

PASSAGES | PREHODI

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko
Journal of Phenomenology and Hermeneutics

32 | 124-125 | June 2023

PASSAGES | PREHODI

Institute Nova Revija for the Humanities

*

Phenomenological Society of Ljubljana

Ljubljana 2023

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko

Journal of Phenomenology and Hermeneutics

Glavna urednica: | Editor-in-Chief:

Andrina Tonkli Komel

Uredniški odbor: | Editorial Board:

Jan Bednarik, Andrej Božič, Tine Hribar, Valentin Kalan,
Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič †, Franci Zore.

Tajnik uredništva: | Secretary:

Andrej Božič

Mednarodni znanstveni svet: | International Advisory Board:

Pedro M. S. Alves (University of Lisbon, Portugal), *Babette Babich* (Fordham University, USA), *Damir Barbarić* (University of Zagreb, Croatia), *Renaud Barbaras* (University Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France), *Miguel de Beistegui* (The University of Warwick, United Kingdom), *Azelarabe Lahkim Bennani* (Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco), *Rudolf Bernet* (KU Leuven, Belgium), *Petar Bojanić* (University of Belgrade, Serbia), *Philip Buckley* (McGill University, Canada), *Umesh C. Chattopadhyay* (University of Allahabad, India), *Gabriel Cercel* (University of Bucharest, Romania), *Cristian Ciocan* (University of Bucharest, Romania), *Ion Copoeru* (Babeş-Bolyai University, Romania), *Jean François Courtine* (Paris-Sorbonne University, France), *Renato Cristin* (University of Trieste, Italy), *Massimo De Carolis* (University of Salerno, Italy), *Alfred Denker* (College of Philosophy and Theology Vallendar, Germany), *Mădălina Diaconu* (University of Vienna, Austria), *Donatella Di Cesare* (Sapienza University of Rome, Italy), *Lester Embree* †, *Adriano Fabris* (University of Pisa, Italy), *Cheung Chan Fai* (Chinese University of Hong Kong, Hong Kong), *Günter Figal* (University of Freiburg, Germany), *Dimetri Ginev* †, *Andrzej Gniazdowski* (Polish Academy of Sciences, Poland), *Jean Grondin* (University of Montreal, Canada), *Klaus Held* (University of Wuppertal, Germany), *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* (University of Freiburg, Germany), *Małgorzata Hołda* (University of Łódź, Poland), *Heinrich Hüni* †, *Ilya Inishev* (National Research University Higher School of Economics, Russia), *Tomas Kačerauskas* (Vilnius Gediminas Technical University, Lithuania), *Richard Kearney* (Boston College, USA), *Guy van Kerckhoven* (KU Leuven, Belgium), *Pavel Kouba* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Ioanna Kuçuradi* (Maltepe University, Turkey), *Susanna Lindberg* (Leiden University, The Netherlands), *Thomas Luckmann* †, *Jeff Malpas* (University of Tasmania, Australia), *Michael Marder* (University of the Basque Country, Spain), *Viktor Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Russia), *Veronica Neri* (University of Pisa, Italy), *Liangkang Ni* (Sun Yat-Sen University, China), *Cathrin Nielsen* (Frankfurt a. M., Germany), *Karel Novotný* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tadashi Ogawa* (Kyoto University, Japan), *Žarko Paić* (University of Zagreb, Croatia), *Željko Pavić* (Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Croatia), *Christophe Perrin* (University of Louvain, Belgium), *Dragan Prole* (University of Novi Sad, Serbia), *Antonio Ziriñ Quijano* (National Autonomous University of Mexico, Mexico), *Ramsey Eric Ramsey* (Arizona State University, USA), *Rosemary Rizo-Patrón Boylan de Lerner* (Pontifical Catholic University of Peru, Peru), *Alfredo Rocha de la Torre* (Pedagogical and Technological University of Colombia, Colombia), *Hans Ruin* (Södertörn University, Sweden), *Marco Russo* (University of Salerno, Italy), *Javier San Martín* (National Distance Education University, Spain), *Gunter Scholtz* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Hans Rainer Sepp* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tatiana Shchytsova* (European Humanities University, Lithuania), *Önay Sözer* (Boğaziçi University, Turkey), *Michael Staudigl* (University of Vienna, Austria), *Silvia Stoller* (University of Vienna, Austria), *Tōru Tani* (Ritsumeikan University, Japan), *Rainer Thurnher* (University of Innsbruck, Austria), *Peter Trawny* (University of Wuppertal, Germany), *Lubica Učnik* (Murdoch University, Australia), *Helmuth Vetter* (University of Vienna, Austria), *Ugo Vlaisavljević* (University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina), *Jaroslava Vydrová* (Slovak Academy of Sciences, Slovakia), *Bernhard Waldenfels* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Andrzej Wierciński* (University of Warsaw, Poland), *Ichirō Yamaguchi* (Toyo University, Japan), *Chung-Chi Yu* (National Sun Yat-sen University, Taiwan), *Holger Zaborowski* (University of Erfurt, Germany), *Dan Zahavi* (University of Copenhagen, Denmark), *Wei Zhang* (Sun Yat-sen University, China).

Lektoriranje: | Proof Reading:

Andrej Božič

Oblikovna zasnova: | Design Outline:

Gašper Demšar

Prelom: | Layout:

Žiga Stopar

Tisk: | Printed by:

DEMAT d.o.o., digitalni tisk

Uredništvo in založništvo: | Editorial Offices and Publishers' Addresses:

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko
Institute Nova Revija for the Humanities

Fenomenološko društvo v Ljubljani
Phenomenological Society of Ljubljana

Vodovodna cesta 101
1000 Ljubljana
Slovenija

Filozofska fakulteta | Oddelek za filozofijo (kab. 432b)

Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenija

Tel.: (386 1) 24 44 560

Tel.: (386 1) 2411106

Email:
institut@nova-revija.si
andrej.bozic@institut-nr.si

Email:
dean.komel@ff.uni-lj.si

Revija *Phainomena* objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. Revija izhaja štirikrat letno. Za informacije glede naročil in avtorskih pravic skrbi *Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko*.

*

The journal *Phainomena* covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, and phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office. It is published quarterly. For information regarding subscriptions and copyrights please contact the *Institute Nova Revija for the Humanities*.

Finančna podpora: | Financially Supported by:

Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije | Slovenian Research and Innovation Agency

Članki v reviji so objavljeni v okviru: | Papers in the journal are published within the framework of:

- Raziskovalni program P6-0341 | Research program P6-0341;
- Raziskovalni projekt J7-4631 | Research project J7-4631;
- Infrastrukturni program I0-0036 | Infrastructure program I0-0036.

Revija *Phainomena* je vključena v naslednje podatkovne baze: | The journal *Phainomena* is indexed in:

Digitalna knjižnica Slovenije; DOAJ; EBSCO; Emerging Sources Citation Index (Web of Science); ERIH PLUS; Humanities International Index; Internationale Bibliographie der geistes- und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur; Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissenschaftlicher Literatur; Linguistics and Language Behavior Abstracts; ProQuest; Revije.si (JAK); Scopus; Social Science Information Gateway; Social Services Abstracts; Sociological Abstracts; The Philosopher's Index; Ulrich's Periodicals Directory; Worldwide Political Science Abstracts.

Enojna številka: | Single Issue: 10 €
Dvojna števila: | Double Issue: 16 €

Spletna stran: | Website:
phainomena.com

Alfredo Rocha de la Torre La crisi dell'abitare. L'ethos dell'occidente <i>Kriza prebivanja. Etos zahoda</i>	5
Miklós Nyíró Hermeneutics, Practice, Event. An Attempt at Re-Conceptualizing Human Agency <i>Hermenevtika, praksa, dogodek. Poskus re-konceptualizacije človeškega delovanja</i>	29
Dario Vuger Spektakel in čas v sodobni filozofiji <i>Spectacle and Time in Contemporary Philosophy</i>	53
Ming-Hon Chu La primauté de la constitution de l'objet transitionnel chez Marc Richir <i>Primarnost konstitucije tranzicijskega objekta pri Marcu Richirju</i>	91
Maxim D. Miroshnichenko The Silent Biomedical Others. Intimacy, Communication, and Neurological Queerness <i>Nemi biomedicinski drugi. Intimnost, komunikacija in nevrološka kvirnost</i>	111
Jaroslava Vydrová Man as a Being of Hygiene in a Phenomenological and Anthropological Perspective <i>Človek kot bitje higiene s fenomenološkega in antropološkega stališča</i>	139
Malwina Rolka Between Philosophy and Literature. Friedrich Schlegel's Concept of Romantic Irony in <i>Fragments</i> and in <i>Lucinde</i> <i>Med filozofijo in literaturo. Pojem romantične ironije v <i>Fragmentih</i> in v <i>Lucinde</i> Friedricha Schlegla</i>	169
René Dentz Biblical Hermeneutics and the Word about the Ineffable <i>Biblična hermenevtika in beseda o neizgovorljivem</i>	191

Igor W. Kirsberg Is Causality Admissible in Phenomenology? A Corrective to Edmund Husserl's Idea <i>Je v fenomenologiji kavzalnost sprejemljiva? Korektiv k ideji Edmunda Husserla</i>	203
Izak Hudnik Zajec O dveh fizikah. Utelešena formalnost matematičnih znanosti <i>On Two Kinds of Physics. The Embodied Formality of Mathematical Sciences</i>	221
Primož Turk Aristotel in Descartes o zmožnostih duše <i>Aristotle and Descartes on the Capacities of the Soul</i>	255
TRANSLATION PREVOD	
Adriano Fabris Etika uživanja hrane. Hrana in mi: vprašanje nekega odnosa <i>The Ethics of Eating. Food and Relationship</i>	283
<i>Manuscript Submission Guidelines</i>	307
<i>Navodila za pripravo rokopisa</i>	311

Translation
Prevodno besedilo

TRANSLATION | PREVOD

UDC: 641.5:17

Adriano Fabris

ETIKA UŽIVANJA HRANE HRANA IN MI: VPRAŠANJE NEKEGA ODNOSA

Uživanje hrane kot neizpolnjeni odnos

1. *Problem*

Slabo jemo. Ne zato, ker ne bi vedeli, kaj je za naše zdravje dobro ali kaj preprečuje naše dobro počutje. Slabo se prehranjujemo, ker ne vemo, kaj pomeni »dobro« in »slabo« v našem odnosu do hrane.

Za to gre. Ni nam jasno, da gre pri hranjenju za dejanje, ki je mogoče samo v odnosu z drugim (in z drugimi). Hranjenje predvideva specifične odnose in hkrati vzpostavlja nove. Zato je uživanje hrane, tako kot vsako človekovo dejanje, etično dejanje; in sicer prav zato, ker je relacijsko dejanje, dejanje v

V pričujoči številki revije *Phainomena* objavljamo prvo poglavje knjige italijanskega filozofa Adriana Fabrisa *Etica del mangiare. Cibo e relazione* (Pisa: Edizioni ETS, 2019), ki bo v slovenskem prevodu kmalu izšla pri Inštitutu Nove revije, zavodu za humanistiko. *Op. ur.*

translation | prevod

odnosu. Zato ker tega ne dojamemo in se potemtakem nevedno vedemo, se slabo prehranjujemo in s tem slabo ravnamo do sebe in do drugih.¹

Vprašanje se torej nanaša na način, kako s hranjenjem udeležimo prehranjevalni odnos. To je tisto, kar naš odnos do hrane naredi za etični odnos. Imamo dobre odnose in odnose, ki nikakor niso dobri. Zato moramo razumeti, katere odnose vzpostavljamo takrat, ko jemo. Preučiti moramo naš odnos do hrane, odnos do tega, s čimer se hranimo, odnos do tistih, ki z njimi delimo naše prehranjevanje, in odnos do nas samih kot subjektov, ki se moramo za preživetje hraniti. Podrobneje moramo preučiti vse to, pri tem pa izhajati iz nekega kriterija, ki nas bo vodil pri določanju, kaj je dobro in kaj je slabo, da bi lahko izbrali najboljši način.

To moramo storiti, ker sta danes v našem odnosu do hrane »dobro« in »slabo« vrednostni kategoriji, ki ju uporabljamo pretežno enostransko, saj se pri tem nanašamo le na eno stran odnosa. Najsi gre za človeka, ki se zaradi določene vrste prehranjevanja počuti »dobro« ali »slabo« (glede na psihofizično zadovoljitev), ali za značilnost hrane, po kateri se jo šteje za »dobro« ali »slabo«, »dopustno« ali »prepovedano«, »moralno« ali »nemoralno«. A pri tem zanemarjamo, da tako hrano kot človeka lahko sodimo »dobro« ali »slabo« le ob upoštevanju odnosa, ki ju veže, ob globalnosti konteksta, v katerega se umeščata, in ob vlogi, ki ju v tem kontekstu imata, tudi glede na ostale elemente, ki kontekst sestavljajo.

Odnos je torej osrednja tema tudi etike uživanja hrane, tako kot je premišljevanje o dobroti kateregakoli človeškega ravnanja. Hranjenje je odnos. Če to dodobra razmislimo, lahko pridemo do širše korenite prenove našega načina bivanja na svetu.

2. *Primat okusa*

Splošno razširjeni pogled je drugačen. Hrano v glavnem sodimo kot »dobro« in »slabo« po njenem okusu. Predvsem od tod je odvisna vrednost tega, kar jemo, in od tod izhaja pomen, ki ga ima v naših življenjih, saj vemo, da obstajajo ljudje, ki ne jejo, da bi živeli, temveč živijo, da bi jedli.

1 Prim. B. Balsamo, *Il cibo come relazione. Identità, affetto, forma, gusto, cultura, convivio*, Effatà Editrice, Catalupa (TO) 2015.

Miza je namreč kraljestvo okusov. Kvečjemu bi lahko med petimi čuti dodali še vlogo vida oziroma izgleda (v predstavitvi krožnika, ki se ji danes daje vse večji pomen) in vonja (kot dodatni kanal povečanja mamljivosti določenega izdelka). Zato je uživanje hrane celovita izkušnja. Še več: med vsemi človeškimi izkušnjami je danes uživanje hrane vse bolj privilegirana izkušnja.²

Med vsemi čuti pri hranjenju prevladuje okus. Ravno okus določa vrednostno sodbo pri dejanju hranjenja; in ravno tu se začenjajo pojavljati določena vprašanja.

Okus je subjektiven čut. Odvisen je od osebnih preferenc, od osebne zgodbe, od posameznikove vzgoje, od njegove naklonjenosti do sprememb in njegove pripravljenosti za preizkušanje samega sebe. Samo če razširimo perspektivo, je okus odvisen tudi od kulture določene države in ljudstva.³ Italijan čuti določen odpor do uživanja suhih mravelj, ki jih prodajajo v Bucaramangi (Kolumbija). Vendar se moda hranjenja s kobilicami in drugimi žuželkami počasi širi tudi k nam.⁴

Da bi rešili to specifično subjektivno značilnost, je filozofija poskušala določiti neko splošno sprejeto oziroma vsaj za vse sprejemljivo »pravilo okusa« ali pa je poskusila upravičiti vrednostno sodbo tako, da je ni utemeljevala na okusu posameznega subjekta, temveč na sposobnosti, ki naj bi jo imela vsa racionalna bitja. Hume in Kant sta najbolj pomembna predstavnika teh dveh pristopov.⁵

285

Oba pristopa sta enostranska. Oba zavezuje vedno in samo subjektova stran, najsi bo individualna, družbena ali transcendentalna. Še več, subjekt je določen na osnovi njegove sposobnosti okušanja. Vendar je okus vedno relativen čut, sorazmeren je s tem, kolikor je kdo sposoben kaj okušati. V prehranjevalnem odnosu se zato ne moremo izogniti dejstvu, da so, ob drugem, vrednostne

2 Prim. N. Perullo, *Il cibo come esperienza. Saggio di filosofia ed estetica del cibo*, Slow Food, Bra (CN) 2016.

3 Prim. M. Montanari, *Il cibo come cultura*, Laterza, Roma-Bari 2006.

4 Ravno podatek, da se danes širijo gastronomske ponudbe, ki niso vezane na tradicijo okoliša, je dovolil nekaterim raziskovalcem, da podvomijo v idejo o hrani kot kulturnem dejavniku. O tem glej: F. La Cecla, *Babel food. Contro il cibo cultura*, Il Mulino, Bologna 2016.

5 Prim. D. Hume, *Of the Standard of Taste*, 1760, in I. Kant, *Kritika razsodne moči*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 1999.

sodbe o tem, kar se je in kako se to je, pogojene od tistega (ali tiste), ki je in okuša.

Na podlage tega sledi, da je v vsakem primeru v središču tega odnosa subjekt. To je edino pomembno. Vse se namreč navezuje na subjekt in iz subjekta pridobiva red in smisel. Gre za način mišljenja, značilen za moderni čas, ki izhaja predvsem iz Descartesovega osnovanja vsakega odnosa z drugim na (domnevno izvornem) odnosu do samih sebe. Z edinim dodatkom, da ima v tem primeru kartezijanski *ego* – ki je raztelesen – usta, jezik in želodec.

To ni vse, kar se zgodi. Z zasnovanjem prehranjevalnega odnosa na okusu pridemo do tega, da absolutiziramo okus sam. Postavljanje okusa, najsi bo posameznikov ali kolektiven, kot edinega merila prehranjevalnih procesov nas prepričuje, naj tega merila ne soočimo z merili drugih, posameznikovih ali kolektivnih, subjektov in da imajo naposled naše preference vedno zadnjo besedo. To pomeni, da nismo pripravljeni na možnost soočenja ali mediacije. V dobi, kakršna je naša, ki je samo navidezno tolerantna, ni naključje, da vse 286 bolj velja rek: *de gustibus non est disputandum*. Če nekoliko razširimo pogled in se ozremo, na primer, na socialna omrežja, ni slučajno, da se naše sodbe vse bolj krčijo na skromna »všeč mi je« ali »ni mi všeč«.

3. Užitek hrane

Za to gre. Skoraj nevede z omejevanjem vrednostne sodbe o določeni hrani na posameznikov okus pridemo do tega, da dojemamo hrano kot dobro ali ne, samo če ustreza našemu okusu. Posledično izraza »dobro« in »slabo« postaneta samo podaljšek »prijetnega« in »neprijetnega«. Ne gre samo za simptom estetizacije morale, temveč gre predvsem za način, kako danes ravnamo z etiko, kako jo pripravimo oziroma »serviramo«.

Težava je v tem, da ni vedno jasno, kako se užitek oblikuje. Velja vse: lahko je kulturno pogojen ali se veže na našo telesnost; lahko ga pojmuje kot nekaj, kar se da vzgojiti, ali ga ohranimo v stanju hipne, nagonske surovosti. Pravzaprav je zadnja rešitev danes kar razširjena: na primer, ko se starš odreče vzgajanju okusa otrok in jim dovoli, da jedo, kar želijo (kar je skoraj vedno čips). V vsakem primeru je domnevna »naravnost« užitka, nagonskost, ki jo

izraža, to, kar privlači tiste teorije, ki postavljajo užitek okusa za osnovo vsake sodbe, najsi bo estetične ali etične.

Nekaj je vendar gotovo. Če prevladujoče mnenje temelji na takšni zastavitvi, potem je vodilno merilo pri naših izbirah o hrani, merilo etike uživanja hrane, naposled nič drugega kot merilo koristi. Navsezadnje, če je to, kar šteje, užitek, je korist razločevalno načelo vsake izbire. To bomo bolje videli pri analizi stališč Petra Singerja. Kaj pa zares je ta korist in komu je v prid? Katere so meje njenega zasledovanja za posameznika in ali je lahko zares od vseh sprejeta? Ravno to ni jasno. Oziroma, bolje, ravno od tu, od individualnega samoopolnomočenja, h kateremu stremimo v naši zahtevi po pravici do zadovoljitve lastnega okusa, se lahko začne boj vseh proti vsem za najbolj okusno oziroma bolje oglaševano uživanje jedi.

4. Fast food *in* slow food

To smer so ubrale različne raziskave, tako filozofske kot druge, ki jim je predmet uživanje hrane. V središču je posameznik in njegov užitek. Osrednji cilj je povečati užitek, ga izvabiti in gnati z različnimi sredstvi, z laskanjem in potenciranjem subjektivnega okusa do mere, da se subjekt povsem zaveda svojih možnosti, ter si tako pridobiti njegovo zvestobo do izbranih izdelkov. Najsi gre za preprosto »prvi požirek piva«, ki ga lahko zvrnemo vase,⁶ ali za to, kar predlaga renomirani kuharski mojster kot rezultat bolj ali manj genialne posebne priprave, cilj je vedno isti: doseči, da je naša sposobnost okušanja, in z njo sposobnost ostalih čutov, eksaltirana. Še več: poveljučana.

Prav zato se množijo nasveti strokovnjakov, ki spodbujajo in večajo to sposobnost. Časopisi so v ustreznih rubrikah o tem polni člankov. Nastajajo in uspevajo vodiči po dobrem hranjenju in pitju. Okoliše in njihov turizem (ki se s tem okorišča) je mogoče pod tem profilom promovirati, in sicer z očitnim ekonomskim prilivom.

Od tod dobi svojo upravičenost filozofija *slow fooda*. Proti globalno že uveljavljeni rutini *fast fooda*, *slow food* temelji na vrednotenju lokalnega, tipičnega in posebnega. Kot vemo, gre za kulturno gibanje, ki se je rodilo v

⁶ Prim. Ph. Delerm, *La première gorgée de bière et autres plaisirs minuscules*, Gallimard, Paris 1997.

mestecu Bra leta 1986 in ki je nekaj let pozneje (1989) oblikovalo *Mednarodno gibanje za zaščito in pravico do užitka*. Med svoje cilje si gibanje zastavlja promocijo drugačne kvalitete življenja, ob spoštovanju tempa naravnega časa rasti in obnavljanja, okolja ter zdravja potrošnikov in ob uporabi tistih proizvodov, ki najbolj izražajo določen okoliš.⁷ Vendar se mimo prvotnega vtisa pristopa *fast* in *slow fooda* bistveno ne razlikujeta, vsaj ne v dojetanju našega odnosa do hrane. V obeh primerih odnos temelji na načelu koristi, četudi korist razumeta in dosemeta na drugačen način.

288 *Fast food* je hrana tistega, ki se mu mudi, tistega, ki išče rahle in, tako rekoč, »prežvečene« občitke, za kar je pripravljen predati svoje prehranjevanje v standardizirani postopek – malodane prehranjevalno montažno verigo – proizvodnje in potrošnje. *Slow food* je jed tistega, ki mu čas (in denar) ponuja možnost, da si poišče najboljšo kuho, da se odpelje do restavracije ali gostilne, ki jo pripravlja, in brez hitenja uživa v njihovih večkratnih hodih. *Fast food* je enak, ali se vsaj pretvarja, da to je po celem svetu: ko vstopamo v poslovalnico določene verige, se počutimo doma tako v New Yorku kot v Tokiu, povsod plačamo bolj ali manj isto ceno in jemo iste reči. *Slow food* se sklicuje na specifično »kulturo« določenega kraja in pričakuje od osebe, ki želi okušati njegove proizvode, da deli ne samo enako kulturo, ki mu (ali ji) omogoča okušanje v njegovi polnosti, temveč tudi pripravljenost, da to sprejme, in finančna sredstva, ki to omogočajo. *Fast food* nas vodi v zamenjevanje enakosti z uniformiranjem. *Slow food* je uživanje hrane tistega, ki hoče docela doživeti specifičnost in različnost. V prvem primeru gre za prijetno zadovoljevanje potrebe, v drugem gre za kulturni element, ki ga lahko uživa samo, kdor to kulturo ima. V obeh primerih tisti, kdor se hrani, išče in doseže lastno zadovoljitev ter postavlja sebe v središče prehranjevalnega odnosa.

5. Prehranjevanje in hranjenje

Naj ponovim: vse to je rezultat enostranskega pogleda. Dejanje uživanja hrane kot kulturno dejanje, in ne le kot zadovoljevanje potrebe, je funkcionalno

7 O projektu glej: C. Petrini in G. Padovani, *Slow food. Storia di un'utopia possibile*, Slow Food, Bra (CN) 2017. O »ideologiji slow fooda« prim. L. Simonetti, *Mangi chi può. Meglio, meno e piano*, Mauro Pagliai, Firenze 2010.

prilagojeno subjektu in njegovim preferencam. Z gledišča danes široko sprejete morale koristi se naravna potreba spremeni v užitek.⁸ Posameznik je do take mere upravičen, da se zapre v svoja občutja, da le nase osredotočen doživlja in podoživlja določene kulinarične izkušnje, da se lahko naposled izgubi v gojenju lastnega okusa.

Tako nikomur ne škodi. Ali pač, kakor bomo pozneje videli. Vendar vprašanje ostaja isto: vrednost in smisel uživanja hrane sta naposled odvisni od subjektivne izbire. Sledenje postane dejanje, ki se navezuje na voljo tistega, ki to stori. Vse bolj osamljena degustacija določene hrane ali pijače je samo predvidljiv zaključek te zamisli. Gre za način, kako v miru uživati tovrstno samoto.

Vendar, kakšna je posledica takega rezultata? Nedvomno se človek, tako kot žival, *mora* hraniti. Seveda, sicer umre. Zato je lačen, je žejen. Ko je pojedel in se odžejal, doživlja občutek polnosti in užitka. Gre za užitek dovršenosti, ki pa hitro izgine in vnovično prepusti prostor tesnobi pred lakoto.

Vse to je seveda res, če upoštevamo vedno in samo stran tistega, ki se hrani. Če nadaljujemo po isti poti, lahko z gotovostjo razlikujemo ta užitek – užitek *hranjenja* – od potrebe po *prehranjevanju*. Gre za užitek, ki ga je mogoče celo posebej gojiti. To je bilo že razvidno, ko smo pokazali, da jesti ni le zadovoljevanje potrebe, temveč je kulturno dejanje, ki ga je mogoče skozi čas izpiliti. Tudi tako se je človeška kultura razvijala.

V procesu, ki ga tu zarisujem, je kuha bistvena prelomnica. Ne gre samo za aliteracijo kuha/kultura, kultura in kuha sta notranje povezani. Kuhanje je dejanje transformacije: gre za spreminjanje predhodno preproste in neposredne – zverinske – asimilacije, hkrati je brez njega takšna asimilacija največkrat težje uresničljiva. S kuhanjem vključujemo med nami in tem, kar vemo, da je užitno, nekaj posrednega: drugo dejanje ali pripravo. V nekaterih primerih ima kuhanje celo »čarobno« moč, da spremeni neužitno v užitno. Je eden izmed načinov, kako obdržati pod nadzorom moč ognja in ga izkoristiti za svoje cilje.⁹

⁸ Za podrobnejši pregled različnih oblik utilitarizma glej: M. Reichlin, *L'utilitarismo*, Il Mulino, Bologna 2013.

⁹ Prim. Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris 1964.

Toda kuhanje zahteva čas. Ne samo spretnosti, predvsem čas. Čas potrebuje osebe, ki ga imajo in ga lahko uporabljajo za doseg zastavljenega cilja. Te osebe prevzemajo nase skrb za določene naloge zato, da so ostali lahko teh nalog prosti in se lahko posvečajo drugim. Družbeni odnosi se torej še dodatno razpredajo. Kar se ponovno ponavlja, je navezava na čas. Kuhanje ohranja in tako prepozna pomen preteklega: konzerviranje postane nujno iz previdnosti, previdnost pa priča o odnosu s prihodnostjo.

Kuha torej omogoča kulturo. V tem smislu se lahko vrnemo k Feuerbachovemu reku, da »človek je, kar jé«, in ga sedaj razumemo nekoliko drugače, mimo banalne materialistične razlage.¹⁰ Možnost brezinteresne refleksije je namreč dana, ko je zagotovljeno dobro počutje. Še več: je mogoča, ko so nekateri z delom drugih varni pred prikaznijo lakote.¹¹

Tudi tu moramo biti pozorni. Še za nekaj drugega gre. Uživanje hrane lahko razumemo kot izključno kulturno dejanje: hrane ne zaužijemo zato, da bi se hranili, temveč samo zato da bi ob zauživanju izkusili okus, ki je sam sebi namen in sam sebi merilo. Toda, če je temu tako, potem ni omejitev v pretiravanju. Pojedina pri Trimalhionu v Petronijevem *Satirikonu* je v tem pogledu poučen primer.¹²

6. Ambivalenca volje

Ponavljam, prehranjevanje je človekova naravna potreba. Hranjenje pa je kulturno dejanje. Zato lahko iščemo v hrani užitek in okus privzgojimo, treniramo in ga stimuliramo. Z različnim ciljem se tako lahko razvijajo vede, kakršna je nutricionistika, namen katere je določiti in ponovno vzpostaviti tiste hranilne učinkovine, ki v določeni hrani blagodejno učinkujejo na človekovo zdravje tako, da kljubujejo neizbežnemu propadanju organizma.

Toda tovrstni kulturni vidik lahko privede tudi do ločitve užitka do hrane od gole potrebe po prehranjevanju. Cilj prehranjevanja je polnost, celovitost, zadovoljitev potrebe s pomočjo asimilacije. Ta užitek se veže na sitost. Dejanje hranjenja pa se lahko nadaljuje tudi po občutku sitosti, kar ni posledica potrebe, temveč želje.

10 Prim. L. Feuerbach, »Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist was er isst (1862)«, v: *Gesammelte Werke*, ur. C. H. Beck, Akademie-Verlag, Berlin 1972.

11 Prim. Aristotel, *Metafizika A*, 2, 983a 20-23.

12 O tem glej: F. Rigotti, *Gola*, Il Mulino, Bologna 2008.

Odnos do hrane, ki se je začetno vezal na voljo človeka, je naposled odvisen od nagnjenja in kompulzije, ki jima individualna volja ne more več kljubovati.

Kdor ljubi okušanje, tvega požrešnost. Požrešnež zlahka pade v kompulzivno prenajedanje. Kompulzivni jedec je sedaj žrtev svojih želja in na koncu zapade v debelost. Za povračilo pa se debeluh znajde pred nezdravim modelom vitkosti: modelom anoreksije.

Drugače povedano, če je akt hranjenja odvisen samo od človekovega okusa, če se ta okus veže na posamično individualnost in če je subjektivnost dojeta kot sposobnost volje (ali nezmožnost ne želei), potem lahko pridemo do točke, ko nimamo več nadzora nad hrano. Užitanje hrane se loči od potrebe po hranjenju, od odnosa med tem, kar je dobro in slabo za naše zdravje, in od tega, kar potrebujemo za preživetje. Odvisno je od dejanja volje. Vendar nad posameznikovo voljo pogosto prevladajo drugi subjektivni nagibi, ki jih sam ne nadzoruje. Kot pravi Schopenhauer, nisem namreč jaz tisti, ki hoče. To, kar hočem, je nekaj, kar prebiva v meni in česar ne morem obvladati. Zgodi se, na primer, v specifičnem slučaju prehranjevanja, da *fast food* – hitra, rahla in nasitna hrana (pod pogojem, da jo takoj zaužijemo) – lahko zadovolji bulimičnega človeka in spodbuja debelost, kot je na lastni koži pokazal Morgan Spurlock v dokumentarcu *Super veliki jaz* (*Super Size Me*, 2004). Zgodi se, da je druga plat (enaka in nasprotna reakcija) *slow fooda* anoreksija.

291

7. Pogoltniti svet

Bulimik jé, da bi se napolnil.¹³ Zanj hrana nima več okusa, postane le priložnost absorpcije oziroma pripajanja. V tem primeru je edini užitek

¹³ Izraz uporabljam v moški obliki, tako kot storim v nadaljevanju tudi za ónega, kdor boleha za anoreksijo, ne da bi zato pri tem dodajal posebne spolne konotacije. Sicer je pri anoreksiji znano, da gre za patologijo, ki prizadene predvsem osebe ženskega spola. Pogosto sta v strokovni literaturi patologiji anoreksije in bulimije obravnavani skupaj. Glej, na primer: M. Recalcati, *L'ultima cena: anoressia e bulimia*, Bruno Mondadori, Milano 2007. Tu ju bom obravnaval iz izključno filozofskega zornega kota. Za vpogled v splošno sliko o bulimiji glej: A. Piccinni, *Drogati di cibo. Quando mangiare crea dipendenza*, Giunti, Firenze 2016. Podoben pristop mojemu, ki obravnava nekatere vidike religiozne narave (pri katerih se bom zaustavil v drugem poglavju), je mogoče najti v: E. Bianchi, *Ingordigia. Il rapporto deformato con il cibo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013.

občutek polnosti, za doseg tega cilja pa postane primerna kakršnakoli hrana: dovolj je, da jo enostavno pogoltne.

Za bulimika je svet nekaj, česar se moramo znebiti. Eden od načinov, kako poskuša to doseči, je hranjenje, to je dejanje, ki mu zagotavlja, da prehrano sprejme vase, jo prebavi in asimilira. S tega vidika se zdi, da je vse užitno ali da je vse vsaj mogoče pogoltniti. Vendar gre za napor, ki je obenem junaški in brezuspešen.

Vprašanje je, zakaj so za nekoga reči v svetu in sam svet zgolj nekaj, kar moramo absorbirati. Enostavno zato, ker človek ne prepoznava več njihovega pomena, novosti in vrednosti. Če dojemamo svet samo s stališča možnosti njegovega požiranja, razlik med rečmi več ni in vse je zamenljivo in enakovredno.¹⁴ Različnost okusov, različni načini priprave in predstavitve hrane nimajo več nikakršnega pomena. Edino, kar šteje, je to, česar se lahko polastimo. Toda s tem ne postane zanemarljivo le to, kar goltamo, nepomemben za tistega, ki golta, postane sam pomen tega dejanja. Nazadnje samo goltanje izgubi pomen. Zato lahko to, kar goltamo, tudi izločimo: s trudom, z bolečino in z občutkom osramočenosti.

292

8. In ga nato prisilno izločiti

Načrt bulimika je zapisan neuspehu. Usojen mu je neuspeh, ker gre za nihilistični projekt. Njegov cilj je izničenje sveta s tem, da ga absorbira, zato da bi na koncu potrdil sebe. Toda za takšen junaški podvig večja ali manjša junaška volja ne zadošča. Ni dovolj, da poskusimo: poskus zahteva spreminjanje našega vsebnika (sveta) v vsebino (v hrano) zato, da bi ga naposled obvladovali. Tudi ni dovolj, da se prepričamo, kako je vse užitno (to pomeni, vse, kar je namenjeno asimilaciji) ali vsaj kako je vse mogoče pogoltniti. Uničujoča nihilistična namera je kužna, saj se obrne proti temu, ki si jo prilašča, in pripelje do točke, da je naposled izničen, kdor je želel izničevati.

Kako se to konkretno zgodi? Obstaja težava, ki priplava na površje, ne glede na trud bulimika, da bi nanjo pozabil. Izničenje sveta, ki se je sedaj spremenil v hrano, ne bo nikoli docela uresničeno. Ohranijo se ostanki: taki, ki jih ni

14 O različnih, tudi pozitivnih, pomenih enakovrednosti v izkustvu hrane glej tretje poglavje dela Nicole Perulla *Il gusto come esperienza* (cit.).

mogoče absorbirati, in drugi, ki jih ni mogoče zadržati v sebi. Gre za ostanke procesa asimilacije, ki jih je bulimik nazadnje primoran izločiti.

Zato je njegov projekt zapisan porazu. Bulimik ne more vsega asimilirati, ne more v del sebe spremeniti vsega tega, kar ni on. Ker ne more izničiti sveta, se ne more afirmirati kot to, kar bi želel. Izničiti mora svoje lastne zahteve. Bulimik je prisiljen potrditi, da od njegovega poskusa – poskusa, ki karakterizira njegovo osebnost – ne ostane nič.

Do tega pride, ker bulimik ni sposoben upravljati odnosov. Ponovno: hoče izničiti odnose, hoče absorbirati to, do česar bi šele moral stopiti v odnos. Vedno je prisotno še nekaj drugega; nekaj, kar moramo zavrniti, kar je ogabno, kar moramo izbrisati takoj, ko se pojavi kot proizvod. Kar naprej se vrača, ne glede na naš poskus zanikanja njegovega obstoja in vrednosti. Vztrajnost in obstojnost ostankov oziroma izločenih odpadkov je dokaz neuresničljivosti njegovega načrta, da bi vse asimiliriral. Na splošno predstavljajo poraz ideje o subjektu, ki naj bi bil sposoben vladati svetu in ga podrediti svojim potrebam. Vedno nekaj ostane, nekaj, kar proizvaja sam subjekt v njegovem poskusu manipuliranja, spreminjanja in izničenja. Sedanje ekološke izredne razmere so rezultat pozabljanja te plati.¹⁵

293

Vendar tako vedénje ne priča samo o zanikovanju človekovih relacijskih sposobnosti. Obstaja še drug vidik, ki kaže na vso omejenost asimilatorskega subjekta. O tem sem že govoril: gre za protislovje prav tiste volje, ki jo bi želel bulimik uresničiti na absoluten način. Na koncu se izkaže, da nisem jaz tisti, ki želi jesti, želi asimilirati in vse absorbirati. Obstaja nekaj v meni, kar me žene onstran samega sebe. Ko sam hočem ali si domišljam, da hočem, obstaja v meni nekaj, kar hoče. Gre za vzgib, za prisilo k ponavljanju, ki me onstran vsake razumne namere potisne prek mojih meja.

Bulimija potemtakem uteleša heterogenezo ciljev volje do nadzora, ki se udejanja v subjektu in ga prigovarja, naj okuša, če bi to le bilo mogoče, vse v svetu in sam svet. V tem poskusu pripajanja vsega, prav obratno, izgubi sam okus. Volja po prevladi nad resničnostjo, po njenem asimiliranju in prebavi, proizvaja ne samo ostanke in odpadke, s katerimi se moramo soočiti, s svojim

15 F. Duque je skoz novo branje Hegla razvil »filozofijo ostanka«. Glej predvsem njegovi deli *Hegel. La especulación de la indigencia*, Juan Granica, Barcelona 1990, in *Residuos de lo sagrado: tiempo y escatología*, Abada, Madrid 2010.

delovanjem nam hkrati razkrije, da še sama sebe ni sposobna obvladovati. Od tod njeni destruktivni in samodestruktivni rezultati, obenem pa tudi, paradoksalno, njena dejansko nemoč v doseganju tega, kar želi. Ko bi ta paradoks razumeli Nietzschejevi privrženci, bi si morda prizanesli dobršen del nasilja in trpljenja iz dogodkov preteklega stoletja.

9. *Misticizem anoreksije*

Nekaj podobnega, čeprav obratnega, se dogaja tistemu, kdor na lastni koži doživlja izkušnjo anoreksije. Če hoče požreti vse, če želi v sebi vsebovati svojo vsebino, mora bulimik narediti prostor za to, kar hoče vsesati. Mora se sprazniti, da bi se lahko napolnil z novim. Anoreksik iz izpraznjenje privede do skrajnih posledic, pri njem postane absolutna gesta, saj smoter tega dejanja ni več v ponovnem polnjenju. Rezultat takšne geste postane model sam po sebi: kot primeren in dober cilj, ki ga je vredno zasledovati. Postane celo čaščen, kakor se dogaja na raznih pro-Ana blogih.¹⁶

294

Kdor boleha za anoreksijo, se mu svet gabi. Če bi lahko, bi iz sebe izločil vsakršno njegovo sled. Če bi lahko, bi iz sebe izločil samega (ali sám) sebe, saj je kljub vsemu tudi sam del sveta in od sveta je na določen način kontaminiran. V primeru anoreksika mora biti vsebnik čist in osvobojen kakršenkoli vsebine. Zato, ker to ni, kdor je žrtev anoreksija, mora najti način, kako se prečistiti. Mora pravzaprav najti način, kako se očistiti tudi sebe.

Če ničesar ne vsebuje, potem sam vsebnik ni več vsebnik. Če se jaz osvobodim vsakršne odvisnosti, se s tem potrjuje v svoji moči. S tem se potrди samega sebe ravno s svojim izničenjem. To je paradoks anoreksije, to je način, kako se loči od sveta: izniči svet z izničenjem samega sebe; vendar se naposled ravno s to gesto samopotrjuje.

Ponovno, kot v primeru bulimije, naletimo na nihilistično značilnost. Toda tu imamo še en vidik, zaradi katerega nanašanje na nič in dejanje izničenja

16 Poleg obširne literature, ki anoreksijo obravnava s pomočjo zdravstvenih, psiholoških ali psihološko-analitičnih pristopov, je mogoče poglobiti kulture vidike tega pojava, splošno razširjeno mišljenje, ki ga pojav razkriva, in odnos, ki ga sproža med reči in ljudmi. O naštetih vidikih sta povedni predvsem deli: R. M. Bell, *Holy Anorexia*, University of Chicago Press, London 1985, in R. Girard, *Anorexie et désir mimétique*, L'Herne, Parution 2008.

pridobita drugačno vrednost. V vsem tem je nekaj mističnega. Nisem po naključju uporabil ključnega izraza mistike, tako renske kot španske mistike *sigla de oro*, namreč izraza »izpraznjenje«. Gre za tisti moment ločitve od sveta, izničenja vsakršne navezanosti na reči, ki vodi – v radikalni obliki – do dela na sebi, to pomeni k izničenju ne samo vsakršne podobe o svetu, temveč tudi razlogov za kakršnokoli zanimanje za svet sam.

Toda mistično izpraznjenje pripravi človeka, ki to izvede, da se nato napolni z božjo milostjo. V religioznem kontekstu človek ne more oziroma ne sme ostati dolgo prazen. Problem je tu vsebina in tudi to, kako lahko vsebina spremeni vsebnik. Človekova volja, tista, ki po Mojstru Eckhartu zasleduje odstranitev volje, deluje samo na začetnem, pripravljalnem nivoju: gre za nivo, ki omogoča delo na sebi, da se človek osvobodi vsebin, označenih kot ne vrednih, s ciljem, da se lahko primerno odpre za srečanje z Bogom.

Kdor boleha za anoreksijo, ne pričakuje nobenega razodetja. Njegovo izpraznjenje ni osmišljeno v poznejši zapolnitvi, ki je od njega (ali nje) neodvisna in ki bi ga naposled z globljim in trdnejšim odnosom od tistega z rečmi (z odnosom z božanskim) preobrazila. Nasprotno: anoreksik se sprazni, da bi se izpraznil. Čistost, ki jo zasleduje, je torej sama sebi cilj. Želi pa vsekakor nekaj dokazati: ne pride do ničesar, razen do samopotrditve skozi lastno žrtvovanje.

295

Tudi vedênje anoreksika je potemtakem nihilistično, saj zasleduje nič. Še več, gre za izraz utelešenega nihilizma. Gre za nihilizem, prevzet nase, prisvojen in na ogled: vsaj pred ogledalom; vsaj na ogled sebi in tistim, ki mislijo kot on.

Anoreksikov nadzor je torej nekaj, kar potrebuje preverjanje in dokazovanje. Zato se mora kazati in dokazovati, mogoče v oblikah, ki ne sprožijo takojšnjega alarma. Saj morajo skrajni rezultati njegove odločitve zavračanja hrane osebam, ki niso del te skupine – na primer starši ali vzgojitelji –, iz bojazni do graje ali intervencije proti njegovi volji vsekakor ostati skriti.

10. Narcizem anoreksije

Rekel sem, da je pojav anoreksije druga plat *slow fooda*. To sem rekel, ker je v anoreksičnem nihilizmu izničen predvsem okus. Še več, izničen je okus kot

privilegiran občutek, ki me odpira vsemu: vsemu, kar napolni življenje tistega, ki kot lačni polž uživa pot počasnega prehranjevanja.

V resnici je to, kar izvajata tako anoreksik kot bulimik, *epoché* okusa. Bulimik požira vse do točke, ko ne razlikuje več okusov, do trenutka, ko postane okus nepomemben. Anoreksik ponižuje vsakršno možnost okušanja sveta. V obeh primerih je odnos do drugega pripeljan do skrajnega nesmisla. Zato sta obe, bulimija in anoreksija, patologiji odnosa. Vendar je nekaj v ozadju, kar paradoksalno ponuja nekaj zadoščenja. Gre za možnost premišljevanja o tem, kaj kdo počne, za možnost občudovanja in, znotraj določenih meja, biti občudovan. Drugače povedano, v ozadju je narcistično obnašanje. Še posebej v primeru anoreksije.

Opozoril sem že, kako ima vid oziroma izgled pri anoreksiku pomembno vlogo. Pri bulimiku tega ni potrebno poudariti, saj je dovolj, če opazujemo njegova dejanja, da se zavemo njegovih nenadzorovanih in neukrotljivih teženj po pripajanju sveta. Četudi bi ostajala patologija uradno skrita, se v primeru anoreksika še vedno najde način, kako jo lahko pokaže: sebi in tistim, ki se obnašajo kot on.

296

Obsesivna pozornost za lastno težo, hranjenje dnevnika o zaužitih kalorijah, vse to so obnašanja (marsikdaj ovekovečena na spletu), s katerimi preizkuša, kako predstaviti doseženo čistost. Najpomembnejši pogled je v teh primerih lasten. Drugi so iz tega zornega kota samo ogledalo, kolikor potrjujejo moje samozadovoljstvo nad tisto samokontrolo, ki jo moje telo kaže in uteleša.

Tu se anoreksija poveže z narcizmom. Izprašujem se o doseženih rezultatih svoje moči samonadzorovanja, sprti, korak za korakom preverjam svoje napredke na poti do očiščenja, toda predvsem pogled, kako samega sebe vidim, je to, kar mi daje ne samo gotovost glede opravljene poti, temveč tudi zadovoljstvo nad prehojenim. Gledam in to, kar vidim, se ujema s tem, kar bi želel videti. Vidim se v svoji lepoti, ne glede na odpor, ki ga moja suhost sproža v drugih.

Če bi želeli najti sintetični izraz, ki bi lahko definiral – s filozofskega vidika, kakršen je vsekakor cilj te male knjige – stanje tistega, kdor boleha za anoreksijo, bi lahko rekli, da slednji doživlja neke vrste narcistični nihilizem. Gre za *nihilizem*, ker sta bit in nič, živeti in umreti iz perspektive izpraznjenja povsem nepomembna. Gre za *narcistični nihilizem*, kolikor je to ravnodušje,

do katerega vodi samonadzorovanje na poti k izpraznjenju, razkazovano in uživano. Vsaj za samega sebe: čestitam si za vse, kar sem moral pretrpeti, da sem lahko kljuboval potrebi po prehranjevanju.

11. *Napaka gurmana*

Bulimija in anoreksija sta patologiji odnosa. Podobno kažeta na enostransko in napačno dojetanje odnosa do užitja hrane tako v izkušnji *fast fooda* kot *slow fooda*. Napaka na splošno tiči v razumevanju hranjenja kot dejanja, ki zadeva samo subjekt: njegovo potrebo po prehranjevanju, ugajanje njegovemu okusu, njegovo željo po zdravem prehranjevanju.

Bodimo jasni: ne gre za vedênja, ki bi jih morali cenzurirati. Ne želim demonizirati tistega, kdor v hrani najde vir užitka ali kdor razmišlja o posledicah hrane za njegovo lastno prebavo. Seveda je bolje najti užitek v nečem, kar lahko pripravimo in predvsem pojemo v zdravih in primernih količinah, kakor da zapademo v omenjeni prehranjevalni patologiji. Toda tema, ki jo tu razvijam, ne zadeva zdrave prehrane (ki se veže na neko pojmovanje individualnega dobrega počutja), temveč je etičnega značaja. Etika pa ne sovпада samo s povečanjem užitka in kvalitete naših življenj, prav tako se ne prepozna izključno v zasledovanju osebne dobrega počutja. Če potemtakem želimo poglobiti temo etike uživanja hrane in hkrati razumeti, kako je možno, da se v naši dobro prehranjeni, zahodni družbi pojavljajo omenjene patologije, se moramo vrniti k specifični odločitvi, ki jo pogosto le tiho sprejemamo kot normo vedênja tudi v kontekstu prehrane: od človeškega subjekta in njegovega okusa je odvisna vrednost vsega, s čimer lahko on (ali ona) stopa v odnos.

Ta izbira je rezultat napačne perspektive. Gre za napako, ki sega dlje od vedênja *gurmana*, četudi se pri njem kaže zelo jasno.¹⁷ Ves čas moramo upoštevati, da tisto, česar se človek lahko posluži, četudi sam to proizvede, ni namenjeno samo njegovemu (ali njenemu) užitku ali koristi. To bi bilo enako, kakor reči, da je Leonardo *Mono Lizo* naslikal zato, da bi jo lahko sam zase občudoval ali da bi užival občudovanje drugih ob pogledu na to sliko, ali

¹⁷ *Gurman* je požeruh, v hrani najde dovršitev svojega najbolj popolnega užitka. A ne smemo ga zamenjevati z *gastronomom* in njegovim veliko bolj posrednim odnosom do hrane, s katerim do jedi in pijač zasleduje kompetenco izvedenca.

zaradi kupčevega denarja. Nasprotno, kultura preoblikuje nekaj, kar je že na razpolago, to umetniško razvije in to, kar je razvila, vnovič ponudi vsem na razpolago: drugim ljudem in celotnemu svetu.

298 Napaka perspektive je potemtakem, če odnos mislimo kot nekaj že vzpostavljenega, abstraktno umeščenega s strani subjekta, medtem ko bi ga morali razumeti kot načelo, kot mrežo, v katero se vsakdo s svojim dejanjem umešča in vstopa v odnos z dejanji drugih. Toda, če je vsako dejanje nekaj že postavljenega – če je že sam obstoj nečesa, kakor trdi Kant, odvisen od zavednega subjekta in njegovega dejanja umeščanja¹⁸ –, potem se taisti subjekt lahko počuti poklicanega, da s svojim dejanjem postavljanja zaobjema celoten svet, ki ga sedaj lahko dojema kot nekaj, kar je odvisno od njegovih dejanj, in tako verjame, da ga lahko pripoji nase, natanko tako, kakor to počne Heglov absolutni subjekt. Ali pa se lahko prepriča, da se je sposoben, če si tega želi, z nadzorovanjem učinkov in predvsem samega sebe v tej sposobnosti nadzora vzdržati vsakršnega odnosa, kakor se dogaja pri Nietzschejevem nadčloveku. Bulimija in anoreksija sta torej patologiji, ki segata onstran naših prehranskih navad, saj razkrivata točno določeno miselnost, specifično vedenje do reči, ki jo je teoretizirala tudi filozofija.

12. Vegetarijanci in vegani

Toda to niso edina vprašanja, ki se porajajo v našem odnosu do hrane. Z vprašanji se srečujemo tudi pri drugem, danes prav tako razširjenem načinu vzpostavljanja odnosa do hrane. Hranjenja ne dojemamo več kot nekaj, kar je odvisno od našega okusa in naše specifične subjektivnosti, temveč izhajamo iz tega, kako dojemamo hrano oziroma to, kar po našem mnenju lahko postane hrana.

Gre za, tako rečeno, »objektivni« del prehranjevalnega odnosa. Uveljavi se ideja, da hrana sama po sebi prvenstveno ni hrana, temveč je sprva nekaj povsem zase, nekaj ločenega od kakršnegakoli odnosa z nami. Oblikuje se prepričanje, da to, kar jemo, ni nujno namenjeno našemu prehranjevanju, temveč ima predvsem svoje življenje in usodo.

18 Na začetku spisa iz leta 1762 *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*.

Seveda je vse to prav. V večini primerov jemo živeča bitja. Jemo živali: take, ki se od nas razlikujejo, a prav tako organizme, ki so nam z več vidikov podobni in lahko v nas vzbujajo simpatijo ali celo ljubezen.

Zamenjajmo torej gledišče. Pomislimo na razliko med krožnikom dušenega zajca (z olivami) ter podobo mehkega in tresočega se zajčka v našem objemu. Pomislimo na jagenjčka, ki se stiska ob mami, v čredi, ter nato na njegovo odrto podobo, ki visi z glavo navzdol v mesnici.

Takšen način gledanja na reči, takšna sprememba perspektive, sloni na sprejetju točno določenih temeljnih načel. Po njih je predmet prehranjevalnega odnosa absolutiziran in ločen od svojega protipola v odnosu. Za *gurmana* vse služi povečevanju okusa. Podobno tudi tisti, kdor dejanje hranjenja postavlja v središče lastnega zadovoljevanja, smatra ves svet kot nekaj za okušanje. A sedaj se vpelje razlikovanje med tem, kar lahko jemo, in tem, česar ni dovoljeno jesti. Večine tako imenovanih »nečloveških živali« in tudi številnih drugih živih bitij ne moremo več smatrati kot hrane, niso več moka za naš kruh.

Takšen pristop ob nekritični uporabi pripelje do skrajnih posledic in se izkaže za fetišističen, saj tvega, da fetišizira določen del sveta. Točneje, gre za način mišljenja, ki izhaja iz presoje o absolutni vrednosti tega, kar druga bitja – na primer živali, ki se hranijo z drugimi živalmi – dojemajo kot užitno. Če sprejmemo tako misel, potem postanejo določena bitja – in s tem, kakor bomo videli, vsa živa bitja – nedotakljiva. Nedotakljiva so, ker jih dojemamo v njihovi avtonomiji in jih umeščamo v izključno njihov ekosistem. Ali drugače, ne vidimo več mesnega zrezka, temveč telička.

Miselnost vegetarijanskih in, v radikalnejši obliki, veganskih gibanj lahko umestimo v to perspektivo. Vemo, da se vegetarijanci vzdržijo uživanja mesa; vegani po drugi strani zavračajo uporabo vseh prehrabnih virov živalskega izvora kot virov preživetja in oblikujejo svoj življenjski slog tako, da se izogibajo kakršnikoli obliki izkoriščanja živali, ki se razlikujejo od človeka.¹⁹

Glede tega se želim takoj izjasniti, četudi tvegam, da bom še preveč jedrnat. Moja teza je naslednja: v svojem načinu dojemanja »objekta« (tega, kar lahko

¹⁹ Glej, za prvi primer: E. J. Mannucci, *La cena di Pitagora. Storia del vegetarianismo dall'antica Grecia a Internet*, Carocci, Roma 2008; za drugi primer: L. Caffo, *Vegan. Un manifesto filosofico*, Einaudi, Torino 2018.

zaužijejo) so vegetarijanci in vegani to, kar predstavljajo bulimiki in anoreksiki (čeprav z razlikami) s svojim načinom dojemanja subjekta in subjektovega odnosa do hrane. Vsi – vegetarijanci in vegani, bulimiki in anorkesiki – pozabljajo, da je hranjenje relacijska sposobnost ter da za dobro in pravilno prehranjevanje tega odnosa ne smemo vnaprej omejiti, temveč ga moramo razdelati v vsej njegovi kompleksnosti. Ponavljam: odprava enega pola izmed dveh vpletenih v odnosu le-tega še ne odpravi: niti ko eno stran speljemo k drugi (kakor stori, kdor golta, kdor pri tem uživa ali pa sploh ne jé), niti ko se na vse načine izogibamo, da bi nekaj dojemali kot užitno (kakor stori, kdor zagovarja njegovo nedotakljivost). Ne gre za to, temveč gre za to, da odnos dobro udejanjimo. Znova, vprašanje pred nami je vprašanje etične narave.

300 Tudi tu moramo biti že od samega začetka karseda jasni, še posebej danes, ko na področju prehranjevanja določena stališča in izbire vse bolj prevzemajo militantne in konfliktne oblike, in sicer ravno zaradi določenih navidezno etičnih razlogov.²⁰ Prav zato se bom poskusil čimbolj jasno izraziti tako glede tega, kar želim povedati v teh zadnjih izdihljajih poglavja, kakor tudi glede tega, kar nameravam širše argumentirati v tretjem poglavju. Hkrati prav tako pozivam bralca, naj ostaja potrpežljiv in pripravljen slediti mojemu razmišljanju vse do konca, brez nenadnih reakcij za teze – oziroma, bolj verjetno, proti tezam –, ki jih bom tu predstavil.

13. Ljudje in jastrebi

Razmislimo. Človek je organizem, ki se hrani z drugimi organizmi. V resnici to počno številni drugi, tudi manj razviti organizmi, točneje, vsi heterotrofi – v nasprotju z avtotrofnimi organizmi, na primer algami, rastlinami, nekaterimi bakterijami, ki se prehranjujejo z neorganskimi molekulami – se prehranjujejo z organskimi zmesmi. Veliko organizmov se tako kot človek hrani z drugimi organizmi. V trenutku pretvorbe iz bitja v hrano so ti organizmi bolj ali manj še živi, na primer nekateri mehkužci ali nekatere užitne rastline, ali to več niso. V slednjem primeru, ko je organizem, sedaj hrana, mrtev, moramo pogledati, ali so že mrtvi ali jih je bilo treba ubiti. V obeh primerih, če je vir hrane že

20 O tem glej klasično delo: H. S. Salt, *A Plea for Vegetarianism, and Other Essays*, Vegetarian Society Manchester 1886.

mrtev ali ga je potrebno predtem ubiti, se pojavi vprašanje konzervacije, da bi ga lahko zaužili, preden se razgradi. Človek se namreč za razliko od jastreb ne prehranjuje z gnilimi organizmi.

Drži potemtakem to, kar že od Voltaira naprej nekateri trdijo: človek je predvsem trupla. V nasprotju z ravnokar rečenim se človek s tega vidika obnaša kot jastreb: kot ptice mrhovinarke se hrani z mrhovino drugih živali. A če dobro pogledamo, vidimo, da se v tem človek vede enako kot večina živih bitij. Z dodatkom, da se, tako kot številna druga bitja, posebej plenilci, človek navadno ne hrani z že mrtvimi živalmi, temveč je sam tisti, ki ubije, da si priskrbi trupla za hranjenje.

To so dejstva, ki jih ne smemo spregledati, še manj si o njih lagati. Prav zato pravilno ravnajo vegetarijanci in še bolj vegani, ko to poudarjajo, čeprav to počnejo samo za nekatere kategorije živih bitij. Tako se človeku izriše jasna alternativa: ali se hrani s trupli in njihovimi posmrtnimi ostanki – kar pogosto pomeni, da živo bitje ubije ali ga da ubiti, da bi ga nato pojedel – ali pa se odpove hrani, saj nismo avtofagni organizmi. Smo pred pravo neizpodbitno prehranjevalno dilemo, h kateri se bom še vrnil. Če se premestimo v manj radikalen scenarij, potem lahko bolj ali manj potihoma uvedemo vrsto razlikovanj, na podlagi katerih določimo ali izključimo bitja, ki jih je dovoljeno jesti. Vendar tudi v tem primeru ostaja nejasno, zakaj bi bilo zaužitje trave sredi polja boljše od hranjenja z omleto.

Stvar je nadvse kompleksna, še bolj, če gledamo iz perspektive odnosa človeka z drugimi živimi bitij in z okoljem, v katerem sam živi, oziroma če odmislimo sebe kot središče veselja in če odmislimo, da naj bi veselje imelo vrednost samo glede na to, kaj mi z njim storimo. Sprevržene posledice takšne ideje so namreč že dlje časa vsem na očeh. Tako stanje je privedlo do tega, da našo geološko epoho dojemamo kot antropocen in da kritično razmišljamo, kaj ti procesi pomenijo in kaj bodo pomenili za prihodnost človeštva.²¹

Če se želimo primerno spopasti s to kompleksnostjo, potem moramo najprej jasno odgovoriti na nekatera vprašanja. Gre za vprašanja, ki nam v opisanem scenariju omogočajo, da načrtamo meje in določimo, s katerimi živimi bitij

21 Prim. na primer S. L. Lewis in M. A. Maslin, *The Human Planet: How We Created the Anthropocene*, Yale University Press, Yale 2018.

se lahko prehranjujemo in s katerimi se ne smemo, da bi našli način, kako jih legitimno uživati – jasno opredelimo, če in kako jih ubiti – ter v katerih oblikah in pod katerimi pogoji jih lahko spremenimo v hrano. Religije s svojimi prehranskimi predpisi in prepovedmi obravnavajo med drugim ravno te vidike. Vanje se bom poglobil v naslednjem poglavju.

Znotraj takega pristopa moramo najprej po hierarhiji razporediti živa bitja. To služi trojnemu namenu: da določimo meje, znotraj katerih lahko organizem dojemamo kot vir hrane, presodimo, ali lahko v ta namen organizem ubijemo, in opredelimo način, kako ga lahko ubijemo in kako ga lahko spremenimo v nekaj užitnega. Gre za tri vidike istega vprašanja.

Prvi vidik se sprašuje, kaj pomeni za organizem, da ga dojemamo kot živo bitje, in kdaj, če je tako razumljen, ga lahko uvrščamo med užitna. Užitno živo bitje je pravzaprav že solata. Za številne ljudi je užitno živo bitje prav tako ostriga. Ločnico v številnih primerih določamo na podlagi zavedanja. Točneje, ali se lahko organizem kakorkoli zaveda trpljenja, ali lahko občuti užitek oziroma bolečino in ali lahko človek to zavedanje prepozna.

302 Raziskovalci niso dosegli soglasja, kdaj lahko to trdimo, čeprav je v zadnjih desetletjih etologija nedvomno veliko prispevala k pripoznanju, da so vedénje, možganske in čustvene strukture pri nekaterih živalih zelo podobni človekovim. Kdor se opira na tovrstne argumente, obenem zatrjuje, da se ni dopustno hraniti s številnimi živalmi, tako kot ni dopustna njihova reja, da bi jih pretvorili (pogosto pod obupnimi pogoji) v hrano, saj živali, ali vsaj nekatere izmed njih, prav tako posedujejo neko »zavest« lastnega stanja in so sposobne začutiti bližajoči se konec.

Zgornje teze niso le plod ozaveščanja, da živali niso reči oziroma predmeti, funkcionalno podrejene ciljem, ki jih določa človek. Njihovo izhodišče je predvsem misel, ki je pridobila veliko naklonjenost med ljudmi in se je razširila v občo miselnost: človek je prav tako žival, rezultat evolucijskega procesa, ki ga je postopoma pripeljal do tega, kar je. Ni potemtakem nikakršnega specističnega preskoka, ni nikakršne posebne razlike med človekom in drugimi živalmi, ki se od njega (ali nje) razlikujejo. To potrjuje dejstvo, da človekovo sposobnost občutenja in zavedanja ugodja ali bolečine lahko opazimo tudi pri drugih živih bitjih. V tovrstni antispecistični perspektivi se človek umešča na isto raven šimpanza, prašiča ali petelina. Ker pa je za človeka nedopustno, da bi se hranil

z drugim človekom, torej z nekom sebi enakim, potem se ne sme hraniti niti z drugimi živalmi.²²

Drugi vidik se bolj podrobno nanaša na vprašanje uboja živali za prehranjevalne namene. V številnih primerih niti sklicevanje na potrebo po prehranjevanju ne upravičuje njihove usmrtitve. Če menimo, da ni dopustno ubiti čuteče živali ali celo nobenega živega bitja, potem je vegetarijanska oziroma, še radikalnejša, veganska možnost edina možna izbira.

Pristop, o katerem govorim, se veže na nenasilje kot osnovno postavko, utemeljeno na verskih ali filozofskih prepričanjih. O tem si lahko ogledate na primer teze, ki jih je v Italiji razvil Aldo Capitini v delu *Elementi di un'esperienza religiosa* (1937).²³ Vsekakor se pravo vprašanje nanaša na možnost razlikovanja med ravnmi. Potrebno je določiti, ali je izvajanje nasilja nekaj, čemur se moramo absolutno izogniti, in torej velja glede vseh živih bitij ali pa je mogoče opredeliti specifične okoliščine, v katerih se to izvajanje, ravno za prehranjevalne namene, izkaže za dopustno, upravičeno ali celo nujno. Tudi pri tem je razprava obširna in vse prej kot zaključena.

Tretji vidik vprašanja zadeva način, kako ubijati. V določenih kulturnih in verskih kontekstih lahko nekatere vrste živali ubijemo in pojemo. To je dopustno. Vendar takšen uboj mora slediti določenemu ritualu s posebnim načinom zakola in priprave tega, kar postane hrana. V judovskem prostoru, denimo, ni zgolj prepovedano hranjenje z določenimi živalmi (na primer

303

²² Zelo splošno sem obnovil glavne argumente teoretikov pravic živali, ki sta jih nato nekoliko drugače naprej razvila Peter Singer (ki se v svojem projektu »živalske osvoboditve« poslužuje konsekvencialističnega modela) in Tom Regan (ki se v zagovoru »pravic živali« sklicuje na deontološki pristop). O tem glej: P. Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, Harper Collins, 1975, in T. Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press 1983. Podrobneje o njunih izhodiščnih postavkah bom govoril v tretjem poglavju. Celovitejšo predstavitev vprašanja pravic živali, tako kot Singerjevih in Reganovih tez, ponuja F. Allegri v svojem delu *Gli animali e l'etica*, Mimesis, Milano 2015. Za kritično obravnavo teh tez glej: J. B. Calicott, C. Korsgaard in C. Diamond, *Contro i diritti degli animali. Ambientalisti ma non animalisti*, ur. G. Rossi, Medusa, Milano 2012. Glej tudi, za splošnejši pregled: L. Battaglia, *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, Carocci, Roma 2011

²³ Sedaj v: A. Capitini, *Scritti filosofici e religiosi*, ur. M. Martini, Protagon, Perugia 1994. Glej tudi antologijo istega avtorja: *Le ragioni della nonviolenza*, ur. M. Martini, Edizioni ETS, Pisa 2016.

s tistimi, ki se plazijo in se nasploh tesno dotikajo tal), temveč mora tudi sam zakol živali, s katerimi se je dopustno hraniti, slediti predpisanemu postopku (*šekita* med drugim zadeva pravilno ravnanje s krvjo, ki je dojeta kot življenjsko počelo in zato kot nekaj, s čimer se je prepovedano hraniti). Podobni rituali zakola, utemeljeni tudi z izsledki iz *korana*, so zapovedani v muslimanskem kontekstu. Po tovrstnih postopkih ubita žival postane *košer* (v judovskem prostoru) ali *halal* (v muslimanskem). Njeno uživanje je dovoljeno, ker spoštuje značilnosti, ki sta jih določila razodetje in tradicija.

Sledenje tovrstnim praksam naj bi torej izganjalo nasilje uboja tega, s čimer se lahko hranimo. Praksa naj bi storilca nasilnega dejanja oprala sleherne krivde in hkrati upravičevala možnost uživanja živali. Usmrtitev živali potemtakem ni razumljena kot umor, četudi upravičen, temveč kot žrtvovanje. To je sprememba gledišča, ki ga vpelje religija.

304 Žrtvovanje je ena izmed oblik, kako človek stopa v odnos s sfero božjega. Iz te perspektive postanejo sam odnos do živali, odnos do hrane in prehranjevanje kot tako – kolikor so dejanja urejena in pravila spoštovana – nekako blagoslovljeni. Odprto ostaja, kaj se zgodi s tovrstnim razumevanjem v trenutku, ko se kultura, vsaj kar se tiče zahodnih verskih tradicij, odpove logiki žrtvovanja in izbere vse bolj sekularizirano pot.²⁴

14. Nasilje uživanja hrane

Temeljno vprašanje je vsekakor vezano na dejanje uživanja hrane, saj je notranje samemu dejanju. Gre za dejanje, ki je tako nujno kot nasilno. Gre za način dojemanja in udejanjanja odnosa z drugostjo – z drugim, drugačnim od mene in vendar ne tako drugačnim, da ne bi bil užiten, torej združljiv z mojim organizmom. Gre torej za dejanje prilastitve.

Besede so tu pomembne. Ne gre za preprosto dejanje »asimilacije«. Drugo, da bi bilo hrana, mora biti združljivo z mano, a ne tudi nujno meni

24 Tema žrtvovanja je v središču razmišljanj Renéja Girarda, od njegovega dela *La violence et le sacré*, Editions Bernard Grasset, 1972, naprej. Girardovo razmišljanje sem že omenil pri temi anoreksije. O razvoju in iztrošenju logike žrtvovanja v kontekstu Zahoda glej: G. G. Strumsa, *La fin du sacrifice. Mutations religieuses de l'antiquité tardive*, Odile Jacob, Pariz 2005.

podobno. Kvečjemu mora postati podobno skoz proces prebave.

Niti ne gre vedno za pripajanje. Drugega lahko posrkamo, si ga vbrizgamo, ga vnašamo na različne načine v svoj življenjski cikel. Ni vedno nujno ugrizniti ali prežvečiti, da bi drugega prirojili svojim ustom in želodcu. Drugi lahko postane moj tudi, ko je še cel, preprosto ga pogoltnem, požrem v enem kosu. Bistvo je vedno isto: s hranjenjem drugi postane natanko *moj*. Samo *moj*. Tako kakor se zgodi v nekaterih, ne vedno uravnovešenih ljubezenskih izkušnjah.

Tu se skriva nasilje. Judovski filozof Emmanuel Levinas je to jasno pokazal (čeprav ni želel uvideti izvirnosti takšne misli). Med hranjenjem se odvija proces prilaščanja. V prilaščanju drugi izgubi svoj značaj drugega. Odvzeto mu je to, kar je. Postane samo funkcionalno podrejen zadovoljevanju mojih potreb.²⁵

Prehranjevanje torej nikakor ni gostoljubje. Ne more biti. Medtem ko jemo, lahko seveda zbolimo, ker gostimo bakterije, ki so prisotne v hrani. Vendar je to stranski učinek. Hranjenje je nasprotno ravno dovršitev tistega procesa, po katerem nekaj drugega postane notranje, intimno: hrana, kolikor je nujna za moje preživetje, postane na koncu prebavnega procesa *interior intimo meo* (tisto globlje kot moja najgloblja notranjost, če si zunaj konteksta sposodimo besede Avguščina iz Hipona).²⁶

305

Tu se razkrije pravi problem. Mi nismo gostoljubna bitja. Da bi preživel, moramo biti, simbolično ali dejansko, nasilni. Drugače ne moremo, ker gre za naša življenja. Lahko se poskušamo obvladovati in zmanjšamo porabo. Lahko prevzamemo odgovornost glede neizbežnega, a pred tem si ne moremo zakrivati oči. Tako kot ne moremo iskati opravičil, upravičevati ali zmanjševati dometa tistega nasilja, ki nas vsekakor ohranja.

Etika je poklicana, da se s tem sooči. Vendar je to predtem storila religija, o čemer sem ravnokar pisal. Da bi bolje razumeli, o čem govorimo, se zato spleča obrniti k verski sferi in poglobiti odnos med sakralnim in hrano, ki se je znotraj nje vzpostavil.

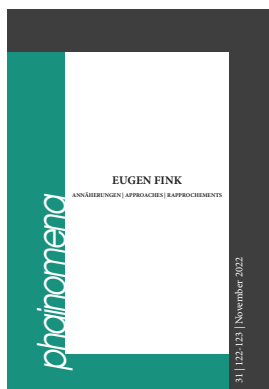
Prevedel Jurij Verč

25 Glej drugi razdelek (*»Intériorité et Économie«*) dela E. Levinasa, *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité, La Haye, Martinus Nijhoff 1961.

26 *Izpovedi*, III, 6, 11.

phainomena

REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO
JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS



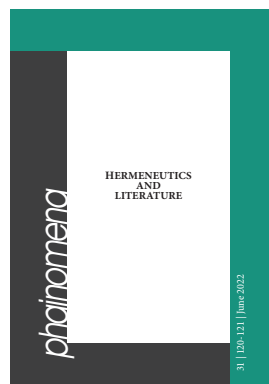
Phainomena 31 | 122-123 | November 2022

Cathrin Nielsen – Hans Rainer Sepp – Dean Komel (Hrsg. | Eds. | Dirs.)

Eugen Fink

Annäherungen | Approaches | Rapprochements

Cathrin Nielsen | Hans Rainer Sepp | Alexander Schnell
| Giovanni Jan Giubilato | Lutz Niemann | Karel Novotný
| Artur R. Boelderl | Jakub Čapek | Marcia Sá Cavalcante
Schuback | Dominique F. Epple | Anna Luiza Coli | Annika
Schlitte | István Fazakas

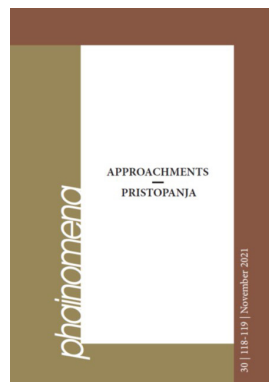


Phainomena | 31 | 120-121 | June 2022

Andrzej Wierciński & Andrej Božič (Eds.)

“Hermeneutics and Literature”

Andrzej Wierciński | John T. Hamilton | Holger Zaborowski
| Alfred Denker | Jafe Arnold | Mateja Kurir Borovčić |
Kanchana Mahadevan | Alenka Koželj | William Franke |
Monika Brzóstowicz-Klajn | Julio Jensen | Małgorzata Hołda
| Ramsey Eric Ramsey | Beata Przymuszała | Michele Olzi |
Simeon Theojaya | Sazan Kryeziu | Nysret Krasniqi | Patryk
Szaj | Monika Jaworska-Witkowska | Constantinos V. Proimos
| Kamila Drapała | Andrej Božič | Aleš Košar | Babette Babich



Phainomena | 30 | 118-119 | November 2021

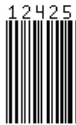
“Approachments | Pristopanja»

Sebastjan Vörös | Aleš Oblak | Hanna Randall | David J.
Schwartzmann | Lech Witkowski | Martin Uranič | Matija Jan
| Wei Zhang | Dragan Jakovljević | Martín Prestia | Alfredo
Rocha de la Torre | Dean Komel | Christophe Perrin | Mario
Kopić

ISSN 1318-3362



9 771318 336204



INR | INSTITUTE NOVA REVIJA
FOR THE HUMANITIES

Φ *phainomena*

PHENOMENOLOGICAL SOCIETY OF LJUBLJANA