

Dorota CHABRAJSKA

JEŚĆ CZY NIE JEŚĆ? Pytanie naszych czasów

„Być albo nie być – oto jest pytanie”¹ – stwierdzał Hamlet, niejako podsumowując w swoim słynnym, następującym po tych słowach monologu² wielkie pytania, które w historii ludzkości usprawiedliwiały istnienie filozofii: te o byt i niebyt, o poznanie i towarzyszącą mu refleksję oraz o normę moralności wyznaczającą reguły postępowania godziwego. Hamletowskie dylematy okazują się na tyle uniwersalne, że nieustannie, na różne sposoby powracają w tekstach kultury, zarówno w literaturze³ czy filmie⁴, jak i w historii idei⁵, przybierając postać odniesień tak bezpośrednich, jak i dalece zapośredniczonych.

Nasuwa się jednak myśl, że monolog i słynne pytanie Hamleta nie byłyby możliwe, gdyby nie pytania filozoficzne jako takie, które ludzie – świadomie bądź nieświadomie – stawiali od zarania dziejów, a które w kulturze Zachodu zostały po raz pierwszy jednoznacznie sformułowane w filozofii greckiej. Grecy pytali przede wszystkim o zasadę rzeczywistości, o przyczynę bytu jako takiego, o to, dlaczego istnieje raczej coś niż nic, i starali się wypracować system wyjaśniający strukturę rzeczywistości, a także zdefiniować dobro i sens działania moralnie dobrego. Z kolei filozofowie średniowieczni, często odwołując się do ustaleń Greków, pytali o relację między Bogiem a światem i pragnęli uzgodnić czysto racjonalne, niesprzeczne wyjaśnienie rzeczywistości z jej obrazem teologicznym. Kolejne wieki rozwoju myśli ludzkiej przyniosły pytania o to, jak poznajemy, czy przedmiotem poznania jest w istocie rzeczywistość, czy też wrażenia, których stanowi ona źródło, a być może jedynie treści własne umysłu. Zastanawiano się, czy filozoficzna koncepcja człowieka może być motorem przemian społecznych i – niekiedy z tragicznymi skutkami – odpowiedzi na pytania tego rodzaju przekuwano w praktycznie przeprowadzane eksperymenty społeczne. Czasy po drugiej wojnie światowej niosły z sobą pytania o to, czy Bóg umarł, czy po Auschwitz możliwa jest jeszcze poezja,

¹ W. S h a k e s p e a r e, *Hamlet, księżę Danii*, akt 3, scena 1, tłum. S. Barańczak, W drodze, Poznań 1990, s. 92.

² Tamże, s. 92n.

³ Powracają na przykład w powieściach Fiodora Dostojewskiego i Jamesa Joyce’a czy w twórczości dramatycznej Antoniego Czechowa, w poezji T.S. Eliota, a także w prozie współczesnej (zob. np. T. S t o p p a r d, *Rosencrantz & Guildenstern are Dead*, Grove Press 2007, I. M c E w a n, *W skorupce orzecha*, tłum. A. Szulc, Wydawnictwo Albatros, Warszawa 2017).

⁴ *Dlaczego Aleksandria? (Alexandria... Why?)*, Egipt, 1978, reż. Y. Chahine; *Aleksandria, znów i zawsze (Alexandria Again and Forever)*, Egipt 1990, reż. Y. Chahine; *Fanny i Aleksander (Fanny och Alexander)*, Szwecja–Francja–RFN, 1982, reż. I. Bergman.

⁵ Zob. np. *Shakespeare’s „Hamlet”: Philosophical Perspectives*, red. T. Zamir, Oxford University Press, Oxford 2018.

pytania o wolność, które stawiał Jean-Paul Sartre, jak i te o odpowiedzialność, jakie znajdujemy w tekstach Alberta Camusa. Jako alternatywa dla pytań egzystencjalistów, pytań wyrażających w istocie przekonanie o tragizmie ludzkiego istnienia, pojawiło się pytanie o człowieka jako osobę, o jego wyjątkowość i wewnętrzne dobro, o niepodważalną specyfikę znaku, jakim jest ludzka twarz.

Można powiedzieć, że wszystkie te pytania stanowiły z jednej strony odbicie doświadczenia czasu, w jakim się pojawiały, z drugiej zaś czas ów w jakimś sensie definiowały, wyznaczając kierunek aktywności intelektualnej człowieka i ogniskując jego uwagę. Przez sam fakt ich postawienia niejako zakładano przy tym, że człowiek sprostą udzieleniu na nie odpowiedzi. Można zatem powiedzieć, że poprzez kreowanie coraz ambitniejszych perspektyw dla myśli ludzkiej filozofia okazywała się nośnikiem kultury w sensie znacznie głębszym niż jakakolwiek inna dyscyplina. Istotne jest przede wszystkim to, że pytania filozoficzne – podobnie jak „zbierający” je monolog Hamleta – stawały się dla twórców kultury intelektualnym wezwaniem i zarazem wyzwaniem, a ich echo wybrzmiewało w dziełach literackich, jak choćby w opartym na koncepcji prawa naturalnego *Liście o człowieku* Alexandre’a Pope’a⁶, w powstałych pod wpływem empiryzmu Johna Locke’a powieściach Laurence’a Sterne’a⁷, w nawiązującym między innymi do myśli Jean-Jacques’a Rousseau *Frankensteinie* Mary Shelley⁸, w nihilistyczno-egzystencjalistycznych *Notatkach z podziemia* Fiodora Dostojewskiego⁹ czy też – w czasach bliższych współczesności – między innymi w powieściach Georges’a Bernanosa, Alberta Camusa, Kōbō Abe czy Iris Murdoch. W szczególności – można powiedzieć przejmujący – sposób pytania filozoficzne powracały w poezji: przenikały przepojone boleścią dzieło Paula Celana czy pełne smutku, poruszające wiersze Tadeusza Różewicza, które w późniejszym okresie twórczości poety nabrały charakteru głęboko metafizycznego.

W czasach powojennych jednak, czasach odbudowy, która zyskała szczególną dynamikę dzięki amerykańskiemu planowi Marshalla, a którą napędzało przede wszystkim powszechne pragnienie przezwyciężenia zła wojny radością płynącą z nowych możliwości, jakie niósł z sobą pokój, zachodnia filozofia zmieniła swój charakter. Można zaryzykować stwierdzenie, że czasy sytości i zaspokojenia, wolności i swobody, nie sprzyjały stawianiu pytań egzystencjalnych: namysł nad bytem, jego sensem i dobrem, jakie niesie, nad prawdziwościowym wymiarem poznania, ustąpił miejsca refleksji praktycznej, a filozofia stała się w znacznej mierze dyscypliną zaangażowaną przede wszystkim politycznie. Zaczęto pytać, jak zmieniać i kształtować rzeczywistość społeczną tak, aby zapewnić realizację optimum możliwości jednostki ludzkiej i społeczeństwa jako całości. Narodziły się między innymi teoria krytyczna, radykalny feminizm i autonomizm. W efekcie punkt ciężkości w filozofii uległ przesunięciu: w miejsce namysłu nad człowiekiem jako bytem jednostkowym, który mimo przygodności swojego istnienia nieustannie mierzy

⁶ Zob. np. D. C a n f i e l d, *The Fate of the Fall in Pope's „Essay on Man”*, „Eighteenth Century” 23(1982) nr 2, s. 134-150.

⁷ Zob. np. A. H a t f i e l d, *Sterne amongst the Philosophers*, „Textual Practice” 31(2017) nr 2, s. 225-232.

⁸ Zob. np. R. B o i s v e r t, *Mary Shelley, Frankenstein & Moral Philosophy*, „Philosophy Now: A Magazine of Ideas” 2018, nr 128, https://philosophynow.org/issues/128/Mary_Shelley_Frankenstein_and_Moral_Philosophy.

⁹ Zob. np. J. F r a n k, *Nihilism and „Notes from the Underground”*, „The Sewanee Review” 69(1961) nr 1, s. 1-33.

się z dylematami moralnymi i pragnie realizować wartości absolutne, pojawiło się pragmatyczne pojmowanie jednostki ludzkiej jako ogniwa bytu społecznego, a ostatecznie to właśnie byt społeczny stał się głównym przedmiotem filozoficznego oglądu.

Nieco inaczej kształtowała się sytuacja filozofii w krajach, które w ramach powojennych ustaleń politycznych zostały niejako wykluczone z europejskiego obszaru kulturowego i znalazły się za tak zwaną żelazną kurtyną. W sytuacji nowego zniewolenia całych społeczeństw, braku perspektyw i poddawania aktywności intelektualnej cenzurze tak wszechogarniającej, że niejednokrotnie skutkującej autocenzurą¹⁰, pytania filozoficzne, przede wszystkim antropologiczno-filozoficzne i etyczne, powracały – można powiedzieć: paradoksalnie – ze zdwojoną mocą. Potrzeba ukazania fałszu panującej ideologii z czasem doprowadziła do pojawienia się tak zwanego niezależnego, drugiego obiegu publikacji, nierzadko ukazujących splot problematyki filozoficznej, społecznej i politycznej w kulturze, tak w przeszłości, jak i w ówczesnej rzeczywistości, często jednak podejmujących również problem dylematów moralnych, przed jakimi stawał w warunkach realnego socjalizmu człowiek nie jako ogniwo bytu społecznego, ale jako indywidualny, niepowtarzalny podmiot moralny.

Wskazując na tę właśnie różnicę między pojmowaniem sensu filozofii w powojennej Europie Zachodniej i w krajach pozostających w radzieckiej strefie wpływu, Roger Scruton pisał: „Któregoś dnia otrzymałem ustne zaproszenie, by przedstawić wykład na podziemnym seminarium w Pradze. Przyjąłem je i w rezultacie zyskałem możliwość poznania ludzi, dla których dążenie do wiedzy i poznania kultury nie było zbędnym luksusem, lecz koniecznością. Nic innego bowiem nie było w stanie zapewnić im tego, czego poszukiwali, a mianowicie ucieczki ze świata kłamstw, który ich otaczał. Dyskutując o dziedzictwie kulturowym Zachodu, naznaczeni byli jako heretycy, którzy ryzykują aresztowanie i więzienie wyłącznie z powodu organizowanych przez nich spotkań. Jak na ironię, największym zapewne intelektualnym osiągnięciem partii komunistycznej było przekonanie ludzi, że Platońskie rozróżnienie wiedzy i mniemania jest poznawczo wiążące i że mniemanie ideologiczne nie jest po prostu czymś różnym od wiedzy, ale jej wrogiem, wszczepioną w ludzki mózg chorobą, która uniemożliwia odróżnienie idei prawdziwych od fałszywych”¹¹.

Awans mniemania w kulturze dokonywał się jednak równolegle po obu stronach żelaznej kurtyny, chociaż po każdej z nich przybierał nieco inny charakter – po jej upadku nie trzeba było wielu lat, by kultura europejska powróciła do stanu jedności. Wśród jej charakterystycznych cech pojawiło się odejście od wykształcenia klasycznego, opartego na wiedzy humanistycznej, niekiedy określanego jako erudycja, na rzecz kształcenia przekonań oraz umiejętności praktycznych. Wykształcenie przestano postrzegać w kategoriach przekazywania prawdy o rzeczywistości, jego celem przestała być umiejętność formułowania i przekazywania myśli, a stało się nim wyrabianie umiejętności pozwalających rozwiązywać problemy praktyczne. Filozofia wpisała się w tę tendencję, porzucając kwestie egzystencjalne i moralne – można powiedzieć, że w znacznej mierze, mimo braku takiego zamierzenia, zaniechała

¹⁰ Rozczarowania tą nową „odśloną” rzeczywistości doznawali także intelektualiści, którzy początkowo uważali się za jej umiarkowanych sympatyków, a nawet ci, którzy deklarowali się jako jej entuzjaści – znani dziś na całym świecie polscy myśliciele: Leszek Kołakowski, Zygmunt Bauman czy Adam Schaff, a także poeta noblista Czesław Miłosz w pierwszych latach istnienia Polski Ludowej nie deklarowali się jako przeciwnicy ideologicznego systemu z zewnątrz narzuconego krajowi, wręcz przeciwnie, współpracowali z nim w bardziej bądź mniej zaangażowany sposób.

¹¹ R. S c r u t o n, *Koniec uniwersytetu*, tłum. D. Chabrajka, „Ethos” 28(2015) nr 1(109), s. 59n.

swojej roli czynnika napędzającego rozwój kultury, przeciwnie, rozwojowi temu się poddała. Część filozofów zajęła się co prawda żmudnym namysłem nad sensem i analizą języka, przedstawiając jednak dociekania nazbyt szczegółowe i nazbyt skomplikowane, by mogły one wyrzucić echem poza krąg specjalistów. Jednocześnie postmodernistyczna tendencja do łączenia ze sobą różnych, także niehomogenicznych elementów kultury, będącej przy tym nieustannym przedmiotem dekonstrukcji¹², przyniosła efekt w postaci przekształcenia znacznej części filozofii w wycinkowe studia nad kulturą i włączenia w obszar dociekań filozoficznych całego szeregu zagadnień, które w sensie metodologicznym stanowią przedmiot badań odrębnych dyscyplin szczegółowych.

Niezwykle popularne dziś „studia” nad żywieniem i jedzeniem, z angielska zwane „food studies”, stanowią dobry przykład tej tendencji. Wikipedia podpowiada: „Food studies to krytyczne badania na temat jedzenia oraz jego związków z historią, sztuką, nauką, społeczeństwem, etc. Mianem food studies określane są nauki społeczno-humanistyczne skupiające się wokół tematyki związanej z jedzeniem, jego produkcją, konsumpcją, walorami estetycznymi. Dziedzina ta angażuje filozofów, historyków, historyków sztuki, socjologów, antropologów kulturowych i psychologów. [...] jest interdyscyplinarna, łączy w sobie nauki akademickie takie jak antropologia jedzenia, socjologia jedzenia, ekonomia dobrobytu, antropologia zmysłów czy filozofia jedzenia z wiedzą popularno-naukową, co przysparza trudności w jasnym jej zdefiniowaniu, jednak czyni ją niesłychanie interesującą. Brytyjski dziennikarz, Paul Levy, napisał: «badania nad jedzeniem są jeszcze w powijakach, więc byłoby głupotą próbować je definiować lub w jakikolwiek sposób ograniczyć, ponieważ temat, dyscyplina lub metoda, którą dziś wykluczymy może być jutro idealna»”¹³. Na podstawie definicji „food studies”, którą podaje najpowszechniejsze dziś źródło wiedzy, możemy zatem stwierdzić nie tyle, że w dziedzinie tej mniemanie mylone bywa z wiedzą, ile że rozdział mniemania od wiedzy po prostu w niej nie istnieje. W istocie czołowe prace z zakresu food studies łączą zwykle opisy osobistych doświadczeń autorów¹⁴, ich doznań smakowych¹⁵, a także związanych z tymi doznaniem przeżyć o charakterze wglądu, iluminacji bądź też traumy¹⁶, z odniesieniami do historii filozofii (przede wszystkim do myśli Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, Montaigne’a, Spinozy czy Kanta) i z – niekiedy inspirującą – prezentacją tradycji i zwyczajów kulinarnych. Rozwój dziedziny food studies pozostaje przy tym w stałej zależności od dokonujących się równolegle transformacji w postrzeganiu istoty zmian klimatycznych, które – jak się przy tym niezmiennie zakłada – stanowią niebezpieczeństwo dla Ziemi i mogą zostać zatrzymane bądź spowolnione między innymi przez zmianę struktury

¹² Jako przykład oddziaływania tej tendencji na kulturę można przywołać narodziny i obecny wzrost popularności ruchu New Age, motywowany jego barwnością i zewnętrzną atrakcyjnością, nie zaś określonym przekazem intelektualnym, przekazu takiego bowiem nie ma. Innym przykładem może być proliferacja książek i filmów reprezentujących nurt fantasy, odrzucający wszelkie ramy gatunkowe.

¹³ Hasło „Food studies”, Wikipedia, https://pl.wikipedia.org/wiki/Food_studies. Zachowano interpunkcję oryginalną.

¹⁴ Zob. np. P. S i n g e r, *Why Vegan*, Liveright Publishing Company, EPUB, New York – London, b.r.w. (rozdz. „The Oxford Vegetarians: A Personal Account”).

¹⁵ Zob. np. D. B a r b e r, *The Third Plate: Field Notes on the Future of Food*, Penguin Press, New York 2014.

¹⁶ Zob. np. J. S a f r a n F o e r, *Eating Animals*, Little, Brown and Company, New York 2009.

żywienia populacji całego świata. Z drugiej strony nie bez wpływu na dynamikę food studies pozostają badania z zakresu psychologii zwierząt, których wyniki trudno pogodzić z faktem, że zwierzęta stanowią jedno ze źródeł pokarmu dla człowieka i często są do tej właśnie roli redukowane. Wszystko to sprawia, że mimo – można by powiedzieć – faktycznego bałaganu metodologicznego w dziedzinie food studies wyodrębnił się silny nurt normatywny, deontyczny, często określany mianem etyki jedzenia (ang. food ethics), a równolegle do niego nurt, który można z kolei postrzegać jako soteriologiczny, wyraża on bowiem przekonanie, że określona zmiana struktury żywienia będzie miała zbawcze oddziaływanie tak na indywidualny ludzki byt, jak i na społeczeństwo oraz na planetę, na której się znajdujemy – wszelka transgresja, odejście od poglądu uznanego w tej kwestii za właściwy, interpretowane są zaś w kategoriach zła moralnego, grzechu popełnianego tak wobec siebie, jak i wobec ludzkości, a nawet wobec Ziemi¹⁷. Nowe pytania, jakie podejmuje dziś filozofia, to zatem, co jeść, jak jeść, czy wolno nam jeść wszystko, a nawet czym jeść, plastikowe sztuczce niosą bowiem z sobą widmo planetarnej zagłady. „Filozofia i jedzenie – czy można powiedzieć, że idą ze sobą w parze? Czy filozofia ostatecznie nie dotyczy rzeczy wyższych, a jedzenie codziennych, niskich trosk?”¹⁸, pyta Michiel Korthals i natychmiast dopowiada: „Tego rodzaju przekonania są błędne. Jedzenie i picie to absolutnie zasadnicze składowe ludzkiego życia. Jedząc, wchodzimy w kontakt z rzeczywistością, z otaczającą nas naturą. Co więcej, staje się ona wtedy częścią nas samych, smakujemy ją i dotykamy jej. Racząc się wytworami natury, odnawiamy byt swojego ciała. Zagadnienia związane z jedzeniem były aż nazbyt długo przez filozofię ignorowane, gdy tymczasem jej przedmiotem pozostają przecież kwestie zasadnicze dla życia ludzkiego. Jedzenie i filozofia tworzą razem całość, tak jak są nią ciało i przyroda”¹⁹. Ostatecznie Korthals proponuje swojemu czytelnikowi wniosek, że „dobre życie to jedzenie z dylematami moralnymi”²⁰, inaczej jednak niż Hamlet, upatruje wartość nie tyle w owych dylematów rozwiązywaniu, ile w samym ich doświadczaniu – i można dostrzec, że nie jest w tej postawie odosobniony. Obok nurtu soteriologicznego i deontonomizmu, które przenikają teorię etyki jedzenia, obecny jest w niej bowiem na równych prawach nurt aktywistyczny, stawiający nie na wiedzę ani na rozumowanie unikające błędów formalnych, ale na budzenie w jednostkach ludzkich moralnej niepewności, nakazującej im nieustannie stawianie sobie pytania o to, czy ich wybory żywieniowe są moralnie dobre.

Owo wielorakie uwikłanie etyki jedzenia w problemy z obszaru medycyny²¹, ekologii²² czy badań nad klimatem sprawia, że dziedzina ta nabiera charakteru mgławicy

¹⁷ Zob. np. S.L. B r i d l e, *Food and Climate Change Without the Hot Air*, UIT Cambridge, Cambridge 2020.

¹⁸ M. K o r t h a l s, *Before Dinner: Philosophy and Ethics of Food*, tłum. F. Kooymans, Springer, Dordrecht 2004, s. 1. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 183.

²¹ Prace naukowe z dziedziny dietetyki często zawierają pouczenie moralne – zob. np. J. S t a n g e r, *The Perfect Formula Diet*, Perfect Planet Solutions, La Jolla, California, 2009, s. 209-217 (rozdz. 17, „Perfect Home”), 229-238 (rozdz. 19, „Perfect Climate”).

²² Zob. np. Ch. S c h l o t t m a n n, J. S e b o, *Food, Animals and the Environment: An Ethical Approach*, Routledge, New York 2019.

i trudno w niej wyodrębnić koleiny racjonalności umożliwiające opracowywanie poszczególnych zagadnień na sposób filozoficzny. Klimatolodzy nie są etykami, etycy nie są ekologami, a ekolodzy nie są dietetykami. W metodologicznym rozgardiaszu uwadze często w tym kontekście umyka kwestia z punktu widzenia etyki najważniejsza, a mianowicie problem stosunku człowieka do innych żyjących i czujących stworzeń. Pytanie, czy człowiek ma prawo traktować je przedmiotowo, pozostaje bez normatywnie wiążącej odpowiedzi. Informacje o zwierzętach, które w niemal cudowny sposób wymknęły się z transportu do rzeźni²³, a znalazłszy się w zwierzęcym azylu, chowają przed człowiekiem swoje młode²⁴, budzą współczucie i sympatię wobec tych stworzeń także u mięsożerców, pojawiające się zaś niekiedy w mediach przejmujące filmy ukazujące grozę, jakiej zwierzęta doświadczają przed śmiercią w rzeźni²⁵, są źródłem powszechnego oburzenia. Z drugiej strony postulaty „obrońców klimatu”, nawołujących do radykalnego zmniejszenia liczby zwierząt wykorzystywanych w rolnictwie, wskazują, że – podobnie jak zjadacze mięsa i produktów zwierzęcych – oni również postrzegają zwierzęta w sposób wyłącznie przedmiotowy. Etycy wydają się w tej sytuacji bezradni. Na polskim gruncie filozof Jan Hartman opowiada się za rozwiązaniem swoiście utylitarystycznym: nie tyle za zwiększaniem czyjejkolwiek przyjemności, ile za zmniejszaniem doznawania cierpienia przez zwierzęta. W tej optyce sensowne wydaje się jedzenie dużych zwierząt: „Choć bardzo lubię kurczaki i ryby – mówi – często wybieram wołowinę. Uważam, że etycznie jest jeść mięso pochodzące od dużego zwierzęcia. To bowiem oznacza, że jedna śmierć wystarczy do wykarmienia wielu osób. Wyobrażam też sobie, może naiwnie, że ta krowa chodziła po łąkach, a nie stała w oborze, miała więc lepsze życie niż kurczaki stłoczone w kurniku”²⁶. Jako mięsożerca przyznaje też: „Nie można stawiać ludziom wymagań niemożliwych do spełnienia. Zabijanie się w świecie zwierzęcym, do którego sami należymy, jest czymś zwykłym i nie ma co udawać, że nie jesteśmy zwierzętami mięsożernymi. Być może poszczególne osoby mogą się wyrzec mięsa, ale jako gatunek nie musimy, a chyba i nie możemy dążyć do takiego ideału. Człowiek, który je mięso, nie musi czuć się winny z tego powodu. Jednak powinien mieć na uwadze to, jak żyło i jak umierało zwierzę, którego mięso zjada”²⁷. Hartman jednocześnie przyznaje, że jest „etycznie zaszokowany widokiem prosięcia sprzedawanego w całości”²⁸. „Moralność – twierdzi przy tym – nie jest czymś wyłącznie dwuwartościowym. To przede wszystkim proces stawania się lepszym i czynienia starań w tym kierunku”²⁹.

²³ Zob. np. *Runaway Cow Escapes Slaughterhouse to Live on Polish Island*, BBC News, 19 II 2018, <https://www.bbc.com/news/world-europe-43112770>.

²⁴ Zob. np. *Edgar's Mission, Clarabelle and Valentine*, <https://edgarsmission.org.au/animal/clarabelle-and-valentine/>.

²⁵ Zob. np. *Kinder World, Pig Trembling Before Slaughter*, Facebook, <https://www.facebook.com/garytvcom/videos/pig-trembling-before-slaughter/2053363001605475/>.

²⁶ *Hartman: Mięsożerco, nie czuj się winny* (Z Janem Hartmanem rozmawia Krystyna Naszkowska), „Gazeta Wyborcza” z 16 XI 2012, <https://wyborcza.pl/7,76842,12870689,hartman-miesozerco-nie-czuj-sie-winny.html?disableRedirects=true>.

²⁷ Tamże.

²⁸ *Prof. Hartman: Jestem etycznie zaszokowany widokiem martwego prosięcia. Ale ten widok jest potrzebny* (Z Janem Hartmanem rozmawia Anna Pawłowska), „Gazeta Wyborcza” z 15 X 2013, <https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114871,14781576,prof-hartman-jestem-etycznie-zszokowany-widokiem-martwego.html>.

²⁹ Tamże.

Czy odpowiedzi Hartmana są filozoficznie wystarczające? Czy są one wystarczające w szczególności dla filozofa personalisty? Wydaje się, że kwestia relacji człowieka do innych bytów ożywionych stanowi dla personalizmu ogromne wyzwanie, na które nie sposób odpowiedzieć w ramach food studies ani nawet food ethics. Przestrzeń myśli, w której odpowiedź taką można by sformułować, stwarza być może jednak wypracowana przez Karola Wojtyłę kategoria uczestnictwa, której zakres można by w tym celu rozszerzyć tak, aby obejmował on, obok wspólnoty ludzkiej, również wspólnotę bytów ożywionych. Zabieg ten nie oznaczałby przy tym ontycznego „ujednolicenia” człowieka jako osoby, bytu definiowanego przez przysługującą mu godność, z bytami zwierzęcymi, ale być może pomógłby ukazać istotę moralnie dobrego postępowania człowieka wobec innych, ontycznie „słabszych” od niego bytów – postępowania, które człowiek powinien realizować właśnie ze względu na przysługującą mu godność. Filozoficzne idee Wojtyły wydają się na tyle pojemne, że mimo upływu czasu pozostają narzędziem pozwalającym dostrzegać antropologiczne ugruntowanie nowych problemów i formułować nowe pytania, na które personalisci mogliby w tym wypadku poszukiwać odpowiedzi, czerpiąc z dorobku takich myślicieli współczesnych, jak Ralph R. Acampora³⁰ czy Heather Kendrick³¹. Być może wysiłek tego rodzaju i powrót do pytań prawdziwie filozoficznych przyczyniłby się do wyparcia mniemania przez wiedzę przynajmniej w tym jednym – ale tak istotnym – obszarze kultury.

³⁰ Zob. R.A. A c a m p o r a, *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2006.

³¹ Zob. np. H. K e n d r i c k, *Animals in the Kingdom of Ends*, w: *Strangers to Nature: Animal Lives and Human Ethics*, red. G.R. Smulewicz-Zucker, Lexington Books, Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth, UK, 2012, s. 35-65.