kolonialnym wymiarem zniewolenia zwierząt i skupienia uwagi prawie wyłącznie na materialnej kondycji ich egzystencji. Zakotwiczone w aparacie konceptualnym, który nieustannie wytwarza hierarchizacje i tym sposobem podtrzymuje kolonialność

20. Harper, *Race as a Feeble Matter in Veganism...*, s. 10, 13.

21. Harper, *Race as a Feeble Matter in Veganism...*, s. 16.

22. Walter Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Duke University Press, Durham & London 2011.

23. Zob. przypis 7.

24. W podobnym tonie wypowiada się choćby wzmiankowana wyżej Julia Feliz Brueck oraz autorki esejów zebranych przez nią w książce *Veganism in an Oppressive World: A Vegans-of-Color Community Project*, Sanctuary Publishers 2017.

bytów (Annibal Quijano nazwa to zjawisko kolonialnością władzy²⁵), działania na rzecz praw i wyzwolenia zwierząt skazane są na porażkę.

Zwierzęcość a rasa

Protesty czarnoskórych Amerykanów (a rozważania te można z powodzeniem rozciągnąć na inne społeczności kolorowe) wobec etycznego weganizmu, polegającego na powstrzymaniu się od konsumpcji i wykorzystywania produktów odzwierzęcych ze względów moralnych a nie zdrowotnych, często wynikają z obawy przed ponownym naznaczeniem stygmatem zwierzęcości, czyli niepełnego człowieczeństwa²⁶. Głośne protesty wobec porównywania niewolnictwa czarnych i zniewolenia zwierząt wynikają z lęku przed zaprzepaszczeniem ciężko wywalzonego przez Afroamerykanów awansu z kategorii „zwierzęcia” do kategorii „człowieka”²⁷. Ale dlaczego, przytomnie pytają siostry Ko, mielibyśmy aspirować do przynależności do ekskluzywnej kategorii normatywnej stworzonej przez jedną grupę społeczną, którą Sylvia Wynter nazywa człowiekiem etnoklasowym (*ethnoclass Man*)²⁸? W dyskursach neoliberalnych pojęcie „człowiek” jest pojęciem oznaczającym białego, hetero, fizycznie i psychicznie sprawnego, mięsożernego mężczyznę. To właśnie klasyczny humanizm, wychodzący od takiego właśnie rozumienia człowieczeństwa, zostaje poddany radykalnej rewizji w wypowiedziach kolorowych wegan i weganek, czego błyskotliwym przykładem jest książka *Aphro-ism*.

Jako „osoba kolorowa o dekolonialnej wrażliwości”²⁹, Syl Ko odczytuje pojęcia „zwierzę”, „zwierzęcość” i „rasa” przez wspólny im pryzmat ontologii społecznej, wykazując tym samym, że gatunkizm i wyphywający zeń wyzysk zwierzęcia rozumianego jako byt pośledni („mniej niż” człowiek) jest sam w sobie rasistowski. Wyrażenie „to tylko zwierzę” jest wyrażeniem rasistowskim – twierdzi filozofka – usprawiedliwiającym redukcję bytów pozaludzkich lub nie-w-pełni ludzkich do statusu przedmiotów, wobec których nie mamy żadnych obowiązków. Tylko „ludzi” traktuje się poważnie – zauważa cynicznie Syl – podczas gdy perspektywy, mądrość i wiedza „pod-ludzi” uznawane są na „gorsze”, co powoduje ich marginalizację. Przywołując autorytet afrokaraimskiego działacza ruchu *Négritude* Aimé

25. Anibal Quijano i Michael Ennis, *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America*, „Nepantla: Views from South”, 2000, 1, nr 3, s. 533–580 <<https://muse.jhu.edu/>> (13.09.2018).

26. Zob.: przypadek Saartjie Baartman, zwanej Hotentocką Wenus.

27. Delicia Dunham, *On Being Black and Vegan*, w: *Sistah Vegan: Black Female Vegans Speak on Food, Identity, Health, And Society*, red. Amy Breeze Harper, Lantern Books, New York 2010, s. 45.

28. Sylvia Wynter, *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument*, „The New Centennial Review”, 2003, 3, nr 3, s. 261.

29. Syl Ko, *Authors' Notes*, w: Aph and Syl Ko, *Aphro-ism...*, s. xviii.

Césaire, który w swoim *Dyskursie o kolonializmie* (1950) twierdził, że „Murzyn” jest wynalazkiem Europy, Syl Ko dowodzi, że kategoria „zwierzę” jest wynalazkiem kolonializmu, konstruktem społecznym narzuconym biologicznym ludziom i zwierzętom zanim jeszcze dyskurs kolonialny stworzył pojęcie rasy społecznej. Zwierzę jest więc kategorią uprzednią i nadrzędną wobec wszelkich *damnés* – fanonowskich bytów wyklętych, konkluduje autorka³⁰.

Podobnie rozumuje specjalistka w dziedzinie prawa z University of Victoria, Maneesha Deckah. W artykule *The Subhuman as a Cultural Agent of Violence*³¹ [*Podczłowiek jako kulturowy instrument przemocy*] Deckah pisze, że w przeciwieństwie do pojęcia „człowiek”, które sytuuje się w domenie prawa, „zwierzę” jest domeną braku, niedostatku bytu, domeną bezprawia i jako takie wymaga zdyscyplinowania przez „człowieka”. Bez koncepcji „zwierzęcości” rasizm nie miałby sensu, stwierdza autorka. W tym samym duchu wypowiada się wielu innych kolorowych wegan, którzy podnoszą kwestię konieczności powiązania działalności antyrasistowskiej z działalnością na rzecz zwierząt.

Gdy ponad ćwierć wieku temu Carol J. Adams (która napisała entuzjastyczne posłowie do *Aphro-ismu*) stwierdziła w *Seksualnej polityce mięsa*, że kultura Zachodu zbudowana jest na wyzysku zwierząt, definiowała wyzysk w kategoriach interseksjonalności. Wykluczenie jest strukturą, nie odizolowanym zjawiskiem; walka z wykluczeniem i wyzyskiem wymaga zmiany systemu (konceptualnego, politycznego, ekonomicznego itd.) przez wyzwolenie wszelkich zniewolonych grup. Kolorowi weganie wpisują jej spostrzeżenia w najszerszy z możliwych kontekstów przez postawienie znaku równości między rasą i zwierzęcością rozumianą jako nie(pełne)-człowieczeństwo. Dość częste przypadki krytykowania etycznego weganizmu przez osoby kolorowe ujawniają działanie mechanizmu obronnego, świadczącego o uwewnętrznieniu kolonizacji i utajonych lękach człowieka „nienormatywnego”, podlegającego przez wieki procesowi animalizacji. Proces odwrotny, czyli humanizacja Innego, jest jednak równie niebezpieczny, jak słusznie zauważają siostry Ko.

Perspektywa dekolonizacyjna przyjęta w *Aphro-ismie* pozwala na wykazanie mielizn ideologicznych najbardziej nawet radykalnego weganizmu środka propagującego inkluzywność, czyli de facto pozostającego w ramach logiki binarnej, sprzyjającej wykluczeniom. Jak zauważył Maldonado-Torres, na którego powołuje się Syl, przeciwieństwem wykluczenia jest nie inkluzywność a dekolonizacja,

30. Syl Ko, *Authors' Notes*, w: Aph and Syl Ko, *Aphro-ism...*, s. xviii.

31. Maneesha Deckah, *The Subhuman as a Cultural Agent of Violence*, „Journal for Critical Animal Studies: Women of Color in Critical Animal Studies”, 2010, 8, nr 3, s. 28–51.

a ta zakłada zmianę reguł gry³². Podstawową zasadą jest nieposłuszeństwo epistemologiczne i ontologiczne dzięki obaleniu mitu o „zerowym punkcie przywileju epistemologicznego”³³. Sprawiedliwość epistemologiczna wymaga decentralizacji normatywnej bieli i zastąpienie jej ucieleśnioną wiedzą produkowaną z zepchniętych na margines miejsc enuncjacji. Po tym jak odzyskaliśmy „czerni”, dalsza walka z rasizmem wymaga teraz odzyskania wewnętrznego zwierzęcia – dowodzi Syl. W liminalnej przestrzeni bycia nie-całkiem-ludzkim, w której egzystują osoby kolorowe, konieczne jest przemyślenie i odrzucenie standardowych definicji umacniających światopogląd gatunkistyczny i dobrowolne sprzymierzenie się z bytami, które również „nie należą”.

Konkluzja

„Czarny weganizm jest narzędziem metodologicznym, służącym reaktywacji naszej wyobraźni”³⁴, pisze Syl Ko. Aph dodaje, że jest to praktyka afrofuturystyczna, pozwalająca czarnoskórym wyzwolić się spod narracji narzuconych im przez rasę dominującą i od nowa napisać opowieść o sobie i pozostałych bytach zmarginalizowanych, opowieść, która będzie wolna od logiki binarnej. Wyobraźnia jest najbardziej skutecznym narzędziem oporu, twierdzą siostry Ko. Podstawowe ćwiczenie z wyobraźni, jakie proponują swoim czytelnikom, prowadzi do nowego przewrotu kopernikańskiego. Ćwiczenie to ma na celu demontaż geocentrycznego modelu społeczeństwa zbudowanego na supremacji białej rasy (czyli modelowego „człowieka”) dzięki obnażeniu jego kłamstwa założycielskiego. Hegemonia białego człowieka powstała i przetrwała dzięki zepchnięciu do kategorii „zwierzęcości” istnień uznawanych za „poślednie” i nie-w-pełni ludzkie. Ale to właśnie te istnienia, przekonują autorki *Aphro-izmu*, stanowią centrum wspólnego wszystkim społecznego układu słonecznego³⁵.

Z zachowaniem należytych proporcji można stwierdzić, że rozważania siostr Ko dają się z powodzeniem odnieść do różnych kolorowych społeczności walczących ze stygmatem „zwierzęcości”. Można zaryzykować uogólnienie, że weganizmy grup społecznych naznaczonych stygmatem rasy są progresywnymi ruchami społeczno-politycznymi zmierzającymi do reartykulacji ucisku osób kolorowych poprzez pryzmat zwierzęcości. Następujący apel wystosowany przez

32. Syl Ko, *Revaluating the Human as a Way to Revalue the Animal*, w: Aph and Syl Ko, *Aphro-ism...*, s. 108.

33. Santiago Castro-Gómez, *The Missing Chapter of Empire: Postmodern Re-Organization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism*, „Cultural Studies”, 2007, 21, nr 2–3, s. 428–448.

34. Syl Ko, *Black Veganism Revisited*, w: Aph and Syl Ko, *Aphro-ism...*, s. 126.

35. Aph Ko, *Creating New Conceptual Architecture*, w: Aph and Syl Ko, *Aphro-ism...*, s. 134.

Syl Ko na kartach książki *Aphro-ism* znakomicie oddaje cel przyświecający walce najróżniejszych grup zmarginalizowanych, które z radykalnym weganizmem łączą nadzieję na położenie kresu wszelkim formom opresji. Wykorzystajmy nasze wykluczenie na naszą korzyść – nawołuje Syl Ko – wypiszmy się z zachodnich koncepcji „człowieczeństwa”³⁶, by stworzyć nowy świat, oparty na zasadzie miłości, akceptacji różnicy i niejednoznaczności³⁷.

36. Należy podkreślić, że kolorowi weganie nie są posthumanistami. Nawołują do dekolonizacji pojęcia „człowiek”, nie do jego zniesienia.

37. Syl Ko, *Notes from the Border of the Human-Animal Divide*, w: Aph and Syl Ko, *Aphro-ism...*, s. 74–75.

Hanna Mamzer

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

 <https://orcid.org/0000-0002-2251-7639>

„Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura”
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 38 (1/2019)
Dyskursy weg(etari)anizmu
Discourses of Veg(etari)anism
E-ISSN 2544-3186
DOI:10.31261/ERRGO.2019.38.05



Popularyzowanie diet bezmięśnych na podstawie koncepcji krążenia wzorców konsumpcyjnych Thorsteina Veblena

Kulturowe uwarunkowania spożywania mięsa

Dyskusje pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami diet bezmięśnych i eliminujących produkty odzwierzęce polegają często na mieszanii argumentów z dwóch porządków: biologicznego i kulturowego. W niniejszym teście przyjmuję, że spożywanie mięsa przez człowieka nie jest konieczne ze względów fizjologicznych i że jest uzasadniane kulturowo. Staram się poddać refleksji niektóre społeczne i kulturowe czynniki powodujące wzrastającą popularność diet eliminujących produkty odzwierzęce. Próbuję wskazać, że w zależności od preferowanych mód spożywanie mięsa może być traktowane jako sposób wyrażania przynależności do elit społecznych. Jednocześnie wskazuję, że można zapewne wygenerować rodzaj mody na niejedzenie mięsa i na odrzucenie produktów pochodzenia zwierzęcego. Posługując się Veblenowskim modelem krążenia wzorców konsumpcyjnych przejmowanych przez masy od elit społecznych, stawiam tezę, że gdyby z sukcesem wykreować modę na niejedzenie mięsa (traktowaną jako elitarna forma konsumpcji), można by się spodziewać popularyzacji tego wzorca konsumpcyjnego i przejęcia go przez szerokie masy społeczne.

Jedzenie, w tym jedzenie mięsa, zaspokaja wiele ludzkich potrzeb. Oprócz tych o charakterze fizjologicznym, stanowi także narzędzie zaspokojenia potrzeb lokowanych wyżej w hierarchii zaproponowanej przez Abrahama Masłowa¹. Poprzez strukturowanie dnia, porządkowanie go i nadawanie rytmu, spożywanie posiłków zaspokaja potrzeby bezpieczeństwa, będąc jednocześnie jego wyrazem (dostęp do wystarczającej ilości jedzenia stanowi odzwierciedlenie ogólnej sytuacji

1. Abraham Maslow, *Motywacja i osobowość*, przeł. Józef Radzicki, Wydawnictwo PAX, Warszawa 2006.

szeroko rozumianej jako bezpieczna). Jedzenie ma też niesłychanie ważną funkcję w zakresie zaspakajania społecznych potrzeb afiliacji: towarzyszy ważnym (ale i codziennym) wydarzeniom życiowym, stanowi pretekst do spotkania się z innymi ludźmi, umożliwia dzielenie się jedzeniem i okazywanie troski², a sposób i rodzaj dzielonego (lub rozdzielanego jedzenia) odzwierciedla typ relacji łączących ludzi³. Wspólne jedzenie pozwala na wymienianie informacji i dostarcza pozytywnych emocjonalnych doznań, które podnoszą jakość życia. Jonathan Foer tak opisuje stosunek swojej babci do jedzenia: „Jedzenie nie było dla niej tylko jedzeniem. Było terrorem, godnością, wdzięcznością, zemstą, radością, upokorzeniem, religią, historią i, oczywiście, miłością”⁴. Odmówienie komuś miejsca przy wspólnym stole, stanowi wyjątkowo nieprzyjemną formę odrzucenia. Jedzenie towarzyszy wstępnym fazom budowania relacji o charakterze seksualnym, niektóre produkty spożywcze mają zaś charakter afrodyzjaków. Wybory podejmowane w zakresie rodzaju czy jakości spożywanych produktów, jedzenia z innymi, stanowią także metodę budowania i określania statusu społecznego. Jadanie w określonych miejscach, określonych potraw, w towarzystwie określonych ludzi ma znaczenie społeczno-kulturowe, na dodatek zależne od samego typu kultury/społeczności⁵. Niektóre spożywane przez ludzi produkty, w jednych kulturach są uznawane za luksusowy delikates, w innych uznawane są za niejadalne lub odrażające⁶. Zjedzenie ciała (mięsa) wroga oznaczało przejęcie jego sił witalnych⁷. Foer przed-

2. Tak pisze na ten temat Jonathan Safran Foer, komentując gesty przyjaciół odwiedzających w szpitalu jego, żonę i ich chorego synka: „Mogliśmy jeść w bufecie albo zamawiać. A oni mogli wyrazić troskę ciepłymi słowami albo po prostu odwiedzając nas. Ale woleli przynosić jedzenie, bo właśnie tego wtedy potrzebowaliśmy”. Jonathan Safran Foer, *Zjadanie zwierząt*, przeł. Dominika Dymińska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013 s. 58.

3. Zob: Foer, *Zjadanie zwierząt*, s. 15–16: „Karmienie dziecka jest zasadniczo inne od karmienia samego siebie. Jest poważniejsze. Jest inne dlatego, że ważny jest wybór produktów (w grę wchodzi zdrowie dziecka i przyjemność z jedzenia), i dlatego, że ważne są historie serwowane razem z posiłkami. Te historie wiążą członków naszej rodziny i wiążą naszą rodzinę z innymi. Opowieści o jedzeniu to opowieści o nas – o naszej historii i wyznawanych przez nas wartościach”, oraz: „Dzielenie się jedzeniem po pierwsze jest przyjemne, a po drugie pomaga w tworzeniu społecznych więzi. Nikt nie pisze tak mądrze o jedzeniu jak Michael Pollan, który nazywa to ważne zjawisko ‘wspólnotą stołu’”, s. 61.

4. Foer, *Zjadanie zwierząt*, s. 9.

5. Mam tu na myśli przede wszystkim perspektywę wielokulturowości i odmienności kulturowych, różnych zwyczajów kulinarnych charakterystycznych nie tylko dla wyznań religijnych ale i kultur rozumianych tradycyjnie, jako odmiennych krajów. Związane ze zróżnicowaniem kulturowym żywieniowe tabu stanowi punkt zainteresowań kilku teorii antropologicznych (por. Marvin Harris, *Krowy, świnie, wojny i czarownice*, przeł. Philippa Gregory, PIW, Warszawa 1985).

6. Spożywanie oczu baranich w Kirgistanie związane jest z bardzo wysokim statusem społecznym. Oczy oferowane są najczęściej gościom jako symbol życzenia ponownego spotkania.

7. Hanna Mamzer, *Tytus Andronikus. Teatr, film czy widowisko z wartości*, „Człowiek i społeczeństwo”, nr 21/2003, s. 115–129.

stawia zapis wypowiedzi jednej ze swoich bohaterek: „Jedzenie w moim domu traktowano jako coś wyjątkowego, coś, czego nie wolno było marnować. Nikt nie myślał o jedzeniu jak o zwykłym paliwie. Przygotowywaniu i spożywaniu posiłków poświęcało się w moim domu dużo czasu i uwagi. To był rytuał”⁸. Tak więc każde działanie w zakresie wyboru jedzenia stanowi ważny komunikat społeczny, który może być odczytywany na wielu płaszczyznach.

Człowiek nie tylko je mięso, ale nadaje mu też silne kulturowe naznaczenia (spożywanie mięsa białego powszechnie przypisuje się kobietom, podczas kiedy mężczyźni „powinni” spożywać mięso czerwone). Za typowo męskie rodzaje produktów spożywczych uznaje się mięso oraz tłuste wyroby garmazeryjno-wędliniarskie. To one dostarczają dużej ilości kalorii, co jest traktowane jako odpowiednia dieta dla fizycznie pracującego mężczyzny: „Silne konotacje męskości ma zatem mięso, zwłaszcza czerwone, produkt kojarzony z witalnością i siłą, będący też jedzeniem »reprezentacyjnym« podawanym gościom i na szczególne okazje, zwłaszcza w kulturach bardziej tradycyjnych”⁹. Jako kobiece postrzegane są zaś chude mięso, ryby, owoce i warzywa. Spożywanie mięsa lub rezygnacja z niego bywają także uwarunkowane czynnikami innymi niż kulturowe. Tak rzecz ma się w przypadku niektórych części globu, gdzie specyficzny klimat, utrudnia lub wręcz uniemożliwia pozyskiwanie produktów roślinnych (choćby w Mongolii czy Kirgistanie, a także na dalekiej Północy¹⁰). W wielu jednak kontekstach kulturowych określone produkty spożywcze (w tym często mięso lub inne produkty odzwierzęce), uznawane są za produkty luksusowe (por. *foie gras*, ostrygi, krewetki).

Biologiczno-ewolucyjne przesłanki wskazują na to, że dieta ludzka powinna być zbliżona do szympansej. Jako gatunek *homo sapiens sapiens* nie jest *stricto* mięsożerny¹¹. Społeczno-kulturowe uwarunkowania doprowadziły do tego, że dziś mięso jemy powszechnie, ale nie zawsze i nie wszędzie tak było. Przekonania, że społeczności łowiecko-zbierackie opierały swoją egzystencję na polowaniu, zostały już zweryfikowane na rzecz przekonań o tym, że dominującymi w diecie tych społeczności były zebrane części roślin oraz drobne zwierzęta: owady,

8. Foer, *Zjedanie zwierząt*, s. 249.

9. Henryk Domański, Zbigniew Karpiński, Dariusz Przybysz, Justyna Stracuk, *Wzory jedzenia a struktura społeczna*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2015, s. 221.

10. Chociaż i tutaj mówi się o tym, że: „[...] ludy północne (jak Czukczowie, Eskimosi czy La-ponczycy), zamieszkujące tereny poniżej koła podbiegunowego, w 60% odżywiały się produktami pochodzenia roślinnego, wśród których były mchy, porosty, pąki wierzb i różnego typu kisonki z zielonych części roślin. Dopiero później rozpowszechnił się pogląd, w myśl którego na dalekiej Północy dieta ludzi miała niemal całkowicie charakter mięsny”. Jarosław Urbański, *Społeczeństwo bez mięsa. Socjologiczne i ekonomiczne uwarunkowania wegetarianizmu*, Wydawnictwo A+, Poznań, 2016, s. 62.

11. Urbański, *Społeczeństwo bez mięsa...*, s. 33–58.

skorupiaki i tym podobne¹². Mięso upolowanych ssaków stanowiło mały procent diety w społecznościach łowiecko-zbierackich, zapewne głównie ze względu na trudności w jego pozyskaniu¹³. Punktem zwrotnym w sposobie budowania diety ludzkiej, było udomowienie zwierząt i rozpoczęcie ich hodowli i chowu. Te procesy zapewniły znacznie większy dostęp do mięsa zwierząt udomowionych, które zdecydowanie łatwiej było pozyskać. Jedzenie mięsa przez setki lat było oznaką dobrobytu i stanowiło wyróżnienie¹⁴. Dopiero przemysłowa produkcja zwierzęca, zmieniła ten stan rzeczy i upowszechniła ludzkie nawyki żywieniowe związane ze spożywaniem mięsa¹⁵. Jarosław Urbański, prezentując w swojej pracy zestawienia statystyczne, wskazuje na jednoznaczność sytuacji: produkcja zwierzęca i konsumpcja produktów odzwierzęcych na przestrzeni lat wzrosły w sposób drastyczny. Warto choćby przywołać przykład Wielkiej Brytanii, gdzie w roku 1830 spożywano statystycznie rocznie 18 kg mięsa na osobę, a w roku 2010 wielkość ta osiągnęła 101,4 kg mięsa na osobę¹⁶. Podobny, kolosalny wzrost produkcji widoczny jest na przykładzie produkcji jaj i mleka. Polski przykład wskazuje, że w roku 1950 przeciętnie jedna krowa produkowała 1600 litrów mleka, a w roku 2014 – już 5164 litrów. Podczas gdy w roku 1950 przeciętnie jedna kura produkowała 81 jaj rocznie, w roku 2014 – już 228 jaj¹⁷. Upowszechnienie produktów odzwierzęcych obniżało sukcesywnie ich cenę, a to prowadziło do poszerzania kręgu konsumentów (choć Urbański twierdzi, że eksploatacja zwierząt umożliwiła taki podział kapitału, który zaowocował stworzeniem się wyraźnych klas społecznych o zróżnicowanym poziomie ekonomicznym). Ci z kolei wywierają presję na producentów w celu uzyskiwania jak najtańszego produktu. Maksymalizacja zysków i chęć obniżenia kosztów produkcji skutkują takimi działaniami, które zdecydowanie negatywnie odbijają się na poziomie dobrostanu utrzymywanych zwierząt¹⁸. Foer zauważa, iż „[s]tosowanie chowu przemysłowego,

12. Urbański, *Spoleczeństwo bez mięsa...*, s. 40.

13. Kazimierz Moszyński, *Ludy zbieracko-łowieckie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1951.

14. Urbański, *Spoleczeństwo bez mięsa...*, s. 102–105.

15. Warto pod tym kątem zwrócić uwagę na powstawanie przemysłowych ubojni zwierząt w XIX wieku: najpierw we Francji, Austrii i USA, oraz stopniowo we wszystkich innych krajach (Zob: Urbański, *Spoleczeństwo bez mięsa...*, s. 260–266, Ilona Rabizo, *Rzeźnia Henry'ego Forda*, w: *Spoleczeństwo bez mięsa*, s. 276–296, Foer, *Zjadanie zwierząt*, s. 117).

16. Urbański, *Spoleczeństwo bez mięsa...*, s. 192.

17. Urbański, *Spoleczeństwo bez mięsa...*, s. 316.

18. Klatkowy chów kur niosek, beźściółkowe utrzymanie trzody chlewnej, wiązowy typ utrzymania bydła to tylko niektóre przykłady. W raporcie „Future of Food” opublikowanym przez Infuture Hatalaska Forsight Institute czytamy: „Rośnie zatem hodowla przemysłowa, która opiera się na koncentracji dużej liczby zwierząt hodowlanych w jednym miejscu. Nieustannie trwają debaty nad jej efektywnością, wpływem na środowisko naturalne, a także etycznością. W tego

to kwestia mentalności zorientowanej na maksymalną redukcję kosztów produkcji przy jednoczesnym odrzuceniu kosztów etycznych oraz obojętnym stosunku do degradacji środowiska, szkodliwości dla zdrowia ludzi i cierpienia zwierząt¹⁹.

W zarysowanym powyżej kontekście jedzenie lub rezygnacja z konsumpcji mięsa nie są jedynie zero-jedynkowymi wyborami, ale ciągną za sobą wiele znaczeń i konsekwencji: tak w sferze psychologicznej, jak i w sferze społecznej konsumenta²⁰. Jak wskazują Domański, Karpiński, Przybysz i Straczuk, charakterystyka jedzenia jest elementem odtwarzania podziałów klasowych. Autorzy w swojej monografii poświęconej stylom żywieniowym Polaków piszą: „Przemiany zachodzące w Polsce sprawiły, że niektóre aspekty tradycyjnych zwyczajów żywieniowych zaczęły tracić znaczenie [...]. Przemiany te rozmywają tradycyjne linie podziału, ale ich całkowicie nie znoszą. Między osobami o wysokim i niskim statusie w dalszym ciągu zachodzą różnice pod względem tego, co jedzą”²¹. To oczywiste założenie, warto przeformułować, wprowadzając dalsze pytanie: jakie różnice w zakresie wzorów jedzenia zachodzą pomiędzy osobami o różnych statusach? A szczególnie, czy daje się tutaj zaobserwować różnice w zakresie spożywania mięsa?

Diety roślinne jako element stylu życia

W rozważaniach związanych ze stylami życia wyznaczyć można dwie ścieżki myślenia: ekonomizującą i kulturową. Pierwsza podkreśla rolę czynników ekonomicznych w zróżnicowaniu społecznym, podczas kiedy druga kładzie nacisk na aspekty kulturowe: tradycje, wartości czy przekonania. Sam zaś styl życia już klasycznie definiuje się w socjologii jako „specyficzny zespół codziennych zachowań członków [...] zbiorowości, stanowiący manifestację ich położenia społecznego, a dzięki temu, umożliwiającą ich społeczną identyfikację”²². W takim ujęciu styl życia wynika z konkretnych procesów socjalizacyjnych, ale jest modyfikowany

typu hodowli zwierzęta jako żywe jednostki przestają mieć znaczenie. Dla większej efektywności i minimalizacji kosztów umieszcza się jak najwięcej zwierząt w jednym pomieszczeniu i mocno tuczy, by jak najszybciej dostarczyć mięso na rynek. Kury, świnie czy krowy stoją prawie całe życie w ciasnych boksach, a ptaki w ustawionych piętrowo klatkach. Zwierzęta nigdy nie wychodzą na pola, zamiast słońca widzą sztuczne światło, nie wiedzą, kiedy jest noc, a kiedy dzień. Na zautomatyzowanych fermach przemysłowych opieka nad zwierzętami jest zminimalizowana, automatyzacja bowiem sprawia, że kilku robotników jest w stanie obsługiwać fermę nawet z bardzo dużą liczbą zwierząt. Główną zaletą hodowli przemysłowych jest niewątpliwie wysoka produkcja przy stosunkowo niskim koszcie” (*Future of Food*, Infuture Hatałska Forsight Institute 2017, s. 69 [Przeł. H.M.]).

19. Foer, *Zjadanie zwierząt*, s. 38.

20. Sferę fizjologiczną pomijam w tym tekście, nie będzie ona przedmiotem analiz.

21. Domański, Karpiński, Przybysz, Straczuk, *Wzory jedzenia a struktura społeczna*, s. 9.

22. Andrzej Siciński (red.), *Styl życia. Koncepcje i propozycje*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976, s. 5.

przez własną aktywność człowieka i jego doświadczenia w trajektorii życia. Wynika więc on z dostępnych jednostce zasobów jak i definiuje kierunek rozwijania się tegoż habitusu w przyszłości. Styl życia jest poniekąd generowany przez klasę czy warstwę społeczną jako charakterystyczny dla niej, ale jednocześnie stanowi narzędzie indywidualizacji podmiotu działającego. Oznacza to, że indywidualne style życia mogą stanowić twórcze kompilacje elementów zaczerpniętych z różnych źródeł. Socjologowie podejmowali się tworzenia typologii stylów życia²³, wydaje się jednak, że utworzenie jakiegoś uniwersalnego katalogu stylów jest w zasadzie niemożliwe, ulegają one bowiem fluktuacjom, a zmienne wzorce konsumpcji są przejmowane przez różne klasy społeczne za pośrednictwem mody. Dążąc do pogłębienia definiowania pojęcia stylu życia, badacze²⁴ wyróżnili następujące elementy, które składają się na style życia: ilość oraz sposób spędzania czasu wolnego, wykonywaną pracę, sposób wydawania zasobów finansowych, praktyki wobec swojego ciała, uczestnictwo w kulturze, uczestnictwo w życiu publicznym i politycznym, wyznanie religijne, wyznawane wartości oraz role, jakie są odgrywane przez jednostkę i sposób ich wykonywania. Sposób odżywiania się można zaliczyć do kilku powyższych kategorii, bez wątpienia stanowi on więc ważny element składowy stylów życia, zapewne w niektórych przypadkach tworząc osiową część całych zespołów zachowań i wartości.

Wzrastającą popularność diet roślinnych należy traktować jako popularyzację specyficznego stylu życia, który – szeroko go definiując – jest zorientowany na przestrzeganie koncepcji zrównoważonego rozwoju i zrównoważonego gospodarowania zasobami naturalnymi, co bywa powiązane z myśleniem w stylu *slow life*. Motywacje ludzi do przechodzenia na diety roślinne i rezygnowania z produktów odzwierzęcych są wsparte przesłankami, które można podzielić na kilka kategorii. Znajdujemy tutaj: kontestację systemu przejawiającą się w niechęci do korzystania z produktów globalnie operujących korporacji, odrzucenie masowej produkcji, orientację na postfordyzm oraz antyglobalistyczne nastawienie do konsumpcji²⁵; bunt przeciw nieuczciwym praktykom dużych koncernów nieetycznie postępujących w zakresie produkcji żywności, wyzysku taniej siły roboczej oraz pozyskiwania zasobów kosztem społeczności lokalnych; troskę o przyrodę wynikającą ze świadomości szkodliwego wpływu produkcji zwierzęcej na środowisko naturalne w kontekście emisji dwutlenku węgla i metanu

23. Zob: Leon Dyczewski (red.), *Wartości w kulturze polskiej*, Fundacja Pomocy Szkołom Polskim na Wschodzie, Lublin 1993; Hanna Palska, *Bieda i dostatek. o nowych stylach życia w Polsce końca lat dziewięćdziesiątych*, IFiS PAN, Warszawa 2002; Andrzej Siciński. (red.), *Styl życia: koncepcje, propozycje*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980.

24. Siciński, *Styl życia. Koncepcje i propozycje*.

25. Por. Urbański, *Spoleczeństwo bez mięsa...*

oraz zużycia wody²⁶; troskę o zdrowie własne czyli kierowanie się wyborem diet wskazanych przez specjalistów ze względu na argumentację prozdrowotną²⁷; świadomość upodmiotowienia zwierząt nie-ludzkich, która przejawia się w trosce o nie i o ich życie, niechęci do zabijania zwierząt i do uczestniczenia w tym procederze poprzez konsumowanie produktów odzwierzęcych; przekonania etyczne, moralne i religijno-duchowe²⁸. Istotne przesłanki dla przejścia na dietę bezmięsną mogą być również wynikiem medialnego upowszechniania informacji na temat diet bezmięsnych²⁹ oraz medialnych doniesień na temat rozpowszechniania się zoonoz (chorób odzwierzęcych), co skutkuje przekonaniami o negatywnych skutkach zdrowotnych wynikających ze spożywania mięsa i innych produktów odzwierzęcych. Komunikat z badań CBOS wskazuje, że:

Większe spożycie drobiu idzie z kolei w parze ze spadkiem konsumpcji wieprzowiny i, przede wszystkim, wołowiny. Ponad połowa badanych twierdzi, że obecnie jada mniej mięsa wołowego niż piętnaście lat temu, przy czym co ósmy (13%) w ogóle przestał je jeść. Na spadek spożycia wołowiny i wzrost konsumpcji drobiu niewątpliwie mają wpływ ceny tych gatunków mięsa. Drób drożeje dużo wolniej niż wołowina (a ostatnio nawet zaczął tanieć, choć może to być trend chwilowy). Na zmiany dotyczące ilości i rodzaju jadanego mięsa (szczególnie zwiększenie spożycia drobiu) wpływają zapewne nie tylko zalecenia dietetyków, ale też inne czynniki, jak choćby wcześniejsze doniesienia o chorobie szalonych krów, co przyczyniło się do tego, że wołowina zniknęła z niektórych stołów. Zauważmy również, że Polacy nie zaczęli jeść więcej ryb, a przecież są one zalecane przez specjalistów od zdrowego żywienia. Obecnie pojawiają się w mediach opinie, że spadnie spożycie mięsa drobiowego w związku z ptasią grypą³⁰.

Domański, Karpiński, Przybysz i Straczuk twierdzą, że: „[w]iększy wybór produktów i stylów odżywiania pozostaje nadal przywilejem ludzi zamożnych, dla których stają się one dodatkowym wyznacznikiem ich wyższego statusu”³¹.

26. Urbański, *Spółczesność bez mięsa...*, s. 299–300. Zob. również: Dariusz Gzyra, *Dziękuję za świńskie oczy. Jak krzywdzimy zwierzęta*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018. Gzyra opisuje przypadek włoskiego Turynu, gdzie władze ogłosiły w oficjalnym dokumencie, że najbliższy kierunek rozwoju miasta będzie zmierzał właśnie w stronę promowania diet bezmięsnych, zrównoważonego rozwoju i troski o planetę (s. 294).

27. Dariusz Gzyra, *Dziękuję za świńskie oczy. Jak krzywdzimy zwierzęta*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018, s. 296.

28. Anton Rotzetter, *Głaskane, tuczone, zabijane*, przeł. Kamil Markiewicz, Drukarnia i Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2013, s. 193 i 197. Zob. również: Foer, *Zjedanie zwierząt*, s. 187.

29. Por. <<https://cleanmeat.com/> (2.11.2018); <<http://m.interia.pl/biznes/news,2585960,4199>> (2.11.2018); <<http://www.colleenpatrickgoudreau.com/clean-meat-slaughter-free-and-sustainable/>> (2.11.2018).

30. CBOS, *Upodobania kulinarne, nawyki żywieniowe i zachowania konsumenckie Polaków*, 2005, s. 15, Komunikat z badań BS/173/2005.

31. Domański, Karpiński, Przybysz, Straczuk, *Wzory jedzenia a struktura społeczna*, s. 21.

Należy w tym miejscu postawić pytanie o to, czy wybór diet roślinnych musi wiązać się z dostępem do większej ilości zróżnicowanych produktów oraz czy te produkty muszą być droższe. Przywołani badacze jako jedni z nielicznych przeprowadzili kompleksowe badania na temat zwyczajów żywieniowych Polaków (poza socjologicznymi badaniami realizowanymi przez CBOS). Wskazują oni, że: „Na drugim miejscu [wskazań produktów najczęściej spożywanych – H.M.], ale ze sporym dystansem do pieczywa, znajduje się mięso definiowane w badaniu jako »wędliny lub inne przetwory« (67,3%). Spożywanie mięsa w gorącej postaci deklarowało tylko 49,8% mieszkańców – jednak w sumie jakiegokolwiek mięso je aż 90,4% osób, a więc jest ono prawie tak popularne jak pieczywo [92,6% – H.M.]”³².

Na komentarz zasługuje fakt, że Polacy jedzą dużo pieczywa, które będąc jednym z głównych składników diety, jest przecież produktem pochodzenia roślinnego. W kontekście szeroko już znanej opinii, że „chów przemysłowy zmusił zwierzęta do bezpośredniej rywalizacji z ludźmi o żywność [...]. Na każde 6 kilogramów białka roślinnego w postaci zbóż podawanych zwierzętom tylko 1 kilogram odzyskiwany jest w postaci jako mięso lub inne produkty nadające się do konsumpcji przez człowieka”³³, rzeczywiście warto zweryfikować sensowność wprowadzania do tego łańcucha produkcji żywności zwierząt. Stanowią one bowiem pośrednie ogniwo, które generuje znaczne straty. Wyniki badania konsumpcji pieczywa przez Polaków mogą stanowić przykład uzasadniający sensowność takiego myślenia.

To myślenie jest coraz powszechniejsze: jak wskazuje raport Infuture Hatalaska Foresight Institute: „Zwierzęta gospodarskie wykorzystują już teraz 30% całej powierzchni Ziemi, a 33% światowych gruntów ornych wykorzystywanych jest do produkcji pasz”³⁴. Dane te są powielane w wielu publikacjach i wskazują jednoznacznie na potrzebę ograniczenia rozmiarów przemysłowego chowu zwierząt. Te smutne spostrzeżenia komentował już w 1912 roku Janisław Jastrzębowski, pisząc w 1912 roku w swojej publikacji zatytułowanej *Historja ruchu jarskiego w Polsce* wydanej przez Wydawnictwo Hygieia w Berlinie: „Dr Hindhede, czy także bez przyczyny wskazuje nam, jak okropny błąd i szkodę popełniamy wobec DOBRA NARODOWEGO, »każąc bydłu pożerać produkta ziemi, by później zjadać to bydło»”³⁵. W tym samym raporcie Infuture Hatalaska Foresight Institute czytamy również: „Konsumenci najczęściej żyją w nieświadomości rzeczywistego obrazu masowej hodowli, w której nie ma wielu norm etycznych minimalizujących cierpienie zwierząt. Co prawda w badaniu realizowanym na potrzeby niniejszego

32. Domański, Karpiński, Przybysz, Straczuk, *Wzory jedzenia a struktura społeczna*, s. 62.

33. Philip Lymbery, Isabel Oakeshott, *Farmagedon. Rzeczywisty koszt taniego mięsa*, przeł. Bartłomiej Kotarski, Wydawnictwo Vivante, Białystok 2015, s. 334.

34. Infuture Hatalaska Foresight Institute, *Future of Food*, 2017, s. 68 [Przeł. H.M.].

35. Janisław Jastrzębowski, *Historja ruchu jarskiego w Polsce*, Nakładem Wydawnictwa Hygieia, Berlin 1912, s. 10–11.

raportu prawie połowa respondentów deklaruje, że ich zdaniem hodowla zwierząt jest dziś gorsza niż kiedyś, jednak aż 38% nie widzi zmian, a 16% twierdzi, że jest nawet lepsza niż kiedyś. Są dziś też osoby, które świadomie rezygnują z jedzenia mięsa, również – choć naturalnie nie tylko – ze względów etycznych³⁶. Wydaje się, że taki będzie właśnie scenariusz dietetycznych preferencji i wyborów w najbliższej przyszłości.

Moda i wzorce elitarnej konsumpcji

W koncepcji Thorsteina Veblena podziały społeczne zakorzenione są w różnicach ekonomicznych, a w zasadzie w pierwotnym podziale pracy, stosunku do pracy produkcyjnej. Współzawodniczący ze sobą członkowie społeczeństwa, walczyć mieli o własność, która jest „najbardziej widocznym dowodem sukcesu”³⁷. Posiadanie zwalnia przedstawicieli danej klasy z obowiązku pracy, a to jest kluczowe dla możliwości wyodrębnienia klasy próżniaczej. Styl jej życia wiąże się z ostentacyjną konsumpcją na pokaz i podejmowaniem czynności, których celem jest podkreślenie braku konieczności wykonywania pracy zarobkowej. Wymieniane przez autora aktywności to m.in.: znajomość języków martwych i filozofii okultystycznej, kultywowanie mody, oddawanie się grom towarzyskim i sportowym³⁸, ale także uprawianie nauki czy zajęcia o charakterze artystycznym. Veblen uznawał, że ludzie, aby zdefiniować swoje położenie społeczne, porównują się z pozostałą częścią społeczeństwa, czyli współzawodniczą. To współzawodniczenie jest motorem zdobywania dóbr, przy czym mają one służyć nade wszystko wyróżnieniu się, a dopiero w dalszej kolejności są rozpatrywane jako narzędzia zaspokajania innych potrzeb. Właśnie dlatego styl życia klasy próżniaczej uważany ma być za wzór do naśladowania dla klas niższych. Zachowując zasadę ostentacyjnej konsumpcji, ostentacyjnego marnotrawstwa i ostentacyjnego próżniactwa, jej członkowie wyróżniali się ze społeczeństwa.

Zdaniem Veblena możliwość konsumowania tego, co konsumuje elita, w takiej, jak ona ilości i okolicznościach, może stanowić narzędzie pozwalające na identyfikację z tą elitarną klasą. Sama konsumpcja nie musi automatycznie oznaczać przyjęcia konsumujących do klasy wyższej, ale mimo to może być traktowana jak behawioralna manifestacja takiej przynależności, czasem wręcz wyimaginowanej. Ponieważ niższe warstwy społeczne naśladowują wzorce konsumpcyjne elit, elity w modelu Veblena są zmuszone do ciągłej „ucieczki” poprzez

36. Infuture Hatalska Foresight Institute, *Future of Food*, 2017, s.70.

37. Thorstein Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. Janina Frentzel-Zagórska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2008, s. 27.

38. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, s. 41.

kreowanie kolejnych wzorców konsumpcji, które są następnie niejako ściągane w dół do niższych społecznych kategorii. Jak pisał Simmel: „moda klas wyższych nigdy nie jest taka sama, jak moda klas niższych: w rzeczy samej moda ta zostaje zarzucona w chwili, gdy klasy niższe zaczynają ją sobie przyswajać”³⁹. Sama idea mody polega jego zdaniem na tym, że tylko część społeczności ją realizuje, zmuszając pozostałą część do naśladownictwa. Jej sensem jest z jednej strony spajanie społeczności, a drugiej odróżnianie jej od reszty społecznego otoczenia. Tylko wtedy moda ma sens, jeśli ktoś chce ją naśladować. Oznacza to, że zachowanie statusu elit, wymaga ciągłego wyznaczania nowych wzorców konsumpcyjnych, które następnie znów są przejmowane w dół.

Georg Simmel tak rozumiał działanie mody, czyli zjawiska definiowanego jako narastająca popularność realizowania jakiegoś wzorca konsumpcji. W *Filozofii mody* pisał:

Moda to naśladownictwo danego przykładu, zaspokajające pragnienie adaptacji społecznej: wiedzie jednostkę drogą, którą podróżują wszyscy, dostarcza ogólnych przesłanek sprawiających, że zachowanie każdej jednostki staje się kolejnym przykładem. Zarazem w nie mniejszym stopniu zaspokaja pragnienie różnicowania, tendencję ku odmienności, pragnienie zmiany i przeciwieństwa⁴⁰.

Zjawisko mody powstało na skutek narastającej i zróżnicowanej oferty produktowej powstającej w okresie rewolucji przemysłowej⁴¹. Ta wielość możliwości konsumpcji różnych dóbr zaowocowała powstaniem wielu stylów życia, które swobodnie można było wybierać. Moda zatem stała się narzędziem, wykorzystywanym w twórczy sposób w celu kreowania własnej tożsamości, a przynajmniej własnego wizerunku. Moda w oczywisty sposób obejmując style życia, w tym także wzorce konsumpcji, dotyczy wzorców jedzenia. W ten sposób interpretować należy okresowe popularności pewnych produktów spożywczych.

Możliwość konsumpcji produktów odzwierzcących do dziś w wielu miejscach na świecie jest postrzegana jako wyraz przynależności do zamożniejszych sfer społecznych, jako oznaka dobrobytu lub nawet jako awans społeczny. Wydaje się, że nadal dotyczy to także Polski:

Wskaźnik spożycia mięsa w Polsce jest stosunkowo wysoki. Wynika to zapewne z wysokiego statusu mięsa w porównaniu z innymi artykułami żywnościowymi, którego

39. Georg Simmel, *Filozofia mody*, przeł. Sławomir Magala, w: *Simmel*, S. Magala (red.), Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1980, s. 183.

40. Simmel, *Filozofia mody*, s. 182–183.

41. Urbański, *Społeczeństwo bez mięsa...*, s. 25.

genezy można dopatrywać się nie tylko w niedoborze tego produktu w okresie PRL, ale też w tradycjach chłopskich i ziemiańskich⁴².

Te tradycje nie są już aż tak silne w krajach zachodnich Europy, gdzie „mięso powoli traci na znaczeniu na rzecz ryb, warzyw i owoców”⁴³.

Obok utartych przekazów promujących diety mięsne, zakorzenionych mocno w kulturze zachodniej, narasta jednak (nie od dzisiaj) nowy silny i dynamiczny trend, jakim jest odrzucanie produktów odzwierzęcych. Liczba osób niejedzących mięsa wzrasta, choć procentowo nie są to wartości wysokie, to jednak nominalnie trudno je zignorować. Czy jest to zatem powrót do natury człowieczej czy też odstępstwo od niej? Niektórzy autorzy i autorki uważają, że diety bezmięsne stanowią przywilej klas społeczno-ekonomicznych ułożonych w wyższych sferach społecznych. Rodzi się więc pytanie, czy jest możliwe niejedzenie mięsa przez całe społeczności? Czy można wykreować elitarną modę na rezygnację z produktów odzwierzęcych?

Diety roślinne jako elitarny wzorzec konsumpcji?

Podkreślić należy, że to, co jest uznawane jako atrybuty luksusu i wysokiej pozycji społecznej, jest kwestią umowy społecznej. Samo słowo „luksus” wywodzi się z łacińskiego *lux*, światło. Etymologia pojęcia wiąże je więc z widocznością, blichtrzem, blaskiem. Dobra (ale i usługi) są definiowane jako luksusowe albo cechy obiektywnie mierzalne (cena, ilość produktów na rynku) lub też w odniesieniu do cech niematerialnych, opartych na intersubiektywnie uzgadnianej umowie społecznej, w ramach której wyznacza się pewne dobra jako wyjątkowo cenne. Marketingowo-ekonomiczne definiowanie luksusu skłania badaczy do wskazywania głównych cech dóbr uznawanych za luksusowe⁴⁴. Są to: ponadprzeciętna jakość wykonania, rzadki surowiec, wygórowana cena, estetyka wykonania, dziedzictwo oraz tradycja marki, a także zbyteczność. Tak rozumiane dobra luksusowe, stając się przedmiotami konsumpcji, wskazują na klasy społeczne, które mogą z tych dóbr korzystać, a tym samym na to, które stanowią społeczną elitę. Wszystkie te atrybuty można też przypisać jedzeniu jako takiemu, a także różnym składnikom potraw. Jasne jednak jest, że to nie sama potrawa będzie stanowiła o tym, czy jest luksusowa czy nie, ale jej społeczna percepcja i kultu-

42. Domański, Karpiński, Przybysz, Straczuk, *Wzory jedzenia a struktura społeczna*, s. 223.

43. Urbański, *Spółczesność bez mięsa...*, s. 223.

44. Dimitri Mortelmans, *Sign Values in Processes of Distinction: The Concept of Luxury*, „Semiotica”, 2005, 157, 1/4, s. 497–520. Zob. również: Phillip R. P Coelho, James E. McClure, *Toward an Economic Theory of Fashion*, „Economic Inquiry”, 1993, 31 (October), s. 595–608.

rowe uwarunkowania postrzegania jedzenia jako: prostackie lub wyrafinowane, zwyczajne lub luksusowe, plebejskie czy arystokratyczne.

Jak wskazałam wcześniej, mięso było traktowane właśnie jako produkt luksusowy, a przynajmniej jako atrybut konsumpcji klas wyższych. Analizując przekazy medialne nawet w sposób nieusystematyzowany, coraz częściej zauważalne są opinie o innym charakterze. Są to mianowicie opinie wskazujące, że to właśnie spożywanie dań wegańskich lub wegetariańskich, a więc stosowanie diet eliminujących produkty odzwierzęce, jest pewnego rodzaju kaprysem, luksusem, na który nie mogą sobie pozwolić wszyscy.

Zaproponowana przez Thorsteina Veblena koncepcja cyrkulacji wzorców konsumpcyjnych może być zastosowana do analizy sytuacji wzrastającej popularności diet roślinnych, co można z kolei traktować jako odzwierciedlenie swoistego stylu życia. W tym kontekście warto pochylić się nad nurtującym mnie problemem: Czy diety bezmięsne, mogłyby stanowić luksusowy rodzaj konsumpcji dóbr? Czy w ślad za koncepcją Thorsteina Veblena można sobie wyobrazić taki mechanizm naśladowania wyższych sfer przez niższe, w którym luksusowe bezmięsne diety są powielane przez niższe klasy społeczne jako atrakcyjny i elitarny wzorzec konsumpcji?

Badania przeprowadzone w lutym 2018 przez Instytut Badań Rynkowych i Społecznych w ramach kampanii „Roślinniejemy” wskazują, że:

57,8 proc. Polaków planuje ograniczyć konsumpcję produktów mięsnych na rzecz ich roślinnych alternatyw [...] Trend związany z redukcją spożycia mięsa najbardziej widoczny jest w największych miastach, gdzie ponad 73 proc. badanych ma w planach ograniczenie konsumpcji mięsa. Ma takie zamiary także ponad 50 proc. mieszkańców małych miast i wsi. Na zwiększone zainteresowanie roślinnymi alternatywami wpływa szereg czynników. Przede wszystkim, roślinne produkty stają się łatwo dostępne – część sieci handlowych posiada już własne w pełni roślinne linie. Dieta roślinna bije rekordy popularności w całej Europie – na Wyspach Brytyjskich, w ciągu ostatnich lat liczba osób określających się jako weganie wzrosła o 700 proc.⁴⁵.

Dane statystyczne wskazują ponadto, że: „Dostrzegamy wzrost zainteresowania dietą roślinną wśród Polaków. Według badań firmy Mintel, ok. 10% Polaków w wieku 25-34 określa się jako weganie lub wegetarianie” – mówi Maciej Otrębski, Strategic Partnership Manager w kampanii Roślinniejemy – „Kluczowe firmy z branży spożywczej nie pozostają obojętne na wzrost popytu na roślinne alternatywy. Oferta produktów roślinnych w sieciach takich jak Kaufland, Lidl czy Biedronka robi wrażenie, warto odnotować także fakt wprowadzenia w pełni

45. Por. <<https://www.zywnosc.com.pl/roslinniejemy/>> (2.11.2018).

roślinnej linii »Z gruntu dobre« przez Sokołów, największą firmę w branży mięsnej według raportu Portalu Spożywczego⁴⁶.

Z kolei badania CBOS z roku 2014 wskazują na znacząco niższy odsetek Polaków, deklarujących się jako wegetarianie: „Można zauważyć, że tych, którzy w ogóle nie jedzą mięsa, jest bardzo mało – wegetarianie stanowią 1% społeczeństwa⁴⁷. Ten wynik potwierdzają też przywoływani już wcześniej autorzy: Domański, Karpiński, Przybysz, Straczuk⁴⁸. Powołuje się na niego także Urbański⁴⁹. Nawet ta z pozoru skromna liczba oznacza jednak około 400 tysięcy osób, które nie spożywają mięsa.

Badania CBOS z 2005 roku wskazywały, że: „[p]onad połowa ankietowanych (54%) twierdzi, że obecnie jada mniej mięsa wołowego niż piętnaście lat temu⁵⁰. Jednocześnie w tym samym raporcie zamieszczono dane wskazujące, iż: „[u]lubionym mięsem Polaków jest wieprzowina – potrawę z niej sporządzoną wybrałoby na obiad 37% tych, którzy wprost wymieniali mięso jako składnik drugiego dania. Niewiele mniej (30%) zdecydowałoby się na coś z drobiu (najczęściej byłby to kurczak pieczony bądź smażony). Ryby i wołowina nie są zbyt popularne⁵¹. Wspomniany raport CBOS wskazuje także, że: „[w] ciągu ostatnich piętnastu lat zdecydowanie zwiększyło się spożycie warzyw i mięsa drobiowego (badanie realizowaliśmy w sierpniu i nie miały na nie wpływu doniesienia na temat zagrożenia ptasią grypą), a w nieco mniejszym stopniu również owoców i przetworów mlecznych, takich jak sery czy jogurty oraz ryżu⁵². Zmniejszenie spożycia mięsa wołowego wynikać może z niepokoju, jaki wzbudziło pojawienie się choroby szalonych krów (BSE), ale może być również skutkiem popularyzacji mody na obniżanie spożycia mięsa.

Domański, Karpiński, Przybysz i Straczuk w toku swoich badań ustalili, że w Polsce:

widoczne są niewielkie różnice między kobietami a mężczyznami w spożywaniu mięsa. Dieta wegetariańska częściej jest przestrzegana przez kobiety. Spośród nielicznego grona wegetarian (wśród naszych respondentów stanowili oni zaledwie 1%), mężczyźni stanowili 0,3% a kobiety 1,6%). W deklaracjach o częstotliwości jedzenia mięsa [...], na odpowiedź

46. <<https://www.otwarteklatki.pl/informacje-prasowe/prawie-60-polakow-deklaruje-ograniczenie-spozycia-miesa/>> (2.11.2018).

47. CBOS, *Zachowania żywieniowe Polaków*, 2014, Komunikat z badań 115/2014, s. 11.

48. Domański, Karpiński, Przybysz, Straczuk, *Wzory jedzenia a struktura społeczna*, s. 222.

49. Urbański, *Społeczeństwo bez mięsa...*, s. 337.

50. Urbański, *Społeczeństwo bez mięsa...*, s. 337.

51. CBOS, *Upodobania kulinarne, nawyki żywieniowe i zachowania konsumenckie Polaków*, s. 9.

52. CBOS, *Upodobania kulinarne, nawyki żywieniowe i zachowania konsumenckie Polaków*, s. 13.

»kilka razy w tygodniu« wskazało 66% mężczyzn i 59% kobiet, zaś na dania bezmięsne i warzywne jedzone z tą częstotliwością wskazało tylko 12% mężczyzn i 19% kobiet⁵³.

Autorzy podkreślają, że kobiety często dostosowują swoje preferencje żywieniowe do mężczyzn, co potwierdza dokładniejsza analiza danych, wskazująca, że kobiety mieszkające bez partnera jedzą mniej mięsa (ale też okazuje się, że mężczyźni zamieszkujący z kobietami jedzą więcej owoców i warzyw⁵⁴).

Jak wskazałam wcześniej, pytanie o to, co jest elitarne/luksusowe, jest oczywiście kwestią umowy społecznej. Traktowanie jedzenia mięsa jako wyróżnika społecznego stało się jednym z ważniejszych wskaźników bogactwa, ale od niedawna ten wzorzec konsumpcyjny ulega zmianie. Okazuje się, że właśnie jedzenie diet roślinnych staje się ekskluzywną formą wyboru nie tylko dlatego, że masowa produkcja i nadprodukcja mięsa i produktów odzwierzęcych powodują spadek cen tych produktów, ale także dlatego, że jest oparta na nieetycznych zasadach, budzących sprzeciw konsumentów. Szeroko komentowana jest także niska jakość produktów odzwierzęcych z produkcji przemysłowej. Niewątpliwie pojawianie się takich postaw jest warunkowane podniesieniem ogólnej stopy życiowej danej społeczności. Jak wskazywał Abraham Maslow, potrzeby wyższego rzędu, takie jak właśnie potrzeby przestrzegania zasad moralnych i etycznych, sensu życia czy samorealizacji, mogą być zaspokajane dopiero w sytuacji całkowitego zaspokojenia zupełnie podstawowych potrzeb fizjologicznych⁵⁵. Dopiero wtedy, kiedy nie ma potrzeby walczyć o własne przetrwanie, można myśleć o innych aspektach życia, w tym o innych bytach i ich dobrostanie. W tym sensie dokonywanie wyborów ukierunkowanych na diety roślinne (czyli wybiórcze nastawienie do konsumowania produktów spożywczych) należy wiązać z wyższym poziomem zaspokojenia potrzeb, a więc z wyższym poziomem dobrostanu. Dopiero zaspokojenie potrzeb podstawowych kieruje percepcję i świadomość na możliwość wybierania tego, co będzie się jadło.

W potocznym odbiorze opinii publicznej przekonanie o kosztowności diet roślinnych bywa jednak wyolbrzymiane, co wydaje się mieć charakter prostej racjonalizacji uzasadniającej dokonywanie takich wyborów żywieniowych, które bliższe są tradycyjnym dietom niż tym roślinnym. W tym samym duchu podnosi się także, że przepisy kulinarne wegetariańskie i wegańskie są czasochłonne i skomplikowane. Tego rodzaju argumentacje mają stanowić podstawę krytyki diet roślinnych, choć jednocześnie wpisują się w retorykę budowania wizerunku

53. Domański, Karpiński, Przybysz, Straczuk, *Wzory jedzenia a struktura społeczna*, s. 222.

54. Domański, Karpiński, Przybysz, Straczuk, *Wzory jedzenia a struktura społeczna*, s. 224.

55. Abraham Maslow, *Motywacja i osobowość*, przeł. Józef Radzicki, Wydawnictwo PAX, Warszawa 2006.

osób spożywających diety roślinne jako reprezentantów pewnego rodzaju elit społecznych, które pod względem finansowym i czasowym stać na korzystanie z diet roślinnych. Percepcja osób stroniących od mięsa nie jest jednak jednoznaczna.

Percepcja osób stroniących od produktów odzwierzęcych

Kazimierz Bartoszewicz w *Słowniku prawdy i zdrowego rozsądku* z 1905 roku określał wegetarian jako „ssaki roślinożerne o niewykształconem podniebieniu. Obchodzą się bez jaj, mięsa a nawet mleka – bez tego ostatniego zazwyczaj dopiero od drugiego roku życia. Dla zasady żenią się z kobietami bardzo chudymi. Życie ich jest *wegetacją*, stąd pochodzi ich nazwa”⁵⁶. Czytanie tego opisu dzisiaj, w innych realiach kulturowych i po upływie ponad wieku, niesie znacząco inne interpretacje i odczucia niż na początku wieku dwudziestego, trudno jednak oprzeć się wrażeniu o negatywnym wydźwięku tej definicji. Współczesne definicje opisujące osoby niespożywające produktów odzwierzęcych są dużo bardziej złożone. Wraz ze wzrostem możliwości wyboru tego, co i jak konsumujemy, wzorce konsumpcyjne uległy takiemu rozmnożeniu, że nawet w zakresie stosunku do użytkowania produktów odzwierzęcych trudno o jednoznaczne i powszechnie uznawane ustalenia definicyjne. Korzystając z przywileju wybierania, konsumenci tworzą dzisiaj swoje własne diety, eliminując produkty wedle własnych upodobań. Wolność wyboru i samostanowienia są podstawami dla tworzenia własnych wzorców konsumpcyjnych i indywidualnie zorientowanych stylów życia.

Odmienne zupełnie podteksty wyczytać można z innej definicji, tym razem terminu „jarosz” proponowanej przez Jastrzębowskiego w 1912 roku:

[...] »inteligencja« nasza miesza np. prawie zawsze wyraz »Jarstwo«, oznaczający błogość, czerstwość, krzepkość, świeżość itp., z rzeczownikiem ‘jarzyna’, uważaną zazwyczaj, jako ‘dodatek do mięsa’... A skutki tego powierzchownego naszego sądu są zaprawdę fatalne dla postępu etycznego, który żadną miarą obejść się nie może bez propagowania JARSKIEGO ŻYCIA, będącego tylko pierwszym stopniem do ŻYCIA NOWEGO, godnego XX-go wieku. Mieszając zaś wyrazy tak sobie zbliżone, jak ‘jarstwo’ i ‘jarzyna’ wykazujemy zaraz swój brak chęci do pogłębienia przedmiotu, oraz pewną nieznamość języka ojczystego, który przez wyraz ‘jary’ oznacza człowieka młodzieńczo-silnego; a powtóre, uważając pokarmy ‘jarzynowe’ za małowartościowe pod względem odżywczym dla człowieka, chcemy gwałtem przeczyć rzeczom, zupełnie już naukowo rozstrzygniętym [tj. wskazaniu zalet diet jarskich. H.M.]⁵⁷.

56. Kazimierz Bartoszewicz, *Słownik prawdy i zdrowego rozsądku*, 1905 <<https://polona.pl/item/sownik-prawdy-i-zdrowego-rozsadku,NTE4MzEy/69/#info:metadata>> (1.11.2018).

57. Jastrzębowski, *Historja ruchu jarskiego w Polsce*, s. 2–3.

Tak jak wiek temu, tak i dzisiaj, opinia publiczna jest podzielona co do tego jak oceniać zdrowie wegetarian. Wedle badania CBOS z 2014 roku:

Do kwestii spornych należy zaliczyć to [...] czy można być zdrowym nie jedząc mięsa, choć w tym przypadku zdania nie są równo podzielone: dwie piąte (41%) postrzega wegetarianizm jako niezdrowy sposób odżywiania, natomiast ponad połowa (52%) jest przeciwnego zdania. Opinię, że wegetarianie nie mogą być zdrowi, najczęściej wyrażają najstarsi respondenci oraz osoby najsłabiej wykształcone⁵⁸.

Agnieszka Borowiec i Anita Aranowska wskazują, iż zgodnie z najnowszymi zaleceniami dietetycznymi „należy ograniczać konsumpcję mięsa, zwłaszcza czerwonego i przetworzonych produktów mięsnych do 0,5 kg na tydzień”⁵⁹ oraz dodają że: „[...] styl żywieniowy oparty na regularności posiłków i dużym udziale mięsa w diecie coraz mniej przystaje do realiów współczesnego życia i może być nazywany »tradycyjnym«”⁶⁰. Styl „tradycyjny” został tak określony przez wspomniane autorki, ponieważ przedstawia tradycyjną wizję tego, co znaczy dobre odżywianie: „Spożywanie co najmniej trzech posiłków dziennie, rozpoczęcie dnia śniadaniem oraz duża konsumpcja mięsa odpowiada wyobrażeniom o właściwym sposobie odżywiania się w czasach gdy praca opierała się w głównej mierze na sile fizycznej”⁶¹. Takie rozumienie tradycyjnego stylu odżywiania się koresponduje z ujęciem socjologicznym. Domański, Karpiński, Przybysz, Straczuk, podkreślają, że określenie „jedzenie tradycyjne” to jedzenie znane z domu. Autorzy podkreślają tu jednak emocjonalny stosunek do tego typu jedzenia i upatrują w nim swoistego łącznika z emocjami łączącymi daną osobę z jej rodziną, przeszłością i wspólnotą, do której się należy lub należało⁶².

Wątpliwości dotyczące zdrowia wegetarian rozwiewają wyniki polskich badań zrealizowanych przez Instytut „Pomnik – Centrum Zdrowia Dziecka” i ogłoszone w oficjalnym komunikacie:

Rozwój fizyczny u dzieci wegetariańskich przebiega harmonijnie i mieści się w granicach normy, choć generalnie są one szczuplejsze niż rówieśnicy, a rozwój intelektualny nieco tę normę przekracza. Wegetarianizm praktykowany w prawidłowy sposób jest zdrowy

58. CBOS, *Zachowania żywieniowe Polaków*, s. 20–21.

59. Agnieszka A. Borowiec, Anita E. Aranowska, *Style żywieniowe Polaków i ich społeczno-demograficzne uwarunkowania*, „Pomeranian Journal of Life Sciences” 2018; 64(2): 93–98, s. 96. <<http://ojs.pum.edu.pl/pomjilifesci>> (2.11.2018).

60. Borowiec, Aranowska, *Style żywieniowe Polaków i ich społeczno-demograficzne uwarunkowania*, s. 96–97.

61. Borowiec, Aranowska, *Style żywieniowe Polaków i ich społeczno-demograficzne uwarunkowania*, s. 96.

62. Domański, Karpiński, Przybysz, Straczuk, *Wzory jedzenia a struktura społeczna*, s. 180.

na wszystkich etapach życia oraz w połączeniu z aktywnym trybem życia dieta wegetariańska może być stosowana u dzieci, pod warunkiem prawidłowego jej zbilansowania, suplementacji witaminą B12 oraz dokonywania okresowej oceny rozwoju i wzrastania⁶³.

W powszechnej świadomości opinii publicznej porzucenie konsumpcji produktów odzwierzęcych stanowi domenę „zielonych”, osób, którym na zasadzie psychologicznego efektu aureoli przypisuje się specyficzny rodzaj poglądów społeczno-politycznych (albo anarchicznych, albo lewicująco-liberalnych⁶⁴). Powiązanie weganizmu i wegetarianizmu z takimi opcjami politycznymi nakłada na te style życia swoistą perspektywę i może wpływać na możliwość popularyzowania tych rodzajów diet, szczególnie w środowiskach o poglądach odmiennych. Co więcej: poprzez przypisywanie kobietom diet warzywno-owocowych, z udziałem ryb lub drobiu, wizerunek osób stosujących wegetarianizm i weganizm zyskuje silnie feministyczny rys. Czy jest to siła czy wada, trudno jednoznacznie określić, ale z pewnością warto mieć ten czynnik na uwadze.

Rozważania na temat wizerunku wegetarian i wegan znajdujemy również u Foera:

Z jakiegoś powodu doszło do polaryzacji poglądów na temat jedzenia zwierząt. Albo nie jesz ich wcale, albo się nad tym nie zastanawiasz. Albo jesteś aktywistą, albo gardzisz aktywistami. Przyjmowanie takich skrajnych postaw (lub silna niechęć do zajmowania stanowiska) wskazuje na to, że sprawa jest jednak poważna⁶⁵.

Autor przyznaje się też do swojego własnego sposobu oceniania wegetarian:

Kiedyś myślałem, że wegetarianizm zwalnia mnie z zastanawiania się nad tym, jak poprawić warunki życia zwierząt hodowlanych. Wydawało mi się, że odmawiając jedzenia mięsa, robię wystarczająco dużo. To bzdura⁶⁶.

I jeszcze jeden cytat z przywoływanej książki Foera, wyjaśniający jego motywację do przejścia na dietę roślinną:

63 Por. <http://wegemaluch.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=1338:odpowiedz-na-petycje-ministerstwo-zdrowia&catid=113:newsy&Itemid=411> (2.11.2018).

64. Por. Will Kymlicka, Sue Donaldson, *Animal Rights, Multiculturalism and the Left*. Tekst wystąpienia wygłoszonego na seminarium w cyklu Mellon-Sawyer Seminar Series, Graduate Center, CUNY. <<https://static1.squarespace.com/static/515cca87e4b0bca14d767b61/t/53da9587e4b0cf-c1a4b2c7b1/1406834055698/Kymlicka+-+Donaldson+Race+AR.pdf>> (12.01.2019).

65. Foer, *Zjadanie zwierząt*, s. 36.

66. Foer, *Zjadanie zwierząt*, s. 239.

Kiedyś lubiłem myśleć o weganizmie jako o czymś ekscentrycznym i kontrowersyjnym. Teraz już wiem, że wartości, które skłoniły mnie do przejścia na dietę wegańską, wyniosłem z domu, z małego gospodarstwa, gdzie się wychowałem⁶⁷.

Zindywidualizowane traktowanie zwierząt hodowlanych w małych gospodarstwach było powodem jego późniejszej niezgody na przedmiotowe i okrutne traktowanie zwierząt w produkcji przemysłowej. Warto w tym momencie podkreślić, iż wegetarianizm (czy weganizm) nie stanowią nigdy formy zwolnienia z innych działań na rzecz praw zwierząt, chociaż mogą czasem stanowić formę racjonalizacji, uzasadniającej niepodejmowanie szerszej zakrojonych działań.

Wnioski

Niektóre spojrzenia na konsumentów mięsa i diet bezmięsnych wskazują, że nie różnią ich zamożność i przynależność do klasy społecznej. Tak uważają Domański, Karpiński, Przybysz i Straczuk, stwierdzając:

Jedzenie mięsa jest słabo identyfikowane przez usytuowanie w hierarchii klasowej. Stosunkowo najwyższe różnice powinny wystąpić pomiędzy najwyższymi kierownikami i specjalistami a klasami niższymi [...]. W rzeczy samej, odsetek kierowników i specjalistów deklarujących jedzenie mięsa i wędlin wynosi 86%, podczas gdy wśród robotników niewykwalifikowanych i wykwalifikowanych kategoria ta obejmuje 92–93%)⁶⁸.

Trudno tego rodzaju sformułowania uznać za jednoznaczne, bo łączą one argumenty za tezę i przeciw niej.

Urbański argumentuje konsekwentnie, że jedzenie mięsa odzwierciedla przynależność do klasy społecznej, wskazując:

Z ustaleń opublikowanych we *Wzorach jedzenia*... wynika jedynie, moim zdaniem, że osoby o wyższym położeniu klasowym w porównaniu z osobami o położeniu niższym, deklarują, że rzadziej jedzą mięso, co nie oznacza jednocześnie, iż konsumują go mniej w sensie ilościowym⁶⁹.

Ponadto wskazać należy, że osoby o wyższej pozycji klasowej mogą kupować mięso wyższej jakości lub po prostu droższe. Zgodzić się należy także z Urbańskim, że wegetarianizm we *Wzorach jedzenia* został przez autorów strywializowany i potraktowany jako zjawisko marginalne. Mimo że produkcja zwierzęca wzra-

67. Foer, *Zjadanie zwierząt*, s. 269.

68. Domański, Karpiński, Przybysz, Straczuk, *Wzory jedzenia a struktura społeczna*, s. 71.

69. Urbański, *Społeczeństwo bez mięsa*..., s. 346.

sta nieustająco, to średnie spożycie mięsa przypadające na osobę może spadać (co wynika między innymi z demografii i wzrostu populacji, a szczególnie klas niższych ekonomicznie⁷⁰).

Dieta współczesnego człowieka jak nigdy dotąd upowszechniła spożycie mięsa (jak pisze Foer: „Biorąc pod uwagę inflację, mięso w żadnym momencie historii nie kosztowało tak mało jak dziś”⁷¹). Jednocześnie jednak pojawiają się znaczące trendy odchodzenia od takiego rodzaju konsumpcji. Mimo, że są one marginalne w skali ludzkiej populacji, to jednak widać znaczący wzrost ich popularności. Badania statystyczne niestety zawodzą, nie dostarczając jednoznacznych danych, obiektywnych i rzetelnych. Tym trudniej nadać pozyskanym danym interpretację: czy 1% Polaków i Polek niejedzących mięsa to dużo czy mało? Gdyby przeprowadzić ocenę tego zjawiska w sposób inny, mianowicie poprzez analizę zwiększenia oferty produktów pochodzenia roślinnego, to okazuje się, że wzrastające tendencje do redukcji spożycia mięsa muszą być znaczące, pomimo szacowanej na 1 procent liczebności wegetarian w Polsce. O ile badaczom mogą przyświecać chęci do uzyskiwania danych wspierających ich hipotezy badawcze, o tyle trudno podejrzewać producentów żywności o sentymentalne podchodzenie do oferowanych przez nich produktów. Ich tworzenie i oferowanie klientom musi być podyktowane szacowaniem zwycięstwa w grze rynkowej. Jeśli nie byłoby popytu na produkty pochodzenia roślinnego, nie byłyby one produkowane i oferowane w sprzedaży.

Domański, Karpiński, Przybysz i Straczuk podsumowują, że inicjatorkami zmian żywieniowych są kobiety⁷², a ponadto autorzy ci widzą dużą zbieżność pomiędzy stereotypowo kobiecą dietą (chude mięso, ryby, owoce i warzywa) a zaleceniami dietetyków⁷³, co skłania ich do konkluzji, że diety kobiet są bardziej racjonalne. Niewątpliwie tradycyjne postrzeganie ról społecznych kobiet przypisuje im w zakresie wyboru i realizowania diet miejsce znaczące. Nie tylko decydują dla siebie, ale też mogłyby podejmować decyzje dla swoich rodzin, a na pewno mogą na te decyzje wpływać. Kobiety byłyby więc w tym przypadku agentkami zmiany, promującymi diety roślinne. W tym duchu oskarżycielskie komentarze kierował w 1912 roku w stronę kobiet Jastrzębowski:

Zapewne, jest to winą naszych »przepracowanych« zazwyczaj gospodyń, że dotąd tak bardzo mało dbały o bliższe zaznajomienie się z »jarską kuchnią«, bo gdyby tego szczerze pragnęły, to dawno już mogłyby były u nas powstać jakieś „KURSA JARSKIE”, jak to jest już gdzieś indziej, na których specjaliści praktycznie by je uczyli, jak mogą bardzo smaczne a tanie przyrządzać potrawy bez mięsa. Niechże na przyszłość będzie u nas

70. Por. Urbański, *Społeczeństwo bez mięsa...*, s. 328–329.

71. Foer, *Zjadanie zwierząt*, s. 122.

72. Domański, Karpiński, Przybysz, Straczuk, *Wzory jedzenia a struktura społeczna*, s. 226.

73. Domański, Karpiński, Przybysz, Straczuk, *Wzory jedzenia a struktura społeczna*, s. 226.

lepiej, a nasze czule polki, które wzdrygają się na samą myśl jakiegoś „zabójstwa” (więc np. własnoręcznego zarżnięcia kurczaka), pamiętać winny, że maluczkiem dają bardzo zły przykład, skoro każą im dla siebie — a więc dla rozkoszy swego podniebienia — „zabijać stworzenia boże”⁷⁴. W feminizacji decyzji żywieniowych widzę jednak ogromny potencjał – tym bardziej że to kobiety w Polskim społeczeństwie są bardziej pro-zwierzęce⁷⁵.

Rodzaj spożywanych diet stanowi wyraz przynależności klasowej. Stawiając tezę, że kwestią umowy społecznej jest uznanie tego, co postrzegane jest jako ekskluzywne, luksusowe i modne rysuje możliwość takiego prowokowania społecznych umów, w ramach którego można uznać, że diety roślinne są atrakcyjne i ekskluzywne. Ten trend jest poniekąd obecny w formie popularyzowania zdrowego stylu życia, zwracania uwagi nie tylko na to, czy jemy, ale co jemy. Wypromowanie diet roślinnych jako przynależnych elitom i uruchomienie Veblenowskiej cyrkulacji wzorców konsumpcyjnych umożliwiłoby popularyzację diet roślinnych na skalę masową. Musiałyby do tego celu zostać wykorzystane wyniki badań motywacji, dla których ludzie odchodzą od diet mięsnych i skłaniają się ku dietom niezawierającym produktów odzwierzęcych. Ważnym elementem takiego budowania wizerunku osób niejedzących produktów pochodzenia zwierzęcego jest wskazanie zróżnicowania pod względem wieku, płci, statusu społecznego i innych. Tego rodzaju działania winny stać się podstawą ogólnospołecznej polityki. Jak wskazuje Gzyra: „Nie mam najmniejszych wątpliwości, że każda odpowiedzialna władza powinna promować dietę wegańską. Powody etyczne, środowiskowe i zdrowotne są już wystarczająco mocne, żeby wpleść je w politykę rozwoju miast, regionów i państwa”⁷⁶. W pełni się z tą opinią zgadzam.

Przed konsumentami XXI wieku otwiera się jeszcze jedna nowa możliwość, która mocno może wspierać ruchy na rzecz zaprzestania masowej produkcji zwierzęcej. Ta nowa opcja nie jest jednak dla wszystkich wygodna, stanowiłaby bowiem ewidentny kres dla producentów mięsa. Szansą, o której myślę, jest „czyste mięso” wyprodukowane z komórek macierzystych zwierząt, niewymagające poświęcania ich cierpienia. Lymbery i Oakeshott relacjonują:

W sierpniu 2013 w Londynie, w obecności licznie zgromadzonych dziennikarzy, przyrządzono i zjedzono najdroższego na świecie hamburgera z wołowiny. Przygotowany z mięsa wyprodukowanego in vitro – w warunkach laboratoryjnych – stanowił efekt pracy profesora Marka Posta z Uniwersytetu Maastricht i kosztował około 200 tysięcy funtów. Hamburger został ufundowany przez Sergeya Brina, współzałożyciela Google,

74. Jastrzębowski, *Historja ruchu jarskiego w Polsce*, s. 22–23.

75. *Empatyczne mizantropki? – wizerunek osób działających w organizacjach pozarządowych na rzecz zwierząt, Raport z badań*, Fundacja Czarna Owca Pana Kota, Kraków 2012.

76. Gzyra, *Dziękuję za świńskie oczy...*, s. 298.

i składał się z około 3 tysięcy małych pasków sztucznej wołowiny wyhodowanej z komórek macierzystych krowy⁷⁷.

Zwolennicy takiej produkcji mięsa zwracają uwagę na jej zalety: można kontrolować właściwości mięsa, takie jak zawartość tłuszczu czy innych składników odżywczych, mięso może też być zdrowsze, bo nie jest wytworzone ze zwierzęcia karmionego paszami i można łatwiej kontrolować jego stan bakteriologiczny. Tego rodzaju mięso nigdy nie narazi konsumenta na zarażenie się chorobami odzwierzęcymi. Jego pozyskanie jest etyczne i nie wymaga zabijania.

Infuture Hatałska Foresight Institute w swoim raporcie *Future of Food* wskazuje jeszcze jedną możliwość:

Technicznie drukowanie mięsa jest oczywiście możliwe – pod warunkiem że surowcem będzie właśnie tkanka mięsna. Cena sztucznie wyhodowanej tkanki mięsnej jest coraz niższa, a więc czy jest to kierunek przyszłości? Myślę, że dla niektórych na pewno tak, ale będzie to wynikało głównie z ciekawości. W mojej opinii w przyszłości ludzie postawią raczej na robaki niż sztuczne mięso. Gdyby ludzie byli świadomi, jakie składniki znajdują się w mięsie, prawdopodobnie połowa z nich w ogóle wykluczyłaby mięso ze swojej diety. Obecnie z polskich ubojni półtusze wieprzowe wyjeżdżają z 30-procentowym zastrzykiem karagenowym z hydrolizatu białkowego, a parówki są właściwie pozbawione mięsa⁷⁸.

To wypowiedź eksperta kulinarnego, Marcina Piotrowskiego. Piotrowski uważa też, że:

Nie wiadomo, ile potrwa ekspansja takiego pomysłu [popularyzacja czystego mięsa – H.M.] – to może być kwestia 30, 50, 100 lat. Obecna technologia już pozwala to robić i to się dzieje, ale czy nadejdzie czas masowej produkcji? Według mnie musiałyby nastąpić co najmniej ogólnoglobalna klęska czy choroba – co też może się dziać, przykładem jest Białoruś, gdzie w ciągu tygodnia prawie wszystkie dziki i świnie zostały wykluczone z powodu choroby BSE. U nas podobnie było z kurami – prawie wszystkie fermy, które były na odkrytym terenie, zostały wykluczone. Na stosach w Azji palono kury po ptasiej grypie. Masowa śmierć czy wirus może zdarzyć się w każdej chwili, a wtedy być może nawet w ciągu roku będziemy musieli przestawić się na mięso z drukarek. Najważniejsza jest edukacja społeczeństwa – nie możemy konsumować tyle mięsa!⁷⁹

Jak starałam się wskazać w niniejszym tekście, człowiek ulega wielu rodzajom kulturowych presji, które wpływają na podejmowane przez niego wybory konsumenckie. Uwarunkowania kulturowe mają to jednak do siebie, że można je

77. Lymbery, Oakeshott, *Farmagedon...*, s. 238.

78. Infuture Hatałska Foresight Institute, *Future of Food*, s. 78.

79. Infuture Hatałska Foresight Institute, *Future of Food*, s. 78.

zmienić prościej niż uwarunkowania biologiczne. Będąc przedmiotem pewnych społecznych ustaleń, przekonania o tym co dobre/ złe, atrakcyjne/nieatrakcyjne, pożądane/niechciane, podlegają modom, a więc okresowym zmianom w popularności. Wykorzystanie klasycznej już w socjologii koncepcji Thorsteina Veblena można potraktować jako rodzaj socjotechnicznej podbudowy dla promowania diet eliminujących produkty pochodzenia zwierzęcego. Praktyka życia społecznego pokazuje nam nawet, że możliwe, iż niebawem tego rodzaju poświęcenia, by ograniczyć cierpienie zwierząt nie będą konieczne. Postęp rozwoju technologii w zakresie produkcji „czystego mięsa” pokazuje więc kolejny możliwy wybór, który może znacząco ograniczyć cierpienia zwierząt. Może więc nawet nasze wegańskie i wegetariańskie działania, wkrótce okażą się zbędne, będzie bowiem całkiem możliwe, by być wiernym swoim etycznym wyborom w zakresie ograniczania cierpienia zwierząt i jednocześnie jeść mięso zwierząt. Nie będziemy wówczas musieli uciekać się do socjotechnik opartych na propozycjach Veblena, by zachęcać ludzi do rezygnacji z takiego jedzenia, do którego konieczne jest zabijanie zwierząt.



Lewacka sałata Ekonomiczne aspekty weg*anizmu

Wegetarianizm to – najkrócej rzecz ujmując – niejedzenie mięsa. Weganizm jest nieco bardziej radykalną opcją – to nie tylko niespożywanie mięsa, ale ogólnie produktów zwierzęcych: jajek, mleka, nabiału, miodu. Są to stosunkowo proste definicje dla tych rodzajów diet. Problem zaczyna się jednak już wtedy, kiedy określimy wegetarianizm czy weganizm rodzajem diety. Pomimo iż słowo *dieta* oznacza generalnie sposób odżywiania się, potocznie rozumiana jest jednak jako pewien rodzaj ascezy, łączącej się z odmawianiem sobie określonych pokarmów w imię jakiegoś celu (zredukowania tkanki tłuszczowej, uniknięcia dyskomfortu związanego z nietolerancją niektórych produktów etc.). Wegetarianie i weganie raczej się z tym nie utożsamiają, nie uważając, jakoby ich jadłospis był podyktowany takimi koniecznościami. Traktują swój sposób odżywiania się w kategorii wyboru – nie jedzą mięsa czy jajek nie dlatego, że nie mogą, a dlatego, że nie chcą. Wybór ten rzadko kiedy sprowadza się tylko do ograniczeń spożywczych – wegetarianie i weganie unikają produktów zwierzęcych nie tylko w spożywanych posiłkach, ale także w ubraniach czy kosmetykach.

Wegetarianizm i weganizm nie są więc jedynie związane z jedzeniem, można mówić tu już o pewnym stylu życia rozumianym przede wszystkim jako „rozmiary i forma konsumpcji”¹. Obecnie takie ograniczenia nie wiążą się z dodatkowymi problemami, takimi jak ot choćby trudność w zaopatrywaniu się w odpowiednie produkty. Na rynku obecnych jest coraz więcej produktów wegetariańskich i wegańskich, z dużą częstotliwością powstają też nowe restauracje, a nawet lodziarnie czy fast foody, o ile nie całkowicie wege lub wega, o tyle włączające do swojego menu potrawy bezmięsne czy po prostu warzywne. Mnożą się wege fora i społeczności internetowe, kanały na YouTube oraz blogi z przepisami kuchni roślinnej. Wszystko to pozwala zastanawiać się, czy wegetarianizm² stał się czymś w rodzaju mody, która w niedługim czasie przeminie, czy też przemawiają za tym także inne względy, a jeśli tak, to jakie.

1. Stanisław Ossowski, *O strukturze społecznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 154.

2. Zapis *weg*anizm* (z asteryskiem) uwzględnia oba rodzaje diety – wegetariańską i wegańską.

Weg*anizm jako styl życia O czym traktuje niniejszy artykuł

Weg*anizm rozpatrywany jako sposób życia jednostki wydaje się zyskiwać na popularności w ostatnim czasie. Warto jednak zaznaczyć, że de facto przeżywa raczej swój renesans niż pierwszą falę, choć i to jest wyrażeniem nieprecyzyjnym – weg*anizm, jak zostanie to ukazane w dalszej części artykułu, niegdyś był dominującym sposobem odżywiania się i to nawet nie tyle jednostek, ile społeczeństw. Nie można tego było jednak rozpatrywać jako stylu życia potraktowanego pewnym wyborem – pokarmy bezmięsne były raczej koniecznością. Odwrót od tej tendencji tak naprawdę przyniosła ze sobą dopiero gospodarka kapitalistyczna. Wówczas konsumpcja mięsa zaczęła wzrastać na niespotykaną wcześniej skalę. Prędko jednak pojawiły się ruchy opozycyjne wobec takich praktyk – w tej materii dużo zdziałała kontrkultura, propagując idee ekologiczne oraz działania mające na celu poprawę sytuacji zwierząt. Obecnie weg*anizm „został zepchnięty na pozycje wyznaczone mu przez postmodernistyczną narrację »stylizacji« i »nowoplemienności«³. Uważa się, iż weg*anami są pięknoduchy podejmujące estetyzację pewnych sfer życia⁴, ewentualnie osoby opowiadające się za lewicowymi opcjami politycznymi tudzież anarchiści. Internet pełen jest memów i hasel w stylu *lewacka sałata* lub *dzisiaj wege, jutro homo*. Konstruuje się więc pewien stereotyp wegetarianina czy weganina intelektualisty, postmodernisty, lewaka, nierzadko także homoseksualisty. Są to kategorie uwikłane w politykę, zwłaszcza, jeśli wegetarianizm łączymy z ruchami lewicowymi czy anarchistycznymi. Czy takie połączenie ma w ogóle sens, jeśli mówimy po prostu o pewnym określonym sposobie odżywiania się, za którym w powszechnym przekonaniu stoją najczęściej względy zdrowotne lub etyczne?

Niniejszy artykuł w pierwszej kolejności wyjaśnia najczęstsze powody, dla których następuje rezygnacja ze spożywania pokarmów mięsnych czy generalnie odzwierzęcych. Są to kolejno: pobudki zdrowotne, etyczne oraz ekologiczne. Zostają one następnie poddane rozważaniom we wzajemnym powiązaniu oraz w połączeniu z czynnikami ekonomicznymi i politycznymi, co naświetli kwestie tego, czy to, co spożywamy, wolne jest od polityki i ideologii czy raczej uwikłane w nie bardziej, niż mogłoby się wydawać. Należy przy tym zaznaczyć, że tekst ma charakter przeglądowy i stanowi punkt wyjścia do dalszych badań w tym zakresie.

3. Jarosław Urbański, *Społeczeństwo bez mięsa*, Wydawnictwo A+, Poznań 2016, s. 345.

4. Urbański, *Społeczeństwo...*, s. 13.

Argument zdrowotny za weganizmem

Wśród Europejczyków wegetarianie i wegetarianki stanowią ok. 7% populacji, w Ameryce Północnej – 5%; w Australii – 5%. [...] Jeśli chodzi o zadeklarowanych wegan i weganki stanowią oni oczywiście jeszcze mniejszy odsetek populacji (niektóre badania mówią o 0,2%, inne o 2%, rzadko więcej). W Polsce według wiarygodnych badań wegetarianizm dotyczy ok. 1% populacji⁵.

Jest to więc znaczna mniejszość zachodnich społeczeństw, mimo wpływów kontrkultury oraz obecnych mód. W ciągu ostatniego pół wieku natomiast według danych FAO konsumpcja mięsa na świecie wzrosła z 35,8 kg do 64,2 kg, a więc niemal o połowę. Należy dodać jednak także, że pięćdziesiąt lat temu na świecie żyło 3,1 mld ludzi, dziś jest to ponad 7 mld. Globalne spożycie mięsa zwiększyło się więc aż o... 350%⁶. Obecnie produkcja mięsa rośnie szybciej niż przyrost ludności.

Oczywiście nie może się to obyć bez konsekwencji dla samego sposobu produkcji. Chodzi już nie tylko o to, że zaczyna brakować miejsca na hodowlę i obecnie masowa produkcja zmierza do takich metod, które pozwolą na umieszczenie jak największej liczby zwierząt na metrze kwadratowym. Powstają projekty chowu wertykalnego, co dotyczy nie tylko drobiu – chów wertykalny ma zastąpić także horyzontalną dotychczas hodowlę wieprzowiny⁷. Potrzeba maksymalizacji zysku, a więc naczelną dążenie hodowców, prowadzi do takiej hodowli zwierząt, aby były one dużo bardziej wydajne (krowy mleczne) oraz aby jak najszybciej przybierały na wadze, a dzięki temu mogły być w stosunkowo krótkim czasie przetworzone na mięso. Obecnie nie stanowi to żadnego problemu – dostępne chemikalia oraz antybiotyki są w stanie przyspieszyć przyrost masy zwierząt w bardzo krótkim czasie. Osobną kwestią, która będzie poddana rozważaniom w dalszej kolejności, jest wpływ tych środków na zwierzęta, ich zdrowie i samopoczucie. W tym miejscu warto jednak zaznaczyć, iż nie ulega wątpliwości, że jakość uzyskanego w ten sposób mięsa jest wątpliwa. Same tylko krowy, utrzymywane w stosunkowo dobrych warunkach, bo pasące się na łąkach,

mają w swoich ciałach 14 razy silniejszą dawkę pestycydów niż występuje ona w zjadanych przez nie roślinach. Wnioski są oczywiste – niedzielna porcja pieczeni wołowej będzie zawierała 14 razy silniejszą dawkę pestycydów niż ziemniaki leżące obok niej na talerzu⁸.

5. Henryk Domański i inni, *Wzory jedzenia a struktura społeczna*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2015, s. 222.

6. Urbański, *Spółczesność...*, s. 327.

7. Urbański, *Spółczesność...*, s. 357.

8. Juliet Gellatley, *Milcząca arka. Mięso – zabójca świata*, Wydawnictwo Hidari, Stargard Szczeciński 2010, s. 198.

Na temat diety weg*añskiej krąży wiele mitów i półprawd, wśród których najczęściej wymienia się niedobory białka i żelaza. W gruncie rzeczy, rzadko która dieta, także mięsna, jest bilansowana w taki sposób i na tyle różnorodnie, aby zapewnić organizmowi wszystkie składniki w książkowych ilościach. Odpowiednio pojmowany weg*anizm w niczym nie odbiega w dostarczaniu odpowiednich wartości odżywczych od jadłospisu mięsnego, przeciwnie – z konieczności jest bardziej różnorodny. Co więcej, spożywanie produktów zwierzęcych, wbrew utrzymującemu się do niedawna pogładowi, wcale nie przyczynia się do poprawy i utrzymania dobrego stanu zdrowia. Światowa Organizacja Zdrowia od dawna zaleca ograniczenie konsumpcji mięsa, zwłaszcza czerwonego, wskazując na jego czynniki rakotwórcze⁹. Natomiast Brytyjskie Towarzystwo Medyczne już w 1986 roku w raporcie pt. *Dieta, Składniki Odżywcze i Zdrowie* orzeka, iż

ludzie odżywiający się dietą wegetariańską są w mniejszym stopniu narażeni na występowanie otyłości, chorób serca, nadciśnienia, nieżytytów jelita grubego, raka i kamieni żółciowych. Mają oni także mniejszy poziom cholesterolu¹⁰.

Istnieje wiele badań ukazujących procentowo częstotliwość zachorowań na poszczególne schorzenia u osób odżywiających się w sposób weg*añski oraz mięsny, rozważania te nie obejmują jednak tak pogłębionych analiz. W tym miejscu chodzi jedynie o zasygnalizowanie problemu i ukazanie jednego z powodów niejedzenia mięsa – rezygnuje się z produktów zwierzęcych dla zdrowia.

Nieetyczne mięso

Bardzo często za wyborem opcji weg*añskiej przemawiają względy etyczne. Eliminuje się pokarmy zwierzęce z diety, aby nie przyczyniać się do cierpienia i zabijania zwierząt. Tych zaś giną ogromne ilości, na co zwracają uwagę autorzy zajmujący się prawami zwierząt:

Biorąc pod uwagę zarówno liczbę hodowanych zwierząt, jak i zakres szkód, jakie są im czynione, chów przemysłowy wyrządza zwierzętom więcej krzywdy, niż jakakolwiek inna ludzka instytucja lub praktyka. W samych Stanach Zjednoczonych zabijanych jest w jej ramach corocznie ponad sto milionów ssaków i pięć miliardów ptaków¹¹.

9. Więcej na stronie: <<http://www.who.int/en/>> (29.11.2016).

10. Gellatley, *Milcząca arka...*, s. 144.

11. David DeGrazia, *Prawa zwierząt. Bardzo krótkie wprowadzanie*, przeł. Paulina Polak, Wydawnictwo Nomos, Kraków 2014, s. 104.

DaGrazia wspomina o miliardach zabitych zwierząt w samej tylko Ameryce. Jeśli dodamy do tego produkcję mięsa w Europie, otrzymamy liczby tak zawrotne, że wskutek swojej abstrakcyjności nie będą nawet szokujące.

O podejściu do zwierząt piszą nie tylko badacze zajmujący się ich prawami: wiele postaci ze świata literatury czy sztuki zwraca uwagę na problem instrumentalnego traktowania istot stojących w hierarchii niżej niż człowiek:

Prawdziwa dobroć człowieka może się wyrazić w sposób absolutnie czysty i wolny tylko w stosunku do tego, kto nie reprezentuje żadnej siły. Prawdziwa moralna próba ludzkości, najbardziej podstawowa (leżąca tak głęboko, że wymyka się naszemu wzrokowi) polega na stosunku człowieka do tych, którzy są wydani na jego łaskę i niełaskę: do zwierząt. I tu właśnie doszło do jego podstawowej klęski, tak podstawowej, że z niej właśnie wypływają wszystkie inne¹².

Ten kultowy wręcz cytat Kundery znakomicie obrazuje pobudki wielu wegetarian i wegan. Paul McCartney powiedział, że gdyby rzeźnie miały szklane ściany, każdy byłby wegetarianinem. Słynny Beatles prawdopodobnie nie miał racji, jednakże wygłosił sąd, który w jego przekonaniu był oczywisty. W rzeźniach giną miliardy zwierząt zabijanych dla mięsa, a gwoli ścisłości – dla przyjemności ludzkiego podniebienia. Ich gehenna trwa jednak już wcześniej – przemysłowa produkcja sprawia, iż życie zwierząt hodowanych na mięso i inne produkty jest horrorem od pierwszych do ostatnich dni, a dotyczy to w równym stopniu kur, świń, krów, cieląt, królików, owiec, a także zwierząt futerkowych, takich jak nutrie czy lisy. Przez wzgląd na formę artykułu oraz główny przedmiot rozważań nie nastąpi teraz prezentacja tego, w jaki sposób zwierzęta są traktowane podczas wzrostu oraz jak zabijane. Pozbawianie życia zwierząt bowiem jest ich krzywdzeniem – „śmierć stanowi krzywdę w sensie instrumentalnym, o tyle, o ile wyklucza wartościowe możliwości, które mogłyby się pojawić w dalszym życiu”¹³. A wyklucza wszystkie możliwości i jest zadawaną zwierzętom krzywdą, która godzi w ich interes, determinowany choćby tylko instynktem samozachowawczym. W interesie zwierząt jest bowiem dalsze istnienie, choćby chodziło jedynie o instynkt przetrwania na poziomie biologicznym. W tym kontekście

wegetarianizm lub weganizm nie jest żadną ideą hipisowską, mającą korzenie w jakiejś tajemnej koncepcji nirwany, a raczej jest ideą, która była obecna na ziemi setki, a nawet

12. Milan Kundera, *Nieznosna lekkość bytu*, przeł. Agnieszka Holland. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996, s. 215–216.

13. DaGrazia, *Prawa zwierząt...*, s. 90.

tysiące lat temu. Tkwi ona w sercu dosłownie każdego wielkiego systemu filozoficznego czy religijnego¹⁴.

W istocie, problematyka statusu zwierząt zajmowała myślicieli od starożytności. Zdaniem Arystotelesa, zwierzęta podlegają ludziom przez wzgląd na brak rozumu. Większość filozofów zgadzała się z Arystotelesem, jednak zdarzały się wyjątki w osobach choćby Teofrasta, przyznającego zwierzętom moc rozumowania czy Pitagorasa, przypuszczającego, iż mogą być one wcieleniami zmarłych. W późniejszych wiekach, w czasie rozwoju nowożytnej nauki właściwie tylko Kartezjusz traktował zwierzęta jako pozbawione odczuć maszyny. Pozostali myśliciele podnoszący ten problem upatrywali w zwierzętach możliwość odczuwania i rozumowania, uważając podrzędne ich traktowanie za nieetyczne i moralnie dyskusyjne. Takie poglądy reprezentowali w stopniu mniejszym (Hobbes, Locke, Kant) czy większym (Hume, Schopenhauer) myśliciele europejscy.

Żadna zaś prawda nie wydaje mi się bardziej oczywista niż ta, że zwierzęta obdarzone są myślą i rozumem równie dobrze jak człowiek. [...] W moim rozumieniu nie potrzeba ilustrować tego argumentu wyliczając szczegóły. Krótka chwila uwagi da nam więcej tych argumentów niż potrzeba¹⁵,

twierdzi z przekonaniem David Hume, prekursor filozofii oświeceniowej. Stanowiska tego nie podzielali darwińscy, którym to „zawdzięczamy” w znacznej mierze dzisiejsze powszechne postrzeganie zwierząt jako istot podrzędnych względem człowieka i podległych mu przez wzgląd na niższy stopień rozwoju.

Jeżeli zaś chodzi o systemy religijne, zarówno Biblia Starego i Nowego Testamentu, jak i Koran zabraniają okrucieństwa wobec zwierząt. W wierzeniach rdzennych mieszkańców kontynentu amerykańskiego natura jest ożywiona przez ducha, wobec czego zwierzętom przynależy szacunek – Indianie, zabijając zwierzę, czynią to bez okrucieństwa, a dopełniając ceremonii wycięcia serca zwierzęcia, wierzą, iż w ten sposób wyzwalają jego duszę. Tradycje Wschodu są natomiast najbardziej radykalne w poszanowaniu zwierząt. Według konfucjanizmu występuje jedność wszystkich rzeczy w naturze, wyznawcy hinduizmu, dżinizmu oraz przede wszystkim buddyzmu kierują się zasadą *ahimsa*, nakazującą niekrzywdzenie wszystkich żywych istot, co w dużym stopniu determinowane jest przez wiarę w samsarę, a więc wędrówkę dusz, karmę i reinkarnację.

W miarę upływu wieków to właśnie Zachód stał się najbardziej ekspansywny i na największą skalę przyczynia się obecnie do cierpienia miliardów zwierząt,

14. Gellatley, *Milcząca arka...*, s. 10–11.

15. David Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Czesław Znamierowski. Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1951, s. 176–177.

które rodzą się właściwie już jako potencjalny produkt. Maksymalizując zyski i generując (sztuczne) potrzeby, zamieniliśmy żywe, odrębne stworzenia, mające swój interes, a także – jak uważają niektórzy – status moralny, w podległe nam istoty, przeznaczone na służbę i zaspokajanie apetytów. Tymczasem można wspomnieć o dwóch rodzajach obowiązków, wyróżnionych przez filozofów: obowiązku moralnym oraz obowiązku epistemicznym. Pierwszy „polega na tym, aby chronić bezbronnych przed tymi, którzy uważają ich za gorszych, a zatem zbędnych”¹⁶. Drugi odnosi się do weryfikowania własnych poglądów, poddawania ich krytycznej ocenie.

Niedopełnienie obowiązku, zarówno moralnego, jak i epistemicznego, wynikające raczej z braku woli niż z niezdolności, stanowi podłoże większości zła na tym świecie. Jednak jest jeszcze jeden składnik zła, bez którego żadne z tych zaniedbań nie miałyby takich konsekwencji: bezradność ofiary¹⁷.

Tym to sposobem wracamy do Kundery, postulującego troskę o najsłabszych i najbardziej bezbronnych. Podzielający jego przekonania wegetarianie i weganie przedkładają więc interes zwierząt, których nigdy nie poznają ponad swój własny interes, polegający na przyjemności podniebienia. Być może przyjemności intensywnej, ale jednak niekoniecznej i niedającej się obronić od strony moralnej. Moralność niekiedy bywa niewygodna, ale zawsze jest konieczna.

W obronie Matki Ziemi

Naukowcy badający wpływ działalności człowieka na środowisko naturalne od kilku już dekad alarmują, że jeśli nadal ludzkość będzie tak dalece eksploatowała swoją planetę, życie na Ziemi stanie się trudne lub nawet niemożliwe i to nie w ciągu setek czy tysięcy lat, ale w stosunkowo bliskim czasie, dotyczącym nie tylko abstrakcyjnych, nieistniejących jeszcze przyszłych generacji, ale nas samych¹⁸. Sukcesywnie jednak podcinamy gałąź, na której siedzimy, choć jedynym logicznym działaniem byłoby podjęcie wszelkich wysiłków zmierzających do tego, aby poprawić sytuację środowiska naturalnego. Zmiany klimatyczne, globalne ocieplenie, nadmierna emisja dwutlenku węgla to zjawiska powodowane przede

16. Mark Rowlands, *Filozof i wilk*, przeł. Dominika Cieśla-Szymańska. Wydawnictwo WAB, Warszawa 2011, s. 125.

17. Rowlands, *Filozof i wilk*, s. 127.

18. Patrz: badania opublikowane na łamach „Proceedings of the National Academy of Sciences” <<https://www.pnas.org/>> (19.12.2018). W podobnym tonie wypowiedział się Stephen Hawking podczas szczytu Tancent Web Summit w Pekinie [materiały źródłowe dostępne w serwisie Youtube].

wszystkim przez rozmaite gałęzie przemysłu oraz stosowanie paliw kopalnych¹⁹. Klęską, która dotyka miliony ludzi na całym świecie mimo postępu technologicznego i prężnie rozwijającej się sfery techniczno-użytkowej, jest także głód, zwłaszcza w tzw. krajach rozwijających się. Obecnie liczne badania nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że taki stan rzeczy jest wywołany działalnością człowieka, na wielu różnych obszarach. Jednym z nich jest przemysł mięsny.

Produkcja mięsa na masową skalę wymaga wykorzystywania gruntu pod pastwiska dla bydła – to wiąże się z wycinką lasów oraz eksploatacją gleby (plus wspomnianą już wcześniej obecnością chemikaliów zarówno podczas hodowli zwierząt, jak i uprawy roślin na paszę). Ogromna ilość odchodów wydalanych przez zwierzęta jest przyczyną zanieczyszczenia wód gruntowych. Wreszcie największym bodaj problemem jest emisja metanu:

łącznie około 85% obciążenia klimatu poprzez gospodarkę rolną przypada na produkcję zwierzęcych środków spożywczych. Winnym jest temu gaz metanowy, który wydobywa się z żołądków przeżuwaczy. Przeciętna krowa ma potencjał cieplarniany średniego samochodu osobowego – stwierdziła bardzo dowcipnie komisja ekspertów niemieckiego Bundestagu²⁰.

Z czym jeszcze dla środowiska naturalnego wiąże się przemysł mięsny? Wystarczy spojrzeć na przeliczenia: za emisję gazów cieplarnianych w 13% odpowiedzialność ponosi transport, w 18% hodowla bydła. Do wyprodukowania 1 hamburgera potrzeba 2500 litrów wody, co odpowiada zużyciu wody podczas brania prysznicą przez okres 2 miesięcy. Za 5% dziennego zużycia wody odpowiadają gospodarstwa domowe, za 55% – przemysł mięsny. Potrzeba 1800 hektarów do wyprodukowania 36 300 kilogramów mięsa. Jeżeli spożycie mięsa przez Amerykanów wynosi 95 kg rocznie *per capita*, potrzebnych byłoby 5 ha na osobę razy 314 mln Amerykanów. Daje to łącznie powierzchnię 1,5 mld ha. Tymczasem tereny wykorzystywane do hodowli bydła w Ameryce wynoszą zaledwie... 768 mln ha. Podczas gdy licząca 7 mld ludzka populacja wypija dziennie 19,7 mld litrów wody i zjada 9,5 mld kilogramów żywności, pogłowie bydła liczące 1,5 mld krów wypija dziennie 170 mld litrów wody i zjada 61 mld kilogramów jedzenia²¹. Te dane dotyczą przede wszystkim wpływu produkcji mięsa i innych

19. Więcej na ten temat można dowiedzieć się z filmu dokumentalnego National Geographic *Before The Flood* (2016), w którym problemy współczesnego świata prezentuje Leonardo DiCaprio, hollywoodzki aktor, a także... aktywista oraz Posłannik Pokoju ONZ, biorący czynny udział w obradach ostatniego szczytu klimatycznego w Paryżu, 2015.

20. Klaus Werner, Hans Weiss, *Czarna lista firm. Intygi światowych koncernów*, Wydawnictwo Hidari, Stargard Szczeciński 2009, s. 165.

21. Film dokumentalny *Cowspiracy* (2014) dotyczący przemysłu mięsnego. Dokument porusza też wątek organizacji walczących o obronę środowiska naturalnego i ich niejasne powody,

produktów zwierzęcych na środowisko. Chodzi jednak nie tylko o to, że gdyby cały świat zaczął odżywiać się wegetariańsko, możliwa byłaby redukcja emisji metanu o 24%, ale także o to, że przy zastosowaniu globalnej wegetariańskiej diety można by wykarmić 800 milionów głodujących i w ogromnym stopniu zniwelować klęskę głodu na świecie. Oczywiście, należy także mieć na uwadze kwestie redystrybucji pokarmu oraz czynniki polityczne, o których mowa będzie w dalszej części rozważań. Nie ulega jednak wątpliwościom, że krowy bogatych zjadają chleb biednych: „20% populacji żyje w warunkach skrajnego ubóstwa [...], tymczasem trzecią część światowej produkcji zboża i 25% połowu ryb przeznaczają na paszę dla zwierząt hodowanych”²². Nie chodzi już tylko o względy etyczne, ale także ekonomiczne – mięsna dieta wymaga dwa i pół razy większego obszaru ziemi uprawnej niż wegetariańska oraz cztery i pół razy większego niż dieta wegańska²³. Biedniejsza część ludzkości pogrąża się w jeszcze większym ubóstwie, zaopatrując w surowce bogatszych. Jeżeli założyć, że – jak w koncepcji Malthusa – ludności przybywa w postępie geometrycznym, żywności zaś w arytmetycznym, nieszczęścia dotykające ludzkość są nieuniknione, a w przyszłości nasilą się do tego stopnia, aby populacja ludzka zredukowana została do poziomu dostosowanego do istniejących zasobów²⁴. Ludzkość stoi więc w obliczu coraz bardziej prawdopodobnych katastrof ekologicznych, na czele których wymienić można stopniowe jałowienie i pustynnienie gruntów, susze, topnienie lodowców oraz zwiększanie się temperatury globu – jeśli ta podniesie się o 2 stopnie Celsjusza, większość obszarów Ziemi przestanie nadawać się do życia. Przemysł mięsny nie jest jedynym czynnikiem mającym wpływ na taki stan rzeczy, bierze w tym jednak znaczący, niechlubny udział. Z jakichś jednak powodów dziś wydaje się ważniejsze niż jutro.

Człowiek – odwieczny mięsożerca?

Panuje powszechne przekonanie, jakoby gatunek ludzki spożywał mięso od zawsze i był do tego naturalnie przystosowany. Sama jednak anatomia pozwala sądzić, że jest inaczej – człowiek nie posiada pazurów do rozszarpywania mięsa ani kłów, przeciwnie – ma zęby sprawdzające się w rozdrabnianiu pokarmu roślinnego. Także

dla których w swoich zaleceniach nie wspominają o przemyśle mięsnym. Przez wzgląd na charakter źródła należy traktować je jako materiał nie tyle naukowy, co dodatkowy, naświetlający problem.

22. Gellatley, *Milcząca arka...*, s. 172.

23. Gellatley, *Milcząca arka...*, s. 174.

24. Jarosław Urbański, *Społeczeństwo...*, s. 350. Urbański uważa, iż koncepcja ta zależna jest w dużej mierze od właściwości czasu i przede wszystkim miejsca, nie jest więc uniwersalna. Jednocześnie zgadza się z tezą, że katastrofy ekologiczne, głód, wojny itp. zjawiska będą nasilały się wskutek rosnącej eksploatacji środowiska.

struktura przewodu pokarmowego różni nas od drapieżników – w porównaniu do nich jelita nasze są o wiele dłuższe, co umożliwia dokładne trawienie roślin. Dla drapieżników naturalne jest spożywanie mięsa surowego, człowiek natomiast zjada mięso odpowiednio przyrządzone – nie tylko ugotowane bądź usmażone, ale także wzbogacone o smak różnorodnych przypraw czy sosów. To, w jaki sposób zbudowane jest ludzkie ciało, stanowi dowód na to, że nie jesteśmy naturalnie przystosowani do jedzenia mięsa. Jeżeli jednak argumenty biologiczne wydają się niewystarczające, warto pokusić się także o analizę historyczną. Tu z pomocą przychodzi Jarosław Urbański, którego książka *Społeczeństwo bez mięsa* daje takie właśnie spojrzenie. Jest to rzetelna, merytoryczna analiza socjohistoryczna jedzenia tudzież niejedzenia mięsa. Urbański ukazuje, w jaki sposób kształtowała się dieta człowieka na przestrzeni dziejów, prezentuje także rolę mięsa w owym jadłospisie, rozprawiając się przy okazji z wieloma mitami. Autor dowodzi, że już człowiek pierwotny – *homo erectus*, australopitek, neandertalczyk – wcale nie był w przeważającej mierze mięsożerny²⁵. Na dietę pierwszych ludzi miała wpływ dostępność pożywienia roślinnego, a także przyjazny, ciepły klimat, niewymuszający konieczności polowania. Urbański zrywa z paradygmatem człowieka łowcy, wskazując na dominację zbierackiego aspektu diety. Jednocześnie zwraca uwagę na czynnik miejsca, warunkujący w znacznym stopniu dostępność pożywienia – przykładowo ludy zamieszkujące zimniejsze obszary globu (w tym także dzisiejsi Eskimosi) odżywiali się i odżywiają z konieczności przede wszystkim produktami pochodzenia zwierzęcego. Średnia długość ich życia w porównaniu z innymi społecznościami jest znacznie niższa²⁶.

Społeczeństwo bez mięsa pokazuje, jak kształtowało się spożywanie pokarmów zwierzęcych – w szczególności mięsa – w świecie zachodnim na przestrzeni wieków. Wnioski mogą być zaskakujące – aż do rozwinięcia gospodarki kapitalistycznej Europa była przede wszystkim regionem rolniczym, opierającym się roślinach²⁷. Hodowano także zwierzęta, jednakże ich spożycie było uwarunkowane klasowo – na jedzenie mięsa mogli pozwolić sobie tylko najbogatsi, a więc duchowieństwo, możnowładcy, burżuazja, arystokracja. Chłopi i robotnicy spożywali mięso okazjonalnie bądź też nie spożywali go wcale. Wraz z rozwojem rzemiosła i przemysłu oraz rozrastaniem się ośrodków miejskich, spożycie mięsa rosło, lecz nadal determinowane było przez kwestie finansowe, a także przestrzenne – w ośrodkach miejskich dieta kształtowała się inaczej niż na pe-

25. Urbański, *Społeczeństwo...*, s. 34.

26. Na przedzie wśród najbardziej długowiecznych narodów plasuje się Daleki Wschód, oparty, przynajmniej do niedawna, przede wszystkim na diecie roślinnej. Na podstawie: <<https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/rankorder/2102rank.html#us>> (30.11.2016).

27. Urbański, *Społeczeństwo...*, s. 101.

ryferiach, gdzie nadal dominował jadłospis roślinny. Przełom przyniósł dopiero wiek XIX i XX, kiedy ruszyła przemysłowa produkcja mięsa, zaczęły pojawiać się ubojnie i rzeźnie zatrudniające taną siłę roboczą na wielką skalę, a także pojawiły się większe możliwości transportowania produktów. Taśmowa produkcja mięsa była zresztą inspiracją dla Henry'ego Forda, który swoją produkcję legendarnego Forda T stworzył zainspirowany właśnie sposobem funkcjonowania rzeźni²⁸. W kolejnych dekadach produkcja mięsa uległa przyspieszeniu, co pociągało za sobą zatrudnianie taniej siły roboczej, hodowlę zwierząt w niekomfortowych warunkach, stosowanie chemikaliów, i mechanizację całego sektora, a więc wszystko to, co prowadzi do maksymalizacji zysku. A jest nad czym pracować – popyt na mięso cały czas rośnie – „przez ostatnie 50 lat obrót mięsem i jego przetworami po stronie eksportu wzrósł z ok. 2 mld \$ do ok. 142 mld \$!”²⁹, a liderem są tu oczywiście Stany Zjednoczone.

Biorąc pod uwagę to, w jaki sposób kształtowało się spożywanie pokarmów zwierzęcych i kiedy właściwie mięso zyskało tak ogromne znaczenie w diecie głównie Zachodu, widać, iż mamy do czynienia ze stosunkowo niedawnym zjawiskiem. Wziąwszy pod uwagę fakt, iż historia ludzkości rozciąga się na miliony lat, tak wysokie spożycie mięsa jest sytuacją wciąż jeszcze nową. Mimo to jedzenie mięsa dla większości ludzi jest czymś oczywistym. Wpływ na to mają dwa dominujące czynniki – jednym z nich jest gospodarka kapitalistyczna, która przyniosła ze sobą zmiany stylu życia na wielu obszarach. Drugim natomiast jest kultura. Przy niej to warto się na chwilę zatrzymać.

Kultura w ogromnym stopniu determinuje życie danej wspólnoty losu³⁰. Poprzez wzorce społecznych zachowań, uposaża człowieka w odpowiednie narzędzia, dzięki którym może on w akceptowalny dla innych i właściwy dla siebie sposób osiągać zamierzone cele – innymi słowy warunkuje to, *co* chcemy osiągać oraz *jak* powinniśmy postępować, aby zrealizować swoje cele³¹. Rodząc się w XX bądź XXI wieku, od początku uczestniczymy w kulturze jedzenia mięsa. Osoby odżywiające się produktami zwierzęcymi stanowią większość w świecie zachodnim. W opozycji do takiego stanu rzeczy stawała kontrkultura jako dyskurs krytyczny, acz posiadający własny program pozytywny – wiele

28. Urbański, *Społeczeństwo...*, s. 279.

29. Urbański, *Społeczeństwo...*, s. 331.

30. Wspólnota losu rozumiana jest tu jako życie danej społeczności uwarunkowane przez tradycje, obyczaje i przeszłe doświadczenia.

31. Grzegorz Banaszak, Jerzy Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 43. Kultura definiowana jest przez autorów jako zbiór przekonań normatywnych i dyrektywalnych, które: (1) powszechnie respektowane są w danej społeczności, (2) tworząc uwarunkowania subiektywnoracjonalne działań funkcjonalnych względem ustalonego stanu globalnego owej społeczności potraktowanej jako kontekst strukturalny tych działań.

osób uczestniczących w ruchach kontrkulturowych uważało spożywanie mięsa za niewłaściwe, w opozycji postulując wegetarianizm bądź weganizm³². Ciekawą kwestią, na którą w swoich badaniach zwraca uwagę Melanie Joy, jest kulturowe uwarunkowanie spożywania określonych gatunków zwierząt. W Europie dominuje drób, wieprzowina i wołowina, w Chinach z kolei odbywają się festiwale psiego mięsa, co Europejczyków nierzadko przyprawia o mdłości. Melanie Joy zastanawia się, dlaczego spożywanie mięsa określonych zwierząt wydaje się nam naturalne, z kolei sama myśl o spożyciu innych jest nie do przyjęcia, ostatecznie proponując nowy termin w badaniu diety człowieka – karnizm³³. Joy definiuje karnizm jako system przekonań, który kształtuje ludzi tak, aby jedli (pewne) zwierzęta. W ten sposób uwarunkowane kulturowo społeczne wzorce zachowań sprawiają, iż mięso określonych gatunków wydaje się apetyczne, innych zaś budzi obrzydzenie. Oczywistym jest, iż dany sposób odżywiania się jest w znacznym stopniu uzależniony od kultury danej społeczności. Uwikłanie w kulturę nie jest jednak jedynym uwikłaniem dotyczącym jedzenia.

Mięsny przemysł

Dotychczasowe rozważania pozwalają na wyprowadzenie dość oczywistego wniosku – jedzenie jest zależne nie tylko od uwarunkowań historycznych czy społecznych, ale także ekonomicznych, a więc również politycznych. Rzecz jasna, nie jest wolny od nich żaden pokarm, jednakże warto rozpatrzyć spożywanie mięsa w tym właśnie kontekście, biorąc pod uwagę przytoczone wcześniej argumenty przemawiające za niejedzeniem produktów zwierzęcych.

Po pierwsze, omówione na początku kwestie zdrowotne. Stosowanie chemikaliów w procesie produkcji mięsa, a także ewentualne negatywne konsekwencje dla zdrowia zwierząt oraz spożywających je ludzi przynoszą ogromne zyski koncernom farmaceutycznym. Poza ryzykiem zarażenia się salmonellą czy pasożytami zwierząt, spożycie mięsa niesie ze sobą także poważniejsze zagrożenia, czego przykładem jest epidemia choroby szalonych krów (BSE), jaka dotknęła Wielką Brytanię na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. Wówczas to zakażone mięso trafiło do sprzedaży, jednakże rząd brytyjski utrzymywał, iż BSE ogranicza się wyłącznie do układu nerwowego zwierząt i nie jest obecne w ich mięsie³⁴. W niedługim czasie nasiliły się zachorowania na chorobę Creutzfeldta-Jacoba (CJD), którą zarazić można się m.in. poprzez spożycie

32. Wojciech Burszta, *Kontrkultura – co nam z tamtych lat?*, Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica”, 2005, s. 39.

33. <<https://www.youtube.com/watch?v=AINuazo8mz0>> (29.11.2016).

34. Juliet Gellatley, *Milcząca arka...*, s. 215.

zakażonego mięsa. Nie sposób jednoznacznie ocenić, czy chorzy na CJD w latach dziewięćdziesiątych XX wieku w Wielkiej Brytanii byli genetycznie obciążeni tym schorzeniem, czy też padli ofiarą błędnej polityki rządu, bagatelizującego możliwość zarażenia się chorobą drogą pokarmową, stawiającego na pierwszym miejscu wzrost zysku³⁵.

Przemysłowa hodowla zwierząt pociąga za sobą ich cierpienie na ogromną skalę. Wpływ na to ma jednak nie tylko produkcja mięsa, ale także jego konsumpcja. Dla konsumenta główną korzyścią płynącą z jedzenia mięsa jest przyjemność, obecnie bowiem w większości obszarów świata zabijanie zwierząt nie jest konieczne, także w regionach biednych – mięso jest wciąż produktem droższym niż pokarm roślinny. Konsument nie musi więc spożywać mięsa, a jednak robi to, przyczyniając się w ten sposób do niepotrzebnego krzywdzenia zwierząt, finansując instytucje specjalizujące się w ich zabijaniu. Jeśli weźmiemy pod uwagę powody etyczne, dla których wegetarianie i weganie rezygnują z produktów zwierzęcych, warto wspomnieć o tym, że produkcja mięsa przyczynia się nie tylko do krzywdy zwierząt, ale także ludzi. Osoby pracujące w rzeźniach są często taną siłą roboczą, wyzyskiwaną i traktowaną bez poszanowania godności. Narażeni są na liczne urazy wywoływane przez nieprawidłowo ogłuszane zwierzęta czy na zmiany układu kostnego, spowodowane mechanicznymi, powielanymi przez cały dzień ruchami. Jedzenie mięsa przyczynia się więc bezpośrednio do krzywdy zwierząt, a pośrednio także do cierpienia ludzi.

Kwestie ekologiczne związane są z ekonomią jeszcze silniej. Masowa produkcja mięsa to nie tylko eksploatacja środowiska naturalnego, w którym żyjemy. To także pozyskiwanie tanich surowców z krajów rozwijających się, co skutkuje dominacją bogatych krajów nad gospodarką Trzeciego Świata, a więc jest praktyką neokolonialną i wyzyskiwaniem rdzennej ludności Afryki czy Azji. Zyski zaś spływają do krajów zachodnich. „500 największych koncernów obraca jedną czwartą światowego produktu brutto i kontroluje 70% globalnego handlu”³⁶. W przemyśle mięsnym jest to McDonald’s. „Ta największa na świecie sieć restauracji jest jednocześnie największym kupcem mięsa wołowego, a w USA mięsa w ogóle”³⁷. Konsument może oczywiście nie dbać o to, w czyje ręce trafia jego pieniądze, może też nie być tego świadom. Nie zmienia to jednak faktu, iż dokonując takiego wyboru, biernie i pośrednio przyczynia się do takiego obrotu spraw.

Jest jeszcze jedna sprawa mająca znaczenie w powiązaniu czynników ekologicznych z ekonomicznymi. Wspomniana wcześniej kultura jest gwarantem względnej stabilizacji oraz pewnej organizacji społeczeństwa, umożliwiającej

35. Werner, Weiss, *Czarna lista...*, s. 166.

36. Werner, Weiss, *Czarna lista...*, s. 27.

37. Werner, Weiss, *Czarna lista...*, s. 163.

w miarę bezkolizyjnie poruszanie się we wspólnej przestrzeni. Degradacja środowiska naturalnego prowadzi w pierwszej kolejności do zmniejszenia się zasobów wody, żywności i ziemi, w dalszej jednak także odbiera możliwość tego, co powinno leżeć w naszym wspólnym interesie – równowagi. Naturalną konsekwencją wyczerpywania się zasobów jest walka o zasoby. Środowisko, które nie zapewnia odpowiednich warunków do życia, staje się podłożem konfliktów i wojen. Przykładem jest dzisiejsza Syria, trawiona obecnie przez wojnę. Kraj ten w latach 2006–2011 został dotknięty najdłuższą suszą od czasów pierwszych cywilizacji na tamtym obszarze³⁸. Straty plonów, pustynnienie, migracje rolników do miast, a także destabilizowanie kraju przez syryjski reżim, ugrupowania opozycyjne, działania islamistów oraz wpływy innych krajów doprowadziły do krwawej wojny, w której czynniki ekologiczne są nie bez znaczenia. Obecnie ONZ szacuje liczbę uchodźców ekologicznych na około 25 milionów osób³⁹. Świat stanął więc wobec realnych zagrożeń, których większość spowodowana jest działalnością człowieka. Naukowcy sygnalizują cztery pilne potrzeby, wśród których wymieniają na pierwszym miejscu stabilizację ludności na świecie, na drugim wykorzenie ubóstwa, na czwartym zaś zmianę polityki biopaliwowej. Miejsce trzecie zajmuje potrzeba ograniczenia nadmiernego spożycia mięsa⁴⁰. Cokolwiek myśli na ten temat sam konsument, wybór określonych pokarmów nie jest i nigdy nie był kwestią jedynie indywidualnych preferencji. Jest to decyzja mająca znacznie większą skalę, rozciągającą się nie tylko na najbliższe otoczenie czy wspólnotę losu, ale społeczeństwo w ogóle.

Zakończenie. Lewacka sałata

Zaprezentowane zostały powody, dla których wegetarianie i weganie decydują się na rezygnację z produktów zwierzęcych. Troska o własne zdrowie, o godne traktowanie innych zwierząt i ludzi, o dobro planety to program pozytywny wegetarianizmu. Istnieje jednak także program negatywny, w którym biorą udział osoby decydujące się na taki właśnie sposób odżywiania się. Jeżeli więc rozumiemy ruchy lewicowe jako występujące przeciw obowiązującemu porządkowi społecznemu, dążące do równości i sprawiedliwości społecznej, sałata z prześmiewczych internetowych memów w istocie jest lewacka. Codzienne praktyki i ich legitymizacja zwykle występują w rozdzieleniu, jednakże to, co konsumujemy, nie jest jedynie

38. Urbański, *Spółeczeństwo...*, s. 359.

39. Jean Ziegler, *Geopolityka głodu. Masowa zagłada*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2013, s. 268.

40. Urbański, *Spółeczeństwo...*, 361.

kwestią upodobań, ale wpisuje się w szerszą wizję i ma wpływ na organizację polityczną i wiąże się z ideologią.

Nie wszyscy zdają sobie sprawę, że określone rodzaje diet, często oferując dobre zdrowie, szybkie zrzucenie zbędnych kilogramów czy długie życie, forsują także pewną wizję politycznej i gospodarczej organizacji całego społeczeństwa. Nawet jeżeli nie mówią o tym wprost⁴¹.

Wegetarianizm i weganizm są więc formami bojkotu przemysłu mięsnego, są także pewną praktyką subwersywną, nawet jeśli osoby utożsamiające się z takimi dietami nie dokonują nad swoim wyborem refleksji na tym poziomie, nie opowiadają się za opcjami lewicowymi i zależy im np. jedynie na własnym zdrowiu czy nieprzyczynianiu się do cierpienia zwierząt.

41. Urbański, *Spółeczeństwo...*, s. 365.



Sztuka mięs(n)a

Wgląd jest jednorazowy. Jest momentem, ma jednak swoje istniejące w czasie konsekwencje – nie można już wrócić do stanu poprzedniego. Nowa świadomość może być bolesna i straszna, może być doświadczeniem grozy, które daje się wyszeptać jedynie w poduszkę.

Olga Tokarczuk¹

Najpierw należałoby doprecyzować, że chodzi tu o sztukę wizualną i sposoby pojawiania się mięsa w takim właśnie kontekście. Z jednej strony mięso może być wykorzystane jako materiał w taki sam sposób, jak drewno może być użyte do stworzenia rzeźby. Z drugiej strony chciałabym zaprezentować prace, których tematem staje się mięso jako produkt spożywczy. Istotne będzie tu podejście poszczególnych twórców do wizualizacji odbiegającej od norm estetycznych przyjmowanych przez przemysł spożywczy, a dokładniej: przez producentów mięsa. Należałoby też zaznaczyć, że te normy estetyczne dotyczą określonych grup kulturowych, raczej przedstawicieli tych grup społecznych, które nie mają bezpośredniego kontaktu ze zwierzętami hodowlanymi. Jeśli ktoś spojrzełby na stragany, na których mięso sprzedawane jest na targowiskach w Polsce, lub wystawy małych sklepików we Włoszech czy też zajrzełby do meksykańskich sklepów w Kalifornii, to przyjęte tu założenie, a mianowicie, że mięso pozbawione jest swego naturalnego wyglądu zanim trafi na półki sklepowe, nie mogłoby być w pełni poparte przykładami.

Ta różnica pomiędzy sposobem pokazania mięsa w sztuce a wystawiania go na widok w centrach handlowych jest istotna, jeśli bierze się pod uwagę próby zacierania śladów wskazujących skąd mięso pochodzi. Powtórzę tu obserwację Hala Herzoga, który twierdzi, że większość Amerykanów tłumi poczucie winy, którego mogą doświadczyć, po prostu nie myśląc, skąd bierze się mięso na ich

1. Olga Tokarczuk, *Moment niedźwiedzia*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, s. 43.

obiad². Herzog przywołuje również badania przeprowadzone w Skandynawii, które pokazały, że przeciętni klienci odczuwają obrzydzenie, jeśli mięso wygląda bardziej realistycznie, to znaczy, im jest bardziej czerwone i „zwierzęce”, tym bardziej odpychające³. Badacze rynku zasugerowali więc przemysłowi mięsnemu, żeby ich produkty były mniej „cielesne”, żeby nie wyglądały jak rzeczywiste mięso. Małe kawałki gotowe do przygotowania, które pozbawione są koloru mięsa (czerwieni), budzą mniejszą odrazę. Mają przywoływać raczej wyobrażenie laboratoryjnej, bezbolesnej produkcji niż okrutnego uboju czy rzezi⁴.

Można w tym miejscu sięgnąć po pojęcie Realnego z psychoanalizy Lacanowskiej, aby odnieść się do artystycznego przedsięwzięcia podejmowanego przez niektórych twórców, kiedy to zmuszają odbiorców do zobaczenia czegoś, co tak skrzątnie przed ich wzrokiem ukrywają producenci mięsa. Obraz mięsa w sztuce stanowi przeciwieństwo takiej wizualizacji, jaka jest proponowana w supermarketach, sztuka mięsna to źródło bardziej ekstremalnego doświadczenia wizualnego.

Realne jest pojęciem, które pojawiło się w teorii Lacana w 1953 roku, równocześnie z pojęciami Symboliczne i Wyobrażeniowe. Tu pojawia się problem, jeśli chcielibyśmy podać zwięzłą definicję Realnego, ponieważ, podobnie jak inne pojęcia wprowadzane, zmieniane i porzucane przez Jacques'a Lacana, nie jest jednoznaczne. Nie jest też to pojęcie, które wszyscy zainteresowani teorią Lacana interpretują w taki sam sposób. Tutaj, odnosząc się do tego specyficznego „materiału” sztuki, przydatne będzie identyfikowanie Realnego z traumą oraz przyczyną strachu czy niepokoju.

Przyjmując ograniczenie, jakimi są ramy tego tekstu, spróbujmy chociaż częściowo przybliżyć pojęcie czy też kategorię Realnego i najprościej będzie to zrobić, sięgając po słownik, a mianowicie *International Dictionary of Psychoanalysis*. Martine Lerude pisze, że Lacan wprowadził pojęcie/kategorię Realnego w wykładzie *Le symbolique, l'imaginaire et le réel* (1953) i powiązał je, jak to już zostało wspomniane, z Wyobrażeniowym i Symbolicznym. Realne Lacanowskie nie powinno być kojarzone z Freudowską zasadą realności czy *Wirklichkeit*. U Lacana od razu pojawiła się kwestia Realnego w związku ze szkoleniem psychoanalitycznym, a istotnym był fakt, że Realne jest także definiowane przez szczególny sposób, w jaki podmiot jest w Realnym uwięziony. Lacan wykorzystywał też *Objaśnienie marzeń sennych* Freuda, aby wskazać, że Realne znajduje się u podstawy każdego snu oraz starał się objaśnić tę kategorię poprzez halucynację i psychozę. Rozwijając pojęcie prekluzji, czyli wykluczenia podmiotu, Lacan

2. Hal Herzog, *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat*, Harper Perennial, New York 2011, s. 188.

3. Herzog, *Some We Love...*, s. 199.

4. Herzog, *Some We Love...*, s. 199.

napisał w *Écrits* (1966), że to, co nie wychodzi na jaw w porządku symbolicznym, pojawia się w realnym. Natomiast w seminarium z 1978 roku, *Cztery podstawowe pojęcia psychoanalizy*, Realne jest wyjaśniane przez Lacana z wykorzystaniem pojęć przymusu i powtarzania. Powtarzanie, wywołane przez realne traumy, jest uwieczniane przez niepowodzenie symbolizacji. Teraz pojawia się nowy sposób definiowania Realnego przez Lacana, a mianowicie Realne staje się tym, co zawsze wraca do tego samego miejsca. Lacan skonceptualizował traumatyczne przeżycie jako Realne, które nie da się usymbolizować. W późniejszych seminariach, czyli w latach 1972–1978, Lacan twierdził, że te trzy kategorie: Realne, Symboliczne i Wyobrażeniowe są równoważne, a do wizualnej prezentacji tej równoważności wykorzystał trzy identyczne okręgi (węzeł boromejski). Od tej chwili, Realne w teorii Lacana nie było już czymś niejasnym i przerażającym, co nie daje się jednoznacznie określić, ale znalazło swoje miejsce obok Symbolicznego i zostało z nim związane za pośrednictwem Wyobrażeniowego⁵.

Slavoj Žižek w swoich tekstach sięga po pojęcie Realnego, ale jak można przeczytać w kolejnym słowniku (*The Žižek Dictionary*), bez wątpienia Realne jest jednym z najtrudniejszych do zdefiniowania pojęć zarówno u Lacana, jak i u Žižka. W tekście *The Lacanian Real: Television* Žižek pisze, że zazwyczaj Lacanowskie „Realne” jest przedstawiane jako twarde jądro opierające się symbolizacji, dialektyzacji, trzymające się swojego miejsca i zawsze do tego miejsca powracające. Jest to tylko jedna strona Realnego, która dominuje w tekstach z lat pięćdziesiątych, Realnego jako brutalnej przedsymbolicznej rzeczywistości, która zawsze wraca na swoje miejsce. Następnie, mówimy o porządku Symbolicznym, który nadaje strukturę naszemu postrzeganiu rzeczywistości, a w końcu o porządku Wyobrażeniowym, do którego zaliczane są byty iluzoryczne, których nie charakteryzuje realne istnienie, a są jedynie efektem strukturalnym.

W kolejnych latach nauczania, mówimy tu o latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku, wraz z rozwojem Lacanowskiej teorii, to, co Lacan nazywa „Realnym”, coraz bardziej przypomina to, co w latach pięćdziesiątych nazywał Wyobrażeniowym. Paradoks Lacanowskiego Realnego polega więc na tym, że stanowi ono byt, który chociaż nie istnieje, jeśli rozumiemy to jako rzeczywiste istnienie, posiada kilka właściwości. Może sprawić, że jakieś efekty będą wywarte na symboliczną rzeczywistość podmiotów.

Žižek proponuje zdefiniowanie Realnego jako bytu paradoksalnego i chimerycznego, który stanowi *jouissance* par excellence w takim znaczeniu, że *jouissance* nie istnieje. *Jouissance* jest niemożliwe, ale powoduje mnóstwo traumatycznych skutków. Według niego, ta paradoksalna natura *jouissance* pozwala również wyja-

5. Martine Lerude, *Real, The (Lacan)*, w: *International Dictionary of Psychoanalysis*, red. Alain de Mijolla, Thomas Gale, Detroit, New York 2005, s. 1453–1454.

śnić fundamentalny paradoks, który nieustannie potwierdza obecność Realnego: fakt zakazania czegoś, co samo w sobie i tak jest niemożliwe⁶.

Kiedy Žižek zaczął się przyglądać węzłowi boromejskiemu, który Lacan zaproponował jako graficzne przedstawienie związku między porządkiem Realnym, Symbolicznym i Wyobrażeniowym, zwrócił uwagę na zależność tkwiącą jakby wewnątrz tych trzech porządków⁷. W przedmowie do *For They Know Not What They Do* pojawia się rozwinięcie pojęcia Realnego i Žižek proponuje, że istnieją trzy różne Realne. Jest więc „realne Realne”, czyli przerażająca Rzecz, pierwotny obiekt; „symboliczne Realne”, będące znaczącym zredukowanym do bezsensownego wzoru; „wyobrażeniowe Realne”, czyli niezgłębione „coś” ze względu na które w zwykłym przedmiocie można dostrzec coś wzniosłego⁸. To pierwsze Realne zaproponowane przez Žižka, a mianowicie Rzecz (*das Ding*) również stanowi przydatne pojęcie do opisu tej specyficznej relacji wobec mięsa, którą można zaobserwować u niektórych osób, które z jednej strony nie decydują się na rezygnację z jego spożywania, a z drugiej strony nie są w stanie zaakceptować tego „realnego” wyglądu mięsa. Duane Rouselle w słownikowym wyjaśnieniu pojęć wykorzystywanych przez Slavoj Žižka przypomina, że *das Ding* wykracza poza to, co jest elementem znaczącym, więc musi mieć swoje miejsce w Realnym, a jego najbardziej elementarną cechą jest wycofanie się z symbolizacji⁹.

W tym miejscu należy przypomnieć w jaki sposób pojęcie Rzeczy (*das Ding*) pojawiło się w psychoanalizie Lacana. Jacques Lacan ponownie odkrył dla nas pojęcie Rzeczy (*das Ding*), którym Zygmunt Freud posłużył się w *Projekcie psychologii* (*Entwurfeiner Psychologie*). Termin *das Ding* pojawia się w rozdziale *Pamięć i osąd*, gdzie Freud opisuje proces poznawania przez podmiot obrazów percepcyjnych, czy ujmując to bardziej ogólnie, rozważa pochodzenie naszej wiedzy. Zakłada on, że *Nebenmensch*, czyli bliźni, jest obiektem, który stanowi podstawę percepcji dziecka oraz że poprzez relację z bliźnim uczymy się poznawania¹⁰. Jednak pojawia się w tym miejscu specyficzne rozdwojenie, ponieważ, jak możemy przeczytać u Freuda, obiekt ten jednocześnie jest pierwszym obiektem satysfakcji podmiotu, ale

6. Slavoj Žižek, *The Lacanian Real: Television*, “The Symptom”, Fall 2008, 9, <<http://www.lacan.com/symptom/the-lacanian.html>> (5.07.2018).

7. Konfiguracje, które powstają można zapisać następująco: Realne-Realne, Realne-Symboliczne, Realne-Wyobrażeniowe, Symboliczne-Realne, Symboliczne-Symboliczne, Symboliczne-Wyobrażeniowe, Wyobrażeniowe-Realne, Wyobrażeniowe-Symboliczne oraz Wyobrażeniowe-Wyobrażeniowe. (Duan Rouselle, *Real, Symbolic, Imaginary*, w: *The Žižek Dictionary*, s. 215).

8. Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor*, Verso, London, New York 2002, s. xii.

9. Duane Rouselle, *Real, Symbolic, Imaginary*, w: *The Žižek Dictionary*, red. Rex Butler, Routledge, New York 2014, s. 216.

10. Sigmund Freud, *Project for a Scientific Psychology*, przeł. James Strachey, w: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, Vol. I, London 2001, s. 331.

też obiektem, który budzi jej lub jego wrogie uczucia¹¹. I tutaj właśnie napotykamy pojęcie rzeczy (*das Ding*), kiedy Freud pisze o rozdzieleniu bliźniego na dwie części, z których jedna jest czymś nowym i nieporównywalnym do niczego, co jest nam znane, a druga przypomina wspomnienia wizualnych doświadczeń podmiotu¹².

Freud nazywa tę część percepcji, która nie może ulec asymilacji, „rzeczą” (*das Ding*), pisząc o tym, jak działa osąd, kiedy postrzegane jest coś, co może stanowić obiekt pragnienia¹³. Tego rodzaju postrzeżenia wzbudzają zainteresowanie i można w nich rozróżnić dwa komponenty, z których jeden, jako rzecz, nie da się zasymilować, a drugi, dzięki doświadczeniu, jest znany „ja”. Rzecz, czyli *das Ding*, jest czymś, co nie może być nazwane i z czym niemożliwa jest konfrontacja, ponieważ pozbawieni jesteśmy jakichkolwiek skojarzeń, które umożliwiłyby zrozumienie. *Das Ding* pozostaje poza podmiotem, a raczej należy do tego, co zewnętrzne, tego, co jako obce budzi trwogę. Freud twierdzi, że „ja” podczas formowania osądu napotyka zarówno to, co jest znane, jak i to, co jest obce¹⁴.

Elvio Fachinelli zauważył, że to, co u Freuda było niewielkim punktem, u Lacana urasta do pustki czy też próżni mającej ogromne znaczenie i porównywalnej w swej sile kreowania nowego świata do Rzeczy, o której mówi Heidegger¹⁵. Lacan rozwija i opracowuje pojęcie *das Ding* w seminarium prowadzonym w latach 1959–1960, czyli w *Etyce psychoanalizy*. Rzecz dla Lacana jest fragmentem, który początkowo jest wyizolowany przez podmiot w doświadczaniu bliźniego (*Nebenmensch*), jako z natury obcy (*Fremde*), a osąd dzieli się na dwie części¹⁶. Tak więc Lacan powtarza to, co Freud pisał o naturze formowania osądu i odsyła nas do tekstu ojca psychoanalizy, aby odkryć, że rozwój podmiotu koncentruje się wokół *das Ding* jako czegoś obcego, a nawet wrogiego, ale zdecydowanie pierwotnie zewnętrznego¹⁷. Sugeruje on, że podmiot próbuje znaleźć punkty odniesienia w swojej relacji do świata pragnień, życzeń i oczekiwań, czy też cegokolwiek, co pozwoli na osiągnięcie *das Ding*¹⁸. Jednakże, jak pisze Lacan, ten wyjątkowy obiekt, za którym tęskni podmiot, nie może być znaleziony, ponieważ w jego naturze leży bycie obiektem utraconym, który nigdy nie zostanie odzyskany¹⁹. W swoim seminarium Lacan odnosi się do *das Ding* jako obiektu utraconego, ale należy

11. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, s. 331.

12. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, s. 331.

13. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, s. 366.

14. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, s. 383.

15. Elvio Fachinelli, *Lacan and the Thing*, przeł. Gianmaria Senia, Claudia Vaughn, „JEP”, 1996/1997, nr. 3–4, <<http://www.psychomedia.it/jep/number3-4/fachinelli.htm>> (7.09.2007).

16. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis, Seminar VII*, przeł. Dennis Porter, London, New York 2008, s. 62.

17. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 62.

18. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 62–63.

19. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 63.

pamiętać, że *objet a* (obiekt małe a) pojawiający się, aby zasłonić niepowodzenie podmiotu w osiągnięciu tożsamości, także nazywany jest „utraconym obiektem”.

W swoim seminarium *Etyka psychoanalizy* Lacan dokonuje rozróżnienia między tym, co nazywa „rzeczą”, a tym, czym jest „przedmiot”²⁰. Według niego przedmiot decyduje o kierunkach czy też biegunach przyciągania człowieka. Nie jest on Rzeczą, ponieważ przedmiot ma związek z ekonomią libidinalną²¹. Jednak status przedmiotu może ulec zmianie, ponieważ przedmiot jest wynoszony do godności Rzeczy (a mowa tu o Rzeczy z Freudowskiej topologii), o ile, jak pisze Lacan, nie jest on „wsunięty do, ale otoczony przez sieć *Ziele*”²². Ta zmiana ontologicznego statusu przedmiotu ma miejsce dzięki sublimacji i, jak czytamy w seminarium, można uważać, że sztuka funkcjonuje na poziomie sublimacji i wywołuje taką zmianę. Właśnie na tym poziomie, jak twierdzi Lacan, nie można oddzielić przedmiotu ani od wyobrazeniowego przedstawienia, ani od kulturowego przemyślenia i właśnie w tym miejscu pojawia się przestrzeń, w której zbiorowość „może się zwodzić w kwestii *das Ding*, może skolonizować obszar *das Ding*, używając wyobrazeniowych systemów”²³. Lacanowska sublimacja pozbawia przedmiot jego celów, czyli *Ziele*, i zamiast tego lokuje go w miejscu zwanym Rzeczą, natomiast Freudowska sublimacja przekierowuje energię związaną z popędem z czynności seksualnej na nieseksualną.

Žižek, opierając się na książce Dariana Leadera *Stealing the Mona Lisa*, pisze, że „Sztuka i nauka uruchamiają proces sublimacji (tzn. tworzą dystans wobec naszego bezpośredniego doświadczania rzeczywistości), ale robią to na dwa różne sposoby”²⁴. Jednak w przypadku niektórych prac artystycznych, o których będzie poniżej mowa, można by mówić o procesie wręcz odwrotnym, wydawać by się mogło, że to właśnie sztuka zapewnia bezpośrednio doświadczenie rzeczywistości (mięso nie poddane procesowi ukrywania jego naturalnego wyglądu). Oto przykłady sztuki mięs(n)ej, w której mięso jest używane w sposób, który może nawet wywołać traumatyczne przeżycia u widzów.

Jednym z takich przykładów, którego główną cechą był radykalizm w sposobie „uprawiania” sztuki, był projekt realizowany przez Akcjonistów Wiedeńskich. Grupa powstała na początku lat sześćdziesiątych w Austrii i zaliczali się do niej Otto Muehl, Günter Brus, Rudolf Schwarzkogler i Hermann Nitsch, który jako

20. Por. Martin Heidegger, *Pytanie o rzecz*, przeł. Janusz Mizera, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, oraz *Rzecz*, przeł. Janusz Mizera, w: *Odczyty i rozprawy*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 145–164.

21. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 137–138.

22. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 138.

23. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 122.

24. Žižek, *Lacrimaererum*. Kieślowski, Hitchcock, Tarkowski, Lynch, przeł. Kuba Mikruda, Paweł Mościcki, Korporacja ha!art, Kraków 2007, s. 139.

jedyny z nich nadal jest aktywnym twórcą. Francuski historyk sztuki Jean Clair stwierdza, że tworzone przez nich *Aktionen* sprowadzały się do

działań publicznych, takich jak biczowanie i samobiczowanie, picie moczu i krwi, zjadanie ekskrementów, kopulacje ze zwierzętami czy odprawianie w religijnych szatach »czarnych« mszy ze składaniem ofiary ze zwierząt²⁵.

Wnętrznosci zwierząt, krew, ciała zwierząt rozciągnięte na krzyżu – to elementy nawiązujące do rytuałów ofiarnych, jakby chęć przywołania obrzędów, które już w starożytności potrzebowały zwierząt, a raczej ich śmierci, by symbolicznie reagować na rzeczywistość. Herman Nitsch, tworząc Teatr Orgii i Misteriów, przeniósł rytualne poświęcanie zwierząt do współczesności, a jednocześnie przeciwstawiał się burżuazyjnej estetyce preferowanej przez mieszkańców Wiednia. W katalogu z wystawy poświęconej Aktywizmowi Wiedeńskiemu możemy przeczytać, że

Sztuka według Nitscha zwraca uwagę na rzeczy wyparte ze świadomości i na fundamenty życia. Dzięki złamaniu tabu Nitsch konfrontuje widza, będącego równocześnie uczestnikiem spektaklu, z tematami egzystencjalnymi, a także społecznie częstokroć wypieranymi ze świadomości, jak na przykład seksualność, przemoc i śmierć²⁶.

Chciałabym uniknąć tu artystycznej oceny jego dokonań, a jedynie zwrócić uwagę na fakt „urealnienia” mięsa, a także zastosowania go jako materiału twórczego. W *Manifestie Teatru Orgii Misteriów* Nitsch pisał:

[C]zwartego czerwca 1962 roku wypatroszę, rozedrę i rozszarpie na kawałki zdechłą jagnię. będzie to akt manifestacyjny („estetyczny” substytut aktu ofiarnego), który wraz z głębszym zbadaniem naukowych podstaw projektu teatru orgii misteriów okaże się zarówno sensowny, jak i konieczny. w swojej produkcji artystycznej (która jest formą kultu życia) mierzę się ze wszystkim, co wydaje się negatywne, niesmaczne, perwersyjne i obsceniczne, z pożądaniem i wywołaną przez nie histerią ofiarną, aby oszczędzić TOBIE wstydu i skalania się wynikających z popadnięcia w skrajność. jestem wyrazem wszelkiego stworzenia. połączyłem się z nim i utożsamilem. Wszystkie cierpienia i pożądania, które połączą się w jeden stan dzikiego upojenia, ogarną mnie, a przez to i CIEBIE²⁷.

25. Jean Clair, *De Immundo*, przeł. Maryna Ochab, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 50.

26. Mela Maresch, Andreas Hoffer, Günther Oberhollenzer, *Akcjonizm Wiedeński*, przeł. Sława Lisiecka, w: *Akcjonizm wiedeński. Przeciwny biegun społeczeństwa*, red. Stanisław Ruksza, Muzeum Sztuki Współczesnej w Krakowie, Kraków 2011, s. 17.

27. Herman Nitsch, *Manifest Teatru Orgii Misteriów*, przeł. Jan Burzyński (zachowana pisownia oryginału), w: *Akcjonizm wiedeński. Przeciwny biegun społeczeństwa*, red. Stanisław Ruksza, Muzeum Sztuki Współczesnej w Krakowie, Kraków 2011, s. 77.

Nie była to jedyna jego deklaracja czy też opis planowanego performansu, w którym zwierzę stawało się mięsem – materiałem sztuki²⁸.

W latach sześćdziesiątych powstał również performans *Meat Joy*, którego autorką była Carolee Schneemann. W 1964 roku performans wystawiono przed publicznością i sfilmowano. Na filmie możemy zobaczyć grupę kobiet i mężczyzn wijących się na podłodze wśród kawałków mięsa, gryzących surowe kawałki kurczaka lub ryby. Schneemann stwierdza, że *Meat Joy* przypomina erotyczny rytuał: nadmiernie ulegająca słabościom celebrowanie ciała jako materiału... miotającego się pomiędzy czułością, dzikością, precyzją, opuszczeniem: cechami, które mogą w każdej chwili stać się zmysłowymi, komicznymi, radosnymi, odpychającymi²⁹. Słowo „flesh” może oznaczać zarówno ciało, jak i mięso. Tutaj ludzkie ciała (*flesh*) wykorzystane są w podobny sposób jak mięso (*flesh*) – stają się materiałem sztuki. W performansie Schneemann nadmiar tej cielesności/„mięsności” zderza widzów z estetyką odległą od czegoś, co można określić jako „gust mieszczański”. Mięso pozbawione jest tutaj bezpośredniości, która będzie obecna w innych pracach, ale sposób, w jaki wyroby mięsne „obcuja” z ciałami performerów może zbliżać patrzących do traumatycznego Realnego.

Innego rodzaju związek pomiędzy ciałem ludzkim a mięsem widzimy, kiedy artysta chińskiego pochodzenia, Zhang Huan, wykorzystuje mięso do performansu zaprezentowanego na ulicach Nowego Jorku. Surowe mięso posłużyło mu jako materiał do uszycia kostiumu wykorzystanego w *My New York* w 2002 roku. Huan ubrany w mięsny kombinezon przechadzał się ulicami miasta, a bodźcem do tego projektu była próba zrozumienia siebie w nowym kontekście, kontekście bycia imigrantem. Grube warstwy płatów mięsa skrywające jego sylwetkę tworzyły postać prawie komiksową, dodając mu niezwyklej muskulatury i masy. Ubrany w ten kostium, Huan uwalniał białe gołębicę z klatki, który to gest stanowił część performansu, a może być interpretowany jako buddyjski gest współczucia. To, co zazwyczaj ukryte pod warstwą skóry (*flesh*), stało się widzialną warstwą. Odarte ze skóry zwierzęta nie są codziennym widokiem, odarci ze skóry ludzie nasuwają na myśl wymyślne tortury. Praca *My New York* czerpie swoją siłę z faktu, że współcześni mieszkańcy Nowego Jorku nie są przyzwyczajeni do widoku mięsa, które nie zostało poddane procesom pozbawiającym go swej bezpośredniości. Tutaj mięso nie jest produktem spożywczym, jest tworzywem, z którego powstała praca artystyczna.

28. Por. *Akcjonizm Wiedeński. Przeciwny biegun społeczeństwa*, red. Stanisław Ruksza, Muzeum Sztuki Współczesnej w Krakowie, Kraków 2011, s. 76–102.

29. “[T]he character of an erotic rite: excessively indulgent, a celebration of flesh as material... shifting and turning between tenderness, wilderness, precision, abandon; qualities which could at any moment be sensual, comic, joyous, repellent”, Carolee Schneemann, *Meat Joy*, <<http://www.caroleeschneemann.com/meatjoy.html>> (2.04.2018).

Nie była to pierwsza próba wykorzystania surowego mięsa w celu stworzenia ubrania. Jana Sterbak, kanadyjska artystka, jest najbardziej kojarzona z pracą *Vanitas: Flesh Dress for an Albino Anorectic* (1987), czyli sukienką uszytą ze steaków. Praca ta wzbudziła wiele kontrowersji, kiedy została pokazana w Galerii Narodowej w Ottawie w 1991 roku. Sukienka zwisała z białego wieszaka, a obok na ścianie artystka umieściła fotografię ubranej w nią modelki. Modelka siedzi na podłodze, oparta na wyciągniętym ramieniu, a luźna sukienka okrywa jej ciało. Tło, czyli jasna drewniana podłoga i biała ściana, stanowi wyraźny kontrast dla koloru sukni, jej wyrazistej czerwieni. Patricia Smart, pisząc o tej wystawie, wspomina czysto praktyczny aspekt związany z takim eksponatem, a mianowicie, w ciągu kilku tygodni mięso zaczęło się psuć i praca musiała być zastąpiona nową wersją³⁰. Jednak nie dodatkowe koszty utrzymania wystawy były główną przyczyną protestów ze strony polityków, felietonistów i licznych autorów listów do redaktora, którzy określali pracę jako obrzydliwą, niewrażliwą, stratę pieniędzy podatników, a także symbol marnotrawstwa i braku wzajemnej troski między ludźmi. Protestujący skupili się jedynie na fakcie, że praca wykonana jest z tego konkretnego materiału i że jest to oczywiste marnowanie pożywienia w czasach, gdy bezdomni nie mają co jeść³¹. Smart zauważa, że aluzja do tematu *vanitas* popularnego w sztuce barokowej została zupełnie zignorowana w tych komentarzach, a także to, że praca może być interpretowana jako komentarz do kobiecego ciała czy mody³². *Vanitas* jako motyw sztuki wizualnej łączył idee piękna i przemijania. Wykorzystywane symbole miały na celu przypominać o przemijalności życia i dóbr materialnych, którymi ludzie się otaczają.

Kolejnym przykładem artysty, który umieścił surowe mięso wewnątrz galerii, jest Jannis Kounellis, artysta związany z włoskim *Arte Povera*, który kiedyś wykorzystał żywe konie jako materiał artystyczny, a w tej pracy rozwiesił wzdłuż ścian na hakach kawały wołowiny. Praca bez tytułu (*Untitled*) powstała w 1989 roku i została zaprezentowana w tym samym roku w galerii Espai Pobleu w Barcelonie. Można uznać takie działanie za przeniesienie do trójwymiarowej rzeczywistości obrazów, które wiele wieków wcześniej pojawiły się na płótnie. Zapewne tym najbardziej pamiętanym „kawałkiem wołowiny” jest obraz Rembrandta *Rozplątany wół*. Ta późniejsza wersja z 1655 roku jest częściej używana jako ilustracja twórczości holenderskiego malarza³³. Pewne podobieństwo

30. Patricia Smart, *The Body Seen Through a Distorting Lens: Feminist Grotesque in the Art of Jana Sterbak and Louky Bersianik*, w: *Literature and the Body*, red. Anthony Purdy, Rodopi, Amsterdam, Atlanta, GA 1992, s. 13.

31. Smart, *The Body Seen Through a Distorting Lens...*, s. 13.

32. Smart, *The Body Seen Through a Distorting Lens...*, s. 13.

33. W artykule ograniczam się do wykorzystywania mięsa jako materiału lub tematu w sztuce współczesnej, dlatego też liczne przykłady martwej natury, w której mięso lub martwe zwierzęta

znajdziemy również w pracy Mony Hatoum – urodzonej w Bejrucie brytyjskiej artystki – *Carcasses (Baalbeck)* z 1998. roku. Wydruk chromogeniczny przedstawia zawieszony przed wejściem dwie tusze, prawdopodobnie wieprzowe, więc mamy kolejne medium (instalacja – Kounellis, obraz olejny – Rembrandt), które zostało użyte do przedstawienia podobnej kompozycji. Kolorystyka *Carcasses (Baalbeck)* koresponduje z obrazem *Rozpłatany wół*. Na obrazie jaśniejszy element to rozpłatanie ciała wołu zwisające przed wejściem oraz niewyraźna postać kobiety w drzwiach i podobnie, w kompozycji Hatoum, ciała martwych zwierząt kontrastują z ciemnym tłem brązowego chodnika i prawie czarnym wnętrzem pomieszczenia. *Carcasses (Baalbeck)* zderzają patrzącą osobę z widokiem ciała zwierzęcia, które zostało zabite, aby stać się mięsem. Nie ma gdzie uciec wzrokiem, ponieważ ich centralne umieszczenie na pierwszym planie zdjęcia taką ucieczkę uniemożliwia. Mięso wykorzystane w pracy Hatoum niczego nie udaje.

Chociaż zapośredniczone przez fotografię, obrazy kawałów mięsa również mogą budzić równie silne emocje, jak surowe mięso, z którym odbiorcy mają bardziej bezpośredni kontakt. Helen Chadwick, brytyjska artystka urodzona w Londynie, stworzyła serię zdjęć polaroidowych zatytułowaną *Meat Abstracts*. Kompozycje wzorowane na obrazach przedstawiających martwą naturę – tutaj kawałki martwych zwierząt, jeśli dosłownie potraktujemy ten termin, są bardzo wyraziste. Ta wyrazistość została uzyskana przez dobór kolorystyki, oświetlenie i aranżację. Ann Jones pisze, że ważny jest również tutaj dobór sprzętu. Zdjęcia zostały wykonane aparatem wielkoformatowym firmy Polaroid (20" x 24") co umożliwiło wyraźne pokazanie szczegółu, co wraz ze specyfiką polaroidowego wydruku nadaje zdjęciom tak uwodzicielskiego charakteru³⁴.

Patrzymy z zachwytem na zdjęcia, które mogłyby być uznane za piękne, do momentu, kiedy zdamy sobie sprawę, co tak pieczołowicie jest na kolorowych i błyszczących materiałach ułożone. To rozpoznanie przychodzi prawie natychmiast, ponieważ Chadwick nie próbuje nadać tym kawałkom surowego mięsa mniej realnego/naturalnego charakteru. Zamiast zachwytu odczuwać możemy odrazę, ponieważ realność mięsa, której staramy się unikać, przywodzi na myśl nasze wnętrze, śmiertelność ciała, jest przedstawiona naszym oczom z (przesadną?) wyrazistością. Ann Jones zauważa, że taka smakowita aranżacja kawałków mięsa jest komiczna, a zarazem niepokojąca, ponieważ pochodzenie

stawały się elementami dominującymi w danej kompozycji malarskiej, nie są tu omawiane. Obraz Rembrandta został przywołany, ponieważ wyraźnie widać tu wizualne powiązanie pomiędzy tymi pracami. *Rozpłatany wół* pojawi się również na obrazie Francisca Bacona *Figure with Meat*, o którym będzie mowa w artykule.

34. Ann Jones, *Meat Illuminated: Helen Chadwick's Meat Abstracts*, <<http://imageobjecttext.com/2014/01/03/meat-illuminated-helen-chadwicks-meat-abstracts/>> (4.04.2018).

mięsa na niektórych fotografiach nie jest takie oczywiste³⁵. Nie możemy być w zupełności pewni, czy to aby nie ludzkie serce zostało sfotografowane na jednej z kompozycji. To, co możemy odczuwać, patrząc na te fotografie, może być również skomentowane przez następujący cytat:

[...] odraza wobec bezwładności życia. Nic nie oddaje lepiej podmiotowej postawy niż ta awersja, która świadczy o braku fantazmatycznej ramy, mogącej pośredniczyć między podmiotowością i nagą, realną substancją życia. Życie staje się odrażające, gdy rozpada się fantazja pośrednicząca w naszym dostępie do niego, tak że zostajemy bezpośrednio skonfrontowani z Realnym³⁶.

Inny brytyjski artysta, Francis Bacon, uczynił mięso tematem niektórych swoich prac malarskich, czasem komponując je z sylwetkami ludzkimi, a francuski filozof Gilles Deleuze poświęcił jego twórczości książkę *Francis Bacon: The Logic of Sensation* (1981). Deleuze proponuje ideę „uniwersalnego mięsa”, którą Bacon przywołuje, ponieważ, jak sugeruje Daniela Voss, nie oferuje on po prostu empirycznych obserwacji i przedstawienia wizualnego skręcania się i spazmatycznego bólu, którego doświadczają zarówno ludzie, jak i zwierzęta. Tworzy on wirtualną ideę uniwersalnego mięsa, ukazując afekty i percepty, które wywierają gwałtowny wpływ na naszą wysoko cenioną tożsamość i niszczą naszą potęgę mówienia „ja”. Bacon ujawnia ukryte moce, które oddziałują na mięso, a są nimi izolacja, deformacja i rozproszenie, rozciąganie i kurczenie się, łączenie się i rozdzielanie³⁷. Deleuze w swej ocenie malarstwa Bacona podkreśla, że mięso jest jedynym obiektem współczucia Bacona, jego angielsko-irlandzkiego współczucia. To pozwala na porównanie go do Chaima Soutine'a i jego ogromnego współczucia dla Żyda³⁸. Deleuze argumentuje, że mięso nie jest martwym ciałem, że zachowuje całe cierpienie i przybiera wszystkie kolory żywego ciała. Z jednej strony manifestuje konwulsyjny ból i bezbronność, ale także kolory i ruch. Według Deleuze'a Bacon nie mówi „Współczujcie zwierzęciu”, ale raczej, że każdy człowiek, który cierpi, jest kawałkiem mięsa. Mięso stanowi wspólny obszar dla człowieka i zwierzęcia, ich obszar nierozróżnialności³⁹. Deleuze pisze, że czasem Bacon zastępuje ludzką

35. Jones, *Meat Illuminated...*

36. Žižek, *Lacrimaererum...*, s. 108.

37. Daniela Voss, *The Philosophical Concepts of Meat and Flesh: Deleuze and Marleau-Ponty*, „Parrhesia”, 2013, nr 18 <https://www.parrhesiajournal.org/parrhesia18/parrhesia18_voss.pdf> (2.0.2018).

38. Chaim Soutine (1893–1943) był francuskim malarzem żydowskiego pochodzenia i jest zaliczany do ekspresjonistów. Wiele jego martwych natur przedstawia mięso w różnych „odślonach”. Jest wśród nich również obraz nawiązujący do Rembrandta, a mianowicie *Tusza wołowa* (1925).

39. Gilles Deleuze, *Francis Bacon: The Logic of Sensation*, przeł. Daniel W. Smith, Continuum, London, New York 2003, s. 23.

głowę głową zwierzęcia, ale nie należy odbierać tego jako formę zwierzęcą, a raczej jako cechę. Człowiek staje się zwierzęciem, ale zwierzę w tej samej chwili staje się duchem człowieka⁴⁰.

W swoim ostatnim wywiadzie Francis Bacon powiedział „Flesh and meat are life!” (Ciało i mięso to życie!). Była to jego odpowiedź na pytanie zadane mu przez Francisca Giacobettiego „Co reprezentuje dla pana ciało?”. Bacon stwierdził, że maluje mięso tak samo, jak maluje ciała, ponieważ uważa, że są piękne. Szynka, świnie, języki, półtusze wołowe widziane w oknach wystawowych rzeźnika – całą tę śmierć Bacon uważa za piękną. A szczególnie surrealistycznym dla niego jest fakt, że to wszystko jest na sprzedaż⁴¹.

Obraz *Figure with Meat* powstał w 1954 roku i stanowi swoistą wersję portretu papieża Innocentego X, namalowanego przez Diego Velázquez w roku 1650. W wersji stworzonej przez Bacona sylwetka papieża pokazana jest na tle wiszącego przepołowionego wołu. Wykorzystanie świeżego mięsa jako elementu kompozycji może ponownie przywoływać na myśl, jak to było w przypadku sukni stworzonej przez Janę Sterbak, malarstwo wykorzystujące symbole *vanitas*, których głównym przesłaniem były ostrzeżenia przed przyjemnościami zmysłowymi i nietrwałością życia. Już wcześniej wspomniany *Rozpłatany wół* Rembrandta stanowi element, do którego możemy się odwołać, patrząc na ten obraz. Mamy przed sobą kolaż stworzony z prac dwóch wielkich malarzy – Velázquez i Rembrandta. Na ciemnym tle wiszący kawał mięsa jest jasną plamą wyraźnie odcinającą się od postaci papieża i przez to przykuwa wzrok.

Three Studies for a Crucifixion (1962) to tryptyk, forma, która tradycyjnie jest kojarzona z malarstwem o tematyce religijnej. Tutaj człowiek przechodzi transformację i staje się mięsem. Tutaj, w przeciwieństwie do poprzednio omawianego obrazu, tło to mieszczanina jasnych kolorów: żółci, pomarańczy, jasnej czerwieni. Na pierwszej części tryptyku, twarze dwóch mężczyzn przedstawionych na obrazie przeszły specyficzną przemianę – są zdeformowane i bardziej przypominają kawałki mięsa doczepione do korpusu na miejscu głowy niż ludzką twarz. W lewym dolnym rogu dwa elementy przypominające kawałki mięsa z kością są skierowane ku wnętrzu obrazu, wskazując na jednego z mężczyzn. Na drugim obrazie, w samym jego centrum, znajduje się kozetka, a leżąca na niej postać stanowi jakby formę przejściową między człowiekiem a kawałem mięsa. W leżącym kształcie możemy jeszcze odróżnić nogi i głowę, ale pozostałe części tego niby-ludzkiego ciała gdzieś się zatraciły i przywodzą na myśl raczej kawałki

40. Deleuze, *Francis Bacon...*, s. 21.

41. Francis Giacobetti, Francis Bacon, *The Last Francis Bacon Interview*, „The Art Newspaper”, June 2003, no. 137, s. 28–29 <<https://www.americansuburbx.com/2015/02/francis-bacons-last-interview-on-violence-meat-and-photography.html>> (20.08.2018)

mięsa, jakie można zobaczyć w rzeźni. Na białej poduszce, o którą opiera się postać, widać czerwone plamy. Na ostatniej części tryptyku nie ujrzymy już żadnej postaci ludzkiej. U dołu obrazu wyłania się głowa psa, który spogląda na kawał mięsa „zawieszony” w centrum obrazu. Kości i mięso zwierzęcia niewiadomego gatunku, a może to ostatnie stadium, w którym znalazła się postać z pierwszej części tryptyku. Tutaj to, co ludzkie (rozpoznawalny kształt sylwetki), uległo rozproszeniu w mięsie.

Chciałabym wykorzystać jeszcze jeden tryptyk Bacona, na którym ludzka twarz staje się mięsem: *Three Studies for Portrait of Lucien Freud* z 1965 roku. To portret(y) brytyjskiego malarza, wnuka Zygmunta Freuda, bliskiego przyjaciela Bacona przez 25 lat. Każdy z trzech obrazów namalowany jest w podobnej kolorystyce, tutaj wybrane kolory są zdecydowanie „mięsne”. Krwista czerwień, czerwień nieco wyblakła, czerwień przechodząca w róż, brązy sugerujące zakrzepłą krew. Nie takich kolorów zazwyczaj się spodziewamy na portretach. Na tych trzech obrazach Lucien Freud jest mięsem. Jego twarz wyraźnie zatracza ludzkie rysy. Jest jakiś zarys nosa, ust czy oczu, ale ulegają one deformacji, jakby zdjęto skórę, która nie pozwala, by ciało/mięso utraciły swój kształt. Łacińskie słowo *protrahere* znaczy wydobyć na światło dzienne, wyjawiać, pokazać, a więc moglibyśmy oczekiwać od portretu, że pokaże nam coś więcej niż tylko wygląd zewnętrzny portretowanej osoby, że ukáže nam jej psychikę. Francis Bacon pokazuje, że człowieka można zredukować do mięsa i w tym nie będzie różnić się od zwierząt, które właśnie do takiego stanu są bezrefleksyjnie zredukowane. Możemy też zauważyć, że to twarz z koszmaru nocnego lub z horroru, spotkanie z taką twarzą to spotkanie z traumatycznym Realnym. Jeśli nawiążemy do proponowanej przez Freuda teorii percepcji drugiego człowieka przez dziecko, to twarz z *Three Studies for Portrait of Lucien Freud* staje się *das Ding*, tą rzeczą, którą nie da się porównać do niczego, co jest nam znane.

Mięso, które stawało się materiałem twórczym lub stanowiło tematykę prac tworzonych z wykorzystaniem różnych mediów w przedstawionych powyżej pracach, było łatwo rozpoznawalne i właśnie ta jego realność i namacalność była istotnym elementem doboru omawianych przykładów. Chociaż prace stworzone przez Heide Hatry odbiegają od tego schematu, stanowią ciekawy przykład wykorzystania mięsa jako materiału twórczego. Heide Hatry jest niemiecką artystką neokonceptualną, kuratorką i redaktorką pracującą w Berlinie i w Nowym Jorku. Jej prace – często związane z ciałem lub z wykorzystaniem zwierzęcego ciała i organów – wzbudzają kontrowersje i są uznawane przez niektórych krytyków za przerażające, odrażające lub sensacyjne, inni zaś nazywają ją „prowokatorką wyobraźni”. Jednym z projektów, w którym Hatry wykorzystala mięso, jest *Heads and Tales* z 2009 roku. Jak sama artystka wyjaśnia, portrety *Heads and Tales* to fotograficzne dokumentacje rzeźb poświęconych problematyce przemocy,

śmierci i tożsamości płciowej. Chciała, aby były one jak najbardziej realistyczne, sugestywne, a czasami ustawione w pozycjach sugerujących ruch. Użyła nieprzetworzonej świńskiej skóry do pokrycia rzeźb, które wykonała z gliny, wykorzystwała surowe mięso na usta i świeże oczy świni, aby portret wyglądał tak, jakby patrzył na widza z pełnym życia wyrazem twarzy, który fotograf właśnie uchwycił w danym momencie⁴². Pisząc o tej pracy, Magdalena Jacyno zauważa, że

[n]aturalistycznie opracowane modele kobiecych głów (wpływa na to zarówno faktura, jak i kolor świńskiej skóry) są tak bardzo zmysłowe, że można je potraktować niczym metonimię ludzkiego ciała. W tej perspektywie „bycie człowiekiem” ztraca swój klarowny kontur na rzecz fluktuacyjnej fuzji z „pozaludzką zwierzęcością”. Przypomina to o czymś, o czym na co dzień nie chcemy pamiętać: że w rzeczywistości, pod względem biologicznym człowiek niewiele różni się od innych zwierząt⁴³.

Do tych prac można również zastosować określenie, które zaproponował Deleuze, a mianowicie „uniwersalne mięso”. Tutaj ów uniwersalność polegałaby na łatwości, z jaką mięso ludzkie zastąpione zostaje nie-ludzkiem i bez komentarza dodanego przez samą artystkę zapewne niełatwe byłoby skojarzenie tego szczególnego materiału, który wykorzystywała z (nie)żywą materią pochodzenia zwierzęcego. Korzystając z refleksji innego francuskiego myśliciela, można również zauważyć, że tutaj skóra staje się fantazmatem zakrywającym Realne mięsa, ale można zasugerować, że w momencie poznania pochodzenia elementów, z których rzeźby powstały fantazmat ten ulegnie zniszczeniu.

Jacyno w swoim komentarzu do tej właśnie pracy przywołuje również termin, którego w stosunku do mięsa, jako materiału sztuki, jeszcze nie użyłam, a który również może stanowić jedno z narzędzi interpretacyjnych. W artykule *Heide, ty świni!* możemy przeczytać, że

[u]czucie wstrętu, jakie zazwyczaj ogarnia nas w kontakcie z tego rodzaju abiektem (mięsem), dzięki estetycznemu potraktowaniu zostało przekroczone, przecząc czającym się okropnościom. Pługawe, śmiertelne komponenty, przybrawszy formę wnętrza i przykryte skórną warstwą, przestały zagrażać naszej własnej integralności⁴⁴.

Nie jestem pewna, czy wszyscy traktują mięso jako abiekt i odczuwają wstręt, ale z pewnością pojęcie abiektu można zastosować, interpretując wszystkie te prace, w których mięso jest wizualnie dostępne w bardziej bezpośredni sposób. Julia

42. Heide Hatry, *Statement* <https://www.heidehatry.com/art_statementHT.html> (28.08.2018).

43. Magdalena Jacyno, *Heide ty świni!*, w: „Magazyn Sztuki”, grudzień 2014, nr 5, s. 74.

44. Jacyno, *Heide ty świni!*, s. 73.

Kristeva, wprowadzając pojęcie abiektu, czyli czegoś, co nie jest ani podmiotem, ani przedmiotem, sugerowała:

Kiedy opanowuje mnie wstręt, ten splot afektów i myśli, który nazywam w ten sposób, właściwie nie ma on określonego przedmiotu. To, co wstrętne, wy-miot [abject], nie jest jakimś przed-miotem [unob-jet] naprzeciw mnie, któremu „ja” nadaję nazwę lub który sobie wyobrażam. Wy-miot nie jest też owym przedmiotem-gry [l'ob-jeu], małym „a”, nieskończenie się wymykającym w systematycznym poszukiwaniu przez pragnienie. [...] Każde „ja” ma swój przedmiot, każde „nad-ja” ma to, co wstrętne [wymiot]⁴⁵.

Hal Foster zauważa, że abiekt „[j]est zarazem obcy podmiotowi i intymnie z nim związany; wręcz mocno związany, gdyż właśnie ta nadmierna bliskość wywołuje w podmiocie panikę”⁴⁶. Pojęcie abiektu zostało też wykorzystane do opisu dzieł sztuki, które wykorzystują materiały zdegradowane. Termin *abject art* (sztuka wstrętu) jest używany do opisywania dzieł sztuki, które wykorzystują tematy przekraczające nasze poczucie czystości i przyzwoitości lub mu zagrażają, szczególnie są to normy odnoszące się do ciała i jego funkcji. *Abject art* ma silny kontekst feministyczny, ponieważ funkcje kobiecego organizmu są naznaczane jako abiekt przez patriarchalny porządek społeczny. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku wielu artystów dostrzegło tę teorię i odzwierciedliło ją w swoich pracach. W 1993 roku w Whitney Museum w Nowym Jorku zorganizowano wystawę *Abject Art: Repulsion and Desire in American Art*, która przyniosła temu terminowi większą popularność użycia w sztuce⁴⁷. Foster wywodzi natomiast sztukę abiektu z wcześniejszych działań artystycznych, a mianowicie od strategii stosowanej przez surrealistów:

Zasadniczo można jednak powiedzieć, że sztuka abiektalna zmierzała w dwóch kierunkach. Jak już sugerowałem, pierwszy polegał na identyfikacji z abiektem, na próbie zbliżenia się do niego, aby zbadać ranę traumy, dotknąć obscenicznego przedmiotu-spojrzenia Realnego. W drugim chodziło o takie przedstawienie bycia abiektem, aby sprowokować jego odrzucenie – uchwycić na gorąco moment odrzucenia, poddać go refleksji, kiedy należąca wartość zyska jego odpychający charakter⁴⁸.

45. Julia Kristeva, *Potęga obrzydzenia*, przeł. Maciej Falski, Eidos Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 8.

46. Hal Foster, *Powrót Realnego*, przeł. Mateusz Borowski, Małgorzata Sugiera, Universitas, Kraków 2010, s. 183.

47. Abject art, <<https://www.tate.org.uk/art/art-terms/a/abject-art>> (30.08.2018).

48. Foster, *Powrót Realnego*, s. 186.

Heidi Hatry była również kuratorką wystawy *Meat After Meat Joy*⁴⁹, pokazanej w 2008 roku w Pierre Menard Gallery w Cambridge, Massachusetts, oraz w Doneyal Mahmood Gallery w Nowym Jorku. Z jednej strony było to nawiązaniem do performansu Carolee Schneemann, a z drugiej szansą prezentacji artystów, którzy wykorzystują mięso jako materiał w pracy twórczej. W wystawie wzięli udział następujący twórcy: Sheffy Bleier (Izrael), Lauren Bockow (USA), Adam Brandejs (Kanada), Tania Bruguera (Kuba), Nezaket Ekici (Niemcy/Turcja), Anthony Fischer (USA), Betty Hirst (USA), Zuang Huan (Chiny), Tamara Kostianovsky (Argentyna), Simone Racheli (Włochy), David Raymond (USA), Dieter Roth (Niemcy), Carolee Schneemann (USA), Stephen J. Shanabrook (USA), Jana Sterbak (Kanada), Jenny Walton (USA), and Pinar Yolacan (Turcja). W wywiadzie, którego Hartly udzieliła jako komentarza do wystawy, przyznała ona, że pomysł wystawy wiązał się z jej własną twórczością. Od dawna pracowała ze skórą i mięsem oraz zebrała sporą dokumentację dotyczącą innych artystów pracujących z tymi samymi mediami. Kiedy dowiedziała się o kilku artystach z Bostonu, którzy tworzyli podobne prace, na przykład malarze Anthony Fisher i David Raymond, skorzystała ze swojej wiedzy, aby stworzyć wystawę grupową, która miałaby rozszerzyć tę koncepcję i przyciągnąć uwagę do możliwości jakie ona daje. Na pytanie Christiana Hollanda, czy chciałaby zmienić sposób postrzegania mięsa przez osoby odwiedzające wystawę, artystka odpowiedziała, że dla niej mięso jest pierwotnym faktem życia, nawet jeśli jest wysoce problematyczne. Myśli, że jej pociąg do mięsa jako materiału i tematu jest polisemiczny: ona nie jest szczególnie zainteresowana zmienianiem stosunku jednostki do mięsa, istotniejsze zaś dla niej jest nasilenie napięć w naszym ludzkim związku z mięsem⁵⁰.

Do tej pory przedstawiałam prace, w których mięso było użyte jako materiał twórczy albo było pokazane w sposób nieukrywający jego realnego charakteru. Natomiast instalacja Banksy'ego, brytyjskiego artysty streetartu, stworzona w 2008 roku, ma zupełnie inny charakter. *The Village Pet Store and Charcoal Grill* konfrontuje odbiorców z tak skrzętnie skrywanym przez producentów mięsa faktem, skąd się biorą kawałki panierowanego kurczaka czy paluszki rybne. Instalacja została zaprezentowana w sklepie dla zwierząt w Greenwich Village, w Nowym Jorku. Szyld sklepu był zarazem tytułem instalacji. Wcho-

49. PETA (People for the Ethical Treatment of Animals) wydała komunikat prasowy, aby wezwać do zamknięcia wystawy. Tracy Reiman, Pierwsza Wiceprezes PETA, argumentowała, że jeśli ktoś nie jest Hannibalem Lecterem, mięso nie ma w sobie nic artystycznego lub radosnego. Stwierdziła, że jeśli niedopuszczalne jest zabijanie ludzi w celu stworzenia eksponatu sztuki, niedopuszczalne jest również zabijanie zwierząt. Zob. Sarah Sliwa, *Meat After Meat Joy* <<http://magazine.art21.org/2008/08/16/meat-after-meat-joy/#.W4z0E7jzL18>> (20.08.2018).

50. Holland Christian, Heide Hatry, *Meat After Meat Joy* <https://www.heidehatry.com/meat_after_meat_joy.html> (4.08.2018).

dząc do środka, można było zobaczyć pływające w akwariach paluszki rybne, panierowane kawałki kurczaka schylające „głowy” do pojemniczków z keczupem, czy hot dogi wijące się w terrarium. Cały sklep został wypełniony stworzeniami, które były pożywieniem wszechobecnym w amerykańskich domach. Giovanni Aloï skomentował tę pracę jako bardzo realistyczne użycie animatroniki w celu ponownego połączenia jedzenia ze zwierzętami, z których powstało⁵¹. To nie przypadek, że wszystkie użyte „jedzeniowe” zwierzęta należą do kategorii żywności wysoko przetworzonej. To bardzo wyraźny komentarz Banksy’ego odnoszący się do codziennego dystansowania się od zwierząt, a zarazem przypomnienie, że jedzenie, które kupujemy, kiedyś było żywym zwierzęciem⁵². Aloï twierdzi, że dzięki tej instalacji niegdyś żywe zwierzęta do pewnego stopnia odzyskują swoją zwierzęcość poprzez symulowane ponowne nabycie cech zachowania⁵³.

Na koniec posłużę się rysunkiem wykonanym przez Sue Coe, angielską artystkę i ilustratorkę wykorzystującą rysunek, grafikę oraz tworzącą ilustracje książkowe i komiksy. Jej twórczość opiera się na tradycji sztuki protestu społecznego. Prace Coe często zawierają komentarz dotyczący praw zwierząt. Wspomniany rysunek przedstawia duchy zwierząt, które zostały zabite, aby stać się pożywieniem, a teraz podążają za mężczyzną. *Modern Man Followed by the Ghosts of His Meat* pochodzi z 1990 roku. Praca jest czarno-biała, co według Aloï ma podkreślać upiorną atmosferę⁵⁴, ale torebka z rozpoznawalnym logo McDonalda jest namalowana w kolorze, a więc przyciąga naszą uwagę. W tle widać witrynę sklepu rzeźnika z wiszącymi kawałkami mięsa i przetworami. Aloï sugeruje, że praca ta domaga się etycznej odpowiedzialności⁵⁵. W przeprowadzonym przez Giovanni Aloï wywiadzie Coe powiedziała, że pomysł na ten rysunek wyniknął z zastanawiania się nad ukrytymi konsekwencjami naszego działania oraz jakby to było, gdyby stworzenia, które skrzywdziliśmy, zawsze podążały za nami. Jakby to było, gdyby one nigdy nie zniknęły z naszego pola widzenia⁵⁶.

Sztuka mięs(n)a to sztuka konfrontacyjna. Niezależnie czy jest to sposób użycia surowego mięsa, czy prezentowania go za pomocą innych mediów, czy jest próbą skonfrontowania przeciętnych konsumentów z wypieranym przez nich faktem skąd się bierze mięso, które spożywają. To, co zostało przez nich wyparte w życiu codziennym, powraca w sztuce. To wyparcie ma długą historię. W XIX wieku Wielka Brytania i Francja wprowadziły prawne, geograficzne i architektoniczne

51. Giovanni Aloï, *Art and Animals*, I.B. Tauris, London, New York 2012, s. 49–50.

52. Aloï, *Art and Animals*, s. 50.

53. Aloï, *Art and Animal*, s. 51.

54. Aloï, *Art and Animal*, s. 136.

55. Aloï, *Art and Animal*, s. 136.

56. Giovanni Aloï, Sue Coe, *In Conversation with Sue Coe*, „Antennae. The Death of the Animal”, Spring 2008, Issue 5, s. 59.

ograniczenia w kwestii ekspozycji zabijania zwierząt na widok publiczny. Antropolożka Noëlie Vialles w badanych przez siebie francuskich rzeźniach skupiła się na tym, jak zostały zaprojektowane. Okazało się, że projekt wewnątrz zapewnia wzajemną niewidoczność zarówno dla pracowników rzeźni, jak i zwierząt, a także dla zwierząt umierających i tusz zwierzęcych⁵⁷. Podobna „niewidzialność” jest zauważalna również na późniejszym etapie. Pedersen komentuje, że końcowy produkt tego procesu (kawał mięsa) jest pozbawiony uprzedniego znaczenia i wyzysku, który go wyprodukował, albo ma znaczenie, które zostało silnie okrojone, zmanipulowane, uszkodzone lub odcięte⁵⁸. Truizmem będzie stwierdzenie, że wzrok jest dla większości z nas zmysłem, który wykorzystujemy jako narzędzie poznawcze. Okulocentryzm można uznać za cechę charakterystyczną dla kultury Zachodniej, dlatego to, co ukryte przed naszym wzrokiem przestaje budzić niepokój.

Claire Brunner, autorka artykułu *The Flesh House* oraz serii zdjęć, które wykonała w 2007 roku, przedstawiających miejsca przechowywania mięsa, starała się również spojrzeć na nasz stosunek do mięsa i ciała z historycznego punktu widzenia. Odkryła, że zmienił się on dramatycznie i zwierzęta nie są już celebrowane jako pożywienie, więc obrazy przedstawiające mięso są odbierane jako makabryczne. Według niej fakt, że dla nas mięso to coś, co zapakowane w plastik przywozimy z supermarketu do domu, sprawił, że nie kojarzymy zwierząt z mięsem⁵⁹. Zjadanie mięsa stało się czynnością, której nie towarzyszy refleksja nad tym, co wiąże się z pozyskaniem takiego pożywienia, dlatego istotnym wydaje się przypomnienie o tym przez sztuki wizualne. Co więcej, jak twierdzi Hal Foster:

[...] niektóre ze współczesnych dzieł sztuki odmawiają wzięcia na siebie tradycyjnego obowiązku łączenia wyobraźni i symbolicznego przeciwko Realnemu. Wydaje się, że chcą one sprawić, by spojrzenie zaczęło lśnić, przedmiot zajął pierwszy plan, a Realne istniało w całej chwale (lub grozie) swego pulsującego pożądanego, lub przynajmniej próbują wywołać ten wzniosły stan⁶⁰.

Sztuka mięs(n)a próbuje sprowokować do innego myślenia o mięsie, próbuje wywołać stan, w którym dokona się swoista przemiana w patrzącej osobie. Miejmy nadzieję, że zderzenie z Realnym mięsa będzie bodźcem na tyle silnym, spojrzeniem wystarczająco lśniącym, żeby prowadziło do przewartościowania własnego

57. Helena Pedersen, *Terror from the Stare: Visual Landscapes of Meat Production*, „Antennae. The Politics of Meat”, Autumn 2010, Issue 14, s. 36.

58. Pedersen, *Terror from the Stare...*, s. 37.

59. Claire Brunner, *The Flesh House*, „Antennae. The Death of the Animal”, Spring 2008, Issue 5, s. 23.

60. Foster, *Powrót Realnego*, s. 170.

wyobrażenia na temat mięsa. Ci, którzy zdają sobie sprawę z grozy Realnego mięsa, grozy towarzyszącej pozyskiwaniu go dla rzeszy klientów oczekujących na coraz większe ilości tego „towaru” za coraz niższą cenę, z pewnością docenią starania artystów próbujących sprowokować nas do zatrzymania się przez danym obiektem sztuki (wykonanym z tego specyficznego materiału, czyli mięsa, albo odsyłającego do jego źródła, czyli zwierząt) i refleksji. Zaprezentowane tu prace różnią się między sobą pod względem zastosowanych technik, środków wyrazu czy też walorów estetycznych. Łączy je natomiast fakt, że problematyzują mięso, które jest obecnie zarówno tematem etycznym i politycznym. Nie wszystkie z omawianych tutaj prac były tworzone, jak w przypadku pracy Banksy’ego czy Sue Coe, z oczywistym zamiarem zwrócenia uwagi na ukrywanie rzeczywistego pochodzenia mięsa. Jednakże, wszystkie uRealniają mięso niezależnie od zastosowanych form artystycznych.

omówienia | komentarze | polemiki

ER(R)GO

commentaries | and | debates



Dlaczego kapitalizm ze zwierzęcą twarzą,
również nie jest dla *nas* rozwiązaniem?
Od antropologii
do krytyki ekonomii politycznej.
Wokół *Ludzkości mięsożernej* Florence Burgat¹

Na horyzoncie widnieje szersza zmiana społeczna. Być może my sami – zmęczeni panowaniem „głupoty” i „podłości myśli” w polskim wydaniu: moralnym tchórzostwem i polityczną uległością względem lobby futrzarskiego, odstrzeliwaniem (lub pomysłami na odstrzelenie) populacji dzików, wilków, losi, żubrów, ptaków objętych i nieobjętych ochroną, by wymienić tylko te symptomy „nikczemnego sposobu myślenia”², które bezpośrednio dotyczą poruszanego tu problemu – na co dzień nie dostrzegamy. O ile jednak ta zmiana nadchodzi, o tyle towarzyszy jej frapujący paradoks: nigdy nie mówiliśmy aż tyle o zwierzętach, a mimo to ich sytuacja nigdy nie była do tego stopnia dramatyczna. „Nasze relacje ze zwierzętami są lustrem, w którym widzimy to, kim staliśmy się na przestrzeni wieków. W owym lustrze nie pojawiają się jednak wyłącznie okropności, których nasz gatunek, eksploatując inne istoty wrażliwe, jest winny. Pojawia się w nim również wyblakłe oblicze człowieczeństwa, która wytraca własną duszę” – pisze na wstępie niedawno wydanego *Manifestu animalistycznego* francuska filozofka Corine Pelluchon³. Krzywda wyrządzana zwierzętom, niezależnie od dzielących nas pozycji ideologicznych i konfliktów

1. Niniejszy artykuł został napisany w ramach projektu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (Sonata). Grant nr 2015/17/D/HS2/00512, „W imię przyjaźni, dla dobra wspólnoty. Przyjaźń i wspólnota we współczesnej myśli fancuskiej”.

2. Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. Bogdan Banasiak, Oficyna, Łódź 2012, s. 136. „Głupota jest strukturą myśli jako takiej: [...] wyraża po prostu nonsens myśli. Głupota nie jest ani błędem, ani ciągiem błędów. Znamy idiotyczne myśli, idiotyczne wypowiedzi, które w całości złożone są z prawd, ale prawdy te są nikczemne, są prawdami duszy nikczemnej, tępej i ciężkiej jak ołów. *Głupota i, głębiej, to, czego jest ona symptomem: nikczemny sposób myślenia*” (Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 135–136).

3. Corine Pelluchon, *Manifeste animaliste. Politiser la cause animale*, Alma, éditeur, Paris 2017, s. 9. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia pochodzą od autora.

interesów, jest dzisiaj, po drugim ostrzeżeniu dla ludzkości podpisanym w 2017 roku przez piętnaście tysięcy naukowców ze stu osiemdziesięciu czterech krajów świata⁴, sprawą wymagającą upolitycznienia również dlatego, że zależy od niej los ziemi jako miejsca zdatnego do życia dla wszelkich organizmów żywych. Rzecz jednak w tym, że ludzkie mentalności, ukształtowane przez działający model ekonomiczny produkcja-konsumpcja opierający się na imperatywie ciągłego obniżania kosztów wytworzenia, którego zwierzęta są ofiarami w skali wykraczającej daleko poza granice racjonalnej wyobraźni, zmieniają się zbyt wolno względem postępującej degradacji biosfery. Ostatni raport działającego przy ONZ Międzyrządowego Zespołu ds. Zmian Klimatu (IPCC) nie pozostawia żadnych wątpliwości: warunkiem utrzymania życia w biosferze jest *radykałna* zmiana dotychczasowej formy kapitalizmu.

Stając „po stronie zwierząt”⁵ z perspektywy polityczno-ekonomicznej, w niniejszym artykule chciałbym wprowadzić do polskiego dyskursu najszerzej pojętych „studiów nad zwierzętami” sylwetkę Florence Burgat, fenomenolożki i jednej z czołowych francuskich filozofek zajmujących się życiem zwierzęcym⁶. Na autorkę *Innej egzystencji*⁷ spojrzę zarówno w kontekście współczesnej francuskiej filozofii animalistycznej, jak i w odniesieniu do toczącej się we Francji publicznej debaty na temat zwierząt, która w 2015 roku doprowadziła do rewolucyjnej zmiany we francuskim kodeksie cywilnym. Nie mam wątpliwości, że w obu tych dziedzinach, to jest prawodawstwie i filozofii animalistycznej, której dorobek – wciąż nieprzetłumaczony na angielski – pozostaje w Polsce zupełnie nieznaną, Francja jest dzisiaj w awangardzie. Wychodząc jednak od tej ostatniej książki Burgat, *L’humanité carnivore* [*Ludzkość mięsożerna*] – tez, których doniosłość pozostaje dla mnie bezsporna – wejść z Florence Burgat w teoretyczny spór: nie kwestionując wartości odkrytej przez nią zasady ekwiwalencji, która mogłaby pozwolić nam na wyjście z uwarunkowanej antropologicznie struktury ofiarniczej,

4. Zob. *World Scientists’ Warning to Humanity: A Second Notice*, <http://scientistswarningforestry.oregonstate.edu/sites/sw/files/Ripple_et_al._9-20-17_Scientists_main_text.pdf>

5. Zob. Jean-Christophe Bailly, *Le partipris des animaux*, Christian Bourgois éditeur, Paris 2013.

6. Nie przez przypadek w niniejszym artykule będę mówił o filozofkach. Nadzwyczajną – niestety wciąż nadzwyczajną – cechą francuskiego środowiska filozoficznego zajmującymi się zwierzętami jest to, że jego wiodącymi postaciami są kobiety, podczas gdy francuska scena filozoficzna jako taka jest spektakularnie zdominowana przez mężczyzn ze wszystkimi tego konsekwencjami, o których w wywiadzie opublikowanym w miesięczniku „Znak” mówiła Catherine Malabou, chyba pierwsza francuska filozofka ciesząca się tak wielkim uznaniem w świecie (Catherine Malabou, *To samo jest różne. Rozmowa z Noëlle Vahanian*, tłum. Piotr Sawczyński, kwiecień 2016, nr 731. <<http://www.miesiecznik.znak.com.pl/to-samo-jest-rozne/>>). Nie jest to miejsce na to, aby szerzej skomentować to symptomatyczne zjawisko. Powiem zatem tylko, że mnie ono niezwykle cieszy i napawa nadzieją.

7. Zob. Florence Burgat, *Une autre existence. La condition animale*, Albin Michel, Paris 2012.

a – dzięki mięsu bezofiarnemu⁸ – niejako obejść nieredukowalny fakt mięsożerny, spojrzę na ów fakt w kontekście technologicznego wymiaru kapitalizmu. Porzucając perspektywę antropologiczną na rzecz krytyki ekonomii politycznej, postaram się dowieść, że w „owo-lakto-mięsnym nadmiarze”⁹ naszych czasów można upatrywać efektu prototypowej zaburzającej innowacji¹⁰, która doprowadziła do radykalnego przekształcenia relacji pomiędzy ludźmi a zwierzętami. Za krótkowzroczne i naiwne uznaję wszelako przekonanie, że czyste mięso, jako zaburzająca innowacja *par excellence*, która w najbliższym czasie doprowadzi do znaczącej zmiany w przemyśle mięsnym, jawi się samo z siebie jako niemal mesjańskie rozwiązanie problemu eksploatacji zwierząt w epoce konsumenckiego kapitalizmu. Należałoby się raczej przyjrzeć techno-ekonomicznym warunkom, na których czyste mięso takim rozwiązaniem *mogłoby* w istocie być¹¹.

Dola zwierzęca w warunkach ekonomizmu¹² jawi się jednak również nie tylko jako problem cywilizacyjny i ekologiczny, lecz także jako problem psycho-

8. Określanym również, za pośrednictwem angielskiej nazwy *clean meat*, jako czyste. Zob. Paul Shapiro, *Czyste mięso. Jak hodowla mięsa bez zwierząt zrewolucjonizuje twój obiad i cały świat*, tłum. Natalia Mętrak-Ruda, Marginesy, Warszawa 2018.

9. Florence Burgat, *L'humanité carnivore*, Seuil, Paris 2017, s. 9.

10. A więc tego, co jest po angielsku określane mianem *disruptive innovation*, a na polski jest tłumaczone jako przełomowa innowacja. Korzystam tutaj z rozwiązania tłumaczeniowego zaproponowanego przez Aleksandrę Przegalińską (zob. <<http://krytykapolityczna.pl/nauka/przegalinska-facebook-jestesmy-darmowymi-pracownikami/>>). *Disruptive* oznacza bowiem zakłócający spokój, destruktywny, a nawet zły (mówiąc na przykład o wpływie). W fizyce przymiotnikiem tym określa się natomiast wyładowanie zupełne. Wreszcie łaciński czasownik *di(s)rumpere* oznacza „roztrzaskać na kawałki”. Zob. Bernard Stiegler, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?*, Les Liens qui Libèrent, Paris 2016.

11. Artykuł ten streszcza i uzupełnia tezy, które szerzej rozwinąłem w innym miejscu. Zob. Michał Krzykawski, *Re-animating Animals, Re-animating Humans*, w: Chiara Mengozzi (red.), *Outside the Anthropological Machine. Crossing the Human-Animal Divide and Other Exit Strategies*, Routledge, New York & London. W druku.

12. Przez ekonomizm rozumiem krańcową postać zglobalizowanej gospodarki wolnorynkowej, która dąży do permanentnego obniżania kosztów wytworzenia. Usprawiedliwiają te dążenia koniecznością „racjonalizacji” kosztów, ekonomizm zdołał zawłaszczyć to pojęcie i uczynić je imperatywem racjonalnego zarządzania wbrew wiedzy psychologicznej uznającej racjonalizację za racjonalność pozorną, co w ostateczności doprowadziło do zupełnie nierozumnej eksploatacji zasobów oraz istot uznawanych za nierozumne. Jeżeli prawdą jest, że demony budzą się, gdy rozum śpi, o czym w zupełnie różny sposób próbowali przekonywać Goya oraz Horkheimer i Adorno, to ekonomizm próbuje to przebudzenie racjonalizować. Tak rozumiany ekonomizm jest ściśle związany z tym, co powszechnie określa się mianem neoliberalizmu i w takim też znaczeniu jest używany w debacie publicznej we Francji oraz w krajach anglosaskich. Od czasów kryzysu paliwowego w 1973 roku neoliberalizm, głównie za sprawą działalności Szkoły chicagowskiej reprezentowanej przez Milтона Friedmana i Friedricha Hayeka, był lansowany jako alternatywa ekonomiczna zmierzająca do uwolnienia sił rynku, która położyła kres społecznej gospodarce rynkowej i wkrótce stała się dominującym, obowiązującym do dziś modelem kapitalizmu. Termin ekonomizm stosuję jednak, aby podkreślić, że jego narodziny jako dominującego poglądu zbiegły się z cywilną śmiercią

-filozoficzny. Upolitycznienie sprawy zwierzęcej nie może zatem zamykać się w skądinąd niezwykle istotnych i *pożytecznych* działaniach dążących z jednej strony do uświadomienia skali eksploatacji zwierząt w hodowlach intensywnych lub przemyśle kosmetycznym¹³, a z drugiej – do określenia zwierząt jako „nieosobowych podmiotów prawnych” w świetle aktualnej wiedzy z zakresu etologii, psychologii poznawczej, neurobiologii, nauk prawnych i, *last but not least*, standardów etycznych¹⁴. Niemniej ważna, a być może kluczowa wydaje się konieczność dostarczenia konceptualnych narzędzi, które umożliwiłyby nam dokonanie przejścia ku społeczeństwom *potrafiącym* wziąć pod uwagę zarówno interesy ludzi, jak i zwierząt. Nie chodzi tutaj nawet o obiektywną wiedzę o zwierzętach, lecz o formowanie umiejętności niezbędnych do tego, aby uczyć się na co dzień żyć ze zwierzętami, a tym samym o *podbój* stanu naszej *potencjalnej nie ludzkości*. W tej ostatniej należy dostrzec dzisiaj to, co Kant, u progu epoki nowoczesnej, określił jako przejście z niedojrzałości w dojrzałość¹⁵. Takich konceptualnych narzędzi może dostarczyć wyłącznie czująca świat filozofia, jeżeli chce zachować status racjonalnej dyscypliny, nie pozostając przy tym uczoną i hermetyczną gadaniną. Po tym, gdy zarówno w świetle współczesnych badań etologicznych, jak i filozoficznych zostały obalone założenia, na których opierała się różnica antropologiczna, główną barierą utrudniającą zmianę jest bowiem bariera umysłowa i nawyki w konceptualizowaniu świata, kształtowane przez określone wzorce kulturowe oraz codzienne praktyki konsumpcyjne. Przywoływanie standardów

ekonomii jako dziedziną *uspołecznionej wiedzy*. Uwolnienie sił rynku okazało się powszechnym zniewoleniem umysłów, które doprowadziło do erozji myśli ekonomicznej wśród klas politycznych i kadr zarządzających – od korporacyjnych menadżerów i prezesów banków, po prezydentów miast i rektorów uniwersytetów – a także tych, których Kant w *Sporze fakultetów* określił „ludźmi litery” [*Litteraten*], a więc duchownych, prawników i medyków (Immanuel Kant, *Spór fakultetów*, tłum. Mirosław Żelazny, w: Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. V, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, 2011, s. 202). Częściową odpowiedzialność za ten stan rzeczy ponoszą również sami „uczni” powołani do tego, aby troszczyć się o ducha porządku państwowego, a nie jego literę (Kant, s. 202), w tym przedstawicielki i przedstawiciele nauk humanistycznych, którzy w większości rzadko włączali ekonomię w sferę badanej przez nich kultury w czasach, gdy ekonomizm stawał się podstawowym mechanizmem deregulującym życie społeczne i w znaczący sposób kształtował lub zniekształcał relacje kulturowe, w tym również nasze relacje ze zwierzętami. W Polsce szerzej o „logice” ekonomizmu w kontekście edukacji pisał niedawno Lech Witkowski, *Humanistyka stosowana. Wirtuozeria, pasje, inicjacje. Profesje społeczne versus ekologia kultury*, Impuls, Kraków 2018.

13. Zob. Dariusz Gzyra, *Dziękuję za świńskie oczy. Jak krzywdzimy zwierzęta*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.

14. Zob. Andrzej Elżanowski, Tomasz Pietrzykowski, *Zwierzęta jako nieosobowe podmioty prawa*, w: *Sprawiedliwość dla zwierząt*, red. Barbara Błońska, Włodzimierz Gogłoz, Witold Klaus, Dagmara Woźniakowska-Fajst, Instytut Nauk Prawnych Polskiej Akademii Nauk, Stowarzyszenie „Otwarte Klatki”, Warszawa 2017, s. 8–19.

15. Immanuel Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie*, tłum. Adam Landman, w: Immanuel Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, tłum. Mirosław Żelazny, Irena Krońska, Adam Landman, Comer, Toruń 1995, s. 44.

etycznych pozostanie w znacznej mierze trafianiem w pustkę dopóty, dopóki nie nauczymy patrzeć się na zwierzęta takimi, jakimi są. Czująca świat filozofia może również przekonać nas, że rozpoznanie irracjonalności wykluczania zwierząt ze sfery prawa, a tym samym odmawianie im jakiegokolwiek formy podmiotowości, przy jednoczesnym nierozpoznaniu irracjonalności przemysłowego modelu konsumpcyjnego, który doprowadził do ich *bezpośrednio rzeczywistej deanimalizacji*, pozostaje mimo wszystko rozpoznaniem niezadowolającym, a politycznie – boleśnie konserwatywnym. W praktyce takie umiarkowanie może co najwyżej doprowadzić do uspokojenia sumień za pomocą dyskursywnych narzędzi racjonalizujących: minimalizacja cierpienia lub udoskonalenie systemu nadzoru i egzekucji w hodowlach intensywnych¹⁶, podczas gdy główne wyzwanie – *niezmiennie* – polega na tym, by „mieć odwagę wiedzieć”¹⁷: by wyjść ze stanu zaprzeczenia i stawić czoła nieredukowalnemu faktowi, że głównym problemem jest sam system produkcji i niewidoczność w nim samych eksploatowanych¹⁸, a następnie – w myśl Kantowskiej formuły: „*žadne crede a tylko credo*”¹⁹ – *uwierzyć, że jest alternatywa*. Pomiędzy światem, który mógłby „stać się przynajmniej w nieco mniejszym stopniu ich [zwierząt] »wieczną Treblinką«” a „żądaniem bezwzględnej abolicji wszelkich praktyk ich eksploatacji”²⁰ mamy mimo wszystko całkiem spore pole do racjonalnego *zagospodarowania*, to jest do wypracowania odpowiedzi na irracjonalny ekonomizm. Dopóki nad naszym myśleniem będzie ciążył quasi-religijne przykazanie *there is no alternative*, dopóty alternatywy nie będzie również i dla nich (być może z wyłączeniem psów i kotów, które w epoce neoliberalnej stały się pełnoprawnymi członkami ludzko-zwierzęcych rodzin miejskich). Bądźmy zatem realistami, żądajmy niemożliwego. Dzisiaj, pięćdziesiąt lat po tym, gdy to hasło pojawiło się na paryskich ulicach podczas wydarzeń maja 1968, jawi się ono jako racjonalna konieczność.

* * *

Florence Burgat należy do młodego pokolenia francuskich filozofek, które dążą do wypracowania konstruktywnych propozycji filozoficznych po tym, jak antropologiczna granica została zdekonstruowana poprzez podważenie kategorii *le propre*

16. Elżanowski, Pietrzykowski, *Zwierzęta jako nieosobowe podmioty prawa*, s. 16–17.

17. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie*, s. 44.

18. Zob. Jes Lynning Harfeld, Cécile Cornou, Anna Kornum, Mickey Gjerris, *Seeing the Animal: On the Ethical Implications of De-animalization in Intensive Animal Production Systems*, „Journal of Agricultural Environmental Ethics”, vol. 29, issue 3, 2016, s. 407–423, <<https://doi.org/10.1007/s10806-016-9611-1>>.

19. Immanuel Kant, *Spór fakultetów*, tłum. M. Żelazny, w: *Dzieła zebrane*, t. V, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 204.

20. Elżanowski, Pietrzykowski, *Zwierzęta jako nieosobowe podmioty prawa*, s. 16–17.

de l'homme: istota człowieka, to, co właściwe człowiekowi, to, co człowiek ma na własność, to, co czysto ludzkie. Przy czym o ile sam termin *le propre de l'homme* kojarzony jest najczęściej z filozofią Jacques'a Derridy²¹, o tyle rozpoznanie sposobów, za pomocą których została ustalona różnica antropologiczna, zawdzięczamy przede wszystkim monumentalnemu dziełu Élisabeth de Fontenay, *Milczenie bestii. Filozofii zmagania ze zwierzęcością*, w którym filozofka bada status życia zwierzęcego w pismach filozofów od presokratyków do Derridy²². Można zatem rzec, że moment inauguracyjny dla francuskiej filozofii animalistycznej wyznacza taki oto aksjomat: dekonstrukcja już się wydarzyła i należy do przeszłości. Nie oznacza to oczywiście pożegnania z tym, komu to wydarzenie zawdzięczamy, lecz konieczność, aby iść dalej i podjąć teoretyczny wysiłek na rzecz innej konfiguracji życia w polis, która uwzględniałaby interesy zwierząt. Jeżeli rolą filozofii jest dostarczanie narzędzi konceptualnych, które pozwalają nadawać światu sens, to francuskie filozofki z tej roli wywiązują się znakomicie. Miłośniczki zwierząt, promotorzy weganizmu, mimo swych najlepszych intencji i przyjaznego do nich nastawienia, takich narzędzi nam nie dostarczą. Tymczasem te narzędzia są nam dzisiaj absolutnie niezbędne do tego, aby inaczej określić relację one-my. Przyjrzyjmy się zatem fenomenologicznym narzędziom, które wręcza nam Florence Burgat.

Pracę badawczą francuskiej filozofki można podzielić na trzy etapy. Na etapie pierwszym, wychodzi ona od Hegłowskiego spostrzeżenia, zgodnie z którym "otoczenie zewnętrznej przypadkowości [przyrody – M.K.] zawiera prawie wyłącznie to, co obce. Zadaje ono nieustanny gwałt poczuciu zwierzęcia i ciąży na nim jako zagrożenie niebezpieczeństwami, toteż czuje się ono niepewne, pełne trwogi, nie-szczęśliwe"²³. Podążając tym tropem, Burgat stwierdza „nie-naturalność zwierzęcego życia”²⁴. Zwierzę – *un animal*, określone zwierzę, a nie *l'animal*, zwierzę w sensie generycznym – wbrew obiegowemu, choć zakorzenionemu również w historii filozofii przekonaniu²⁵, nie jest częścią natury, nie zawiera się w niej jak zaprogram-

21. Zob. Jacques Derrida, *Kres człowieka*, w: *Marginesy filozofii*, tłum. Adam Dziadek, Janusz Margański, Paweł Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 178–179.

22. Zob. Élisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris, Fayard, 1988. Namiastkę myśli Fontenay przybliżył niedawno polskiej czytelniczce Mirosław Loba. Zob. Mirosław Loba, *Zagłada, ofiara i zwierzęta w myśli Élisabeth de Fontenay*, „Narracje o Zagładzie”, nr 3/2017, s. 42–51.

23. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Światosław Florian Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 390.

24. Florence Burgat, *Animal, mon prochain*, Odile Jacob, Paris 1997, s. 11.

25. Zob. Jan Jakub Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. Henryk Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 153–155. Wydaje się, że przeświadczenie Rousseau o tym, że zwierzę jest zaprogramowane przez naturę i dlatego właśnie nie jest wolne, pomimo że jest istotą czującą, miało o wiele donioślejszy wpływ na los zwierząt w epoce nowożytnej niż Kartezjańska koncepcja zwierzęcia-maszyny,

mowany przez nią od narodzin do śmierci byt. Zwierzę jest podmiotem, ponieważ czuje, to znaczy: ma poczucie sensu świata i dążność do uniknięcia wrogości świata po to, by żyć. Odniesienie do Hegla pozwala Burgat z jednej strony wyprowadzić zwierzęta poza czysto ludzkie pojęcie zwierzęcości jako odwrotności tego, co ludzkie. Z drugiej strony zaś filozofka dowodzi, że zwierzęta, w odróżnieniu od roślin, ani nie przynależą do sfery natury, ani nie są zdane na jej prawa. Krótko mówiąc, zwierzę ma życie wewnętrzne. W przedmowie do *Innej egzystencji* Heinz Wismann zwraca uwagę na polityczne implikacje prac Burgat, wskazując, że jej zwierzęca fenomenologia pozwala rozważyć życie zwierzęce w kategoriach *bios*²⁶.

W drugim etapie Burgat usiłuje rozbroić opozycję pomiędzy życiem (jako pojęciem służącym do określenia rzekomej prostoty życia zwierzęcego) a istnieniem (jako czymś, co przynależy wyłącznie ludziom i zasługuje na miano egzystencji). Odwołując się do prac Kurta Goldsteina, Gilberta Simondona, Maurice'a Merleau-Ponty'ego i Georges'a Canguilhema, Burgat rozpatruje kategorię życia (życia jako *bios*, które można opisać, uczynić na przykład przedmiotem biografii²⁷) w relacji do „struktury bytu żywego – *Leib*, podmiotu świadomości, organizmu, jednostki – i sposobu, w jaki ów byt się zachowuje”²⁸. Taki krok nie tylko kwestionuje filozoficzne klisze, które sprowadzają zwierzęce istnienie do czystej i niejednostkowej immanencji, lecz również pokazuje, w jaki sposób ontologiczna degradacja bytów zwierzęcych wyrwa je z tego, co Gilbert Simondon opisywał jako „królestwo zwierzęce”²⁹. Tym, czego odmawiamy zwierzętom zamkniętym w hodowlach intensywnych, laboratoriach, ogrodach zoologicznych i cyrkach, jest „życie będące relacją” oraz „wszelka otwartość ku jakiegokolwiek możliwości”³⁰ jako biologiczne potrzeby istot żywych. Jedynie rozpoznanie tej biologicznej potrzeby daje nam dostęp do psychicznego/duchowego życia zwierząt. O ile ten biologiczny wymiar *psyche* był znany już Arystotelesowi, który włączył psychologię w biologię³¹, o tyle Burgat zwraca się ku Husserlowskiemu rozróżnieniu na *Leib* i *Körper*. Jeżeli *Körper* jest ciałem czysto fizycznym i jego opisem – „ciałem-bryłą”, to *Leib*, jako „żywe ciało”³², zamieszkałe przez psychiczne/duchowe „ja”, które jest świadome siebie dlatego, że żyje poprzez to ciało i może doświadczać świata, dotykając i będąc

która – przywoływana niczym mantra i wskazywana jako jeden z powodów uprzedmiotowienia zwierząt – stała się dzisiaj irytującym stereotypem parafilozoficznym.

26. Heinz Wismann, *Avant-propos*, w: Florence Burgat, *Une autre existence*, s. 8.

27. Zob. Éric Baratay, *Biographies animales*, Seuil, Paris 2017.

28. Burgat, *Une autre existence...*, s. 18.

29. Zob. Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, Millon, Grenoble 1995.

30. Burgat, *Une autre existence...*, s. 18.

31. Zob. Gilbert Simondon, *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, Ellipses, Paris 2004, s. 52.

32. Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. Andrzej Wajs, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009, s. 160.

dotykanym. Przywołując pojęcie podmiotowości wcielonej opisane przez Jana Patočkę, Burgat stwierdza, że „doświadczenie siebie jest jednocześnie doświadczeniem świata”³³. Określona egzystencja, ludzka lub zwierzęca, byłaby zatem tym, co przynależy do określonego *Leib*. W tym ujęciu jedzenie zwierzęcego *Leib* można uznać za kulturowo usankcjonowaną formę pierwotnego kanibalizmu. Dochodzimy w ten sposób do etapu trzeciego, do którego jednak powrócę w dalszej części artykułu, omawiając *Ludzkość mięsożerną*.

Zachodnia myśl filozoficzna dostarczyła z pewnością mocnej legitymacji do tego, by zwierzęta traktować jako istoty niższe. Jednak zarówno przedstawiane tutaj skrótowo zręby fenomenologii zwierzęcej Burgat, jak i prace innych francuskich filozofek, takich jak Corine Pelluchon, budująca swoją propozycję etyczną na pojęciu wrażliwości³⁴, dowodzą jednocześnie, że filozofia nie tyle może być dzisiaj bardzo silną sojuszniczką w zwierzęcej sprawie (zwłaszcza wtedy, gdy z zaciekawieniem poznawczym zerka w stronę etologii i z nią współpracuje³⁵), ile *nie może* odwracać oczu od tego, co jej pozornie nie dotyczy jako dyscypliny: „Nie możemy w spokoju kontynuować sobie prac nad opisem, który coraz bardziej ochoczo nadaje zwierzętom cały szereg kompetencji kognitywnych, nie rozpoznając jednocześnie, że są one, bardziej niż kiedykolwiek, zredukowane do towaru”³⁶. Wszelako filozoficzna praca na rzecz zwierząt jest skierowana również do samych filozofów, których trzeba przekonać, że życie zwierzęce jest zagadnieniem domagającym się dzisiaj poważnej filozoficznej refleksji. Przede wszystkim jednak należy ich również przekonać do tego, że zwierzęta, tak zupełnie zwyczajnie i poza światopoglądem lub ideologiczną preferencją, są nie tylko pełnoprawnym i poważnym, ale przede wszystkim fascynującym przedmiotem filozoficznych dociekań³⁷.

33. Burgat, *Une autre existence...*, s. 17.

34. Zob. Corine Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, Les éditions du cerf, Paris 2011 i *Éthique de la considération*, Seuil, Paris 2018.

35. Zob. Vincianne Despret, *Que diraient les animaux, si on leur posait les bonnes questions?*, La Découverte, Paris 2014, oraz Vincianne Despret, Jocelyne Porcher, *Être bête*, Actes Sud, Arles 2007. Niezwykle pouczającą i fascynującą dla każdego nie-zoologa jest książka Jean-Luca Rencka i Véronique Servais, *L'éthologie. Histoire naturelle du comportement*, Seuil, Paris 2002.

36. Burgat, *Une autre existence...*, s. 26.

37. Gdy w 2017 roku starałem się o grant zespołowy, którego głównym owocem miało być przełumaczenie i wprowadzenie w polski obieg naukowy sześciu wiodących prac francuskich poświęconych tematyce zwierzęcej, decyzja o niefinansowaniu projektu była uzasadniana tym, że problematyka prac proponowanych do przekładu jest „dość ciekawa, choć niszowa” i ma „poboczny charakter”, który wpływa na niekorzyść wniosku, mimo że eksperci za największą zaletę wniosku uznali zespół kompetentnych badaczy „posiadających doświadczenie w pracach translacyjnych i wiedzę ekspercką w istotnej dla projektu dziedzinie” (Decyzja Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego 0315/NPRH6/H22/85/2018 z 24 kwietnia 2018). Warto dodać, że w konkursie zwyciężyły, między innymi, projekty dotyczące takich zagadnień głównego nurtu, jak „Naukowe opracowanie i wydanie w języku polskim korespondencji papieskiej i cesarskiej

Przykład francuski pokazuje dobitnie, że publikowanie z jednej strony dobrych rozpraw filozoficznych, a z drugiej – krótszych książek skierowanych do szerszej publiczności³⁸, może mieć realne przełożenie społeczne. Książki te kształtują poziom społecznej debaty i dostarczają narzędzi, które pozwalają odierać argumenty oparte na przesadach, niewiedzy lub głupocie, a jednocześnie rodzą pole do poważnej dyskusji na temat praw zwierząt, które wykraczają dalece poza dziedzinę prawa. Jedynie bowiem współpraca prawniczo-filozoficzna podjęta przez Florence Burgat oraz profesorów prawa, Jean-Pierre’a Marguénaud i Jacques’a Leroy, stworzyła grunt pod pełnoprawną epistemologicznie poddziedzinę prawa, jaką będzie prawo zwierzęce³⁹. Z kolei załączek tej rewolucyjnej zmiany szykującej się we francuskim systemie prawnym nie byłby możliwy bez wprowadzenia fundamentalnej poprawki do francuskiego kodeksu cywilnego. 16 lutego 2015 roku francuskie Zgromadzenie Narodowe przyjęło projekt uchwały zmieniającej cywilny status zwierząt, które odtąd są prawnie uznane za „istoty żywe posiadające naturalną zdolność odczuwania”, a nie, jak przed zmianą – za „rzeczy ruchome”. Warto jednak odnotować, że zmiana prawna wyszła naprzeciw oczekiwaniom społecznym. W sondażu przeprowadzonym w 2013 roku przez Francuski Instytut Opinii Publicznej na zlecenie Fundacji 30 millions d’amis, za sprawą której projekt poprawki kodeksu cywilnego został poddany pod głosowanie, 86% Francuzów stwierdziło, że ciągle traktowanie zwierząt jako dóbr ruchomych w świetle prawa cywilnego jest nienormalne, podczas gdy 89% ankietowanych opowiedziało się za utworzeniem w kodeksie kategorii „zwierzęta” obok kategorii „osób” i „rzeczy”. Kilka miesięcy później za przykładem Francji poszedł rząd Québecu, który podobną zmianę w kodeksie cywilnym wprowadził w grudniu 2015 roku. W listopadzie 2018 roku zwierzęta zostały uznane za istoty czujące przez Parlament Brukselski, właściwy dla jednego z trzech regionów administracyjnych Belgii. Natomiast w samej Francji, zmiana prawna umożliwiła publiczną debatę na temat „zrównoważonego odżywiania”, na które składałoby się w większości białko po-

zawartej w *Collectio Avellana* (IV–VI w.)”, „*Pseudo-Garnier z Langres*, Średniowieczny słownik symboliki biblijnej” czy „Przekład, edycja krytyczna i analiza treści *Pontyfikatu Płockiego z XII wieku*” <<https://www.nauka.gov.pl/komunikaty/wyniki-konkursow-nprh-dziedzictwo-narodowe-i-2017-i-uniwersalia-2-2.html>>. Wyjątkowo intrygujący jest zwłaszcza ten ostatni projekt, gdyż dotyczy on starodruku liczącego 216 stron, którego przekład, edycję i analizę wyceniono na 460 tysięcy złotych. Kwota ta jawi się jako hiperbizantyjska, jeżeli porównamy ją z kosztorysem mojego projektu, który miał kosztować podatnika nieco mniej, a mimo to został oceniony jako „przeszacowany” i stanowił drugi „mankament wniosku”, choć łącznie obejmował przetłumaczenie około 150 arkuszy wydawniczych, to jest jakieś 2500 stron.

38. Zob. Florence Burgat, *La cause des animaux. Pour un destin commun*, Buchet/Chastel, Paris 2015.

39. Zob. Florence Burgat, Jean-Pierre Marguénaud, Jacques Leroy, *Le droit animalier*, Paris, PUF, 2016.

chodzenia roślinnego. Pod koniec 2017 roku think tank *Terra Nova* opublikował raport, który kreśli plan działań dążących do wprowadzenia nowej równowagi pomiędzy tradycjami żywieniowymi, wymogami sanitarnymi, zobowiązaniami środowiskowymi i interesami ekonomicznymi. Praktyczne i łatwe do wprowadzenia propozycje ujęte w raporcie dążą do odwrócenia proporcji w spożyciu białka i przejścia z diety składającej się w $\frac{2}{3}$ z białka pochodzenia zwierzęcego i w $\frac{1}{3}$ z białek roślinnych na dietę składającą się w $\frac{2}{3}$ z białek roślinnych.

Jednak na te rewolucyjne zmiany i propozycje zmian latami pracowało nowe pokolenie filozofek, podejmując przedsięwzięcie zainaugurowane przez Élisabeth de Fontenay, a także powoli urzeczywistniając coś, co dla Jacques'a Derridy pozostawało jeszcze jedynie graniczącym z pewnością przecuciem, gdy w 2000 roku udzielał Élisabeth Roudinesco serii wywiadów opublikowanych rok później:

Tej przemocy przemysłowej, naukowej, technicznej nie będzie się dało zbyt długo znosić, faktycznie czy prawnie. Będzie coraz bardziej dyskredytowana. Relacje między ludźmi a zwierzętami *będą musiały* się zmienić. *Będą musiały* w podwójnym sensie tego wyrażenia, w sensie konieczności „ontologicznej” i obowiązku „etycznego”. Podaję te słowa w cudzysłowie, ponieważ owa zmiana będzie musiała dotyczyć sensu i wartości samych pojęć (tego, co ontologiczne i tego, co etyczne). Poza tym z zasady mam sympatię dla tych – nawet jeśli ich dyskurs wydaje mi się często źle artykułowany lub filozoficznie niekonsekwentny – którzy mają, jak mi się zdaje, rację i dobre powody, żeby występować przeciwko sposobowi, w jaki traktowane są zwierzęta w hodowli przemysłowej, uboju, konsumpcji, eksperymentach⁴⁰.

Czytając prace Burgat, Despret, Porcher czy Pelluchon w świetle tego wyrażonego na początku wieku przecucia, uświadamiamy sobie, jak ogromny postęp dokonał się w myśli francuskiej i do jakiego stopnia przeniknęła ona do debaty publicznej – dyskusji i wystąpień umieszczanych w sieci, audycji radiowych, artykułów i felietonów gazetowych – dzięki czemu jest ona prowadzona z filozoficzną konsekwencją i właściwie artykułuje kluczowe dla sprawy problemy. Tytuł opublikowanego w 2017 roku *Manifestu animalistycznego* Pelluchon nie wziął się z powietrza ani też nie pozostał bez echa. Słowo *animaliste* zostało bowiem włączone do najnowszej edycji najpopularniejszego słownika języka francuskiego, *Le Petit Robert*. W duchu uchwalonej w 2015 roku poprawki do francuskiego kodeksu cywilnego, która zmienia definicję zwierzęcia, oznacza ono „zwolenniczkę lub zwolennika ruchu na rzecz ochrony praw zwierząt jako istot wrażliwych”. Trudno o żywszy dowód na obecność sprawy zwierząt w przestrzeni publicznej

40. Jacques Derrida, Élisabeth Roudinesco, *Z czego jutro... Dialog*. Przeł. Waleria Szydłowska, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2016, s. 94.

i zmianę w świadomości francuskiego społeczeństwa⁴¹. Czyżbyśmy po dwudziestu czterech wiekach mieli ponownie odkryć oczywistą filologiczną prawdę, o której w *Zwierzęcym abecadle* z ujmującą prostotą pisała Élisabeth de Fontenay, i wreszcie zaczęli zastanawiać się, co z tą prawdą teraz począć? „Wydaje się, że zapomnieliśmy lekcję z języka: zwierzę [*animal*] to w istocie byt ożywiony [*animé*], a byt ożywionym oznacza mieć duszę [*âme*]”⁴².

* * *

Tak przedstawia się kontekst instytucjonalno-społeczny, w który interweniuje Florence Burgat wraz ze swoją ostatnią książką, *L'Humanité carnivore*, analizując w niej fakt mięsożerny z perspektywy antropologicznej⁴³. Filozofka stwierdza, że ludzkość nie przestanie być mięsożerna, gdyż zinstytucjonalizowane i kulturowo uprawomocnione spożywanie mięsa bierze się z czegoś, co Jacques Derrida określił jako „struktura ofiarnicza”⁴⁴, która otwiera możliwość niepodlegającego pod przestępstwo uśmiercania. Zabijanie, ofiarowanie stanowiłoby w kulturze warunek stawania się podmiotem. Tym ostatnim stawałby się zatem ten, kto dokonuje „przyswajania, inkorporacji, introjekcji martwego ciała”⁴⁵, a więc wchłania w siebie, przyjmuje trupa jako pokarm. Burgat stoi na stanowisku, że wyjście poza tę strukturę ofiarniczą jest niemożliwe, gdyż u podstaw cywilizacji – przekonuje filozofka za Freudowską opowieścią o prymitywnej hordzie – leży pierwotna skłonność do agresji. Uśmiercanie i jedzenie przemienionego w mięso zwierzęcego ciała [*Leib*] byłoby zatem następstwem tej skłonności, opisaney przez Freuda jako „samodzielna dyspozycja popędu człowieka [stanowiąca] dla kultury [...] najsilniejszą prze-

41. Owa obecność manifestuje się również poprzez coraz częstsze działania francuskich stowarzyszeń sprzeciwiających się gatunkowizmowi [*speciesism*], które niszczą szklary sklepów mięsnych i zamazują ich witryny napisami *stop au spécisme*. Zob. <https://www.lexpress.fr/actualite/societe/vegans-contre-bouchers-week-end-sous-tension-dans-le-nord_2036312.html>.

42. Élisabeth de Fontenay, *Un abécédaire*, w: *Qui sont les animaux?*, red. Jean Birnbaum, Gallimard, Paris 2010, s. 30.

43. Przy czym fakt mięsożerny jest tutaj opisywany jako antropologiczny wariant faktu społecznego opisywanego przez ojca francuskiej socjologii, Émile'a Durkheima. Przypomnijmy definicję: „Faktem społecznym jest wszelki sposób postępowania, utrwalony lub nie, zdolny do wywierania na jednostkę zewnętrznego przymusu; albo inaczej: taki, który jest w danym społeczeństwie powszechny, mając jednak własną egzystencję, niezależną od jego jednostkowych manifestacji” (Émile Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, tłum. Jerzy Szacki, PWN, Warszawa 2000, s. 41).

44. Jacques Derrida, « Il faut bien manger » ou le calcul du sujet. Entretien avec Jean-Luc Nancy, w: *Points de suspension*. Entretiens, Galilée, Paris 1992, s. 292.

45. Derrida, « Il faut bien manger » ou le calcul du sujet, s. 293.

szkod[ę]⁴⁶. Zasadność Freudowskiej opowieści potwierdzałyby gorzka obserwacja Horkheimera i Adorna: „W czasie wojny i pokoju, na arenie i w rzeźni, od powolnej śmierci słonia, którego prymitywne hordy ludzkie powalały w ramach pierwotnej gospodarki planowej, aż do sprawnego wykorzystywania zwierząt dzisiaj – bezrozumne stworzenia zawsze stykały się z rozumem”⁴⁷. Sprawcą krzywdy zwierząt, stwierdza Burgat, nie byłby zatem ani człowiek nowoczesny, którego modelową figurą jest *bourgeois* uprzemysłowionego świata zachodniego, ani sam ten świat. Za krzywdę zwierząt odpowiadałaby charakteryzująca człowieka podmiotowość jako taka – zdefiniowana jako *hypokeimenon*, a więc *ktoś*, o *kimś* można orzekać, a *kto* nie może być orzeczeniem/predykatem *czegoś* innego – a także wpisany w tę podmiotowość popęd do unicestwiania. Przemysł mięsny i powstanie hodowli intensywnej byłyby zatem według Burgat konsekwencją pierwotnego obezwładnienia zwierząt przez człowieka.

Łącząc kulturowo zinstytucjonalizowane, przemysłowo zorganizowane, metodycznie administrowane i technologicznie nadzorowane zarzynanie z „potrzebą, pragnieniem uśmiercania, zezwoleniem na to uśmiercanie i uzasadnianiem tego uśmiercania, to jest uzasadnianiem śmierci zadawanej jako zaprzeczenie zbrodni”⁴⁸, Burgat przeciwstawia swoją argumentację określonej jako „marksistowska” interpretacji eksploatacji zwierząt oraz „lekturze materialistycznej”⁴⁹. W myśl tej ostatniej, eksploatacja zwierząt byłaby po prostu chęcią zysku, podczas gdy instytucjonalizacja zarzynania winna być rozpoznana jako problem metafizyczny. Tym samym, myśląc „z Freudem i wbrew Marksowi”⁵⁰, filozofka dowodzi, że instynkt śmierci, obok mięsożerności podmiotowości i instrumentalizacji rozumu, byłby jedną z kolejnych cech charakteryzujących strukturę ofiarniczą. Zniesienie najbardziej widocznych form cywilizacji eksploatującej zwierzęta (własności prywatnej, chęci zysku, pieniądza) nie naruszyłoby zatem opisanej przez Freuda dyspozycji popędowej człowieka – byłoby jedynie zamierzeniem się „na znaczące, a nie znaczone agresji”. „Czy pokarm mięsny – jak retorycznie pyta filozofka – jest zresztą kiedykolwiek uznawany za coś, co wywodzi się z tej agresywności i chęci unicestwienia zwierząt?”⁵¹.

Ze strategicznego punktu widzenia zastosowanie przez Burgat retorycznego instrumentu w postaci „myślenia z Freudem i wbrew Marksowi” jest zrozumiałe.

46. Sigmund Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1995, s. 70.

47. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 268.

48. Derrida, « Il faut bien manger » ou le calcul du sujet, s. 297.

49. Burgat, *L'humanité carnivore*, s. 361.

50. Burgat, *L'humanité carnivore*, s. 361.

51. Burgat, *L'humanité carnivore*, s. 362.

Logika ofiary, która czyni z podmiotów ludzkich mięsożerców, jest metafizycznie nieprzekraczalna, twierdzi filozofka. Dlatego też cały jej wysiłek zmierza ku odkryciu w strukturze ofiarniczej czegoś, co nazywa zasadą ekwiwalencji. Owa zasada pozwalałaby zastąpić istnienie, które jest składane w ofierze przez coś innego, nie naruszając samej struktury, której wartość jest przede wszystkim symboliczna. Zwrot ku antropologii i badaniu faktu mięsożernego w odniesieniu do kultur pierwotnych dostarcza w ostateczności teoretycznego uprawomocnienia dla niezwykle pragmatycznego i przyziemnego rozumowania: tym, co w strukturze ofiarniczej może zastąpić zwierzęcą ofiarę jest wyprodukowane na bazie roślin „mięso bezmięśne”, a przede wszystkim mięso bezofiarnie, a więc mięso wytworzone z tkanek zwierzęcych pobieranych za pomocą biopsji, a następnie wyhodowanych w procesie *in vitro*. Opracowanie metody, która uruchomiłaby produkcję takiego mięsa na skalę przemysłową, a tym samym spowodowała by radykalne obniżenie kosztów produktu w zgodzie z logiką ekonomii skali, pozostaje kwestią czasu. Natomiast biorąc pod uwagę eksponencjalność, jaka charakteryzuje zaburzające innowacje technologiczne, uruchomienie takiej produkcji w pierwszych krajach może nastąpić nawet szybciej niż publikacja tego artykułu od czasu jego złożenia. W świetle opisywanego przez Burgat faktu mięsożernego taka innowacja umożliwiłaby upowszechnienie zasady ekwiwalencji w obrębie struktury ofiarniczej, co z jednej strony zaspokajałoby ludzki głód mięsa, a z drugiej ocalałoby zwierzęta ze szponów naszej antropologicznie zinstytucjonalizowanej mięsożerności. Burgat usiłuje zatem w swej próbie obejść „fakt mięsożerny” i niejako przechytrzyć „fikcję początkową”, która najpierw jako fundament ustanowiła „ludzkość jako *całość*”, a następnie miała metafizyczne i moralne implikacje, które legły u podstaw władzy politycznej oraz umożliwiły zinstytucjonalizowanie zarzynania.

* * *

W niczym nie ujmując doniosłości podjętej przez Florence Burgat próby, a przede wszystkim doceniając pragmatyzm jej celowości, chciałbym jednak zwrócić uwagę na ograniczenia schematu „myślenia z Freudem i przeciw Marksowi”. Pomimo, że ów schemat umożliwia wypracowanie konstruktywnej teorii, prowadzi on jednakowoż do przeoczenia roli, jaką w przemysłowej eksploatacji zwierząt odegrała technologia, a także dającej się ulokować historycznie zasadniczej zmiany relacji pomiędzy ludźmi a zwierzętami, jaka dokonała się w następstwie procesu, który określeń jako deanimalizację⁵². Burgat sprzeciw wobec Marksa, mimo że jest

52. Choć pojęciem tym jako pierwsza, już w latach osiemdziesiątych, posłużyła się francuska antropolożka Noëlie Vialles. Za zwrócenie mi uwagi na tę badaczkę dziękuję Dariuszowi Gzy-

on bardziej retoryczny niż teoretyczny, w dużej mierze powiela stereotypowe zarzuty, które Freud formułuje pod adresem „komunistów”, gdy usiłuje dowieść psychologicznej racji własnej teorii. „Komuniści sądzą, że znaleźli dobrą drogę do zbawienia od zła. Człowiek jest jednoznacznie dobry [...], to tylko instytucja własności prywatnej zepsuła jego naturę”. Tymczasem, ciągnie Freud, takie przekonanie opiera się na „nie dającym się utrzymać złudzeniu. Znosząc własność prywatną, zabiera się ludzkiej żądzy agresji tylko jedno z jej narzędzi – z pewnością potężne, lecz nie najsilniejsze”⁵³. Twierdząc, że zniesienie najbardziej widocznych form cywilizacji eksploatującej zwierzęta nie naruszyłoby dyspozycji popędowej człowieka, Burgat powtarza opowieść Freuda. Potężne narzędzie agresji i najsilniejsze narzędzie agresji zostają jedynie przez nią zastąpione odpowiednio jej znaczącym i znaczoną. Powtórzenie tej samej opowieści za pomocą środków narracyjnych w postaci Saussurowskich pojęć w żaden jednak sposób nie uwalnia tej opowieści z jej bolesnej tendencji.

O ile odkryty przez Burgat fakt mięsożerny pozostaje dla mnie bezsporny, o tyle uczynienie z niego problemu metafizycznego uważam za błąd, który wynika właśnie z tak jednoznacznego odrzucenia dziedzictwa Marksa. Błąd ten jest poważny o tyle, o ile prowadzi do pozytywnego rozwiązania, które jednak skrywa w sobie bezradność. Owo rozwiązanie widzi bowiem w technologii kapitalistycznego i, nomen omen, arcyłudzkiego mesjasza, który – przynosząc narzędzia do wytwarzania czystego mięsa – mógłby wreszcie wybawić zwierzęta z kapitalistycznej eksploatacji jako efektu pierwotnej skłonności do agresji mięsożernością ludzi, a tym samym ufundować nam wszystkim, ludziom i zwierzętom, kapitalizm ze zwierzęcą twarzą. Wątpliwe pozostaje jednak, czy ów mesjasz byłby w stanie ocalić nas samych przed agresją kapitalizmu, zwłaszcza jeżeli miałyby być ona przedłużeniem pierwotnej dyspozycji popędowej, co przede wszystkim pozwoliłoby na zasadniczą zmianę relacji pomiędzy ludźmi a zwierzętami. Co więcej, wszystko wskazuje na to, że w najlepszym wypadku ów mesjasz byłby kalifornijskim libertarianinem, a w najgorszym – głosiicielem złej nowiny o nadejściu *dark enlightenment*⁵⁴.

Odrzucając model „myślenia z Freudem i wbrew Marksowi”, skłaniam się raczej ku myśleniu z Freudem i Marksem jednocześnie, wszelako zachowując wobec jednego i drugiego stosunek krytyczny: sięgając po te narzędzia z ich dorobku, które dzisiaj wydają się wyjątkowo przydatne, a odrzucając to, co się zdezak-

rze. Zob. Noëlie Vialles, *Le sang et la chair: les abattoirs des pays de l'Adour*, Maison des sciences de l'Homme/Mission du Patrimoine ethnologique, Paris 1987. Książka jest dostępna w angielskim tłumaczeniu (*Animal to Edible*, tłum. J.A. Underwood, Cambridge University Press, Cambridge 1994).

53. Sigmund Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, s. 60–61.

54. Ruch ten polskiemu czytelnikowi przybliżył niedawno Jędrzej Maliński. Zob. Jędrzej Maliński, *Neoreakcyjny utopizm*, „Sensus Historiae”, vol. XXVI, 1/2017, s. 97–110.

tualizowało. Myślenie z Freudem polegałoby zatem na odrzuceniu argumentu o instynkcie śmierci [*Todestrieb*] jako nieprzewycięzalnej skłonności i obdarzeniu większą uwagą pojęcia *Wunsch*: pragnienia/życzenia, którego ani nie należy mylić z *Trieb*, ani ograniczać do snu czy marzenia sennego. Być może, jak pisze Burgat w swojej ujmującej książeczce, na którą składają się „okruchy filozoficzne o kotach”, „Freud skapitulował przed marzeniem [*rêve*]: jak daleko nie można byłoby pójść w jego odszyfrowywaniu, zawiera ono jednak punkt oporu, który wiąże go z tym, co nieznanne; z pępkiem snu [*l'ombilic du rêve*]”. Z pewnością, jak stwierdza z pełną ciepłą powagą filozofka, „tak samo jest z kotami”⁵⁵. Rzecz jednak w tym, aby – w duchu doniosłej reinterpretacji Freuda dokonanej przez Bernarda Stieglera⁵⁶ – słowo *Wunsch* odczytać „po grecku” i złączyć je ze słowami *orexis* i *boule*, odpowiednio pragnienie wzrastania i pragnienie osiągnięcia określonego celu, a tym samym, wychodząc poza Freudowską procedurę objaśniania marzeń sennych, odzyskać psycho-biologiczny wymiar pragnienia i dostrzec w nim fundament wszelkiej polityki⁵⁷. Taka perspektywa nie tylko pozwala nam pozytywnie *odpowiadać* – albowiem jest to odpowiedź, której należy udzielać nieustannie – na to, co dla Burgat pozostaje metafizyczną barierą nie do sforsowania. Przede wszystkim umożliwia nam, skądinąd w znaczącym stopniu dzięki pracom samej Burgat, zadać pytanie o pragnienia zwierzęce, a tym samym *odzwierzęcenie samego instynktu*, który uległ zezwierzęceniu w percepcji kulturowej wyrosłej na gruncie cywilizacji chrześcijańskiej i wciąż podtrzymywanej przez niedouczonej hierarchów polskiego kościoła rzymskokatolickiego. Rozwinięcie tego wątku – pragnienia, nie kościoła – wykracza jednak poza ramy tego artykułu.

Natomiast myślenie z Marksem dąży do uczynienia ze zwierząt przedmiotu krytyki ekonomii politycznej poprzez obserwację sposobu, w jaki *zwierzęta utraciły status rzeczy i uległy deanimalizacji*. Przez deanimalizację rozumiem proces, którego początki w Europie można ulokować w latach pięćdziesiątych poprzedniego stulecia. W ramach tego procesu żywe ciała zwierzęce stały się żywym i odtąd obrabialnym materiałem, który służy do wytwarzania i komercjalizowania zwierzęcych produktów [*processed animal products*]. Wraz z tą niesłychaną zmianą zwierzęta zostały przekształcone w coś mniej niż *zoe*; zaczęły wcielać żywe nie-życie⁵⁸. W procesie deanimalizacji należałoby upatrywać wyni-

55. Florence Burgat, *Vivre avec un inconnu. Miettes philosophiques sur les chats*, Payot & Rivages, Paris 2016, s. 17.

56. Zob. Bernard Stiegler, *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*, tłum. Michał Krzykawski, PWN, Warszawa 2017.

57. Szerzej rozwijam ten wątek w nieopublikowanej jeszcze pracy, *Working Through Atheism “With the Help of God.” At War about Words in the Era of Google’s Autocompletion*.

58. Tudzież „nagie życie”, z którego Agamben – straciwszy z pola widzenia zwierzęta jako takie i dokonawszy mocno problematycznej z filologicznego punktu widzenia interpretacji Arystotele-

ku działania czegoś, co Marks w *Grundrisse* nazwał „intelektem powszechnym”. Zdefiniował on za pomocą tego określenia technologiczną wiedzę i społeczne umiejętności, które odtąd spoczywają w kapitale stałym, to jest w maszynach będących zobiektywizowanymi formami wiedzy. Rozpatrywanie zwierząt jako przedmiotu krytyki ekonomii politycznej przez pryzmat tego Marksowskiego pojęcia miałoby na celu zwrócenie szczególnej uwagi na ścisły związek pomiędzy takim uzewnętrznieniem wiedzy a przecięciem ludzko-zwierzęcej więzi w już uprzemysłowionym świecie. Marks pisze:

Przyroda nie buduje ani maszyn, ani lokomotyw, ani kolei żelaznych [...]. To wszystko są wytwory ludzkiej pracowitości, materiał naturalny przekształcony w organy ludzkiej woli panującej nad przyrodą, czyli działalności ludzkiej w przyrodzie. Są to *stworzone ludzką ręką organy mózgu ludzkiego*; uprzedmiotowiona siła wiedzy. Rozwój kapitału trwałego wskazuje, do jakiego stopnia powszechna ludzka wiedza *stała się bezpośrednią siłą wytwórczą*, a przeto same warunki społecznego procesu życiowego przeszły pod kontrolę powszechnego intelektu i zgodnie z nim zostały przetworzone⁵⁹.

Cała rzecz jednak w tym, aby przeczytać ten fragment ze „zwierzęcego punktu widzenia”. Przywołuję tutaj tytuł książki Érica Barataya⁶⁰ nie przez przypadek, gdyż analizy francuskiego historyka, czytane w świetle analiz Marksa, dobrze pokazują, co oznaczało dla zwierząt przejście społecznej kontroli przez intelekt powszechny: doprowadziło ono do radykalnego zerwania ludzkiego kontaktu ze zwierzętami, które do tej pory występowały w naturalnym, chociaż już zindustrializowanym otoczeniu człowieka.

Od początków rewolucji przemysłowej zwierzęta zostały zaciągnięte do pracy i stały się robotnikami – od krów mlecznych po konie spuszczone na całe życie pod ziemię do pracy w kopalniach. Baratay używa określenia „zwierzęta-maszyny”⁶¹, które są obsługiwane przez ludzi. Zwierzęta stały się „lumpenproletariatem”⁶², niewynagradzanymi robotnikami, których praca przyczyniła się do wznoszenia nowoczesnego świata napędzanego przez produkcję przemysłową i eksploatację

sowskich słów *zoe* i *bios* – uczynił kategorię teologiczno-polityczną i związał je z figurą *homo sacer*. Taki ruch teoretyczny w obrębie myśli Stagiryty był możliwy jedynie po wyeliminowaniu zwierząt z kategorii *zoe*, a tym samym latynizacji myśli greckiej. Krytykę myśli Agambena w kontekście życia zwierzęcego podejmuję w innym miejscu. Zob. Michał Krzykawski, *Nagie życie zwierząt. O wartości użytkowej Giorgio Agambena*, „Zoophilologica”, nr 1/2015, s. 92–105.

59. Karol Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, tłum. Zygmunt Jan Wyrozemski, Książka i wiedza, Warszawa 1986, s. 574.

60. Éric Baratay, *Zwierzęcy punkt widzenia. Inna wersja historii*, tłum. Paulina Tarasewicz, Wydawnictwo w Podwórku, Gdańsk 2014.

61. Baratay, *Zwierzęcy punkt widzenia...*, s. 220.

62. Baratay, *Zwierzęcy punkt widzenia...*, s. 141.

natury, której tym samym przestały być częścią, czego dowodem była ich zdolność przysposobienia sobie nowych warunków życia. Owo urzeczowienie zwierząt nie wiązało się jeszcze z ich całkowitą degradacją. Wręcz przeciwnie, obsługujący je człowiek, jak przekonuje nas Baratay, dbał o nie tak jak o maszyny, które trzeba doglądać, aby pracowały wydajnie. Reifikacja zwierząt nie była zatem ich deanimalizacją. Ta ostatnia nastąpiła w momencie, gdy zwierzęta utraciły swój status maszyn – tudzież rzeczy – i stały się materiałem obrabianym przez ludzkie maszyny przemysłowe, to jest uzewnętrzną ludzką wiedzę w postaci maszyn, które stały się bezpośrednią siłą produkcyjną⁶³.

Owo rozróżnienie na reifikację i deanimalizację wydaje się istotne o tyle, o ile to właśnie deanimalizacja zwierząt powoduje, że „realne konsekwencje aktów dereifikacyjnych są na ogół znikome”, nawet jeśli „coraz trudniejsze do zignorowania fakty dotyczące doznaniowo-poznawczej podmiotowości zwierząt doprowadziły w XX wieku do dość powszechnej w prawodawstwie europejskim ich »dereifikacji«”. Gdy spojrzymy na problem praw zwierząt w tej krzyżowej perspektywie, łatwo dostrzeżemy, że dereifikacja w prawodawstwie szła w parze z deanimalizacją w systemowej eksploatacji. Jeżeli przykładem dereifikacji miałby być „art. 1 obowiązującej w Polsce ustawy o ochronie zwierząt, zgodnie z którym »zwierzę, jako istota żyjąca, zdolna do odczuwania cierpienia, nie jest rzeczą«”⁶⁴, to zapisy polskiego kodeksu cywilnego, powstałego – co tutaj niezwykle istotne – w 1964 roku – są jej zaprzeczeniem. Art. 449, dotyczący „odpowiedzialności za szkodę wyrządzoną przez produkt niebezpieczny”, mówi, iż „przez produkt rozumie się rzecz ruchomą, choćby została ona połączona z inną rzeczą. Za produkt uważa się także zwierzęta i energię elektryczną”. Ten rozdzźwięk wewnątrz samego porządku prawnego pokazuje jednak przede wszystkim, że stosunki pomiędzy prawem a ekonomią znajdują się w stanie, który Émile Durkheim opisał jako anomie⁶⁵. Wspierający się na deanimalizacji *techno-kapitalistyczny* system przetwarzania zwierząt lub ich eksploatacji działa w istocie w stanie permanentnego bezprawia i jest systemowo de/regulowany przez rynkowo-marketingowe prawa konsumenckiego kapitalizmu. Wykładając ekonomiczne i prawne karty na stół, należałoby przyjąć do wiadomości, że w obliczu imperatywu wydajności [*efficiency*] ekonomii sprawczość [*efficiency*] prawa jest praktycznie żadna, a następnie usiąść do tego stołu i zastanowić się, jak tę sprawczość przywrócić, co samo w sobie jest zadaniem psycho-filozoficznym.

63. Co znakomicie pokazuje film *Petit paysan* (2017) w reżyserii Huberta Charuela, dystrybuowany w Polsce pod tytułem *Cierpkie mleko*.

64. Elżanowski, Pietrzykowski, *Zwierzęta jako nieosobowe podmioty prawa*, s. 16.

65. Zob. Émile Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, tłum. Krzysztof Wakar, PWN, Warszawa 1999, s. 465.

Zwierzęta, które w drugiej połowie XX wieku zaczęły stopniowo znikać z życia społecznego człowieka, są wciąż nierozpoznaną ofiarą kontroli sprawowanej przez intelekt powszechny, który przekształcił stosunki ludzko-zwierzęce według własnych zasad. Twierdzenie, że hodowla i zabijanie na cele żywnościowe są „utrwalonymi w kulturze formami eksploatacji zwierząt przez człowieka”⁶⁶ nie jest oczywiście nieprawdziwe. W kulturze zdeterminowanej przez ekonomię działającą w zgodzie z imperatywem permanentnego obniżania kosztów wytworzenia może ono jednak nieco usypiać czujność i prowadzić do rozpuszczenia różnicy pomiędzy tym, co utrwalone w kulturze w perspektywie długiego trwania (*vide* fakt mięsożerny) a tym, co przekształcone przez działanie intelektu powszechnego zaledwie na przestrzeni kilku dekad. Analizy Barataya wyraźnie wskazują, że eksplozja spożycia mięsa w Europie, konsekwentnie wdrażającej północno-amerykański model hodowli, nastąpiła w latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku⁶⁷, a popularyzacja spożycia mięsa za sprawą coraz bardziej wyrafinowanych technik marketingu, jako najskuteczniejszej broni deregulacyjnej konsumencckiego kapitalizmu w epoce neoliberalnej ekonomii, spowodowała, że w zbiorowej wyobraźni białko zwierzęce stało się niezbędnym składnikiem zbilansowanej diety. Natomiast zarzycanie zwierząt stało się upowszechnione, uprzemysłowione i zestandaryzowane w momencie, gdy świat zachodni mógł obejść się bez ich zabijania w celach żywieniowych.

W konsumenckim modelu kapitalizmu deanimalizacja, która poprzedziła i systemowo umożliwiła tę zmianę, powodując tym samym zasadnicze zaburzenie relacji pomiędzy ludźmi a zwierzętami, zaprowadziła nas, na przestrzeni zaledwie kilku dekad, do świata bez zwierząt: nie tylko w kontekście systematycznej zagłady gatunków zwierząt dzikich⁶⁸, spowodowanej w istotnej mierze niszczeniem naturalnych siedlisk i zakładaniem na ich terenach hodowli intensywnych, ale przede wszystkim w odniesieniu do procesu znikania zwierząt z przestrzeni tego, co „odczuwalne”, a w pierwszej kolejności „postrzegalne” i odtąd ekskluzywnie ludzkie (nawet jeśli wyłączające całkiem sporą liczbę tych, którzy w tej przestrzeni nie mają udziału i dlatego jej nie dzielą⁶⁹). To, że efekty deanimalizacji – która, za sprawą marketingowej propagandy, uformowała nas jako owo-lakto-mięsnych

66. Andrzej Elżanowski, Tomasz Pietrzykowski, *Zwierzęta jako nieosobowe podmioty prawa*, s. 16.

67. Baratay, *Zwierzęcy punkt widzenia...*, s. 250–251.

68. Według raportu opublikowanego w 2016 roku przez Zoological Society of London, populacje ryb, ptaków, ssaków, płazów i gadów żyjących na Ziemi zmniejszą się do 2020 roku o 67% w porównaniu z rokiem 1970. W latach 1970–2012 populacje te zmniejszyły się o 58%. Zob. <<https://www.zsl.org/about-us/zsl-annual-reports>>.

69. Zob. Jacques Rancière, *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, tłum. Maciej Kropiwnicki, Jan Sowa, Korporacja Ha!art, Kraków 2007 oraz *La Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995.

konsumentów na masową skalę, co znacząco wpłynęło na fakt, iż rozpoznajemy siebie jako mięsożerne podmioty – możemy dostrzec dopiero poniewczasie, bierze się z dwóch powodów. Z jednej strony fizyczne zniknięcie zwierząt z naszego pola widzenia pozostało niezauważone w tym sensie, że te same zwierzęta w tym samym czasie powróciły jako produkty „przemysłu kulturalnego”, który – jak pisali już w 1944 roku Horkheimer i Adorno, obserwując rozwój amerykańskiego przemysłu filmowego nim ten na dobre podbił Europę – dał „niemyim stworzeniom”, odtąd masowo przetwarzanym w rzeźniach „drugie życie”, a nawet użyczył im głosu⁷⁰. To dlatego właśnie zwierzęta wciąż mogły i do dzisiaj mogą zamieszkiwać naszą wyobraźnię i nasze sny⁷¹, a sztucznie wyprodukowany bajkowo-przemysłowy świat, którego stali się bohaterami, mógł stać się również światem przeciętnego dziecka. Z drugiej zaś strony nieoczekiwanymi beneficjentami deanimalizacji zostały psy (a od niedawna również koty), których status w zachodnim społeczeństwie od lat pięćdziesiątych XX wieku wzrósł do tego stopnia, że stały się one pełnoprawnymi członkami ludzko-zwierzęcych rodzin. Ich dieta również uległa jednak zasadniczej zmianie za sprawą deanimalizacji. O ile w XIX stuleciu dieta psów przypominała dietę ich właścicieli, a więc składała się w znacznej mierze z produktów pochodzenia roślinnego, o tyle za sprawą działania intelektu powszechnego, który przemysłowo obrabiał pozbawioną prawa do życia materię zwierzęcą, ich głównym pożywieniem stała się wytwarzana z odpadów zwierzęcej produkcji karma. To również w latach pięćdziesiątych pojawia się po raz pierwszy idea psa jako stworzenia mięsożernego⁷².

Nie ulega z pewnością wątpliwości, że opisywaną tutaj zmianę umożliwiły utrwalone w kulturze praktyki eksploatacji zwierząt, choć za sprawą (możliwemu dzięki eksperymentom na zwierzętach) postępu wiedzy biologicznej, weterynaryjnej i medycznej, której osiągnięcia znajdowały natychmiastowe zastosowanie w produkcji żywieniowej w świecie po rewolucji przemysłowej, owe praktyki uległy tak znaczącej intensyfikacji, że należałoby tutaj raczej mówić o praktykach ekonomicznych, nawet jeśli i zwłaszcza, że ekonomia jest *jedynie* częścią kultury, co zresztą dążący do minimalizacji kosztów wytworzenia ekonomizm epoki neoliberalnej systemowo i bez skrupułów zlekceważył, doprowadzając tym samym do masowej kulturowej ignorancji, a więc nieumiejętności kultywowania [fr. *inculture*] – od kultury hodowli po kulturę pracy, kultywowanie religii i uczestnictwo w kulturze. Nie zmienia to jednak faktu, że w obrębie tychże praktyk eksplozja konsumpcji mięsa, wraz z umożliwiającym je procesem deanimalizacji, była zmianą tak radykalną w pierwotnym tego słowa znaczeniu – to jest dogłębnie

70. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka Oświecenia...*, s. 157.

71. Zob. John Berger, *Why Look At Animals*, Penguin, London 2009.

72. Baratay, *Zwierzęcy punkt widzenia...*, s. 251.

przekształcającą zarówno relacje ludzko-zwierzęce, jak i społeczny status samych zwierząt – że można ją retrospektywnie opisać jako jeden z najbardziej spektakularnych i przemilczanych prototypów zaburzających innowacji.

Pojęcie zaburzającej innowacji zostało wprowadzone na długo zanim stało się znakiem rozpoznawczym Doliny Krzemowej i startupowego modelu biznesowego, co zresztą potwierdzałoby, że ów model jest libertariańskim rozwinięciem ideologii neoliberalnej. Zaburzająca innowacja została bowiem zdefiniowana w 1995 roku na łamach „Harvard Business Review” w odniesieniu do innowacji technologicznych w dziedzinie informatyki. Zaburzająca innowacja to taka, która wprowadza nowy rynek i nowy zestaw wartości, a tym samym powoduje upadek istniejącego rynku⁷³. Jednak zaburzenie [*disruption*] jako metodologia działań marketingowych zostało opisane już trzy lata wcześniej przez Jean-Marie Dru, który wywołującą zaburzenie strategię zerwania usiłował *sprzedać* nie tyle jako zniszczenie, ile jako zerwanie kreatywne⁷⁴, pomimo że samo słowo zaburzenie miało wówczas wydźwięk skrajnie negatywny i opisywało stany traumatyczne związane z katastrofami naturalnymi czy epidemiami. Odtąd zaburzenie miało służyć jako narzędzie do kształtowania masowych zachowań konsumenckich poprzez wprowadzanie nieustannych i wywołujących kolejne zerwania innowacji. Jeżeli eksplozję w spożywaniu mięsa z lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku uznać za zaburzającą innowację, to los zdeanimalizowanych zwierząt w tym podwójnym zamknięciu rynkowym został całkowicie przesądzony: z jednej strony zdeanimalizowana materia zwierzęca stała się podstawą naszej diety, a z drugiej strony zwierzęce produkty, wprowadzane na rynek jako kolejne zerwania kreatywne, systematycznie zwiększały zapotrzebowanie na tę materię, co systemowo powiększało rozmiary kaźni, a z czasem stało się jednym z najważniejszych czynników światowego kryzysu ekologicznego. I to właśnie z tego powodu dyskusja o prawach zwierząt bez radykalnej krytyki systemu ekonomicznego, który je przetwarza licząc się jedynie z prawami rynku, jest odwracaniem oczu od realnego problemu oraz próbą zwalczania symptomów zamiast źródeł choroby. Powiedzielibyśmy zatem, korzystając z retoryki Freuda, a jednocześnie odwracając ją przeciwko niemu: w systemowym zarzynaniu zwierząt charakterystycznym dla epoki konsumenckiego kapitalizmu brak jakichkolwiek podmiotowych praw dla zwierząt to „tylko jedno z jej narzędzi – z pewnością potężne, lecz nie najsilniejsze”⁷⁵.

73. Zob. Joseph L. Bower, Clayton M. Christensen, *Disruptive Technologies: Catching the Wave*, „Harvard Business Review”, January-February, 1995, <<https://hbr.org/1995/01/disruptive-technologies-catching-the-wave>>.

74. Zob. Jean-Marie Dru, *Disruption live: zmiana reguł gry na rynku*, tłum. Barbara Jankowiak, TBWA, Warszawa 2003.

75. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, s. 61.

Zrozumienie logiki zaburzającej innowacji ma kluczowe znaczenie dlatego, że nakazuje ono trzeźwiej spojrzeć na czyste mięso, które taką zaburzającą innowacją z pewnością będzie, co oznacza, że nowe generacje konsumentów zostaną poddane takiemu samemu formatowaniu marketingowemu za pośrednictwem kreatywnych zerwań, tworzonych już innymi, choć niezmiennie coraz bardziej innowacyjnymi metodami marketingowymi. Co więcej, można w zgodzie z tą logiką domniemywać, że *vegan lifestyle* zostanie narzucony przez nowych monopolistów techno-przemysłowych produkujących i dystrybuujących żywność dokładnie tak samo, jak to ma miejsce teraz, w erze owo-lakto-mięsnego nadmiaru, gdy upowszechnia się on również w tych krajach, w których mięso nie jest podstawowym składnikiem tradycyjnej kuchni⁷⁶. O tym, jak potężną zmianę czeka globalny rynek żywieniowy bazujący na produkcji mięsa, najlepiej świadczy fakt, że czekającą rynek mięsny konwersję już teraz wspierają, bynajmniej nie z miłości do zwierząt, technologiczni giganci z Kalifornii, podczas gdy globalne startupy produkujące roślinne zamienniki mięsa, takie jak Impossible Foods, Brecks, Beyond Meat, które już teraz doprowadziły do zaburzenia, są tej konwersji zwiastunem. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że przyszłość rynku czystego mięsa zostanie podporządkowana nowym lub tym samym „arystokracjom uberyzacji”, jak w przypadku GAFA (Google, Apple, Facebook, Amazon). Natomiast trend wegański panujący w zachodnich społeczeństwach, któremu innowacyjny marketing sztucznie utuczy żołądek niczym gęsiom w hodowli przemysłowej, aby zwiększyć konsumenckie zapotrzebowanie na produkty, może doprowadzić do tego, że czyste mięso padnie ofiarą brudnych praktyk drapieżnego kapitalizmu, znanych z przemysłu mięsnego, takich jak używanie hormonów do przyspieszenia wzrostu komórek proteinowych czy antybiotyków w celu uniknięcia zakażeń⁷⁷. O ile zatem zaburzająca technologia, jaką jest czyste mięso, mogłaby w istocie przynieść bezpośrednio rzeczywiste zmniejszenie cierpienia zwierząt bez żadnego związku z ich prawami lub ich brakiem, o tyle tak się nie stanie dopóki sama technologia pozostaje na pastwie losu libertariańskiego kapitalizmu, który – z braku jakiegokolwiek polityki technologicznej – obchodzi wszelkie prawo i uwłaszcza się na innowacji. Bernard Stiegler jest jednym z niewielu filozofów, który to niebezpieczeństwo czytelnie opisuje, zauważając, że „chodzi o radykalizację rewolucji konserwatywnej, która sama była radykalną krytyką reformizmu socjaldemokratycznego i kompromisu »fordowsko-keynesowskiego«”.

76. Burgat, *L'humanité carnivore*, s. 9.

77. O tych i innych zagrożeniach związanych z czystym mięsem pisali niedawno na łamach „Libération” Paul Ariès, Frédéric Denhez i Jocelyne Porcher w artykule pt. „Dlaczego weganie są od początku do końca w błędzie?”, który wywołał oczywiście szereg dyskusji. <http://www.liberation.fr/debats/2018/03/18/pourquoi-les-vegans-ont-tout-faux_1637109>.

A następnie, w odniesieniu do Arystotelesowskiej teorii czterech przyczyn, które są motywem życia jako działania, uzupełniając: „Chodzi również o poddanie wszystkich przyczyn materialnych, formalnych i celowych przyczynie sprawczej, którą zaburzenie byłoby samo przez siebie w swojej samowystarczalności, to znaczy bez żadnej innej celowości niż sama sprawczość”⁷⁸.

I to właśnie dlatego łatwowierny entuzjazm, jaki wśród środowisk wegańskich wywołuje czyste mięso, w obliczu systemu ekonomicznego, który całkowicie podporządkował sobie system technologiczny, może przywołać na myśl postawę „użytecznego idioty”. Kapitalizm ze zwierzęcą twarzą nie jest rozwiązaniem dlatego, że kapitalizm libertariański nie stanowi alternatywy dla kapitalizmu neoliberalnego, lecz jest tego ostatniego zradykalizowaną wersją, która przynosi *uberzamyknienie* i z tego powodu nie przynosi żadnego wyzwolenia. Należy przyjąć do wiadomości – a tym samym radykalnie odnowić i wymyślić na nowo naszą świadomość polityczną – że z uwagi na osiem miliardów ludzi do wyżywienia i technokapitalizm działający w zgodzie z logiką zaburzających innowacji – przyszłość *naszego* świata, w którym mogłoby również nastąpić odnowienie relacji ludzko-zwierzęcych, leży w rozwoju technologicznym. Dopóki jednak ów rozwój jest tłumiony przez kapitalizm, który – w tym samym ruchu – ów rozwój wywołuje i utrzymuje w stanie anomii, dopóty taka przyszłość nie będzie możliwa.

Walka na rzecz zwierząt powiedzie się tylko wtedy, jeżeli będzie walką o odzyskanie transwersalnego sensu pojęcia ekonomii jako przestrzeni zawiązywania i utrzymywania produktywnych relacji, których urodzaj pozwala uczestnikom wymiany, ludziom i nie-ludziom, na wspólne wzrastanie przy jednoczesnym czerpaniu z wymiany jednostkowych korzyści. I dlatego właśnie przyczyną celową tej walki, ani jej pobudką, nie może być ani weganizm, ani same zwierzęta, nawet jeśli, a może zwłaszcza, że wydaje się to sprzeczne z intuicją. Wymaga to jednak również spojrzenia na sprawę zwierząt w dużo szerszej perspektywie niż ta, która nakazuje postulowanie o ich skuteczniejszą ochronę lub zapewnienie im praw. Walka o zwierzęta to de facto walka o *naszą wspólną* technologiczną przyszłość, jeżeli w ogóle taką przyszłość przed sobą mamy jako zbiorowość nie nieludzka.

78. Bernard Stiegler, *Dans la disrupcion...*, s. 75. Sprawczość to po francusku *efficience*, które to słowo we współczesnym języku ekonomii oznacza wydajność i efektywność.

przekłady |

translations |



Kraina mięsa (1995)¹

Lata dziewięćdziesiąte XIX wieku były w Anglii świadkiem narodzin swoistego dziwactwa, którego kredo stanowiły orzeźwiająca zimne prysznice, sandały noszone bez względu na pogodę, wolna miłość, jazda na rowerze oraz unikanie alkoholu i mięsa. Dziwactwo to kojarzone było z Edwardem Carpenterem i George'em Bernardem Shawem, z grupą co bardziej pokojowo nastawionych anarchistów, z niektórymi teozofistami czy wreszcie ze wczesnymi Fabianami. W wymiarze politycznym ruch ten (zakładając, że miał wystarczająco wspólny cel lub kierunek, by móc zwać się ruchem) łączył w sobie ideały socjalizmu wspólnotowego ze skrajnym indywidualizmem i głębokim brakiem zaufania wobec państwa. Inspiracji dostarczały postacie Henry'ego Davida Thoreau, Lwa Tołstoja oraz, przede wszystkim, Jezusa, syna cieśli Józefa. Przyjechawszy do Londynu z zamiarem studiowania prawa, młody Mohandas Gandhi wpadł w towarzystwo członków ruchu i wyprowadził w świat niektóre z ich idei, sprawiając, że ich wpływ historyczny nie był całkiem znikomy. Nie zmienia to jednak faktu, że w całej swej szlachetnej naiwności oraz wierze, że problemy świata są nieliczne, nieskomplikowane i łatwo rozwiązywalne, członkowie tego ruchu wydają się dzisiaj zabawną gromadą. Wynalezienie silnika spalinowego, a potem wydarzenia roku 1914 sprowadziły ich do rangi przypisu w historii.

Życie w zgodzie z ideami promowanymi przez Ghandiego i Shawa w dzisiejszych Stanach Zjednoczonych jest zarówno ekscentryczne, jak i niemodne, i nie budzi przy tym żadnego zainteresowania. Jest ekscentryczne, bo jest się niczym płotka płynąca pod prąd największej ekonomii świata, ekonomii, która oparta jest na zasadzie posiadania własnego samochodu i która nakłania ludzi do tego, by każdego roku konsumowali więcej niż w roku poprzednim. Niemodne, bo mowa tu o stylu życia, który nie ma przyszłości (pod tym względem nie kwalifikuje się nawet jako „alternatywa”). Nie wzbudza także żadnego zainteresowania, bo Stany Zjednoczone nie stawiają wobec takiego stylu życia oporu ideologicznego większego niż wobec innych stylów, przyjmując go z tym samym przelotnym migotaniem płomienia umiarkowanej ciekawości – już po chwili gasnącego – który towarzyszy każdej niedającej się sprzedać idei.

1. Esej *Meat Country* ukazał się po raz pierwszy w czasopiśmie „Granta” (52, Winter 1995).

Są jednak ludzie na tyle głęboko przywiązani – a może po prostu przyzwyczajeni – do modelu życia, który przyjęli jako własny, aby trwać w nim bez względu na to jak bardzo nie sprzyja im otoczenie. Podczas wizyt w Stanach Zjednoczonych, które czasami przeciągają się do kilku miesięcy, próbuję uparcie przestrzegać reżimu, który – chociaż nie promuje socjalizmu, sandałów, zimnych pryszniców ani nawet wolnej miłości – zakłada jednak niechęć do samochodów, głębokie przywiązanie do rowerów oraz dietę bezmięsną. Trzymam się tych preferencji na tyle dyskretnie, na ile jestem w stanie, świadomy ich komicznego potencjału. Dla mnie są one całkowicie rozsądne, nie zamierzam jednak nikogo nawracać.

Nieprowadzenie samochodu w Stanach Zjednoczonych uchodzi za ekscentryczne, a w Teksasie to już ekscentryczność podwójna. Ekscentryczne jest niejedzenie mięsa w Stanach Zjednoczonych, co w Teksasie również uchodzi za podwójną ekscentryczność. Piszę te słowa będąc w Austin, stolicy stanu, gdzie uczę w uniwersyteckim Centrum dla Pisarzy. Piszę nie po to, aby wyśmiewać Teksas – potężny stan, niemalże kraj sam w sobie, mający pełną wigoru i zróżnicowaną kulturę, z której nie mam powodu drwić – i tym bardziej nie po to, aby przypisywać sobie wyższe standardy moralne od tych, które mają tutejsi mieszkańcy. Ale jeśli mamy kiedykolwiek podjąć temat zwyczajów dietetycznych na poważnie – a nie w kategoriach nonszalanckiej antropologii kulturowej turystyki – to powinno się to zrobić właśnie z takiego miejsca jak to. Austin to nie Canton lub Lyon, centra dwóch światowych mięsnych kuchni, ani nie Chicago, historyczny ośrodek handlu mięsem. Ale to właśnie w samym sercu tej krainy bydła, gdzie zagrody są tuż na wyciągnięcie ręki, będę przez jakiś czas przebywał.

Lato w środkowym Teksasie. Dni zaczynają się od ciepłych i parnych poranków. Chmury gromadzą się i sadowią nad ziemią jak pokrywka na garnku. Do dziesiątej ciężar słońca spoczywa już na rękach i nogach. To ten rodzaj słońca, który barwi białą skórę odcieniami drewnianego brązu, od jasnego dębu po ciemny orzech, odcieniami nie nieatrakcyjnymi, ale pozbawionymi tonu świetlistego miodu, który spotyka się w umiarkowanym słońcu.

Nie jest to również słońce afrykańskich wyżyn, które smaga ciała tak, że stają się suche jak pieprz. Tutaj człowiek porusza się w otoczce wilgotnego ciepła, a pot wypływa strumieniami z porów ciała. Zaskakujące jest jednak to, że wyobraźnia somatyczna, przed-słowna, reaktywna wyobraźnia pożądlivego, spragnionego ciała zwraca się nie w stronę tego, co zimne i wilgotne – sałaty, jagód, arbuza – ale ku temu, co gorące i suche.

Popełniam błąd, włączając się na rowerze po wiejskiej drodze w pobliżu Bastrop, trzydzieści mil na wschód od Austin, kiedy późnoporanne słońce zaczyna już prażyć. Powrót do domu zajmie mi ponad dwie godziny. Mam ze sobą wodę, ale w tej chwili ma już temperaturę ciała, jest tak ciepła, że jej wypicie grozi

zakrzuszeniem. Moje fantazje nie dotyczą wody, ale jedzenia: wielkiego talerza ryżu i papryki – *poblano, ancho, chimayo, serrano*. Papryki, w setkach swoich wszystkich odmianach, należą do Nowego Świata. To z Meksyku, za pośrednictwem konkwistadorów, dotarły do Orientu. Mądrość Meksyku, która zwalcza żar słońca płomiennymi językami ziemi.

Znajomy z uniwersytetu zaprasza nas na obiad. Dorothy dzwoni do jego żony, aby uprzedzić ją o naszych ekscentrycznych zwyczajach dietetycznych. „O rety!”, mówi nasza gospodyni. „Najpierw podajemy żeberka, a potem kurczaka. Nie jadacie kurczaków? Nic innego nie będzie”.

Rzymski cesarz Witeliusz wydał na cześć Minerwy ucztę, podczas której jako *pièce de résistance* zaserwowano tysiąc pawich mózgów i tysiąc języków flamingów. Hekatomba ptaków, aby przygotować jedno danie. W Chinach za przysmak uchodzi pieczona niedźwiedzia łapa. Cztery łapy z jednego niedźwiedzia: a co z resztą zwierza?

W naszym świecie tego typu opowieści wywołują moralną dezaprobatę nawet w bardzo mięsożernych kręgach. Śmierć niedźwiedzia i flamingów niepokoi nas tak bardzo, jak bardzo nie niepokoi nas śmierć wołu. Dlaczego? Ponieważ na świecie jest o wiele więcej wołów niż niedźwiedzi, mówimy. Ponieważ jemy o wiele więcej tuszy wołowej niż tuszy flamingów (czy flamingi mają tuszę czy też po prostu ciała?). Nonszalanckie marnotrawstwo smakosza, dysproporcja pomiędzy jego pragnieniem przyjemności a rzezią, która musi się dokonać, aby je zaspokoić, stanowią afront wobec tego, co postrzegamy jako właściwe. (Cóż za ulga, że mamy przemysł pokarmu dla domowych zwierząt, który miele pozostałe mięso i zamyka je w puszkach tak, aby żadna śmierć nie poszła na marne!).

Poświęcenie niedźwiedzia budzi nasz gniew, ponieważ pozostało tak niewiele niedźwiedzi. Jeśli dalej będziemy zabijać niedźwiedzie dla ich łap, dowodzimy, wyginą jako gatunek. Woły, dla odmiany, są na każdym kroku. Można je rozmnażać bez końca, ich gatunek nie jest zagrożony. Życie gatunku ma większą wartość niż życie jednostki.

Argument gatunkowy jest dzisiaj powszechnie akceptowany. Czy na miejscu byłoby przypomnienie sobie nazistów, którzy dokonali podziału ludzkości na dwa gatunki: ten, którego śmierć miała większe znaczenie i ten, którego śmierć znaczyła mniej? Co myśli wół o tym, że zostaje przypisany – bez żadnej konsultacji – do gatunku niższego niż niedźwiedź, czy też nawet puszczyk plamisty lub żółw morski z Galapagos? Czym innym jest stwierdzenie, że człowiek przynależy do wyższego gatunku niż zwierzę, a czym innym, że pośród zwierząt występują zwierzęta „wyższe” i „niższe”. Jeśli jednak ustąpimy i przyznamy, że wszystkie zwierzęta mają równe prawo do życia, znajdziemy się w towarzystwie dżinisty,

który zamiata przed sobą drogę, aby nie nadepnąć na mrówkę. A to sytuacja bez wyjścia.

Uważając, że życie jest paskudne, brutalne i krótkie, cynik Diogenes twierdził, że rozumnie myślący mężczyźni i rozumnie myślące kobiety powinni odmawiać wydawania na świat potomstwa. Nikt nigdy nie potraktował Diogenesa poważnie, i słusznie. Bez względu na to jak żalosne bywa życie, mężczyźni i kobiety lgną do siebie, płodzą dzieci, sprowadzają je na świat. Posiadanie dzieci leży w ludzkiej naturze; tylko głupiec mógłby uznać, że ludzkość zmieni swoją naturę w imię idei.

Podobnie rzecz ma się z zabijaniem i zjadaniem towarzyszących nam istot. Bez względu na to, czy jest to dobry pomysł czy też nie, taki jest porządek świata, w tym świata zwierzęcego. Zwierzęta, które stanowią wyjątek od tej zasady (krowy, konie, jelenie), prawdopodobnie robiłyby dokładnie to samo, gdyby tylko wiedziały jak trawić mięso: z całą pewnością nie ograniczają się do jedzenia trawy w imię zasady. Nasi kuzyni szympansy, o których myśleliśmy, że są roślinożerni, wolą owoce z robakiem niż te bez niego.

Pytanie, czy powinniśmy jeść mięso, nie jest poważne. „Powinność” w tak sformułowanym pytaniu jest nietypowa: wprowadzanie „powinności” do tematu jedzenia mięsa, podobnie jak w przypadku uprawiania seksu, to jak pytanie: „czy powinniśmy być sobą?”. Interpretowane jako: „czy powinniśmy być tymi, którymi się uczyniliśmy?” mogłoby nabrać większego sensu. Ale nie uczyniliśmy siebie istotami, które mają seksualne ciągoty i odczuwają głód mięsa. Tacy się urodziliśmy; to rzecz nam dana, ludzkie uwarunkowanie. Nie byłoby nas tutaj, nie zadawalibyśmy pytań, gdyby nasi przodkowie jedli trawę: bylibyśmy antylopami lub końmi.

Pytanie o to, czy istoty ludzkie powinny jeść mięso, pozostaje na tym samym poziomie logiki co pytanie: „czy powinniśmy mieć słowa?”. Mamy słowa. Pytania zadajemy za pomocą słów. Bez słów nie byłoby pytań. Więc jeśli mamy w końcu zadać jakieś pytanie, będzie to musiało być zupełnie inne pytanie, takie, którego nawet nie zacząłem jeszcze formułować.

Racjonalistyczni wegetarianie lubią podkreślać głupotę karmienia bydła ziarnem. W wymiarze energetycznym potrzeba dziesięciu kalorii, żeby w procesie przemiany kukurydzy w mięso wyprodukować jedną. Ale to tylko element danych, niemający znaczenia sam w sobie. Są dwa, całkowicie wykluczające się sposoby jego interpretowania, budowania jego znaczenia. Pierwszy zakłada, że ludzie są nieświadomieni i marnotrawni. Drugi, przytaczając słowa Marvina Harrisa, autora historii ludzkości jako walki o białko, wynika z tego, że „ludzie wyróżniają pożywienie pochodzenia zwierzęcego i pragną go bardziej niż pożywienia roślinnego oraz są skłonni do tego, by poświęcać nieproporcjonalnie dużo energii i majątku na jego produkcję”.

Ale. Dopiero w momencie, w którym „ale” dochodzi do głosu, cała ta godna pożałowania dyskusja zaczyna ożywać. Pomimo hipokryzji opłakiwania martwych niedźwiedzi i flamingów, pomimo nonsensowności pytania o to, czy „powinniśmy” jeść mięso, jest coś, co nie daje spokoju i nie chce odejść. Ale jak się z tym zmierzyć?

Zacznijmy od sklepu Central Market przy alei North Lamar w Austin, w Teksasie. Sklepy, takie jak Central Market, wielkie jak dwa lub trzy boiska, są dobrze znane Amerykanom, przynajmniej tym, którzy są zamożni i należą do klasy średniej. Ich istnienie opiera się na ekonomii skali i na jednej prostej obietnicy złożonej klientom: mamy wszystko, co mógłbyś chcieć zjeść i wypić, a nawet więcej. Nie musisz iść gdzie indziej.

Owo „a nawet więcej” jest znaczące. Mitologiczny róg obfitości, łaciński *cornucopiae*, strumieniem wylewa z siebie produkty, których jest o wiele więcej, niż ktokolwiek mógłby skosztować. Central Market i podobne do niego sklepy składają mitologiczną obietnicę, że towary wystawione na sprzedaż są niewyczerpane, nie tylko jeśli chodzi o ilość, lecz także o różnorodność: różnorodność smaków, kolorów i rozmiarów, różnorodność pochodzenia, różnorodność metod uprawy. Jeśli efekt wywołuje zawrót głowy, to znaczy, że plan się powiódł.

Przechodząc przez pierwszą halę Central Market, atrium pełne owoców i jarzyn, naprawdę odnosi się wrażenie, że to mityczna Kraina Dostatku. Dlaczego więc odczucie, które towarzyszy nam w hali mięsnej (mięso, ryby, drób) jest tak bardzo odmienne? Dzieje się tak po części być może dlatego, że zmianie ulega zapach. Powietrze nie jest już przesiąknięte aromatem melonów i brzoskwiń. Czuć za to zapach krwi i śmierci, i na nic zdaje się wysiłek uśmiechających się zza lad sprzedawców próbujących usunąć go za pomocą szorowania i sterylizacji.

Piekielna atmosfera, w której przychodzi im pracować, nie jest ich jedyną niedogodnością. Bez względu na to jak bardzo są chętni, by doradzić, posiekać, pokroić w plastry, zważyć i zapakować, w kategorii widowiskowości nie mogą konkurować z owocami i warzywami. Najnowszy trend nowoczesnego marketingu jest przeciwko nim. Modernistyczna hala z jedzeniem pełna rzędów lśniących, lodowatych lad, na których piętrzą się antyseptyczne, skrupulatnie opisane i wycenione pakunki przechodzi do przeszłości. Nowa moda jest surowa, domowa i pseudo-rustykalna: owoce i warzywa wysypują się kaskadami z koszy, w które wetknięto swojskie, ręcznie opisane plakietki informujące o tym skąd pochodzą, jak smakują i jak je gotować. Innymi słowy, widowisko z pochodzeniem w roli głównej.

W staroświeckim supermarkecie lat pięćdziesiątych jedzenie było pakowane i prezentowane jako zwykły towar: pozbawiony zarasków, zapachów i pochodzący znikąd. Central Market jest natomiast rozległą parodią wiejskiego ulicznego targowiska. Brakuje tylko postaci farmera z prawdziwą ziemią za paznokciami i dobrą żoną u boku, która pomagałaby mu sprzedawać lśniące rosą, zebrane o poranku plony.

Jak hala mięsna ma iść z duchem czasu? Jak ma rywalizować z tą paradą pochodzenia? Mięsne hale Teksasu i całej reszty Stanów Zjednoczonych zmierzają w sposób nieuchronny w stronę modelu kantońskiego targowiska, gdzie można wybrać sobie gęś i patrzeć jak ucina się jej głowę; lub w stronę restauracji na Riwierze, gdzie w swoich napowietrzonych akwariach kraby czekają na zaszczyt bycia wybranym do garnka; lub nawet tych miejsc, które powstają w Hongkongu, gdzie do stołu przyrowadzany jest żywy kotawiec sawannowy, którego mózg (dobry na potencję albo na długowieczność, albo na zdrowie, sam już nie pamiętam na co) jest następnie trepanowany tak, aby można było wyjeść go za pomocą łyżki. Zmierzają, innymi słowy, w stronę teatru.

A jednak jest w anglo-amerykańskim sposobie życia coś, co wzbrania się przed taką perspektywą. Przez całe wieki anglo-amerykańska kultura jedzenia zmierzała w przeciwnym kierunku, w stronę większej dyskrekcji, większej delikatności w stosunku do przykrego, zakulisowego wymiaru rzeźni i kuchni. Punkt kulminacyjny uczt w *Satyrykonie* Petroniusza – podanie gigantycznej gęsi zrobionej z wieprzowiny, w której brzuchu umieszczono przepiórkę – nie wywołały dzisiaj pełnego podziwu aplauzu. Wręcz przeciwnie, danie uznano by za wulgarne, a nawet przytłaczające. Świnia – serwowana wraz z ogonem, nóżkami, oczami i całą resztą oraz jabłkiem w pysku – została usunięta z eksponowanego miejsca na środku stołu i zastąpiona eufemistycznie lub też metaforycznie określanymi *kawałkami* (kotlety, eskalopki, polędwica), których związek z ciałami, z których pochodzą, pozostaje dla większości rodziny tajemnicą. Sztuka krojenia mięsa, która kiedyś znajdowała się w repertuarze dżentelmena, świadcząc o tym, że był myśliwym i potrafił radzić sobie z martwym zwierzęciem, stała się dziwaczną i nieco zabawną umiejętnością demonstrowaną podczas Bożego Narodzenia i Święta Dziękczynienia. Osobisty nóż obiadowy przekształcił się w nóż stołowy, tępy, zaokrąglony przyrząd do przesuwania jedzenia na talerzu. W swojej obecnej kondycji Stany Zjednoczone nie przełknęłyby metamorfozy hal mięsnych w teatr egzekucji, patroszenia, obdzierania ze skóry, ćwiartowania.

Ktoś mógłby powiedzieć: szacunek dla życia. Jednak ci sami klienci, którzy wzdrygają się na widok wyrywania skrzydeł pasikonikom czy smażenia żywych mrówek – nie wspominając nawet o świniobiciu – bez mrugnięcia powieką wzywają do domu specjalistę do zwalczania szkodników. To nie śmierć jest gorsząca, ale zabijanie, i to tylko zabijanie pewnego rodzaju, takie, któremu towarzyszy „niepotrzebny ból”. Jakimś cudem wyobraźnia zna cudzy ból, nawet ból mrówki. Tym, czego wyobraźnia nie potrafi ogarnąć, jest śmierć. Śmierć, podpowiada wyobraźnia, jest końcem bólu. Śmierć jest ulgą.

Księgę Kapłańską wypełniają, rozdział po rozdziale, listy proskrypcyjne: żadnego mięsa wielbłąda, żadnego mięsa świni, żadnych świstaków ani zajęcy, maź i skorupiaków, sępów i bocianów, żadnych nietoperzy, żółwi, jaszczurek

ani kameleonów. Wszystkie zakazy określone z tak maniakalną dokładnością dotyczą mięsa zwierząt. Żaden pokarm roślinny nie został objęty proskrypcją. Dziedzina ludzkiej wiedzy mówiąca o tym, które rośliny mogą być jedzone, a które należy omijać wydaje się oddzielona od dziedziny, która mówi o tym, które rodzaje ciał mogą być zjadane, a które są nieczyste. Podstawą wiedzy o roślinach jest doświadczenie przekazywane ustnie z pokolenia na pokolenie. Wiedza na temat roślin, trudna do odróżnienia od zielarstwa (wiedzy o leczniczych właściwościach roślin), należy do wiedzy ludowej. Wiedza o mięsie należy natomiast bezpośrednio do tradycji, do sfery tabu, a tym samym do religii (dzieje się tak pomimo usilnego przekonywania nas, że, przykładowo, rabiniczny zakaz spożywania wieprzowiny był środkiem ochrony zdrowia publicznego wprowadzonym po to, by ograniczyć rozprzestrzenianie się włośnicy).

Nawet w przypadku czystego mięsa, takiego jak wołowina, ci sami ludzie, którzy zjadają umięśnione ciała bydła, przepełnieni są obrzydzeniem na myśl o zjedzeniu ich oczu, mózgów, jąder, płuc. Zwymiotowaliby, gdyby musieli wypić ich krew. Dlaczego? Pytanie do niczego nie prowadzi; niesmak wobec pewnych części ciała, w szczególności zaś wobec płynów ustrojowych w ich płynnej postaci, jest odcieniem tabu usytuowanym poza przestrzenią racjonalnego wytłumaczenia.

O ile litera prawa Kapłańskiego jest martwa w amerykańskiej kulturze, o tyle jej duch w żadnym wypadku nie. Ci sami konsumenci schyłku XX wieku, którzy – porzucając ostrożne zwyczaje żywieniowe swoich przodków – chętnie eksperymentują z małymi białymi bakłażanami, boczniakami i kwiatami dyni, nie dotkną jednak żabich udek, ślimaków, ciała królika czy koniny. Standardy zgody na przyjęcie przez ciało nieznannej materii roślinnej wydają się innego rodzaju niż standardy dotyczące przyjmowania nieznanego mięsa. W pierwszym przypadku kryterium stanowi jedynie smak: zjem, jeśli dobrze smakuje. W drugim, pokonać należy głęboko zakorzeniony opór. Opór, który jest ściśle związany z tabu oraz poczuciem grozy, której żywieniowe tabu jest wyrazem.

Jaka jest natura tej grozy? Ma coś wspólnego z zasadniczym rozróżnieniem pomiędzy roślinami i zwierzętami w naszym potocznym rozumieniu: zwierzęta żyją, a rośliny nie, żywego zwierzęcia nie możemy, albo nie powinniśmy albo nie odważymy się zjeść, podczas gdy rośliny możemy zjadać bezkarnie ponieważ nie żyją w pełnym znaczeniu tego słowa.

Sprawa jest jednak bardziej skomplikowana. Instynktowna wyobraźnia nie jest wolna od pewnej nieufności wobec podziału na żywe lub martwe, od niechęci, by zaakceptować, że to, co martwe odtąd już na zawsze będzie pozbawione życia. Na najgłębszym poziomie ów brak zaufania wyraża się w strachu, że zabronione mięso – ciało, które nie zostało właściwie zabite i rytualnie uznane za martwe – nadal żyć będzie w brzuchu jakimś złowrogim życiem, że będzie, jak to ujmuje Księga Kapłańska, wewnętrzną obrzydliwością. Stąd w tak wielu religiach bliskie

kontakty pomiędzy kapłanami i rzeźnikami oraz wymóg kapłańskiej obecności w rzeźni. Stąd też, być może, zwyczaj odmawiania modlitwy przed jedzeniem: wysiłek włożony w to, by udobruchać rozgniewanego ducha poświęconego zwierzęcia. (Gandhi nie mógł zasnąć po tym, jak po raz pierwszy zjadł mięso: przez cały czas słyszał beczenie zjedzonej kozy, która domagała się, by ją wypuścić).

Oczywiście to tylko przesąd, że mięso i rośliny to dwie różne rzeczy. Rośliny są pożywieniem, mięso jest pożywieniem – wyjątkowo dobrym pożywieniem, bogatym w białko, witaminy z grupy B i aminokwasy. Wołowina jest zdrowa, drób jest zdrowy. Bardzo zdrowe są ryby. Wieprzowina jest zdrowa, nawet dla Żydów i Muzułmanów. Żaby są zdrowe, a przynajmniej ich udka. Zdrowe są krewetki, pod warunkiem że usunie się ich przewody pokarmowe. Nawet karaluchy są zdrowe, jeśli tylko wyrwie się im łuskowate skrzydła.

Ludzie, których zabobonne poczucie grozy wywołane myślą o zjedzeniu karalucha rozciąga się na krewetki (które są przecież tak do nich podobne!), potem na żaby i ryby, a w końcu na drób i wołowinę, nie wiedzą, gdzie wyznaczyć granicę. Pytanie brzmi, do kogo powinni się zwrócić, aby się tego dowiedzieć.

Teoria Marvina Harrisa, że historia ludzkości to walka o przechwycenie i kontrolowanie źródeł białka, jest kontrowersyjna: białko to nie wszystko, mówią inni naukowcy.

Być może białko to nie wszystko. Ale jeśli zapytać o głęboko zdroworozsądkowe, materialistyczne wytłumaczenie dla pokoju, który w mniejszym lub większym stopniu panuje w zachodnich demokracjach, może się okazać, że najlepszą odpowiedzią będzie stwierdzenie, że są to społeczeństwa, które zapewniają wystarczającą ilość zwierzęcego białka, by zaspokoić pragnienia zdecydowanej większości swoich obywateli. (Bardziej niż wystarczającą: liczba osób zmagających się z otyłością w Stanach Zjednoczonych wydaje się wskazywać na to, że ludzie napychają się białkiem – i tłuszczem – po prostu dlatego, że jest tanie i jest go w bród). Europejczycy migrowali do obu Ameryk, Australazji i do bardziej przyjaznych obszarów Afryki, ponieważ pragnęli lepszego życia. Lepsze życie oznaczało, niemal natychmiast, mięso na talerzu siedem dni w tygodniu. Swych rodzinnych stron nie opuszczali ci dobrze odżywieni; opuszczali je głodni, szczególnie ci głodni mięsa.

Jedną z najbardziej zawziętych, nieustających i jednocześnie najmniej widocznych walk w historii Europy, walki, która trwała od średniowiecza aż po początek XX wieku, była walka o prawo do polowania, o dostęp do zwierzyny łownej. Gdy wojenni grabieżcy brali w posiadanie wielkie połacie ziemi i stawali się właścicielami ziemskimi, ich własnością stawały się również zwierzęta i rośliny, a oni sami za przestępców uznawali tych członków wspólnoty, którzy ciągle traktowali naturę (która nie zna przecież granic) jako wspólne dobro. Robin Hood może i był

prototypem buntownika polującego w imieniu biedoty na bogaczy, ale na bardziej przyziemnym poziomie był kłusownikiem, który podważał prawo własności Korony do leśnej zwierzyny. Europejskie legendy pełne są opowieści o bohaterskich kłusownikach, tak jak pełne drakońskich wyroków za kłusownictwo są rejestry europejskich sądów. Tym, co owe rejestry upamiętniają, jest prowadzona z pokolenia na pokolenia klasowa wojna o dostęp do mięsa.

Ostatnim kontynentem, na którym kłusownictwo trwa nadal, i to na wielką skalę, jest Afryka. Ale nie poluje się już na „królewską” zwierzynę. Dziś członkowie plemion polują na zwierzynę w rezerwach i miejscach schronienia dzikich zwierząt, w których ci, którzy sami mają wystarczająco dużo mięsa, gromadzą – z powodów niezrozumiałych dla głodnych białka – jadalne zwierzęta sawanny.

Europejczycy migrowali do kolonii z wielu powodów. Jednym z najbardziej wyraźnych była obietnica, że będą mieli dostęp do mięsa, kiedy tylko będą mieli na nie ochotę. Uwadze władz kolonialnych nie umknął fakt, że zmieniając się z wieśniaków żywiących się mlekiem i ziarnem w myśliwych jedzących głównie mięso, ci nowi mieszkańcy kolonii przeszli szlak odwrotnej ewolucji: myślistwo, jakby nie było, należało do wcześniejszego etapu ludzkiego rozwoju niż rolnictwo. Temu raczej abstrakcyjnemu zaniepokojeniu władz kulturową regresją towarzyszył bardziej konkretny niepokój o kontrolę: o wiele trudniej było śledzić, i tym samym opodatkowywać, swobodnie przemieszczających się myśliwych niż osiadłych rolników.

Zwyczaje dietetyczne utrwaliły się w początkach epoki kolonialnej i od tego czasu nie łatwo się ich pozbyć. Egalitaryzm pojawił się przed demokracją i oznaczał koniec rozwarstwienia społeczeństwa na tych, którzy zagarniali zapasy mięsa i tych, którzy musieli zapychać żołądki ziarnami zbóż. Ameryka symbolizuje triumf zwykłych ludzi w ich historycznym marszu po zwierzęce białko, a Teksas jest pod tym względem stolicą Ameryki. Teksaska rodzina siadająca do posiłku składającego się z kurczaka i smażonego steku z frytkami dokonuje atawistycznego zadośćuczynienia swoim europejskim przodkom, którym musiało wystarczyć mleko i chleb lub polenta. Dzień po dniu, posiłek po posiłku, ich dieta wysławia Nowy Świat. Życie tutaj jest dobre i żadne debaty tego nie zmieniają. „Najpierw żeberka, a potem kurczak. Nic innego nie będzie”.

*Przełożyli
Marzena Kubisz i Marcin Mazurek*

varia | kontynuacje | antycypacje

ER(R)GO

varia | follow-ups | anticipations

Wit Pietrzak

Uniwersytet Łódzki

 <https://orcid.org/0000-0003-2231-7036>

„Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura”
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 38 (1/2019)
Dyskursy weg(etari)anizmu
Discourses of Veg(etari)anism
E-ISSN 2544-3186
DOI:10.31261/ERRGO.2019.38.10



Poezja poczlowiecza:

Pokarm Suveren Kacpra Bartczaka

Poetyka Kacpra Bartczaka na przestrzeni ostatnich piętnastu lat uległa nie tyle zmianie, ile radykalizacji. Jeśli spojrzeć na wczesne książki, jak choćby *Domy mediowe* (2003), od razu widać problematyczną składnię, nieoczywisty rytm wersów i zdawkową interpunkcję. Wszystko to wymusza zmianę toru lektury, bo trudno polegać na semantyce, do której przywykliśmy, kiedy wiersz za zadanie stawia sobie tę semantykę zakwestionować. W tym sensie Bartczak z *Domów mediowych*, a nawet *Życia świętych ludzi* (2009) to poeta lokujący się, bardziej lub mniej ochoczo, w obrębie szeroko pojętej poezji lingwistycznej. Nie przypuszczam, aby przyłożenie go do poetów typu Barańczaka, Karpowicza, Sommera i Pióry, a także częściowo Białoszewskiego, przynosiło uszczerbek jego wierszom, jeśli już, to w warstwie tematycznej bardziej niż stylistycznej. Bartczak bowiem przygląda się światu toczonemu przez klisze językowe, frazesy wsączające się w swoją drogą, ledwo zipiącą mowę potoczną z tzw. języków specjalistycznych, jak ekonomia, marketing czy IT, i widzi w tym niepokojące zjawisko zamierania potencjału – z braku lepszego słowa – znaczeniotwórczego. Tu sprawa się komplikuje, a to dlatego, że przecież na wygrywaniu żargonów przeciw nim samym skonstruowali swoją poetykę Sosnowski i właśnie Pióro, ale Bartczak – wtedy, dziesięć czy piętnaście lat temu, ale i teraz – nie podziela optymizmu, ba! nie podziela nawet pesymizmu, który przenika np. *Dom ran* (2015) Sosnowskiego. A to dlatego, że dla Bartczaka, już w *Świecie świętych ludzi*, nie chodzi o język jako jedyną dostępną nam formę obcowania ze światem, jedyne medium między świadomością (też zresztą skonstruowaną na podobieństwo języka) a doświadczeniem zewnątrz. Na szali leży nie medium, ale pewna forma życia, i to właśnie ona – poobijana i rozpaczliwa – dochodzi do głosu w *Przenicacach* (2013) i *Wierszach organicznych* (2015), lecz jej charkot i rżeniezienie dobywają się w sposób dotąd niesłychany dopiero w książce *Pokarm Suveren* (2017), którą zmuszony jestem nazwać poczlowieczą.

Ważny punkt odniesienia stanowi tutaj myśl postromantyczna Agaty Bielik-Robson, która w szkicu poświęconemu poematowi *dr Caligari resetuje świat* (z *poems* [2010]) Sosnowskiego zwraca uwagę na „wątki kreacji i destrukcji,

stwarzającego recytowania i odwołującego byt resetowania¹. Choć w „warstwie znaczeniowej wiersza” (sformułowanie Bielik-Robson) poeta sugeruje, że „słowo nie ożywia. Nie ma skarbu. Nie ma życia w ogóle – nie tylko w wierszach”, to mimo to, że „jego wiersz nadal nie znaczy, albo przynajmniej, nie tylko znaczy – lecz także, wbrew temu, co znaczy, czyli wielką apokalipsę, *przeżywa*: żyje dalej, *lives on*”. W efekcie, *dr Caligari resetuje świat* „znaczy śmierć – sam jednak, jako taki, staje się oznaką życia”². Wiersz może sugerować nadejście śmierci – „gigantyczne dymiące oszalałe miasta / hotele zburzone lotniska spalone / hale towarowe w łuku deflagracji”³, po których zostają już tylko „Widma i sylwetki, sylwetki i cienie. / Kamyki domina, polarne kamienie”⁴ – lecz w samym głosie poety, słowach odnalezionych, by tę wizję konflagracji opisać, przejawia się iskra życia. Tak postawiona sprawa wynika z szerszego ujęcia kondycji ludzkiej, którą Bielik-Robson wyklada najpierw w *Innej nowoczesności* (2000), zdecydowanie szerzej zaś w *Duchu powierzchni* (2004). Wychodząc od pism Harolda Blooma, Bielik-Robson stwierdza, że w ponowoczesności, gdy odczarowana została wizja człowieka jako bytu danego apriorycznie – podmiot ludzki odnajduje się nie w Kartezjańskim *Cogito*, ale w zabiegu „ironizacji”, czyli „rozpuszczeniu konturów», odsłaniając się jako sfera możliwości otwartej na twórcze dopełnienie podmiotowości. Dlatego też ironia jest wstępnym, absolutnie niezbędnym stadium procesu, którego koroną stanowi novalisowa »romantyzacja«: akt, w którym wyobraźnia twórcza nadaje światu piętno podmiotowe, znosząc jego uprzednie odczarowanie”⁵. Wyobraźnia twórcza, Bloomowski silny poeta zadający kłam swemu zapóźnieniu wobec prekursorów⁶, to ów głos przemawiający w *poems* i *Sylwetkach i cieniach*, owa „resztką po języku, pozostałość znaczenia, ślad mowy”⁷.

Nakreślona tu wizja „głosu po historiach” wydaje się bliska zakończeniu *Sylwetek i cieni* (2012) Sosnowskiego, w którym spotykają się Bóg i piewca śmierci człowieka na rzecz upodmiotowionego języka Paul de Man. Lecz pozornie finalna batalia przybiera formę rozmowy, w której wiodącym tropem jest „Aberracja”, „podwójne »r«”, a patronem zmagania jest „Erros” – „Błąd do drugiej potęgi”⁸. „Erros”

1. Agata Bielik-Robson, *A poem should not mean but live. Oznaki życia w późnej poezji Andrzeja Sosnowskiego*, w: *Wiersze na głos. Szkice o twórczości Andrzeja Sosnowskiego*, red. P. Śliwiński, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2010, s. 97.

2. Agata Bielik-Robson, *A poem should not mean but live...*, s. 98.

3. Andrzej Sosnowski, *poems*, Biuro Literackie, Wrocław 2010, s. 18.

4. Andrzej Sosnowski, *Sylwetki i cienie*, Biuro Literackie, Wrocław 2012 s. 35.

5. Agata Bielik-Robson, *Duch powierzchni*, Universitas, Kraków 2004, s. 202.

6. Zob. Harold Bloom, *Łęk przed wpływem*, przeł. Agata Bielik-Robson i Marcin Szuster, Universitas, Kraków 2002 oraz Harold Bloom, *Mapa przekrzywień*, przeł. Adam Lipszyc, „Literatura na świecie” 2003, nr 09–10, s. 5–34.

7. Jacek Gutorow, *Mutacja*, w: *Wiersze na głos...*, s. 236.

8. Sosnowski, *Sylwetki i cienie...*, 50.

to kolejne z całego szeregu nawiązań do Bielik-Robson w *Sylwetkach i cieniach*⁹, figura ta bowiem opisywana jest przez filozofkę w książce o takim samym tytule, gdzie oznacza „ludzki, wyłącznie ludzki, typ seksualności jednocześnie »bezdomej« i »zbląkanej«, dopiero poszukującej swego spełnienia – przeciwstawionej zwykłemu Erosowi, bohaterowi »teologii naturalnej«, w którym popęd znajduje fałszywe pojednanie ze światem, naturą i życiem zamkniętym w ramach porządku samozachowawczego i jego naturalnego cyklu powstawania i ginięcia”¹⁰. Dla Sosnowskiego liczą się właśnie takie aporetyczne wybiegi w kierunku ironicznego wycofania i uniku, w których życie zaznacza się w słabym trwaniu gorzkiego zagrożonego zapomnieniem głosu, jak w ostatnim wierszu *Domu ran*: „zamiast krwi w ich żyłach płynie dykta Lete”¹¹.

Wiersz jako forma życia, jako głos wołający na pustyni ponowoczesności, jest ideą wyraźnie obecną u Bartczaka w *Życiu świętych ludzi*, gdzie podmiot zмага się z dosłownością, światem wyzutym z twórczej ironizacji: „Świat jak spółdzielnia działa / pospołu Handluje dosłownie / wszystkim”, podczas gdy „Myśleliśmy że nie będzie wyjścia / jak tylko wymykać się schematom Tryskać energią / Niczego się nie spodziewać od życia Albo lepiej / spodziewać się wszystkiego”¹². Ta w gruncie rzeczy postromantyczna kondycja ironii i uniku, która dominuje w pierwszych trzech tomach, ulega radykalizacji w *Przenicacach*, przez które przewijają się rozpoznawalne obrazy bezosobowych postaci: „Wy co nikniecie odchodzicie / jak wody Wy musicie płynąć jakby nigdy nic / nie zniknęło w tym co zostało powiedziane”¹³. Słyszymy tu znów echa zmagania myśli witalistycznej z pustynnymi otchłaniami ponowoczesności, słyszymy lingwistyczne zabiegi parataktyczne, znane z wcześniejszej twórczości Bartczaka; do głosu dochodzi też powyginana składnia – jak dowcipnie ujmuje to jeden z wierszy: „katastrofa logii antropo / ministro moja gramatyko” (*P* 20) – która przywodzi na myśl Białoszewskiego. Pośród znanych motywów pojawia się w *Przenicacach* nowy wątek – oto bowiem poeta skupiony na falowaniu frazy i wyginaniu jej wbrew wszelkim oczekiwaniom dokonuje literalizacji hasła „więcej życia”, przywracając „Erosowi” to, czym jego kuzyn Eros od zawsze zawiaduje: ciało. „Obsłużymy ci biosferę / obywatelu”, powiada poeta, dodając „Czytelnik biologiczny / nie czyta wiersza Wiersz / czyta go nieprzerwanie” (*P* 30). Zwrot ku cielesności, łączący Errosa i Erosa, jest tu ledwie zarysowany, niemniej jednak, figura „czytelnika

9. Zob. Wit Pietrzak, *Poezja po końcu świata: Sylwetki i cienie Andrzeja Sosnowskiego*, „Wielogłos” 2013, nr 3, s. 29–41.

10. Agata Bielik-Robson, *Errors: mesjański witalizm i filozofia*, Universitas, Kraków 2012, s. 13.

11. Andrzej Sosnowski, *Dom ran*, Wrocław, Biuro Literackie 2015, s. 57.

12. Kacper Bartczak, *Życie świętych ludzi*, Kwadratura, Łódź 2009, s. 11, 21.

13. Kacper Bartczak, *Przenicacy*, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2013, s. 19. Dalej w tekście jako *P* z podaniem numeru strony.

biologicznego” wydaje się w pewnym sensie powrotem do somy, z którą język pozostaje w nierozzerwalnym uścisku w kolejnych wierszach: „Nigdy nie widziałem takiego / diamentu jędrnego że / prawie detergent / w kloziecie Petro China w Toruniu” (P 31). Onomatopieczność (pobrzękujące „r”) sugeruje namacalność języka, w miarę jak wiersz chce żyć w dosłownym – *pace* romantyczna ironizacja – tego słowa znaczeniu.

To, co w *Przenicacach* przewija się jako jeden z motywów, w *Wierszach organicznych* staje się istotną częścią składową. Ważnym wierszem jest tu *Polymer i nic*, który odwołuje się do pojęcia plastiku; do wiersza wprowadzają dwa cytaty, pierwszy z *Mitologii* Barthes’a, drugi z Mariusza Grzebalskiego. Obydwa zwracają uwagę na fizyczność i namacalność rzeczy, dla Barthes’a plastik to „coś więcej niż tylko substancja, plastik jest samą ideą przemiany nieskończonej”, cytat z Grzebalskiego to natomiast: „Mówię jak jest”¹⁴. W złożonym z dziesięciu dwuwersów wierszu poeta próbuje właśnie przebić się przez prozaiczność plastiku, w wyniku czego dociera nie do szerokiego spektrum użyczeń plastiku czy też do jego potencjału figuratywnego, lecz do wymiaru fizycznego: „najbardziej jest plastik”, „bo nie kruszeje najbardziej jest / z tego co jest w tym sensie plastik” (WO 29). Ponawiane próby wyrażenia materialności plastiku wiodą dośrodkowo ku niemu samemu – to nie plastik jest w świecie, ale „jest jak jest i plastik jaki jest / każdy mówi który chce mówić jak jest” (WO 30). Przedmiot przesunięty zostaje w miejsce, które wcześniej zajmował język, a ironię zastępuje anakolut w miarę jak obecność plastiku wyrывa się próbom uporządkowania go za pomocą składni. W tym właśnie miejscu upatruję kluczowe przejście w twórczości Bartczaka od lingwizmu i ironizacji ku materialności, która odrzuca wszelki porządek rzeczy, zwłaszcza ten narzucony nam przez semantykę. W *Wierszach organicznych* materializacja ta dotyczy zwłaszcza języków specjalistycznych, które stają się wirusami toczącymi organizm – jedno z kluczowych pojęć całej książki. W *Końcu alienacji organizmu* poeta przechodzi od ontologicznego wyobcowania wspomnianego w motcie z *Alienacji Pana Cogito* Herberta ku somatycznemu obrazowi organizmu, który „trzyma głowę w dłoniach / i puszcza na synapsach”, potem „skanuje otwiera naczynie / przyobleka żywi włącza // nie istnieje poza tym / tym wierszem co poza nim” (WO 14). W *Świecie nie scalonym* Bartczak wyznaje, że myśli „o wierszu jako o dziwnym i nieprzewidywalnym rozmówcy, który nie tylko mówi coś do mnie, ale się wobec mnie zachowuje, jakbyśmy byli uczestnikami sytuacji konwersacyjnej”¹⁵ i takie ujęcie widać też w *Końcu alienacji organizmu*, bo wiersz ukazany zostaje tu jako jednocześnie zewnętrzny wobec

14. Kacper Bartczak, *Wiersze organiczne*, Dom Literatury, Łódź 2015, s. 29. Dalej w tekście jako WO z podaniem numeru strony.

15. Kacper Bartczak, *Świat nie scalony*, Biuro literackie, Wrocław 2009, s. 10.

organizmu („co” w ostatnim wersie czytam jako zaimek względny), ale też dlań konstytutywny. W efekcie wiersz przyjmuje rolę rozmówcy, w kontakcie z którym organizm wyłania się jako osobny byt.

Jedną z implikacji, jakie niesie za sobą idea wiersza jako osobnego podmiotu odkrywającego się w akcie rozmowy z czytelnikiem, jest to, że w tak zaproponowanym ujęciu język staje się ciałem wiersza. Jedną z cech poezji dla Bartczaka niemal definicyjnych jest odrzucenie tego, co nazywa on „kognitywnymi gotowcami”. Są to ograne koncepty, języki i pojęcia, które wykorzystujemy właściwie bezwiednie, aby zrozumieć otaczającą nas rzeczywistość. Takie „kognitywne gotowce”, poddane działaniu literalizacji i odczarowania, to dla Bartczaka śmierć języka. Toteż *Wiersze organiczne* w kolejnych odsłonach przedstawiają działanie pozbawionych żywotności znaczeniowótórczej języków takich, jak wspomniane dyskursy ekonomii czy bankowości. Zanurzony w nich organizm „jest wdzięczny / przenika go radio / ma udział w błocie filmu // wiatr rzeźbi go tabelą notowań” (WO 11) i tak w samotności organizm poddaje się odrętwieniu, „zajmuje się spisem informacji” (WO 11). Jednak uczynienie języka osobną formą świadomości, a właściwie osobnym podmiotem wyłaniającym się w trakcie rozmowy z czytelnikiem, niesie za sobą możliwość głębszego przewartościowania, które zarysowane jest w *Wierszach organicznych*, ale szerzej przedstawione jest w *Pokarm Suweren*.

W otwierającym tom wierszu *Konsubstancje* przywołana zostaje typowa dla Bartczaka figura podmiotu wyrażanego bez udziału świadomości. O ile jednak we wcześniejszej twórczości odpowiedzialnym za wyrażanie był z reguły wiersz – ten drugi obecny w sytuacji konwersacyjnej – o tyle tu do głosu dochodzi samo ciało. Poeta inwokuje somę: „ciało niechwalebne / bo moje żywo nie potwierdza // upławy serdeczne światło / nieutwardzalne mówcie mnie”¹⁶. Wiersz wraca do pojęcia organizmu, ale radykalizuje jego materialność, teraz to „owiane organizmy upojone / obiata własną wziewne” (PS 5). Jeśli wiersz jest tu podmiotem, to nie tylko jako pewna formacja językowa; jeśli podmiot i wiersz są ze sobą związane, to nie tylko sytuacją konwersacyjną, ale ciałem:

samo z siebie śliny nasienia skóry
robot liryczny białkowego skryptu
który wybucham płaczem rześistym
w gnój ily tomy genomu (PS 7)

Zawarty w trzecim wersie anakolut zaburza składnię strofy, wiążąc „robota lirycznego” z poetą, jak gdyby w „tomach genomu” zapisane było jakieś przedję-

16. Kacper Bartczak, *Pokarm Suweren*, Biuro Literackie, Stronie Śląskie 2017, s. 5. Dalej w tekście jako PS z podaniem numeru strony.

zykowe połączenie pomiędzy nimi. Tutaj „ja” nie jest już wytworem słowników – tak, jak było to pierwszych trzech tomach Bartczaka – ale działającym lepiej lub gorzej ciałem: „Ja się pławi / sławne poświęty // Ja przyjmuje / wybiera pokarmy” (PS 31); „jestem / z czarnych nitek biorę udział jestem / magmą albo plazmą w różny” (PS 33). Konsekwentnie powraca tu ton inwokacyjny, wiersze najbardziej skupione na cielesności nierzadko odwołują się do języka psalmów i ewangelii: „ja owodniowy / poślubiony transmisji / jakbym paragraf miał / a miłości bym nie miał” (PS 25); „anima” staje się „amino sekwencją” (PS 25) w miarę jak poeta przenosi akcent z samego ciała na poziom komórkowy, czyniąc zarówno wiersz, jak i podmiot produktami złożonych przemian chemicznych. Nie jest to już tylko przestrzeń gry słów, bo *Pokarm Suweren* kładzie nacisk na połączenie języka z pracą organizmu, które zachodzi na poziomie mikroskopijnym.

W tytułowym wierszu poeta woła „sycę morfologie / torfemy zdaniowe / parametr nukleiny we mnie / trwa rekonstrukcja stacji glebowej” (PS 28). W pojęciu morfologii doskonale łączą się porządki biologii i lingwistyki, wskazując na współistnienie ciała i języka. Interesujące w tej perspektywie jest nasycenie kolejnych wierszy neologizmami („torfemy”, „niechwile”), odniesieniami do terminologii biologicznej („organelle”) i mało znanych żargonów („szczęźnik”), co, podobnie do często stosowanych anakolutów, podkreśla trudne do zaklasyfikowania przenikanie się języków. Pozornie nieprzystające do siebie słowa i końcówki koniugacyjne wskazują na połączenia, które jednocześnie się konstytuują i rozpadają. W wierszu tytułowym poeta wyjaśnia ten proces łączenia i rozbijania:

koduję tkankę kult kodeks
tablet morfem na morał

morfologie są mi nad wyraz
ikonostatyczne

hoduję wersje szczepów przez nie
ślę osoby miłe mi wasze (PS 28)

Mamy tu więc do czynienia z procesem konstruowania nowego organizmu cielesno-językowego, który w praktyce rodzi się przez cały tom. Wiersze w *Pokarm Suweren* nie odnoszą się zatem do figury wiersza wyłącznie jako przestrzeni ironicznej gry o resztkę głosu, o możliwość wyłamania się z kliszy, nie są postromantycznym przejawem życia mimo wszystko, „seansu po historiach”, jak ujmuje to Sosnowski. To już nie rzeczywistość symulacji językowej, jak np. u Witolda Wirpszy, gdzie „próba aktora z aktorem / (W obrębie jakiegokolwiek tekstu) będzie / Jedynie próbą tekstu z tekstem i / Gestu z gestem; udawania z udawa-

niem¹⁷. Nie jest to też – jak u Krzysztofa Siwczyka – wizja języka jako formy badania ontologicznego, w której „nikt już nic rozumie dalej nie nalega / dalej nie ma¹⁸. Ucieleśniony język Bartczaka spogląda ku przestrzeniom dotąd ograniczonym zdeklarowanym lingwo-centryzmem – uznaniem języka za jedyną formę obcowania ze światem i ciałem. Czyniąc wiersz bytem żywym w ciele, rozpisując inwokacje do jego „mięsiści”, Bartczak konstruuje obraz z gruntu posthumanistyczny. Odzyskując kategorię somy i sprowadzając ją do procesów chemicznych, poeta przekracza horyzont języka dotąd kojarzonego z jedynym dostępnym nam sposobem bycia w świecie. To, co za tym horyzontem znajduje, to ciało wiersza, cechujące się swoją morfologią, genetyką (w wierszu *Gen* wywiezioną ze współczesnych prób publicznego zawłaszczenia idiomatyki słowa: „gen straty”, „genetyczny zdrajca”, „gen pogardy” [PS 11–12]) i balansem chemicznym.

W 1985 roku Donna Haraway ogłosiła *Manifest cyborgów*, w którym definiowała cyborga jako figurę istniejącą na granicy „wyobraźni i rzeczywistości materialnej”: „Cyborg jest tworem w świecie postpłciowym; wymyka się biseksualizmowi, preedypalnej symbiozie, niewyalienowanej pracy czy jakimkolwiek uwiedzeniu przez organiczną całość, przez ostateczne zawłaszczenie wszelkich mocy poszczególnych części w jedności na wyższym poziomie¹⁹ – zamiast tego, cyborg to byt gotowy zaakceptować podobieństwo zarówno do ludzi, jak i zwierząt. Nie odrzuca cielesności ani duchowości, jednocześnie pozostając „ściśle związany[m] ze stronniczością, ironią, intymnością i perwersją²⁰. Haraway łączy cyborga z myślą feministyczną po to, by wyrwać się z oków zachodniej myśli patriarchalnej, która pokłada nadzieje w obliczalnej cyrkulacji kapitału zarówno ekonomicznego, jak i kulturalnego. Dobrą ilustracją figury zachodniego kapitalizmu, przeciw której występuje Haraway, jest Eric Packer z *Cosmopolis* (2003) Dona DeLillo. Packer jest wcieleniem człowieka na szczycie zaawansowanej formy rozwoju cywilizacji zachodniej. Wierzy, że umysłem i kalkulacją będzie potrafił okiełznać przepływ kapitału giełdowego, jak kilkukrotnie przypomina swojemu analitykowi, „wszystko się układa we wzór²¹. Packer istnieje niemal

17. Witold Wirpsza, *Częstkowa próba o człowieku i inne wiersze*, Instytut Mikołowski, Mikołów 2005, s. 104.

18. Krzysztof Siwczyk, *Jasnopis*, Wydawnictwo A5, Kraków 2016, s. 8.

19. Donna Haraway, *Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, przeł. Sławomir Królak i Ewa Majewska, „Przegląd filozoficzno-literacki”, 2003, nr 3, s. 50–51 (49–87).

20. Haraway, *Manifest cyborgów...*, s. 51.

21. Po polsku fragment „everything charts” przełożony został jako „wszystko tam jest”, ale wydaje się, że w takim tłumaczeniu zanika kluczowe dla powieści znaczenie „chart” jako „mapować” lub „śledzić rozwój czegoś, nadając mu rozpoznawalną strukturę”, dlatego posługuję się tu własnym przekładem. Por. Don DeLillo, *Cosmopolis*, przeł. Robert Sudół, Noir sur blanc, Warszawa 2005, s. 38.

jako byt bezcielesny – zapatrzony w ekrany monitorujące giełdy na całym świecie, jest widmem podróżującym po Manhattanie w drodze do ulubionego fryzjera. Groteskowość podróży przeradza się w dramat, w wyniku którego Packer ginie, cały czas nie do końca uświadamiając sobie, że istnieje jako istota cielesna. Packer jest zresztą uosobieniem człowieka ponowoczesnego – wszystko, co go otacza, wydaje się chwilowym efektem narracyjnym, obce są mu sentymenty za przeszłością i zachwyt nad sztuką, oba traktuje instrumentalnie. Właśnie w kontrze do tak zarysowanej figury zachodu Haraway proponuje cyborga, produkt zaawansowanej cyfryzacji, której cielesność definiuje ją jako jednocześnie przynależącą do ludzi i zwierząt oraz wykraczającą poza te kategorie. Podsumowując coraz prężniej rozwijającą się myśl posthumanistyczną, Rosi Braidotti stwierdza, że „podmiot postludzki nie jest postmodernistyczny – czyli że nie jest antyfundacjonistyczny. Nie ma też charakteru dekonstrukcyjnego, ponieważ nie jest konstytuowany językowo. Posthumanistyczna podmiotowość [...] jest raczej materialistyczna i witalistyczna, ucieleśniona i lokalnie osadzona, zawsze gdzieś umieszczona [...]”²². Choć z pewnością mniej sceptyczny względem językowej natury podmiotu niż proponuje to Braidotti, Bartczakowy „organizm” jest jedną z pierwszych figur posthumanistycznych w polskiej poezji.

Podobnie do Haraway i Braidotti, Bartczak w *Pokarm Suweren* proponuje wizję organizmu jako figury granicznej, tyle że tam, gdzie Haraway wyobraża sobie cielesność z informatyzowaną, Bartczak widzi proces chemiczny. Niemniej nacisk w obu przypadkach pada na mutację, w wyniku której wyłania się nowa forma życia, już nie człowiek ani nie zwierzę. To szczeżnik z *Obozu genetycznego*: „nadmieniony w tlenie nadpalony / kodujesz obecność / skok spinu szatę graficzną / poliwers wielkiego szczeżnika” (PS 10). Przemykamy pomiędzy rzeczywistością cyfrową a zjawiskami fizycznymi w świecie zwielokrotnionym, w tym poliwersie, gdzie niosą się echa „syntetycznych głosów” i „sztucznego życia”. Język, który w *Wierszach organicznych* wyłaniał się jako formacja podmiotowa odkrywająca swą materialność, staje się tutaj nomen omen pełnokrwistym bytem na funkcjonującym w obrębie wiersza na równych prawach z człowiekiem. Zespolenie to odbywa się doświadczeniu abiektu:

kiedyś wymiotowałem nocą do rzeki
drżałem z zimna rozkoszy

po wielodniowej biegunce woda
mówiła masz prawo do skóry

22. Rosi Braidotti, *Po człowieku*, tłum. Joanna Bednarczyk i Agnieszka Kowalczyk, PWN, Warszawa 2013, s. 124.

jesteś wierszem rozumnym
albumem ze zwierząt

choroby są w to wpisane krwinki
mutacje odruch wymiotny

ciekłe wirusy niech wspomną o tym
sekretarzom sekt (PS 41)

Dla Kristevej „wy-miot” jest figurą „przeciwstawiania się”, bo „jest na zewnątrz, z dala od całości [jakiegoś ‘nad-ja’], [a] jednak, będąc na wygnaniu to, co wstrętne nieprzerwanie rzuca wyzwanie swemu panu”²³. W sytuacji, gdy przedmiotem wstrętu jest sam podmiot, ujawnia się fundamentalna cecha „ja”, czyli brak: „nic lepiej niż wstręt do siebie nie wskazuje, iż każdy wstręt to w istocie uznanie braku leżącego u podstaw wszelkiego bytu, sensu, języka, pragnienia”²⁴. Jak dalej zauważa Kristeva, „wszelka praktyka słowna, o ile wywodzi się z pisania, jest językiem lęku” – czyli językiem braku, „który ustanawia znak, podmiot i przedmiot”²⁵ i właśnie w takim braku ujawnia się tu podmiot Bartczakowego wiersza. Czy jest jeszcze człowiekiem, skoro sprowadzony został do procesów fizjologicznych? Dlaczego nazywany jest „rozumnym wierszem”, jeśli w kolejnym wersie okazuje się zwierzęciem? Kondycja niepełności, która się tu otwiera, daje asumpt do mutacji, która odbywa się w geście upodlenia podmiotu. W tym właśnie cielesnym upodleniu, podmiot uzmysławia sobie swoją cielesność po to tylko, by po chwili uświadomić nam, że mamy tu do czynienia nie z człowiekiem, ale z wierszem ucieleśnionym.

W zamykającym tom wierszu *Żywic* pojawia się kolejna figura ucieleśnionego wiersza:

Ten wiersz o silniku z torfu
ścieku organizmach skażonych
był o mnie był we mnie w postaci
która da się powiedzieć
tamtym wierszem o skórze
cieple przylegania
nasiąkania [...] (PS 53)

Naraz splatają się tu wszystkie podnoszone wątki, bo z jednej strony wiersz jako „silnik z torfu” jest ponownie sprowadzony do bytu cielesnego, świadomego całej swej ułomności; lecz z drugiej strony wiersz ten, to właśnie „ja”, poeta piszący

23. Julia Kristeva, *Potęga obrzydzenia: Esej o wstręcie*, przeł. Maciej Falski, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 8.

24. Kristeva, *Potęga obrzydzenia...*, s. 11.

25. Kristeva, *Potęga obrzydzenia...*, s. 40.

ten wiersz, który „da się powiedzieć / tamtym wierszem”. Sieć intertekstualna przypomina tu sieć komórek, które dopiero w połączeniu tworzą organizm. Tak, jak słowa łączą się w zdania, tak też komórki, atomy, aminokwasy, mięśnie składają się na ciało. Nie jest to jednak dla poety analogia, ale faktyczny stan rzeczy: organizm wiersza nie jest „jak” żywy byt cielesny, on jest żywym bytem cielesnym, inną – być może nową – formą życia; bezsprzecznie życiem na granicach i poza domykającymi kategoriami. Co więcej, podobnie do ciała toczzonego wirusami, wiersz walczy z infekcją myślenia zadaniowego, nastawionego na jedyny cel zachodniego świata: „pasja daje profesjonalizm profesjonalizm rodzi jakość jakość to komfort” (PS 29). Poddając się kliszom, ale też uznając hegemonię składni, stajemy się „niezdolni do myślenia wierszem” (PS 36) i popadamy w anachroniczną już formułę życia dla komfortu, której czas dobiega końca.

Wizja świata wierszy ucieleśnionych to wizja świata po człowieku czy to rozumianym jako postromantyczna podmiotowość ironiczna, czy też jako pozbawiona tożsamości przestrzeń gry znaczeń. To świat cyborgów, czyli bytów niebinarnych, zbudowanych ze słów i substancji chemicznych organizmów w trakcie mutacji: „Trans bez istoty bez wymiany postaci / człowiek jest formą myślenia wierszem // Koniec substancji transu wieczności / człowiek żywy śmiertelnym wierszem” (PS 37). To być może fragment najbliższy tematowi całego tomu, oto „trans wieczności” zastąpiony zostaje pozbawionym istoty czasem trans. Ewangeliczna dykcja wierszy w *Pokarm Suweren*, która często odwołuje się do tradycyjnych wizji absolutu, za każdym razem przemienia się w ewokację skończonej cielesności tak, jak w *Substancja odmiana trans*: „Substancja analizy wieczności / odmienia się”, w wyniku czego „Esencja podmiotów które pragną świętości / podniecają się śmiercią strasznie” sprowadzona zostaje do cielesnego bycia w świecie: cholesterolu, ciała oddychającego „brudnym powietrzem” (PS 36), a poeta deklaruje „Dzięki za propozycję jakiejś wieczności” (PS 36). W tym świecie nie ma miejsca na stałe w postaci wieczności czy absolutu, ale też na wyizolowany, istniejący widmowo język – w świecie „trans” Bartczaka, ciało jako konstrukt chemiczno-biologiczny staje się niezbywalnym aspektem każdej świadomej istoty, w tym wiersza. W takiej perspektywie krytyka, której wcześniejszej książki Bartczaka poddają języki specjalistyczne, klisze i przesiąknięte ideologiami frazesy, przechodzi z poziomu intelektualnego na poziom somatyczny. Wiersz nie jest konstrukcją radykalizowanego wymykania się „kognitywnym gotowcom”, ale pierwotnym stanem języka, a w optyce *Pokarm Suweren* stan ów nazwać należy zdrowym. Wypaczenia, którym język poddawany jest w codziennym użyciu (tym, co na przykład Heidegger nazywał „gadaniną” – *Gerede*²⁶), to zatem choroby toczące organizm idiomu. Bartczak przypomina nam, że w jego materialnej, cielesnej istocie języ-

26. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 227–231.

kowi obce są uproszczenia, jest on bowiem przestrzenią wydarzania się różnic (w tym sensie „różnia” Derridy to, zgodnie zresztą z tym, co sam filozof wielokrotnie pokazywał, rzeczywisty stan języka), które mają miejsce nie tylko na poziomie intelektualnym, ale dosłownym, wewnątrz-światowym. Miejscem wiersza jest tu i teraz, świat „trans” i „substancji bez potrzeby wieczności” (PS 36) – świat somatycznego obcowania z językiem, w którym człowiek, czy to Kartezjańskie *Cogito*, postromantyczny silny poeta, czy też ego złożone ze znanych mu słowników, jest kategorią coraz bardziej anachroniczną. Jeśli już są tu ludzie, to tylko „odmienni” (PS 36).

recenzje |

reviews |

Leszek Drong

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0001-8395-013X>

„Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura”

Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 38 (1/2019)

Dyskursy weg(etari)anizmu

Discourses of Veg(etari)anism

E-ISSN 2544-3186

DOI:10.31261/ERRGO.2019.38.11



Czarno-zielone czasoprzestrzenie wyobrażone

Recenzja książki: Karolina Pospiszil, *Swojskość i utrata. Obrazy Górnego Śląska w literaturze polskiej i czeskiej po 1989 roku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016, s. 224. Oprawa twarda/miękka, publikacja polskojęzyczna.

Swojskość i utrata to książka, do której niełatwo podejść z dystansem komuś, kto czuje się związany z Górnym Śląskiem – jego kulturą, historią i mieszkańcami. Jednocześnie trudno chyba o bardziej obiektywne spojrzenie na taką pracę niż z perspektywy kogoś, kto w swojej pracy zawodowej czyta niemal wyłącznie po angielsku, najczęściej na temat kultury i literatury anglojęzycznej, a ogląd problematyki śląskiej często zapośrednicza właśnie poprzez dyskursy obcojęzyczne. Pewnie dlatego łatwiej mi docenić walory „panfilologiczne” opracowania Karoliny Pospiszil, które przejawiają się nie tylko w uwzględnieniu dwóch głównych literatur (o pominięciu niemieckojęzycznej jeszcze napiszę) w obrębie kultury śląskiej, ale też w swobodzie korzystania z wielojęzycznej bibliografii. Oczywiście, poniżej omawiać zamierzam wyłącznie walory naukowe *Swojskości i utraty*, jednak warto na płaszczyźnie personalnej zauważyć, że recenzowana praca napisana została na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, przez autorkę ze wszech miar kompetentną kulturowo i językowo, by wypowiadać się na temat Górnego Śląska, współpracując na co dzień z wieloma znamienitymi naukowcami i pisarzami, którzy są bohaterami jej monografii. Posługując się analogią socjologiczną, rzec można, iż Karolina Pospiszil wykorzystała w pełni zalety obserwacji uczestniczącej, nie wpadając w żadną z jej pułapek.

W każdej pracy naukowej najwrażliwsze zdania padają we Wstępie. I nie chodzi wcale o to, że autorka stawia kontrowersyjne tezy, których nie zdoła potem obronić. Wręcz przeciwnie, argumentacji Karoliny Pospiszil trudno cokolwiek zarzucić. Można (pytanie, czy koniecznie trzeba?) jedynie zastanowić się nad pewną arbitralnością spojrzenia na kulturę i literaturę śląską zatrzymaną – wedle deklaracji samej autorki – w bezruchu obrazu, zamkniętą w metaforyce przestrzeni – kulturę i literaturę najnowszą a jednocześnie, w wizji autorki, nieco może odrealnioną. Bo czy współczesna literatura na Śląsku nie jest jednak na wskroś polityczna? Tymczasem Karolina Pospiszil oświadcza odważnie: „Inspirując się nurtami

zwrotu przestrzennego, zwłaszcza geokrytyką, chcę w niniejszej książce odtworzyć literackie obrazy Górnego Śląska, obrazy tworzone tu i teraz; tu oznacza przede wszystkim w tym regionie, a teraz – po 1989 roku, kiedy wypowiedź artystyczna przestała być ograniczona ideologią i polityką państwa” (s. 11). Czy na pewno przestała? Czy rok 1989 rzeczywiście stanowił przełom ideologiczny także w kulturze regionalnej i oznaczał radykalne zerwanie z wpływem polityki (*tout court*) na literaturę śląską (lub literaturę o Śląsku)? Nie jest to dla mnie takie oczywiste. Pokusiłbym się wręcz o tezę, że nawet pozorne ignorowanie takich zjawisk jak regionalizm literacki na Śląsku miało w ostatnim ćwierćwieczu wymiar ideologiczny. I zapoznawszy się ze szczegółowymi ustaleniami pracy Karoliny Pospiszil (s. 58–60), sądzę, że Autorka byłaby jednak skłonna się ze mną zgodzić.

Swojskość i utrata składa się z trzech obszernych rozdziałów, które określiłbym w kolejności jako metodologiczny, topograficzno-historyczny i analityczny. Pierwszy, zatytułowany „Przestrzenie, miejsca, mapy. Zwrot przestrzenny a badania literackie” zawiera obszerny wykład poglądów badacza zajmujących się geopoetyką i geokrytyką. Karolina Pospiszil znajduje tu – *nomen omen* – miejsce na omówienie pojęcia chronotopu Bachtina, poetyki przestrzeni Bachelarda czy heterotopii Foucaulta. Pojawia się też kwestia nowego regionalizmu, która została zasygnalizowana już we wstępie. Jeżeli mamy przyjąć, że zwrot przestrzenny jest kluczem do odczytania literatury Górnego Śląska po 1989 roku, to rozdział ten otwiera na oścież drzwi do opartej na geopoetyce interpretacji tekstów.

W drugim rozdziale na scenę wkraczają różnorodne postaci Śląska, układające się w pomysłowo nazwany przez Karolinę Pospiszil „Wielos Śląsk” (funkcjonujący także jako tytuł rozdziału). Najogólniej można powiedzieć za autorką książki, że przedmiotem rozważań są tu wielorakie, często niewspółmierne „czasoprzestrzenie wyobrażone” regionu. To nader trafne sformułowanie – odwołujące się z jednej strony do Bachtinowskiego pojęcia chronotopu, a z drugiej do wspólnot wyobrażonych Benedicta Andersona – uwrażliwia czytelnika na geograficzne, historyczne i semantyczne ambiwalencje, jakie towarzyszą badaczom Górnego Śląska od wielu dekad. Nie da się ukryć, że owe czasoprzestrzenie wyobrażone regionu stanowią materię równie fascynującą, co sam dyskurs literacki, omawiany w dalszej części książki Karoliny Pospiszil:

Czasoprzestrzenie wyobrażone, bazując na konkretnym kartograficznym, czerpią z różnych źródeł, najczęściej odnoszą się do pewnych tematów ważnych dla badanego regionu lub do faktów historycznych, ale przefiltrowanych przez niedoskonałą pamięć, wspomnienia, doświadczenia zbiorowe i indywidualne (zarówno osobiste, jak i czytelnicze/odbiorcze), nieraz mające charakter inwersji historycznej, a także przez ideologię (wyznaną bądź narzucaną). Nie są od nich wolne również narracje historyczne, a nawet kalendaria, kroniki i inne formy wypowiedzi historycznej, w których przemilczenia czasem są bardziej znaczące od zapisanych dziejów. (s. 66)

Narracje, jakie Karolina Pospiszil opisuje w tym rozdziale, to wyjątkowo ciekawy materiał politologiczny. Z retorycznego punktu widzenia czasoprzestrzenie wyobrażone Śląska pozostawały i w znacznym stopniu nadal pozostają ze sobą w nieusuwalnym konflikcie, który ma swoje źródło w dążeniu do władzy (nie tylko dyskursywnej) nad regionem, do zapanowania nad terytorium, najpierw poprzez nadanie mu nazwy, kształtu, granic, określonego wymiaru historycznego, a wreszcie wpisanie go w pewien ogólny porządek symboliczny.

Podatność Górnego Śląska na konflikty wynika także z jego pograniczności, i to podwójnej, a także ze „zdublowanej peryferyjności”, jak to ujmuje Karolina Pospiszil. Ten sporny region, stanowiący kość niezgody między Niemcami a Polską po pierwszej wojnie światowej, jest jednocześnie wschodnim krańcem „cywilizowanej” Europy Zachodniej i administracyjną częścią Europy Środkowej. Pograniczność Górnego Śląska, można by dodać, ma charakter szczególny ze względu na niebywałą wręcz mobilność linii demarkacyjnych oddzielających regiony, województwa, prowincje i autonomie na terenach między dolnym biegiem Odry i Wisły w samym tylko XX wieku. Skutek jest taki, że dzisiaj naniesienie jednego, kompromisowego zarysu Śląska na mapę stanowiłoby zadanie zapewne trudniejsze nawet, niż stworzenie gigantycznej mapy-symulakrum Cesarstwa, o której pisał Jorge Luis Borges w *O ścisłości w nauce*.

Drugi rozdział zamyka przegląd chronologiczny pt. „Śląsk (nie)przedstawiony”, który może nie pretenduje do rangi literackiej silejografii XX wieku, jednak posiada niewątpliwą zaletę w postaci wnikliwego zestawienia zjawisk artystycznych na Śląsku po obu stronach granicy. Komparatystyczny zamysł tego przedsięwzięcia, przyświecający zresztą całej pracy, to w moim przekonaniu najcenniejszy atrybut dotychczasowego dorobku Karoliny Pospiszil. Bazując na źródłach zarówno czeskich, jak i polskich, autorka pokazuje Śląsk jako kulturę wielowymiarową. Jednocześnie pominięcie piśmiennictwa niemieckojęzycznego (choć Autorka nie zapomina o Bienku i Janoschu) należy uznać za w pełni uzasadnione, ponieważ założenie książki odwołuje się do kategorii przestrzennych – tak rozumiany Górny Śląsk istnieje nie tyle w historii i jej dyskursach, ile w konkretnych miejscach, gdzie dziś mówi się po polsku, czesku lub po śląsku. Literatura, która tu powstaje od końca XX wieku i z którą mierzy się *Swojskość i utrata*, pisana jest przede wszystkim w tych właśnie językach.

Nie ma w tej formule współczesnej literatury o Górnym Śląsku żadnej kategoryczności, ani tym bardziej próby odcięcia się od przeszłości. Mam nawet wrażenie, że sama cezura w postaci roku 1989 jest mało wyrazista, co autorka zdaje się potwierdzać na stronach 105–106. Nie chodzi też o postawienie mocnej tezy językowej. Jak podkreśla Zbigniew Kadłubek: „Pisać o Śląsku można [...] w każdym języku: po polsku, po niemiecku, po czesku, po śląsku. Decyduje wy-

łącznie zaangażowanie w odpowiedź, w responsywność na górnośląski fenomen”¹. Po prostu Karolina Pospiszil z niezbędną wrażliwością filologiczną dostrzega paralele w owej responsywności po obu stronach granicy, zarówno w Polsce, jak i w Czechach. Dzięki temu jej Górny Śląsk – jej współczesna czasoprzestrzeń wyobrażona – jawi się jako „zintegrowany organizm duchowo-przestrzenny człowieczeństwa”, „najbliższy kraj i krajobraz”, oznaczający „SENS ŻYCIA, a może jeszcze bardziej WIELKI ŚWIAT SENSU, który się zagubił w świecie większym niż kiedykolwiek”². W *Swojskości i utracie* refleksja silezjologiczna jest subtelna i poetycka, w niczym nie ustępuje wizyjnym pasażom Zbigniewa Kadłubka z jego ekstatycznych traktatów o Górnym Śląsku opublikowanych w tomie *Bezbronne myśli*.

Skoro wspominam o tym, czego w książce Karoliny Pospiszil nie ma, to muszę wyraźnie zaznaczyć, że obejmuje ona materiał literacki wydany do 2014 roku. To wielka szkoda (choć dla autorki może i wybawienie), bo rok ów przyniósł powieść, którą przynajmniej pod pewnymi względami śmiało można nazwać „śląskim *Ulisesem*” – *Dracha* Szczepana Twardocha. Nie bez powodu użyłem porównania do arcydzieła Joyce’a, ponieważ związek książki Twardocha z rodzimą kulturą regionalną autora jest podobny do tego, jaki ma *opus magnum* irlandzkiego pisarza z Irlandią pod brytyjskim zaborem. Joyce stworzył powieść osadzoną w realiach Dublina, rozgrywającą się w ciągu osiemnastu godzin konkretnego dnia (16 czerwca 1904 roku), a jednocześnie nadał jej wymiar na tyle uniwersalny, by odznaczyć się od etykiety twórcy związanego z jedną, ściśle określoną kulturą mniejszą³. Twardoch również zaprzecza, że chciał napisać powieść o Śląsku⁴. *Drach* jest jednak powieścią na wskroś górnośląską w znaczeniu, jakie interesuje Karolinę Pospiszil w *Swojskości i utracie*. To epepeja o ziemi i swoistej kulturowej dyschronii. A także o utracie domu i kryzysie śląskiej męskości.

A jednak trudno sobie wyobrazić, jak wkomponowałby się *Drach* w strukturę wywodu *Swojskości i utraty*. To powieść na tyle osobna i kolosalna, że wymieniać jej jednym tchem z pozostałymi przykładami nie sposób, nawet jeśli u Twardocha jak w soczewce ogniskuje się problematyka większości podrozdziałów finałowej części książki Karoliny Pospiszil. Może zatem dobrze, że autorka narzuciła swoim

1. Zbigniew Kadłubek, *Bezbronne myśli. Eseje i inne pisma o Górnym Śląsku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016, s. 170.

2. Kadłubek, *Bezbronne myśli*, s. 166.

3. Nie zgadzają się z tym Deleuze i Guattari w swojej książce o Kafce – zob. Gilles Deleuze i Felix Guattari, *Kafka. Ku literaturze mniejszej* (Rozdział III. Czym jest literatura mniejsza? w przekładzie Anny Zofii Jaksender oraz Kajetana Marii Jaksender) <<http://machinamyśli.org/kafka-ku-literaturze-mniejszej-fragment/>> (03.02.2017).

4. Zob. <<http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kultura/1600119,1,szczepan-twardoch-opowiada-o-swojej-najnowszej-powieści-drach.read>> (03.02.2017).

badaniom ramy czasowe, które nie pozwoliły jej uwzględnić tekstów wydanych w drugiej połowie 2014 roku i później (por. s. 11). Również temperatura polityczna wypowiedzi artystycznych (w tym także eseistycznych) ostatnich kilku lat zaczyna się w regionie wyraźnie zmieniać. Uwikłania kultury śląskiej w politykę jest zresztą Karolina Pospiszil w pełni świadoma, relacjonując spór wokół odwołania Leszka Jodlińskiego ze stanowiska dyrektora Muzeum Śląskiego w związku z wystawą na temat historii regionu w nowej siedzibie placówki. Dopiero czas pokaże, czy ćwierćwiecze arbitralnie wyznaczone przez autorkę na potrzeby geopoetyckiej periodyzacji nie okaże się końcem „wieku niewinności” w porównaniu z nowym okresem, jaki czeka teraz kulturę i literaturę śląską.

Wracam tymczasem do rozdziału trzeciego, ponieważ jest on najbogatszy w konteksty, a także wnosi do dyskusji o górnośląskim pisarstwie najwięcej nowych, wartościowych treści. „Przeżyć Śląsk, przeżyć dom” zaczyna się swojsko, nietypowo jak na rozdział pracy naukowej, od subiektywnego spojrzenia na region podmiotu piszącego. „Ja” autorskie pojawia się tu w pierwszej osobie liczby pojedynczej nie przypadkiem, jak zakładam, albowiem wkraczamy jako czytelnicy nie tylko w obszar bezpośredniego, personalnego doświadczenia lektury, lecz także w sferę śląskiego *sacrum* – do *oikosu*. Mamy oto przekonać się, w jakim wymiarze zarówno dla autorki, jak i dla pisarzy, którzy ją zajmują, Śląsk jest domem i „matczyzną” zarazem; na kartach tego rozdziału Karolina Pospiszil ukazuje wachlarz doświadczeń życiowych związanych ze śląskim domem, rozegra się też konieczny dramat jego utraty:

Obie formy przeżycia Śląska są niemalże nierozłączne, we współczesnej literaturze o tym regionie mnóstwo jest obrazów domowych przestrzeni, które prawie zawsze są tracone (w dosłownym i metaforycznym sensie), dlatego mówiąc o domu, mówię też o jego utracie, życiu dłużej, uruchamianiu pamięci, by móc, choćby tylko we wspomnieniach, powrócić do tych straconych przestrzeni. Doświadczenie śląskiego domu jest więc doświadczeniem swojskości/domowości i utraty – rozumianej zarówno jako zniknięcie, śmierć, jak i jako zasadnicza zmiana, niepozwalająca na rozpoznanie „swojego” w nowym. (s. 113)

Pomieszczenie w jednym domu tak niewspółmiernych doświadczeń przywodzi na myśl oksymoroniczną autorefleksję Zbigniewa Kadłubka z *Listów z Rzymu*: „Utrata bogato! Take kaj-indzi-życio... Ale kaj to je? Zy mnom je gorzij niż z kożdym z wygnańcow. (Idzie być poza tym wygnańcym niy ruszajonc sie z mjejsca)”⁵. Jak się jednak wkrótce okazuje, wszyscy wygnańcy śląscy i wewnętrzni emigranci znajdują należne im miejsce w toku wywodu autorki *Swojskości i utraty*.

5. Zbigniew Kadłubek, *Listy z Rzymu*, Silesia Progress, Kotórz Mały 2012, s. 47.

Inna sprawa, że w przypadku mężczyzn jest to miejsce mało zaszczytne. Śląskie czasoprzestrzenie nie stanowią sprzyjającego ekosystemu dla silnych, zaradnych i wyrazistych postaci męskich. Karolina Pospiszil pisze wprost, że „Nieobecność lub słabość mężczyzn jest znacząca” (s. 115). Tu znowu idealną ilustracją byłby *Drach Twardocha*, ale przykłady autorki *Swojskości i utraty* okazują się równie dobitne. Podrozdział „Matczyzna” zamienia się w pewnym momencie w litanię skarg i narzekań na przywary śląskich samców literackich – trudno oprzeć się wrażeniu, że jest to także forma zażalenia autorki wobec historii, na którą nie zdołali wywrzeć wpływu choć noszący spodnie, to jednak po Kutzowsku „dupowaci” Ślązacy. Jeżeli nawet Karolina Pospiszil dostrzega wyjątki w takich powieściach jak *Lajerman* Aleksandra Nawareckiego, to potwierdzają one tylko wcześniej sformułowaną regułę.

Na przeciwległym biegunie, po stronie tego, co w regionie pozytywne, we wnętrzu Śląska jako domu, mieszka kobieta. Kobiecość i śląskość postrzega Karolina Pospiszil w pewnych kontekstach wręcz jako synonimy: „»Śląskość« w jej rozmytym, niejednoznacznym aspekcie, rozumiana jako pewien typ pogranicznej, płynnej, labilnej tożsamości, synkretycznej kultury, jest żeńska [...]” (s. 119). Zapewne to zasługa szczególnie sugestywnego tonu, jakim opowiada o własnych lekturach autorka *Swojskości i utraty*, muszę w każdym razie przyznać, że czytając trzeci rozdział, widzę śląską kobietę niczym Wyspiański swój teatr – hiperbolicznie. I trudno inaczej, skoro według Karoliny Pospiszil „Kobieta jest Śląskiem, Matką Węgla [...] To matka Orłowej, Karwiny, Ostrawy, Katowic... Matka Śląska, przemysłu i swojskości [...]” (s. 120). Hiperbola grozi często wpadnięciem w patos, ale w przypadku literackich przedstawień śląskiej kobiecości ten patos ma raczej korzenie greckie, tkwiące jak etymologiczny cień w sercu językowej przeszłości, kiedy to słowo *páthos* oznaczało cierpienie. Przykładów boleśnie dotkniętych przez los bohaterek dostarcza choćby twórczość jednej z ulubionych pisarek Karoliny Pospiszil – Ewy Tvrdej.

Ciekawy jest status podrozdziału poświęconego retrospekcji i genealogii, ponieważ kategorie te na pierwszy rzut oka nie pasują do rozprawy wspartej na metodologicznych fundamentach wyprowadzonych ze zwrotu przestrzennego w badaniach literaturoznawczych i kulturoznawczych. Okazuje się jednak, że można wczytać się w pamięć i przeszłość także poprzez statyczne obrazy. Z pomocą przychodzi fotografie. Na nich rysuje się krajobraz dawno miniony; wzorem palimpsestu nakładają się przestrzenie. Śląskie powieści pokazują, że przeszły „świat nadal istnieje, choć w innej formie czy wymiarze, stare nazwy, języki, światy, minionie domy, swojskości i utraty przebijają się przez tynk, wychodzą spod warstwy łuszczącej się farby [...]” (s. 128). Katowickie toponimy Wańka czy *Czarny Ogród*, dokumentalna opowieść Małgorzaty Szejnert, wpisują pamięć w przemiany

nazw i optyki, przemiany, które – mam wrażenie – Karolinę Pospiszil interesują bardziej od strony estetycznej i kulturowej niż historycznej i politycznej.

To nie zarzut, od razu dodam, ponieważ sposób odczytania materiału literackiego jest w *Swojskości i utracie* spójny i konsekwentny. Wynika z obranych przesłanek – ciekawych i wartościowych. Zatrzymuję się dłużej na trudnym temacie pamięci kulturowej, bo jest mi szczególnie bliski i uważam, że książka Karoliny Pospiszil prowokuje do refleksji również poprzez świadome niedopowiedzenia lub pominięcia zagadnień, które zachęcają do stworzenia osobnej pracy – spojrzenia na literaturę górnośląską z odmiennej perspektywy i dopełnienia innymi środkami obrazu malowanego tutaj techniką geopoetycką. W podrozdziale o retrospekcji i genealogii pojawia się książka Jana Assmanna pt. *Pamięć kulturowa: pismo, zapamiętywanie i polityczne tożsamości w cywilizacjach starożytnych* wydana w Polsce w 2008 roku. Warto odnotować, że rok później Universitas wydał zbiór tekstów poświęcony podobnej problematyce pod redakcją Magdaleny Saryusz-Wolskiej – *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*. W tych przekładach (tylko dwa teksty powstały pierwotnie po polsku) badacz, który podjąłby się zadania stworzenia takiego komplementarnego obrazu piśmiennictwa o regionie, z pewnością znajdzie inspirację oraz wsparcie metodologiczne. Ponadto przez ostatnie lata zarówno w języku niemieckim, jak i angielskim opublikowano wiele książek i artykułów poświęconych związkom pamięci kulturowej z tożsamością regionalną i ogólnoeuropejską⁶.

Ale też w żadnym wypadku nie jest *Swojskość i utrata* książką jednowymiarową. Jednolita perspektywa badawcza nie przeszkadza Karolinie Pospiszil dostrzec i docenić twórczości, która wykracza poza ramy czasowe lub tematyczne przyjęte na wstępie. W podrozdziale zatytułowanym „Graniczyć” akurat historia i polityka wyraźniej dochodzą do głosu, w dużej mierze w związku z kwestiami językowymi na Górnym Śląsku, a także jako funkcja „liminalnego” statusu regionu. Widać to dobrze u autorów czeskich, takich jak np. Ota Filip, który, pisząc o lokalnym futbolu (we *Wniebowstąpieniu Lojzka Lapaczka ze Śląskiej Ostrawy*), tak naprawdę kreśli społeczno-polityczny fresk sporego fragmentu XX wieku. Mieszanie się kultur i języków na Śląsku zawsze będzie skłaniać do refleksji historycznej, a geokrytyka niewątpliwie ją wzbogaca o dodatkowy wymiar. Tak jak cechą kultur na pograniczu z konieczności niejako staje się synkretyzm, tak –

6. Por. np. Niamh Moore and Yvonne Whelan-Heritage, red., *Heritage, Memory and the Politics of Identity: New Perspectives on the Cultural Landscape*, Ashgate Publishing, Aldershot 2007; Emilie Pine, *The Politics of Irish Memory: Performing Remembrance in Contemporary Irish Culture*, Palgrave Macmillan, London 2010; Aleida Assmann, *Auf dem Weg zu einer europäischen Gedächtniskultur?* Picus, Vienna 2012.

w ich opisie – dobrą praktyką obserwatora zjawisk literackich i kulturowych jest akomodacja do ich charakteru.

W końcowej części książki Karoliny Pospiszil na plan pierwszy wysuwa się dominanta malarska, bazująca na dwóch kluczowych barwach: zielonej i czarnej. Dobór kolorów można łatwo uzasadnić przykładami sugestywnego obrazowania, jakie pojawia się we współczesnych tekstach o Górnym Śląsku, jednak chodzi tu także o głębszą i ogólniejszą symbolikę, a nawet pewną wizję regionu, w której tradycyjne symbole ulegają przewartościowaniu. Nie na darmo autorka pisze: „Dwa kolory – zieleń i czern – w swojej szerokiej gamie dominują w opisach Śląska, przeplatają się, rodzą i umierają na zmianę, jakby siły natury i myśli (człowieka, cywilizacji, przemysłu, postępu) prowadziły niekończącą się walkę o górnośląskie terytorium. [...] Zieleń, jak się wydaje, w tej chwili zwycięża, zarastając ruiny poprzemysłowych budynków i od dawna nikomu niepotrzebne hałdy” (s. 158). Ale ta zieleń to też Beskid Śląski, o którym często zapomina się, przywołując górnośląskie imaginarium; to świat podobny do tego, który pamięta z dzieciństwa Jerzy Pilch, wspominając o nim w wywiadach i *Drugim dzienniku, czyli autobiografii w sensie ścisłym*. Zieleń beskidzka przybliżyła polski Śląsk do Śląska po czeskiej stronie granicy, to barwa natury, która nie uznaje granic; przestrzeni, która istnieje poza cywilizacją albo przynajmniej z dala od jej synonimów. Karolina Pospiszil, omawiając w tym kontekście twórczość Tvrdej, Zogaty, Łyska czy Szymutki, nie idealizuje przyrody i jej wpływu na człowieka. Figura utraty, a także tropy agonii i zaniku, towarzyszą śląskiej zieleni niczym memento dla kolejnych pokoleń.

Naturalną przeciwwagą dla zieleni przyrody jest śląski krajobraz przemysłowy. Albowiem dla Ślązaka czarne od pyłu miasto zabudowane familokami, tętniące zmęczonym życiem górniczej braci, to naturalna fauna i flora. Taki obraz to oczywiście już anachronizm, ale skoro mowa o czasoprzestrzeniach wyobrażonych, to nic nie oddaje lepiej śląskiego toposu niż sfabularyzowana wersja fotografii górniczych twarzy umorusanych węglem. Łaciński *morus*, nota bene, to nic innego jak śląski „neger” – u Szekspira umorusany był na przykład (zdaniem Weneccjan) Otello jako Mauretańczyk z północnej Afryki... Śląska czern, która przez dekady, a nawet stulecia kojarzyła się z niewolniczą pracą czy wręcz harówką pod ziemią (brak słońca!), dzisiaj nabiera charakteru kulturotwórczego, stając się inspiracją dla pisarzy czy malarzy. Śląskie krajobrazy postindustrialne (np. hałdy w Ostrawie czy Kostuchnie) zawdzięczają jej teraz niepowtarzalną aurę, która przyciąga turystów z całego świata.

Poetycka synteza czerni z zielenią, afirmacja osadzonego w śląskich realiach życia wraz z tym, co nieuchronnie przynosi (a więc także utratą, a w końcu śmiercią), specyficzna, często zabarwiona ironią i absurdem pograniczna mentalność bohaterów – takie obrazy literackie i ich inspirującą, plastyczną interpretację na pewno

na długo zapamiętam z lektury *Swojskości i utraty*. To książka, która nie zastępuje wrażeń estetycznych, jakie dają utwory literackie, ale oferuje jak na tekst akademicki wyjątkową jakość intelektualną i stylistyczną. Tylko ktoś, kto sam chłonie na co dzień wszystkimi zmysłami (zgodnie z metodologicznymi zaleceniami Bertranda Westphala dotyczącymi polisensoryczności) realne czasoprzestrzenie Górnego Śląska, mógł napisać tak sugestywnie o jego czasoprzestrzeniach wyobrażonych. Odkładam monografię Karoliny Pospizil na silezjologiczną półkę, gdzie specjalne stanowiska mają zarezerwowane *Listy z Rzymu* i *Bezbronne Myśli* Zbigniewa Kadłubka, książki Tadeusza Sławka (w tym *Żaglowiec, czyli Przeciw swojskości...*), *Mowa Górnoszlązaków oraz ich świadomość językowa i etniczna* Jolanty Tambor, *Czarny ogród* Małgorzaty Szejnert, *Myśleć Śląsk* z esejami Aleksandry Kunce i Zbigniewa Kadłubka i jeszcze kilka innych (w tym oczywiście teksty literackie Janoscha, Kutza, Bienka, Twardocha, Filipa czy Lubiny)... *Swojskość i utrata* jest tam z całą pewnością na swoim miejscu.

noty o książkach |

notes on books |

Ewa Wylęzek

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-6949-7161>

„Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura”

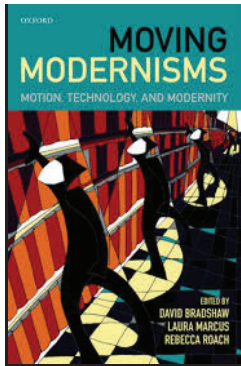
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 38 (1/2019)

Dyskursy weg(etari)anizmu

Discourses of Veg(etari)anism

E-ISSN 2544-3186

DOI:10.31261/ERRGO.2019.38.12



Moving Modernisms: Motion, Technology, and Modernity pod redakcją Davida Bradshawa, Laury Marcus i Rebekki Roach. Oxford: Oxford University Press, 2016. 296 s. Oprawa twarda, publikacja anglojęzyczna.

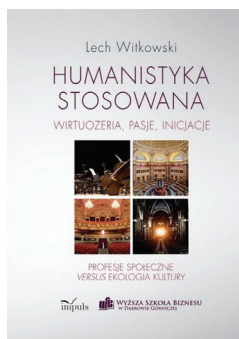
Wydana w 2016 roku książka *Moving Modernisms: Motion, Technology, and Modernity* to publikacja, która ukazała się po konferencji na Uniwersytecie Oksfordzkim w 2012. Ten zbiór esejów ma na celu umiejscowienie na modernistycznym tle złożonej i szeroko zakrojonej koncepcji ruchu, poruszania się i technologii, które dynamicznie rozwinęły się i stały się niemal wszechobecne w społeczeństwie XIX i XX wieku. Radykalne przyspieszenie tempa życia nie objawiało się jedynie w zwiększonej szybkości fizycznego przemieszczania się – to wtedy nastąpiły również bezprecedensowe zmiany w sposobie myślenia i podejścia do ekonomii czy humanistyki. Nowe i ekscytujące rozwiązania pojawiły się także w architekturze, sztuce czy literaturze. Już we wstępie napisanym przez Davida Bradshawa i Laurę Marcus widać jak szerokie spektrum tematyczne zostało poddane analizie. Ten obszerny tom został podzielony według tematycznego klucza na sześć części: *Times and Places*, *Horizons*, *Energies and Quantities*, *Avant-Gardes*, *Discourses/Voices*, *Motion Studies*. Nie oznacza to jednak, że teksty w danej części stanowią odrębne przemyślenia – motywem nadrzędnym jest ruch – niejednokrotnie autorzy w tomie sięgają do myśli Bergsona i jego przeświadczeniu o nierozłączności, a wręcz równoznaczności ruchu i rzeczywistości. Każdemu rozdziałowi towarzyszy niezwykle również bogaty kontekst kulturowy, estetyczny i polityczno-społeczny co sprawia, że czytelnik płynnie porusza się po całym dziele, a całość jest spójną i wielowymiarową publikacją.

Przestrzenie i miejsca, o których mowa głównie w części pierwszej, to nie tylko tradycyjnie rozumiana geografia i kartografia, lecz także „metageografia” i „heterotopia”, w których przestrzeń jest nie tylko rzeczywista, ale także wyobrażona i ciągle tworzona od nowa. Ciekawym, a niejednokrotnie pomijanym w kontekście modernizmu aspektem jest fenomen lokalności. W części otwierającej tom, w eseju pt. *Placing Modernism*, porusza go Andrew Thacker. Proponuje on czytelnikom alternatywne spojrzenie na pojęcie globalności i geografii. W jego rozumieniu

cenniejsze jest pojmowanie geografii ściślej związanej z kulturą i społecznymi praktykami niż traktowanie jej przez pryzmat współrzędnych na mapie.

O ile eseje zgromadzone w tej kolekcji skupiają się na tych kwestiach i ich reprezentacjach w modernizmie europejskim, o tyle rozpoczynają one dialog z dyskursami wschodnimi i ogólnoswiatowymi, analizując wpływ modernistycznego paradygmatu na zjawiska energii w ciele, skali, ilości i akceleracji, a także granic i diaspory. Koncepty „poruszania się” i „bycia poruszonym” zostały też wplecione w nauki społeczne w jednym z esejów pt: *Moved by Language in Motion: Discourse, Myth, and Public Opinion in the Early Twentieth Century*, napisanym przez Kena Hirschkopa. Skupia się on na funkcjonowaniu idei mitu politycznego (na podstawie prac Georges’a Sorela) i jego oddziaływaniu na społeczeństwo.

W części poświęconej literaturze autorzy przyglądają się sztuce awangardy i poetyce dominującej w pracach m.in. Jamesa Joyce’a, Wirginii Woolf czy Samuela Becketta, jednocześnie nie zaniebując odwołań do modernistycznych prac obecnych we współczesnej literaturze czy krytyce literackiej. W ostatnim rozdziale pt. „Motion Studies” autorzy nawiązują do kanonicznych „ruchomych” obrazów i tekstów kinematograficznych, choć bez wątpienia modernizm oferuje znacznie bogatszy zasób filmów niż te poddane analizie w tomie. Teoretyczne rozważania i studia przypadków zgłębiane przez dwudziestu naukowców wyczerpująco opisują zjawisko ruchu – traktowanego zarówno jako zmiany miejsca położenia jak i ruchu umysłowego, pojęciowego, który tak dynamicznie rozwinął się w modernizmie.



Lech Witkowski, *Humanistyka stosowana. Wirtuozeria, pasje, inicjacje. Profesje społeczne versus ekologia kultury*. Wydawnictwo Impuls i Wyższa Szkoła Biznesu w Dąbrowie Górniczej, Kraków 2018, 790 stron. Oprawa twarda, publikacja polskojęzyczna.

„To nie jest gruba książka” – pisze Lech Witkowski we *Wprowadzeniu* do swego najnowszego, wieloelementowego i wielowątkowego dzieła¹:

Między okładkami są tu ukryte jednocześnie ze trzy tomy, które mogłyby funkcjonować osobno, gdyby nie to, że wzajemnie się dookreślają, przenikają, stopniowo przybliżają narastające w ich tle motywy. Zapowiadają się, sprzęgają i opracowują wspólnie materiał refleksji, której waga wykracza poza ramę, w jakiej został pierwotnie osadzony, służąc zupełnie innym wyzwaniom. Powtarzają się inspiracje, teksty przenikają te same impresje. W różnych miejscach improwizacje myślowe przyniosły efekt, który na próbę (jako eseje) warto już w sposób bardziej ugruntowany wykorzystać gdzie indziej. Zarazem tytuł, poszukiwany i modyfikowany tygodniami, wyraża raczej tęsknotę za pełnym zmierzeniem się z problemami ukrytymi pod każdym z jego członów niż gotowe rozwiązania. W filozofii wiemy jednak, że czasem problemy są tak zagruzowane dominującymi narracjami, tak niewidzialne w sferze treści wyświetlanych na ekranach obowiązującej instytucjonalnie prawdy, iż samo zadanie pytania i jego roztrząsanie mogą stanowić wystarczającą prowokację, by niegotowi do jej podjęcia wystawili listy powodów do odmowy jej uznania albo spróbowali ją zignorować jako nie z ich bajki. Oczekuję jednak kontynuacji rozważania poruszanych zagadnień wspólnym wysiłkiem Czytelników, w przekonaniu o wadze spraw, jakie pozwoliłem sobie ryzykownie poruszyć w takim zestawieniu².

A sprawy, istotnie, poważne, bo związane przede wszystkim z czymś, co można byłoby określić pojęciem „samoświadomej przyzwoitości” – wartości, w świetle której nauka jest sposobem życia, a nie jedynie podporządkowaną wymogom szeroko pojętego rynku formą zarobkowania. Nauka w ujęciu Witkowskiego jest zatem działalnością, której faktyczne (mieralne) efekty winny objawiać się nie tyle i nie tylko w postaci przyrostu punktów parametrycznych, ile w przemia-

1. Lech Witkowski, *Humanistyka stosowana. Wirtuozeria, pasje, inicjacje. Profesje społeczne versus ekologia kultury*. Wydawnictwo Impuls i Wyższa Szkoła Biznesu w Dąbrowie Górniczej, Kraków 2018, s. 23.

2. Witkowski, *Humanistyka stosowana...*, s. 23.

nach własnej świadomości nieustannie doskonalącego się naukowca i w ewolucji przestrzeni społecznej, w której ten ostatni żyje, funkcjonuje, oraz kształtowania której próby podejmuje. Humanistyka stosowana jest w rozumieniu autora dziedziną aplikacyjną w sensie o wiele szerszym, niż przyjęło się go rozumieć. Nie chodzi w niej bowiem ani o „przyjemne, praktyczne wdrożenia, służące czemuś i podporządkowane interesowi czy mierzalnemu zyskowi”, ani o łatwą do zakwestionowania bezinteresowność „odniesień do sentymentalizowanej sfery symbolicznej (języka i kultury)”, lecz o przeciwdziałanie efektom „zaślepiającej odmowy poważnego pogłębiania własnego bycia w świecie” i „wygodnego, maskowanego spływania w odbiorze największych dzieł humanistów, »kompletnych« w ich dawaniu do myślenia, odnoszących refleksję do życia, jego obszarów i pułapek (aż po zło – zbrodnię i ludobójstwo)”³. Taka humanistyka wymaga jednocześnie autentycznej otwartości i ogromnej pracy, która staje się fundamentem interdyscyplinarności nieudawanej, popartej badawczą wirtuozerią (odległą o lata świetlne od taniej żonglerki nazwiskami i cytatami) i nieustanną gotowością do kolejnych inicjacji, kolejnych przejść w obszary otwierające punkty widzenia wymagające zakwestionowania dotychczasowego stanu własnej wiedzy i relatywizacji przeświadczeń, do których badacz zdążył się już przyzwyczaić i od których niechętnie odstępuje. Humanistyka stosowana – taka, jak przedstawia ją Lech Witkowski – jest jednocześnie humanistyką uczciwą, rzetelną i skuteczną, a przy tym stanowi formułę przeciwdziałania temu, co Jacques Derrida określił jako problem ulegania profesjonalizacji:

Należy kształcić ludzi tak, aby mogli się stać lekarzami, inżynierami czy profesorami, lecz jednocześnie trzeba ich też uczyć kwestionowania tego wszystkiego, czego ich się nauczyło – nie tylko kwestionowania krytycznego, ale powiedziałbym nawet dekonstrukcyjnego. Jest to podwójna odpowiedzialność: to dwie odpowiedzialności, które czasami nie są kompatybilne. W mojej własnej praktyce dydaktycznej, w ramach moich własnych obowiązków muszę, jak sądzę, dokonywać dwóch gestów jednocześnie: szkolić ludzi, uczyć ich, podsuwać im treści, być dobrym pedagogiem, kształcić nauczycieli i dać im zawód – lecz jednocześnie uczynić ich maksymalnie świadomymi problemu profesjonalizacji⁴.

Owe „odpowiedzialności”, o których mówi francuski filozof, bliskie są Lechowi Witkowskiemu – matematykowi, filozofowi, teoretykowi i praktykowi pedagogiki, pracy socjalnej i resocjalizacji – który nie uznaje dróg na skróty. Zebrane w omawianej książce teksty wpisują się bowiem w inspirowaną Batesonowską ekologią umysłu „epistemologiczną wizję »pedagogiki krytycznej« oraz w integralną

3. Witkowski, *Humanistyka stosowana...*, s. 19.

4. Wypowiedź Jacques’a Derridy cytowana za: Tadeusz Rachwał, *Word and Confinement. Subjectivity in ‘Classical’ Discourse*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1992, s. 151.

wizję humanistyki. Bez taryfy ulgowej dla śmiałka, który wiedząc, że ryzykuje jako »ciągle wydziedziczony z kultury«, wie także, że jest ciągle w drodze po niej, przedzierając się w poprzek i w głąb”⁵. Właśnie takie odważne, transdyscyplinarne przedzieranie się przez gąszcz dominujących dyskursów i wgłębianie się w złożoną tkankę kultury ilustruje struktura książki, składającego się z pięciu zasadniczych części – „kubistycznie” wyrysowanych profili Witkowskiego-humanisty – dzieła, którego logikę sam autor wyjaśnia następująco:

Książka jest zbudowana bez uwzględnienia chronologii powstawania tekstów, a w trosce o zespolenie i wypuklenie świadomie wybranych wątków. Podstawową intencją było zebranie rozproszonego materiału, którego ogniwa jednak się ze sobą łączą, stanowiąc być może załączek bardziej zintegrowanej całości teoretycznej. Praca składa się z pięciu profili problemowych odpowiadających pięciu zakresom mojej tożsamości badawczej z różnych stron oglądanej. Profil I [*O nową metodologię analizy i krytyki praktyk estetyzacji narracyjnych – w poszukiwaniu dojrzałego dyskursu dla humanistyki stosowanej*] przynosi akcenty metodologiczne, wychodząc od problemów z estetyzacją praktyk i dyskursów. Profil II [*W stronę teorii i kultury praktyki. Dojrzewanie do pedagogiki społecznej, pracy socjalnej i mediacji rodzinnej*] zespala w nowym kontekście merytorycznym materiał udostępniony poprzednio w niskonakładowej publikacji, jako mający znaczenie szersze niż to wygenerowane przez wyjściowe odniesienia do pracy socjalnej. Ilustruje to styk teorii i praktyki w odniesieniu do pedagogiki społecznej, pracy socjalnej i mediacji rodzinnej. Profil III [*Próby nowych inspiracji dla refleksyjności praktyki społecznej w zawodach pedagogicznych i pokrewnych*] przynosi próby wskazania nowych inspiracji dla praktyki społecznej w sygnałach odniesień spoza głównego nurtu narracji. Profil IV [*Okazjonalne retrospekcje i próby syntezy*] uwypukla efekty okazyjnych retrospekcji i prób syntezy we wcześniej podejmowanych przeze mnie rozważaniach. Wreszcie Profil V [*Próby i manifesty interwencji praktycznej oraz spory o strategię działania*] ukazuje obszary zaangażowani praktycznych, jakie stały się moim udziałem, z istotnym wykorzystaniem zebranego zaplecza teoretycznego. Pola te obejmują: troskę o zręby polityki postpenitencjarnej, ekologię jako ekologię umysłu i kultury, perspektywę krytycznego podejścia do praktyki oświatowej z uwzględnieniem formuły alternatywy wobec częstych postaw uczniów i nauczycieli (lunatycy czy poławiacze pereł). Przywołuję także rozważania dotyczące idei mediacji rodzinnej, niepełnosprawności i obrony humanistyki przed jej słabościami⁶.

Przedstawiana tu praca, wirtuozersko operująca tropami wypracowanymi przez różne, często – i niesłusznie – uznawane za odległe od siebie dziedziny humanistyki, stanowi jednocześnie swoisty intelektualny autoportret jej autora (którego z górą czterdziestoletni dorobek uzupełnia) i jednoznaczną propozycję wprowadzenia w życie praktyk naukowych bazujących na rezygnacji z łatwego

5. Lech Witkowski, *Humanistyka stosowana...*, s. 32.

6. Witkowski, *Humanistyka stosowana...*, s. 31–32.

„przechwytywania tekstów” i autentycznym, pozatransakcyjnym zaangażowaniu. Humanistyka stosowana jest dziedziną wymagającą przyzwoitości: faktycznie inwestując w czasochłonne zdobywanie wiedzy w obszarach, które oświetlając się wzajemnie umożliwiają wypracowanie podejść metodologicznych otwierających drogę do istotnych rewizji rzeczywistości, rzetelny badacz zyskuje możliwość zapoczątkowania namacalnych, pożądaných zmian w praktyce społecznej. W wymiarze formalnym przełożyć się to może na ewolucję ustawodawstwa, a w wymiarze norm niepisanych – prowadzić może na przykład do systematycznego eliminowania krzywdzących skryptów kulturowych poprzez obnażenie zniewalających umysł paradygmatów, jakie kwestionując wielowymiarowość wspólnego egzystencjalnego doświadczenia pogłębiają międzyludzkie podziały w służbie „filozofii” *divide et impera*. Piętnując banalne, często interesowne, często wymuszone biurokratycznie rozumienie aplikacyjności dyscyplin humanistycznych, praca Lecha Witkowskiego – łącząca filozofię, socjologię, psychologię, pedagogikę, literaturoznawstwo, kulturoznawstwo, historię, zarządzanie i wiele innych, pozornie „zdyscyplinowanych” dyscyplin (których przedstawiciele często nazbyt zazdrośnie strzegą ich granic) – oferuje czytelnikowi wielowątkową propozycję humanistyki zintegrowanej, postrzeganej jako złożony, ewoluujący, intelektualny ekosystem. Składowe tego systemu stanowią od zawsze naczynia połączone, a wszelkie badawcze działania o aplikacyjnych perspektywach muszą się rozpocząć od głębokiego ich poznania.

streszczenia po angielsku |

ER(R)GO

summaries in english |



Marzena Kubisz

Veganisation of the Academy and the New Humanities: Veganism in the Context of Literary and Cultural Studies

The concepts of “veganisation of the Academy” and “vegan turn” formulated by the author of the text refer to a growing interest of literary and cultural theorists, philosophers and psychologists in veganism perceived both as a practice and philosophy. The essay explores the history of this interest and focuses on its climax marked by the publication of *The Vegan Studies Project. Food, Animals and Gender in the Age of Terror* by Laura Wright, the monograph which creates the foundations for vegan studies. The essay makes an attempt to grasp the specificity of vegan studies in the context of human-animal studies, ecocriticism and animal rights movements and places it on the map of contemporary humanities, with a special attention paid to the concept of prefigurative humanities proposed by Ewa Domańska. Seen in this light vegan studies emerges not only as a way to read literary and cultural text but also as a platform for a debate about an alternative vision of future.

Keywords: vegan studies, vegan turn, the New Humanities, utopia

Dariusz Gzyra

Veganism and Reducetarianism

This paper attempts to show several aspects of relations between veganism and reducetarianism. It analyses current definitions of both practices with particular emphasis on the evolution of a definition of reducetarianism – from the practice of a reduction of meat’s consumption to the practice of a reduction of consumption of animal products in general. Then, on a basis of reducetarian’s publications, the depiction of vegans and veganism is analyzed. The article ends with a presentation of arguments for maintaining a two-element classification of dietary practices with regard to animal products: reducetarianism (a reduction of animal products without an intention of their exclusion) and veganism (a reduction with an intention of such an exclusion).

Keywords: social movements, reducetarianism, the ethics of human-animal relations

Małgorzata Poks

Radical Veganism of People of Color

This essay problematizes the complicated relationship between speciesist and racist oppression. Even though the live experience of exploitation and the long struggle for justice and rights makes racialized groups especially sensitive to the suffering of the Other, the link between human and non-human animals’ interests is, suprisingly, not so easy to make. Things are additionally complicated by the fact that veganism is usually perceived as a white, privileged lifestyle, therefore culturally alienating to people of color. This sense of alienation can

be explained by the interiorization of colonial notions of identity, which label people of color as „natural meat eaters”. The goal of radical vegans of color, a group of activists rapidly gaining visibility, is to dismantle the colonial matrix of power and struggle for a world free of all forms of oppression. This essay attempts to present their ideological positions.

Keywords: Ko sisters, Consistent Anti-Oppression, vegans of colour, decoloniality

Hanna Mamzer

Popularization of Non-meat Diets in the Context of Thorstein Veblen’s Theory of Conspicuous Consumption

In many cultures eating meat was considered for a very long time a privilege of people enjoying higher economic and social status. Nowadays situation slowly changes: those who are rich and fortunate tend to resign from eating meat. This rejection can be treated as an important element of a lifestyle, but it can be also considered a type of fashion. In both cases, if higher social classes tend to reject meat and animal products, this tendency may gain a status of “exclusive lifestyles”. Following Thorstein Veblen’s theory of circulation of consumption patterns, one can make an attempt to explain growing popularity of vegetarian and vegan diets. The assumption is that once they are turned into elements of an attractive lifestyle, mass consumers follow the example. The article analyzes growing tendencies to reject meat consumption in Poland and in Western culture.

Keywords: vegetable diets, fashion, models of consumption

Alicja Węćławiak

Leftist Lettuce. The Economic Aspects of Veg*anism

Vegetarianism is – simply speaking – not eating meat. Veganism is a bit more radical option – it is not just not eating meat, but generally animal products: eggs, milk, dairy products, honey. These are relatively simple definitions for these types of diets. However, the problem begins when we define vegetarianism or veganism as a type of diet. Vegetarianism and veganism are therefore not only related to food, we can already speak of a certain lifestyle understood primarily as “the size and form of consumption.” In my article I want to follow the motives behind choosing this type of diet and to reflect not only on the health but also on the cultural aspects of veganism. There are more and more vegetarian and vegan products, new restaurants and fast food restaurants, if not completely vegetarian or vegan, at least including meatless or simply vegetable dishes in their menu. Multitudes of forums and online communities, YouTube channels and blogs with vegetable recipes are multiplying. All this lets us wonder whether the vegetarian/vegan diet has become something of a fashion that will soon pass or whether there are other reasons, and if so, what these reasons are.

Keywords: veganism, lifestyle, consumption, fashion

Agata Sitko

Pieces of Meat Art

Sue Coe, an English artist, said that animal slaughter has become normalized because it was hidden. Plastic-wrapped pieces of meat on supermarket shelves do not resemble living beings. Meat intended for mass consumption is no longer real, while in the contemporary art we can find examples of the reverse. Meat art puts viewers in an uncomfortable situation because what the food industry conceals (killing animals, blood, guts), they can experience directly in an art gallery. It seems that meat in the contemporary art enables symbolic reference to many issues. In my text, I would like to show examples of the use of animals/meat by artists to shock and collide viewers with the Real, as well as to ask them ethical questions.

Keywords: meat, modern art, abject, Real, das Ding/Thing

Michał Krzykowski

Why Is Capitalism With an Animal Face Not a Solution For Us Either? From Anthropology to a Critique of Political Economy: Florence Burgat's *Carnivorous Humanity*

This article aims to introduce Florence Burgat, a phenomenologist and one of the outstanding contemporary animalist philosophers in France, with a special emphasis put on her last book, *L'humanité carnivore* (2017) in which she analyses “the carnivorous fact.” What Burgat describes as the equivalence principle would let us liberate from our anthropologically conditioned sacrificial structure, whereas clean meat makes it possible to elude the carnivorous fact as irreducible. However, unlike Burgat, I consider this fact in the context of the technological dimension of consumerist capitalism. Going beyond Burgat's anthropological perspective (though with no intention to question the relevance of her observations), I opt for the perspective of a critique of political economy. What Burgat refers to as “ovo-lacto-meaty plethora” might be seen as an effect of a prototypical disruptive innovation. Therefore, one may read this article as an attempt for making the animal life the object of a critique of political economy.

Keywords: Florence Burgat, animal studies, French philosophy, political economy

Wit Pietrzak

Posthuman poetry: Kacper Bartczak's *Pokarm Suveren*

The present essay focuses on Kacper Bartczak's latest volume, *Pokarm Suveren*, which is shown to be a radical attempt at expressing a posthumanist selfhood that instantiates itself as a borderline figure between language and body.

Keywords: Polish poetry, posthumanism, voice/language

informacje dla autorów¹

info for contributors¹



Problematyka

Kultura i jej wytwory; ontologia artefaktów; metodologia badań literaturoznawczych i kulturoznawczych; teoria; literaturoznawstwo porównawcze; tendencje w kulturze/literaturze; związki interdyscyplinarne; pogranicza kultury/literatury i filozofii, antropologii, socjologii etc.; zmiany paradygmatów; trendy i konteksty; syntezy teoretycznoliterackie i kulturoznawcze – oraz obszary zbliżone.

Polityka wydawnicza

Z wyjątkiem tekstów zamawianych oraz nowych i pierwszych tłumaczeń tekstów obcojęzycznych *Er(r)go* nie drukuje tekstów uprzednio publikowanych. Przedruki są dopuszczalne w numerach tematycznych, jeżeli tekst jest szczególnie istotny merytorycznie dla całościowej koncepcji numeru. Nadesłane teksty podlegają procedurze podwójnie anonimowej recenzji (*double-blind peer review*), której wynik decyduje o ostatecznym zakwalifikowaniu tekstu do publikacji. Redakcja nie zwraca materiałów nieprzyjętych do druku ani niezamówionych.

Forma tekstu

1. Teksty należy nadsyłać przez system OJS w edytowalnym formacie (DOC, DOCX lub RTF – nie: PDF). W tym celu należy wejść na stronę www.errgo.pl, zalogować się do systemu jako „Autor”, a następnie postępować zgodnie z instrukcjami.

2. Zasady formatowania tekstu polskojęzycznego są następujące:

- interlinia: podwójna
- marginesy: 3 cm (lewy, prawy, górny i dolny)
- font: Minion Pro, 11 punktów
- wcięcie akapitu: 1,25 cm
- justowanie: obustronne
- cytaty blokowe: minimum trzy linie, interlinia pojedyncza, bez cudzysłowu, wcięcie bloku – 1,25 cm, odstęp od tekstu głównego – jedna linia z góry i z dołu, stopień pisma 9,5 punktu
- cytaty w cytacie blokowym: cudzysłów podwójny („Tekst”)
- cytaty w tekście: maksimum trzy linie – cudzysłów podwójny
- cytaty w cytacie w tekście: odwrócony cudzysłów francuski („Tekst »tekst« tekst”.)
- wyrazy użyte w specjalnym sensie: cudzysłów podwójny
- motto: maksimum 1/5 strony, wyłącznie pod głównym tytułem
- tytuł artykułu: maksimum trzy linie
- śródtytuły: maksimum dwie linie, nagłówki nienumerowane
- wyróżnienia: wyłącznie kursywą (nie: rozstrzelenie, nie: pogrubienie)
- elipsa: [...]
- przecinki i kropki: za cudzysłowem („Tekst »tekst« tekst”)
- odsyłacze przypisu: przed znakiem przestankowym („Tekst »tekst« tekst”¹.)

3. Wszelkie ryciny i ilustracje zamieszczone w tekście należy nadesłać także przez system OJS jako „pliki pomocnicze”, w rozdzielczości minimum 300 dpi. Do ilustracji należy dołączyć licencję właściciela praw autorskich na wykorzystanie materiału w druku i w wersji online lub, w przypadku materiałów na licencjach otwartych, określenie typu licencji i wskazanie źródła.

4. Przypisy należy przygotować w formie przypisów dolnych, wedle niżej podanych wskazówek i przykładów (Chicago style):

- Książka: Imię Nazwisko autora, *Tytuł*, przeł. Imię Nazwisko tłumacza (miejsce wydania: wydawca rok wydania), s. strony.
- Rozdział w książce zbiorowej: Imię Nazwisko autora, „Tytuł rozdziału”, w: *Tytuł książki lub tomu zbiorowego*, red. Imię Nazwisko redaktora (miejsce wydania: wydawca, rok wydania), s. strony.
- Artykuł w periodyku: Imię Nazwisko autora, „Tytuł artykułu”, *Tytuł czasopisma* tom, numer, rok wydania, s. strony.
- Artykuł ze strony internetowej, forum dyskusyjnego lub czasopisma online: Imię Nazwisko autora, „Tytuł artykułu lub postu”, *Tytuł czasopisma*, tom, numer, rok wydania, <<http://www.xxx.xxxx.xxx>> (data dostępu).
- Hasło encyklopedyczne lub słownikowe: „Hasło”, w: *Tytuł encyklopedii lub słownika*, red. Imię Nazwisko redaktora (miejsce wydania: wydawca, rok wydania), s. strony.
- Hasło z encyklopedii lub słownika internetowego: „Hasło”, w: *Tytuł encyklopedii lub słownika* <<http://www.xxx.xxxx.xxx>> (data dostępu).
- Wiersz lub rozdział w książce jednego autora: Imię Nazwisko autora, „Tytuł wiersza lub rozdziału”, w: *Tytuł tomu poetyckiego* (miejsce wydania: wydawca, rok wydania), s. strony.
- Film: *Tytuł filmu*, reż. Imię Nazwisko reżysera, dyst. Nazwa dystrybutora, kraj, rok premiery.
- Cytat za innym autorem: Imię Nazwisko autora cytowanego tekstu, *Tytuł*, przeł. Imię Nazwisko tłumacza (miejsce wydania: wydawca, rok wydania), s. strony, cyt. za: Imię Nazwisko autora cytowanego tekstu, *Tytuł*, przeł. Imię Nazwisko tłumacza (miejsce wydania: wydawca, rok wydania), s. strony.
- Kolejne przypisy: Nazwisko autora, skrócony „Tytuł artykułu...” lub *Książki...*, s. strony.

5. Przykłady

- Książka: Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, przeł. Renata Lis (Warszawa: Wydawnictwo KR, 1996), s. 30–31.
- Rozdział w książce zbiorowej: Robert Cieślak, „Od Grünewalda do Bacona. Gra o tożsamość w poezji Tadeusza Różewicza”, w: *Ponowoczesność a tożsamość*, red. Bożena Tokarz i Stanisław Piskor (Katowice: Wydawnictwo OK SPP, 1997), s. 86–87.
- Artykuł w periodyku: Ewa Szczęsna, „Tożsamość hybrydyczna”, *Er(r)go* nr 9, 2/2004, s. 10–11.
- Artykuł ze strony internetowej, forum dyskusyjnego lub czasopisma online: Artur Wolski, „Nauka i przemysł”, *Forum Akademickie*, 1/2006 <<http://forumakademickie.pl/fa/2006/01/nauka-i-przemyslania/>> (12.02.2007).

- Hasło encyklopedyczne lub słownikowe: „Rozum”, w: *Słownik synonimów*, red. Andrzej Dąbrówka, Ewa Geller, Ryszard Turczyn (Warszawa: Wydawnictwo MCR, 1993), s. 115–116.
- Hasło z encyklopedii lub słownika internetowego: „Absolut”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii* <<http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/absolut.pdf>> (10.10.2007).
- Wiersz lub rozdział w książce jednego autora: Maria Korusiewicz, „Vermeer (1658)”, w: *Majolika* (Katowice: Wydawnictwo Śląsk, 2012), s. 5.
- Film: *The Pillow Book*, reż. i scen. Peter Greenaway, dyst. Lions Gate Films, Francja–Holandia–Wielka Brytania, 1996.
- Cytat za innym autorem: Kurt Vonnegut, Jr., *Rzeźnia numer pięć*, przeł. Lech Jęczynek (Warszawa: Wydawnictwo Da Capo, 1996), s. 14, cyt. za: Jolanta Misiarz, „Jeszcze kilka słów na temat masakry. Filozofia egzystencjalna w *Rzeźni numer pięć*”, w: *Szkice o literaturze i kulturze amerykańskiej*, red. Teresa Pyzik (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2001), s. 71.
- Kolejne przypisy: Kurt Vonnegut Jr., *Rzeźnia...*, s. 22.; Vonnegut, s. 132

6. Nie stosujemy skrótów: „ibid./ibidem”; „op.cit.”; „tamże”; „tegoż”.

7. Skrót: „Zob.” stosujemy wtedy, kiedy naszą intencją jest poszerzenie podawanych informacji. Skrót „Por.” stosujemy wtedy, kiedy naszą intencją jest komparatywne lub kontrastywne zestawienie podawanych informacji z innym źródłem.

8. Do każdego tekstu prosimy dołączyć jednoakapitowe streszczenia w języku angielskim i polskim (wraz z tytułem w języku angielskim i słowami kluczowymi w obu językach) – objętość ok. 200 słów, a także bibliografię załącznikową rozpoznawalną dla botów elektronicznych (zobacz: https://polindex-pomoc.opi.org.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=13&Itemid=112)

Zastrzeżenie

Redakcja zastrzega sobie prawo do dokonywania pewnych modyfikacji tekstu nie naruszających merytorycznej strony opracowania. Redakcja zastrzega sobie prawo do przedruków tekstu w numerach rocznicowych *Er(r)go*.

Korespondencja

Korespondencję prosimy kierować na adres:

Wojciech Kalaga, *Er(r)go*, Instytut Kultur i Literatur Anglojęzycznych,
ul. Gen. Stefana Grota-Roweckiego 5, 41–205 Sosnowiec,
tel./faks: 32 36 40 892, e-mail: errgo@us.edu.pl

Info for Contributors

„Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura”
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 38 (1/2019)
Dyskursy weg(etari)anizmu
Discourses of Veg(etari)anism
E-ISSN 2544-3186
DOI:10.31261/ERRGO.2019.38.14



Themes

Culture and its products; the ontology of artefacts; methodologies of literary and cultural research; critical theory; comparative literary studies; trends and tendencies in culture/literature; interdisciplinary relations; liminal spaces between culture, literature, philosophy, anthropology, sociology, etc.; transformations of paradigms; trends and contexts; literary-theoretical and cultural syntheses – and likewise areas.

Editorial policy

Except for commissioned texts, or new (first) translations, *Er(r)go* does not accept texts previously published. Reprints are admissible in thematic issues if a given text is particularly important from the point of view of the overall conception of the issue. Submissions undergo the procedure of the double-blind peer review, the outcome of which decides about the qualification of the text for publication. Unsolicited, non-commissioned, or rejected texts are not returned to the sender.

Text formatting

1. Editable texts (DOC, DOCX or RTF – not: PDF) should be submitted to our OJS system. In order to do this, please visit the journal's website (www.errgo.pl), log in to the system as “Author” and follow the on-screen instructions.

2. The general principles of the formatting of texts in English are as follows:

- spacing: double space
- margins: 3 cm (left, right, top and bottom)
- font: Minion Pro, 11 points
- paragraph indent: 1.25 cm
- justification: left and right
- blockquote: minimum three lines, single-spaced, no quotation marks, block intent – 1.25 cm, one empty line between the main text and the text of the quote (top and bottom), font Minion Pro 9.5 points
- quotations within the blockquote: double quotation marks (“Text”)
- in-text quotations: maximum three lines – double quotation marks
- quotations within in-text quotations: single quotation marks (“Text ‘text’ text.”)
- special use of words: double quotation marks
- motto: maximum 1/5 of the page, exclusively under the main title
- article title: maximum of three lines
- subtitles: maximum of three lines, headers unnumbered
- emphasis: solely italics (not: spaced out, not: bold)
- ellipsis: [...]
- commas and periods: within quotation marks (“Text ‘text’ text.”)
- footnote number: after the period (“Text ‘text’ text”¹.)

3. All of the graphic material (figures, illustrations, diagrams, etc.) to be included in the text should be submitted via OJS as “additional files.” The minimum resolution of illustrations is 300 dpi. All graphics must be supplied with appropriate written licenses for print and online use, issued by the copyright owner or, in the case of open-license materials, a declaration concerning the type of the license and the source of the graphics.

4. Footnotes need to be prepared in accordance with the principles of the Chicago Humanities style, as follows:

- A book: Name Surname of the author, *Title*, trans. Name Surname of the translator (place of publication: publisher, year of publication), p. page/pp. (pages).
- A chapter Po a collective volume: Name Surname of the author, “Title of the chapter,” in: *Title of the collection*, ed. by Name Surname of the editor(s) (place of publication: publisher, year of publication), p. page/pp. pages.
- An article Po a periodical: Name Surname of the author, “Title of the article,” *Title of the periodical*, volume, issue, year, p. page/pp. pages.
- An online article, an online forum entry, an online periodical article: Name Surname of the author, “Title of the article,” *Title of the periodical*, volume, issue, year, p. page (if available) <<http://www.xxx.xxxx.xxx>> (access date).
- An encyclopaedia/dictionary entry: “Title of the entry,” in: *Title of the source*, edited by Name Surname of the editor (place of publication: publisher, year of publication), p. page/pp. pages..
- An online encyclopaedia/dictionary entry: “Title of the entry,” in: *Title of the source*, <<http://www.xxx.xxxx.xxx>> (access date).
- A poem or a chapter Po a book by a single author: Name Surname of the author, “Title of the chapter,” in: Name Surname of the author, *Title of the book* (place of publication: publisher, year of publication), p. page/pp. pages.
- Film: *The title of the motion picture*, dir. Name Surname of the director, distr. Name of the distributor, country, year of release.
- Quotation after a different author: Name Surname of the author of the quoted text, *Title of the book*, trans. Name Surname of the translator (place of publication: publisher, year of publication), p. page/pp. pages, quoted in: Name Surname of the quoting author, *Title of the book*, trans. Name Surname of the translator (place of publication: publisher, year of publication), p. page/pp. pages.
- Following footnotes to the same text: Surname of the author, shortened “Title of the article”... or of a *Book...*, p. page/pp. pages.

5. Examples

- A book: Jean Baudrillard, *The Ecstasy of Communication*, trans. Bernard and Caroline Schutze, edited by Sylvere Lotringer (New York: Semiotext(e), 1988), pp. 30–31.
- A chapter Po a collective volume: Robert Cieślak, “Od Grünewalda do Bacona. Gra o tożsamość w poezji Tadeusza Różewicza,” in: *Ponowoczesność a tożsamość*, edited by Bożena Tokarz and Stanisław Piskor (Katowice: Wydawnictwo OK SPP, 1997), p. 86.

- An article Po a periodical: Ewa Szczęsna, “Tożsamość hybrydyczna,” *Er(r)go*, nr 9, 2/2004, pp. 10–11.
- An online article, an online forum entry, an online periodical article: Artur Wolski, “Nauka i przemysł,” *Forum Akademickie* 1/2006 <<http://forumakademickie.pl/fa/2006/01/nauka-i-przemysl/>> (12.02.2007).
- An encyclopaedia/dictionary entry: “Rozum,” in: *Słownik synonimów*, edited by Andrzej Dąbrowska, Ewa Geller, Ryszard Turczyn (Warszawa: Wydawnictwo MCR, 1993), pp. 115–116.
- An online encyclopaedia/dictionary entry: “Absolut,” in: *Powszechna Encyklopedia Filozofii* <<http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/absolut.pdf>> (10.10.2007).
- A poem or a chapter Po a book by a single author: Maria Korusiewicz, “Vermeer (1658),” in: *Majolika* (Katowice: Wydawnictwo Śląsk, 2012), p. 5.
- Film: *The Pillow Book*, dir. and screenplay Peter Greenaway, distribution Lions Gate Films, France–the Netherlands–United Kingdom, 1996.
- Quotation after a different author: Kurt Vonnegut, Jr., *Rzeźnia numer pięć*, przeł. Lech Jęczmyk (Warszawa: Wydawnictwo Da Capo, 1996), p. 14, quoted in: Jolanta Misiarz, “Jeszcze kilka słów na temat masakry. Filozofia egzystencjalna w *Rzeźni numer pięć*,” in: *Szkice o literaturze i kulturze amerykańskiej*, edited by Teresa Pyzik (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2001), p. 71.
- Footnotes to the same text: Kurt Vonnegut Jr., *Rzeźnia...*, s. 22.; Vonnegut, s. 132

6. We do not use: “ibid./ibidem”; “op.cit.”; “idem”.

7. We use “See:” only when it is our intention to extend the information provided in the text. The abbreviation “Cf.” is to be used only when our intention is to provide a contrastive or comparative juxtaposition of the information offered in our text with information offered in other sources.

8. Each text must be appended with one-paragraph (ca. 200 words) abstracts in English and Polish (including titles and keywords in both languages) and with attachment bibliography recognized by online bots:

Disclaimer

The Editors reserve the right to introduce modifications that would not affect the merit of the study to the texts submitted to *Er(r)go*. The Editors also reserve the right to reprint texts submitted to the journal in anniversary or special issues of the *Er(r)go*.

Correspondence

Correspondence should be directed to the *Er(r)go* Editor-in-Chief: Wojciech Kalaga, *Er(r)go*, Institute of English Cultures and Literatures, ul. Gen. Stefana Grota-Roweckiego 5, 41–205 Sosnowiec, Poland tel./fax: +48 32 36 40 892, e-mail: errgo@us.edu.pl

Projekt serii / series designer: Marek J. Piwko {mjp}

Na okładce / on the cover:
graffiti przy ulicy Fredry w Gliwicach - artysta anonimowy
graffiti on the wall by Fredry street in Gliwice, Poland - anonymous
Autorka zdjęcia / photo by: Marzena Kubisz

e-ISSN 2544-3186



(CC BY-SA 4.0)

Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe
Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International

Kontakt z redakcją / Contact info

Wojciech Kalaga
Instytut Kultur i Literatur Anglojęzycznych
Uniwersytet Śląski w Katowicach
ul. Gen. Stefana Grot-Roweckiego 5
41-205 Sosnowiec
tel./fax: 32 36 40 892
e-mail: errgo@us.edu.pl
<http://www.errgo.pl>

Wydawca / Publisher

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Uniwersytet Śląski w Katowicach
ul. Bankowa 12B
40-007 Katowice
tel.: 32 359 20 56; fax: 32 359 20 57
e-mail: zamowienia.wydawnictwo@us.edu.pl
www.wydawnictwo.us.edu.pl

Współwydawca / Co-publisher

„Śląsk” Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe
ul. Juliusza Ligonia 7
40-036 Katowice
tel.: (0048) 32 258 07 56, fax: (0048) 32 258 32 29
e-mail: biuro@slaskwn.com.pl, redakcja@slaskwn.com.pl
handel@slaskwn.com.pl
www.slaskwn.com.pl

Wydanie pierwsze arkuszy wydawniczych: 14,5
arkuszy drukarskich: 12,75

Theory | Literature | Culture

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura



w następnym numerze / in the next issue:

teatr / transfer / transgresja
theatre / transfer / transgression

mobilne spektakle / mobile spectacles

transfery i tradaptacje / transfers and tradaptations

przepisane dramaty / rewritten dramas

matryca mitu / matrix of the myth

transgresje i transpozycje / transgressions and transpositions

przekładanie tańca / translating dance

estetyka ekspresjonizmu / aesthetics of expressionism

Więcej o książce

ISSN 2544-3186 9 2

9 772544 318903



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu ŚLĄSKIEGO

