



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Dlaczego kapitalizm ze zwierzęcą twarzą również nie jest dla "nas" rozwiązaniem? : od antropologii do krytyki ekonomii politycznej : wokół "Ludzkości mięsożernej"
Florence Burgat

Author: Michał Krzykowski

Citation style: Krzykowski Michał. (2019). Dlaczego kapitalizm ze zwierzęcą twarzą również nie jest dla "nas" rozwiązaniem? : od antropologii do krytyki ekonomii politycznej : wokół "Ludzkości mięsożernej" Florence Burgat. "Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura" (Nr 38 (2019), s. 117-138), doi 10.31261/ERRGO.2019.38.08



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Michał Krzykowski

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-7992-0285>

„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.2019.38.08



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 *Pontyfikału 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 szklę 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 zezwierzczeniu 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 miałooby 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 konsumentkiego 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 „niemym 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 *ubierzamknięcie* 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.