

ADRIANO FABRIS



ETIKA UŽIVANJA HRANE

Hrana in mi: vprašanje nekega odnosa

ZAPOVEDI ETIKE UŽIVANJA HRANE

1. Ne delaj iz hrane boga. Ne delaj iz nje ne idola ne fetiša. Ne glorificiraj ne jedi ne tistega, ki jo pripravi.

2. Ne govori po nemarnem o hrani, ne pripisuj ji prevelikega pomena. Ne spremeni hrane v problem, ne v uživanju ne v odklanjanju. Ne poveličuj je prekomerno, saj prehranjevanje je potreba.

3. Ta potreba je del širšega kompleksa odnosov. Ko ješ, upoštevaj vse, kolikor ti je mogoče. To so odnosi, ki človeka povezujejo z drugimi ljudmi in, še bolj, z drugimi živimi bitji. Upoštevaj jih kot nekaj pomembnega. Celo kot nekaj, čemur se moramo klanjati.

4. Moraš dobro jesti. To je tvoja pravica. A to pomeni: moraš jesti na dober način. Zato, da bi dobro jedel, moraš spoštovati vse odnose, v katere si vpleten. Gre za odnose, ki jih vzpostavljaš, ko ješ. Hranjenje bi moralo dejansko predstavljati način, kako spoštuješ samega sebe, svoje bližnje ter tiste, s katerimi stopaš v stik in ki delijo s teboj življenje, četudi so drugačni od tebe.

5. Za prehranjevanje moraš ubijati ali omogočiti, da nekdo drug ubije namesto tebe. Jest pomeni požreti, golitati, asimilirati drugega in nato izločiti ostanke. Jest pomeni povzročati nasilje. To je neizogibno. Toda lahko se vsaj izogneš pretiravanju, sistematičnemu uničevanju, temu, da je treba za tvoje prehranjevanje uničiti celoten ekosistem. Prepriči, da bi drugi živi organizmi postali izdelek ali stvar.

6. Prevaraj učinkovit sistem prehranske proizvodnje. Stori prešuštvo proti tistemu, ki zahteva tvojo zvestobo do ene same blagovne znamke. Presojaj na podlagi tega, da smrt, ki jo povzročiš s prehranjevanjem, je lahko upravičena le po življenju, ki ga omogoča. Ne gre samo za tvoje življenje ali življenje tebi dragih: gre za življenje celotnega sveta. Jest namreč pomeni spreminjati.

Adriano Fabris

ETIKA UŽIVANJA HRANE

Hrana in mi: vprašanje nekega odnosa

Prevedel Jurij Verč

Ljubljana, 2023

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

641:17

641:2

572:641

FABRIS, Adriano, 1958-

Etika uživanja hrane : hrana in mi: vprašanje nekega odnosa / Adriano Fabris ;
prevedel Jurij Verč ; [pogovor z avtorjem Dean Komel]. - 1. izd. - Ljubljana : Inštitut
Nove revije, zavod za humanistiko, 2023. - (Humanistična zbirka INR)

Prevod dela: Etica del mangiare

ISBN 978-961-7014-38-9

COBISS.SI-ID 170197251

KAZALO

Predgovor	5
1. Uživanje hrane kot neizpolnjeni odnos	9
2. Hrana in potrošnja med sakralnim in posvetnim	35
3. Etika uživanja hrane kot etika odnosa	47
Zaključek: Deset zapovedi etike uživanja hrane	85
Pogovor z Adrianom Fabrisom (Dean Komel)	89
O avtorju	95
Zapisa o knjigi	99

Predgovor

Der Mensch ist was isst.

Ludwig Feuerbach

Edo, ergo sum. Oder vielmehr: *est; ergo – est.*

Er isst; also – ist er.

Friedrich Gedike

Dis-moi ce que tu manges, je te dirai qui tu es.

Jean Anthelme Brillat-Savarin¹

Mala knjiga pred vami je samo pamflet. Ne ponuja podrobne analize vseh plati tega vprašanja, niti ne ponuja podrobne predstavitve številnih vprašanj, ki jih etika do hrane odpira. Za to so na voljo drugi, temu primerni prispevki, večinoma v angleškem jeziku, ki se specifično ukvarjajo z obravnavano temo t. i. »food ethics«.²

Ta knjižica želi predvsem razviti dvoje. Po eni strani si prizadeva kritizirati vrsto vedênj, ki jih prevzemamo do hrane: bodisi namerno bodisi ker smo k temu napeljeni, povsem zavestno ali nepremišljeno do tega, kar jemo. Osnovna misel je, da so taka vedênja posledica napačnega dojemanja samega dejanja zaužitja hrane in da je zato nujno spremeniti naš pristop tako do tega, s čimer se prehranjujemo, kakor do nas samih. Po drugi strani je namen pokazati, da so taka vedênja napačna ravno zato, ker nismo docela razumeli, kako gre pri dejanju hranjenja za poseben in problematičen način stopanja v odnos z dru-

1 »Človek je, kar jé« (Ludwig Feuerbach). »*Edo, ergo sum* [jem, torej sem]. Ali še: *est – ergo est*. Jé, torej je [subjekt je tu ,der rohe Mensch': surovi človek]« (Friedrich Gedike). »Povej mi, kaj ješ, in povedal ti bom, kdo si« (Jean Anthelme Brillat-Savarin).

2 Prim. na primer G. Pence (ur.), *The Ethics of Food: A Reader for Everyone*, Rowman & Littlefield, London-New York 2002; R. Sandler, *Food Ethics: The Basic*, Routledge, Oxford-New York 2015; M. Rawlinson - C. Ward (ur.), *The Routledge Handbook of Food Ethics*, Routledge, Oxford-New York 2016; A. Barnhill - M. Budolfson - T. Doggett (ur.), *The Oxford Handbook of Food Ethics*, Oxford U.P., Oxford-New York 2018.

gimi živimi bitji, z ljudmi in s svetom nasploh. Nenazadnje, enako kot za vse oblike odnosov velja tudi v odnosu hranjenja: udejanjamo ga lahko dobro ali slabo.

Knjiga se torej želi ločiti od pojmovanj, ki so prikazani v uvodnih citatih, tako kot od ideje človeka, ki jo ti izražajo. Tu bomo razvijali drugačno idejo: kolikor nimamo možnosti izbire, potem *tudi če jemo, da bi bili, lahko nismo to, kar jemo*. Zato, da bi se dobro odločali, moramo vedeti, tudi kar zadeva hrano, kaj pomenita »dobro« ali »slabo«. To je osrednje preučevanje knjige. Še več, knjiga želi nagovoriti in spodbuditi k dobremu delovanju tudi in ravno, ko uživamo hrano. Zato je to knjiga o etiki.³

Deli se na tri dele. Prvi del, nedvoumno polemičen, bo pokazal, da so danes vprašanja v zvezi s hrano slabo zastavljena, saj poenostavljajo prehranjevalni odnos samo na enega izmed vpletenih: ali z vidika tistega, ki jé, ali z vidika tiste oblike življenja, ki je podvržena spremembi zato, da postane človeku užitna. Nastajajo tako po eni strani primeri gastronskega narcizizma in z njim pojav specifičnih patologij, ki se žal vežejo ravno na tovrsten enostransko subjektivni odnos do hrane; po drugi strani prihajamo do rezultatov, ki so včasih prav tako skrajni: primeri fetišizma ali fundamentalizma do drugih živih bitij, obnašanja, morda celo prevzeta v dobri veri, ki imajo naposled tudi pretresljive posledice, ne le za akterje, temveč za celoten ekosistem.

Drugi del preiskuje nekatere vidike prisojanja sakralnosti hrani v verskem prostoru in temo uničevanja drugih živih bitij, ki naj bi jo ravno versko tolmačenje hrane poskusilo razrešiti. Religije so namreč urejale način prehranjevanja in so določale, s katerimi vrstami bitij se je dovoljeno hraniti, tudi v namen poravnave, da bi torej našli neko ravnovesje med nujo po ubijanju za prehrano in problemom, kako omejiti posledice tega ubijanja. V ozadju teh vprašanj se izrisuje kot specifičen znak človekove omejenosti dvoje: naša nezmožnost popol-

3 O čem mislim s pojmom »etika«, prim. moji knjigi: *Etika komunikacije*, Družina, Ljubljana 2016 (predvsem prvo poglavje) in *Teoretica, Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010 (predvsem drugo poglavje).

ne asimilacije vsega, kar zaužijemo, in, povezano, nuja po puščanju za seboj ostanke in odpadke. Tako kot človek v judovsko-krščanski tradiciji ne more ustvarjati iz nič, enako ne zmore vsega uničiti. Kar ostaja, četudi ni absolutni nič, je kaos. Gre za stanje ravnodušja, kakršno je prikazano na začetku *Geneze* (Gn 1, 2) v Svetem pismu.

Tretje poglavje naposled razvija čisto pravo etiko zauživanja hrane in izhaja iz misli, da sam obstoj hrane implicira, spodbuja in udejanja odnose, da je torej *hranjenje dejanje vzpostavljanja odnosa*. Namen je najti točko ravnovesja med skrajnimi pozicijami, ki jih kritiziram v prvem delu. Da bi dosegli to ravnovesje, se moramo soočiti s problemom: prehranjevanje neizogibno zahteva udejanjanje oblik zanikanja drugosti, torej izvajanje nasilja nad drugimi organizmi. Vprašanja se bomo lotili z vidika etike, prevzeli bomo misel, da jesti pomeni spremeniti tako druge kot sebe, in vnovič predlagali možnost dobrega odnosa med živimi bitji, začenši s sobivanjem, ki ne vključuje samo nas, ljudi, temveč celoten ekosistem. Razmišljanje bo zaključil manjši dekalog, ki nam bo, v normativni obliki, pomagal pri naših konkretnih izbirah glede naših odnosov do hrane.

Vendar bralec naj ne pričakuje receptov (če že ostajamo pri temi) za hitro uporabo ali prekuhanih in prežvečenih živil. Bilo bi prelahko, čeprav povsem v skladu z nekim danes nadvse modnim »lenim mišljenjem«, naklonjenim skrajnim kontrapozicijam. Kar bo našel, so dvomi in izpraševanja nekaterih še preveč razširjenih tez. Našel bo razloge, da to razširjeno miselnost spremenimo. Vsekakor bo na nas, da na podlagi izključno etično motivirane izbire resnično udejanjimo spremembo naših prehranjevalnih odnosov. Če bomo to storili, bo to prvi korak k uresničevanju širše spremembe odnosa do sveta in k deljenju na dober način prostora, ki nam je skupen z drugimi živimi bitji. Bo to možnost rojstva pravega gibanja, ki mu je mar etika uživanja hrane.

Knjigo posvečam Ginetti in Aldu, ker sta me naučila, kako pravilno jesti.

Prvo poglavje

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 pomenita »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; to prav zato, ker je relacijsko dejanje, dejanje v odnosu. Ker tega ne dojamemo in se posledično nevedno vedemo, se slabo prehranjujemo in s tem slabo ravnamo s seboj in z drugimi.⁴

Vprašanje se torej nanaša na način, kako s hranjenjem udeležamo 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, s katerimi 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«

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

ali »slabo« (glede na psihofizično zadovoljitev), ali gre za značilnost hrane, po kateri se jo šteje za »dobro« ali »slabo«, »dopustno« ali »pre-povedano«, »moralno« ali »nemoralno«. A pri tem zanemarjamo, da tako hrano kot človeka lahko sodimo kot »dobro« ali »slabo« le ob upoštevanju odnosa, ki ju veže, ob globalnosti konteksta, v katerega se umeščata, in ob vlogi, ki jo v tem kontekstu imata, tudi glede na ostale elemente, ki kontekst sestavljajo.

Odnos je torej osrednja tema etike uživanja hrane, tako kot je tudi premišljevanje o dobroti osrednja tema kateregakoli človeškega ravnanja. Hranjenje je odnos. Če dodobra to razumemo, 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.

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.⁵

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

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

Okus je subjektiven čut. Odvisen je od osebnih preferenc, od osebne zgodbe, od posameznikove vzgoje, od njegove naklonjenosti do sprememb in njegove pripravljenosti na preizkušanje samega sebe. Kvečjemu, če razširimo perspektivo, je okus odvisen od kulture določene države in ljudstva.⁶ 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.⁷

Da bi rešili to specifično subjektivno značilnost, je filozofija poskušala določiti neko splošno sprejeto ali 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.⁸

Oba pristopa sta enostranska. Oba zavezuje vedno in samo subjektivna stran, naj bo ta individualna, družbena ali transcendentalna. Še več, subjekt je določen na osnovi njegove sposobnosti okušanja. Vendar je okus vedno relativen čut, sorazmerno s tem, kolikor je kdo sposoben kaj okušati. V prehranjevalnem odnosu se zato ne moremo izogniti dejstvu, da so, ob drugem, vrednostne sodbe o tem, kar se je in kako se to je, pogojene od tistega (ali tiste), ki je in okuša.

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 izvirnem) odnosu do samih sebe. Z edinim

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

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

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

dodatkom, da v tem primeru ima 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 sam okus. Postaviti okus, najsi bo posameznikov ali kolektiven, kot edino merilo 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 bolj velja rek: *de gustibus non est disputandum*. Če le 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 ta ustreza našemu okusu. Posledično izraza »dobro« in »slabo« postaneta le 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 pojmujejo kot nekaj, kar se da vzgojiti, ali ga ohranimo v stanju hipne, nagonске 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, naj si bo estetične ali etične.

Nekaj je vendar gotovo. Če prevladujoče mnenje temelji na taki 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 povečanje tega užitka, 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 preprosto za »prvi požirek piva«, ki ga lahko zvrnemo vase,⁹ 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.

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

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 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.¹⁰ Vendar se mimo prvotnega vtisa pristopa *fast* in *slow fooda* bistveno ne razlikujeta, vsaj ne v dožemanju našega odnosa do hrane. V obeh primerih odnos temelji na načelu koristi, četudi korist razumeta in dosejata na drugačen način.

Fast food je hrana tistega, ki se mu mudi, tistega, ki išče rahle in, tako rečeno, »prežvečene« občutke, za kar je pripravljen predati svojo 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

10 O projektu glej: C. Petrini - 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.

kulturo ima. V obeh primerih, 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 subjektu in njegovim preferencam. Z gledišča danes široko sprejete morale koristi se naravna potreba spremeni v užitek.¹¹ Posameznik je do take mere upravičen, da se zapre v svoja občutja, da le nase osredotočen doživlja in podoživlja določene kulinarčne 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 odvisna od subjektivne izbire. 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, katera je posledica takega rezultata? Nedvomno se človek, tako kot žival, *mora* hraniti. Seveda, sicer umre. Zato je lačen, je žejen. Nato, 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, je kulturno deja-

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

nje, 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: kuhanje je spreminjanje, predhodno preprosti in neposredni – zverinski – asimilaciji ter hkrati pa je brez njega ta asimilacija največkrat težje uresničljiva. S kuhanjem vključujemo med nas in to, 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.¹²

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 »človek je, kar jé« in ga sedaj razumemo nekoliko drugače, mimo banalne materialistične razlage.¹³ 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.¹⁴

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 le da bi ob zauživanju izkusili

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

13 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.

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

okus, ki je sam sebi namen in sam sebi merilo. Toda, če je temu tako, potem ni omejitev v pretiravanju. Pojedina pri Trimalhionu v Petronijeve *Satirikonu* je v tem pogledu poučen primer.¹⁵

6. Ambivalenca volje

Ponavljam, prehranjevanje je človekova naravna potreba. Hranjenje pa je kulturno dejanje. Zato lahko iščemo v hrani užitek in okus privzgojimo, treniramo ter ga stimuliramo. Z različnim ciljem se tako lahko razvijajo vede, kot je nutricionika, ki ji je cilj 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 skozi asimilacijo. Ta užitek se veže na sitost. Dejanje hranjenja pa se lahko nadaljuje tudi po občutku sitosti, kar ni posledica potrebe, temveč želje. 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. Kot 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 dojete 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 pre-

¹⁵ O tem glej F. Rigotti, *Gola*, Il Mulino, Bologna 2008.

živetje. Odvisno je od dejanja volje. Vendar nad posameznikovo voljo pogosto prevladajo drugi subjektivni nagibi, ki jih posameznik 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 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.

7. Pogoltniti svet

Bulimik jé, da bi se napolnil.¹⁶ Zanj hrana nima več okusa, postane le priložnost absorpcije oziroma pripajanje. V tem primeru je edini užitek občutek polnosti, za dosego tega cilja pa postane primerna kakršnakoli hrana: dovolj je, da jo enostavno pogoltnete.

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.

16 Izraz uporabljam v moški obliki, tako kot storim v nadaljevanju za tistega, ki 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 z 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 bomo zaustavil v drugem poglavju), je mogoče najti v E. Bianchi, *Ingordigia. Il rapporto deformato con il cibo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013.

Vprašanje je, zakaj so za nekoga reči v svetu in sam svet zgolj nekaj, kar moramo absorbirati. Enostavno zato, ker človek ne prepozna več njihovega pomena, novosti in vrednosti. Če dojemamo svet samo skozi možnost njegovega požiranja, razlik med rečmi več ni in vse je zamenljivo in enakovredno.¹⁷ 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 trdom, z bolečino in z občutkom osramočenosti.

8. In ga nato primorano 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 tak 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, da 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 mogoče absorbirati, in drugi, ki jih ni mogoče zadržati v sebi. Gre za ostanke procesa asimilacije, ki jih je bulimik nazadnje primoran izločiti.

¹⁷ O različnih, tudi pozitivnih, pomenih enakovrednosti v izkustvu hrane glej tretje poglavje dela Nicole Perulla *Il gusto come esperienza* (cit.).

Zato je njegov projekt zapisan porazu. Bulimik ne more vsega asimilirati, ne more spremeniti v del sebe vse to, 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 iz svojega poskusa – poskus, ki karakterizira njegovo osebnost – ne ostane nič.

Do tega pride, ker bulimik ni sposoben upravljati odnosov. Ponovno: hoče odnose izničiti, hoče absorbirati to, do česar bi šele moral stopiti v odnos. Vedno je prisotno še nekaj drugega; nekaj, kar moramo zavrni, 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 asimilirali. 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 svojem poskusu manipuliranja, spreminjanja in izničenja. Sedanje ekološke izredne razmere so rezultat pozabljanja te plati.¹⁸

Vendar tako vedênje 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, ki me žene onstran samega sebe. Ko sam hočem ali si domišljam, da hočem, obstaja v meni nekaj, ki hoče. Gre za vzgib, za prisilo k ponavljanju, ki me onstran vsake razumne namere potisne preko mojih meja.

Bulimija potemtakem uteleša heterogenezo ciljev volje do nadzora, ki se udejanja v subjektu in ga prigovarja, naj okuša, ko bi bilo to mogoče, vse v svetu in sam svet. V tem poskusu pripajanja vsega, prav obratno, izgubi sam okus. Volja po prevladi nad resničnostjo, po nje-

18 F. Duque je skozi 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.

nem asimiliranju in prebavi, proizvaja ne samo ostanke in odpadke, s katerimi se moramo soočiti, s svojim delovanjem nam hkrati razkrije, da še sama sebe ni sposobna obvladovati. Od tod njeni destruktivni in samodestruktivni rezultati, obenem pa tudi, paradoksalno, njena dejanska nemoč v doseganju tega, kar želi. Ko bi ta paradoks razumeli Nietzschejevi privrženci, bi si morda prihranili velik del nasilja in trpljenja iz dogodkov preteklega stoletja.

9. Misticism anoreksije

Nekaj podobnega, čeprav obratnega, se dogaja, komur doživlja na lastni koži 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 to izpraznjenje privede do skrajnih posledic, pri njem postane absolutna gesta, saj smoter tega dejanja ni več v ponovnem polnjenju. Rezultat te geste postane model sam po sebi: kot primeren in dober cilj, ki ga je vredno zasledovati. Postane celo čaščen, kakor se dogaja v raznih pro-ana blogih.¹⁹

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

19 Mimo obširne literature, ki anoreksijo obravnava skozi zdravstveni, psihološki ali psihološko-analitični pristop, me zanima poglobiti kulturne vidike tega pojava, splošno razširjeno mišljenje, ki ga pojav razkriva, in odnos, ki ga pojav sproža med rečmi in ljudmi. O naštetih aspektih 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.

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 pa se samopotrdi ravno s svojim izničenjem. To je paradoks anoreksije, to je način, kako se loči od sveta: izniči svet skozi izničenje 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 pridobita drugačno vrednost. V vsem tem je nekaj mističnega. Nisem po naključju uporabil ključnega izraza mistike, tako renske kot španske mistike *sigla de oro*, izraz »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 sam svet.

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 kako lahko vsebina spremeni vsebnika. 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 nevrednih, s ciljem, da se lahko primerno odpre k srečanju 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 skozi globlji in trdnejši odnos od tistega z rečmi (odnos 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 pripelje do ničesar, razen do samopotrditve skozi lastno žrtvovanje.

Tudi vedenje 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 preverjanja in dokazovanja. 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 staršem ali vzgojiteljem –, iz bojazni do graje ali intervencije proti njegovi volji vsekakor ostati skriti.

10. Narcisizem anoreksije

Rekel sem, da je pojav anoreksije druga plat *slow fooda*. To sem rekel, ker je v anoreksičnem nihilizmu predvsem izničen okus. Še več, izničen je okus kot privilegirani občutek, ki me odpira vsemu: vsemu, kar napolni življenje tistega, ki kot lačni polž uživa pot počasnega prehranjevanja.

V resnici, kar izvajata tako anoreksik kot bulimik, je *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 v ozadju nekaj, kar paradoksalno ponuja nekoliko 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.

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

Obsesivna pozornost nad lastno težo, hranjenje dnevnika o zaužitih kalorijah, vse to so obnašanja (rado ovekovečena na spletu), s ka-

terimi preizkuša, kako predstaviti doseženo čistost. Najpomembnejši pogled je v teh primerih lasten. Drugi so s tega zornega kota le ogledalo, v meri, 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, sproti, korak za korakom preverjam svoje napredke na poti do očiščenja, toda je predvsem pogled, kako samega sebe vidim, to, kar mi daje ne le gotovost v opravljenosti, 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.

Ko bi želeli najti sintetični izraz, ki bi lahko definiral – iz filozofskega vidika, kakršen je vsekakor cilj te male knjige – stanje tistega, ki boleha za anoreksijo, bi lahko rekli, da slednji doživlja neke vrste narcistični nihilizem. Gre za *nihilizem*, ker sta bit in nič, živeti ali umreti s perspektive izpraznjenja povsem nepomembna. Gre za *narcistični nihilizem*, kolikor je to ravnodušje, do katerega vodi samonadzorovanje k izpraznitvi, razkazano 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 dojetje 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, laskanje njegovega okusa, njegovo željo po zdravem prehranjevanju.

Bodimo jasni: ne gre za vedènja, ki bi jih morali cenzurirati. Ne želim demonizirati tistega, ki v hrani najde vir užitka, ali tistega, ki razmišlja o posledicah hrane na lastno prebavo. Seveda je bolje najti

užitek v nečem, kar lahko pripravimo in predvsem pojemo v zdravih in primernih količinah, kot pa 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 osebnega dobrega počutja. Če potemtakem želimo poglobiti temo etike uživanja hrane in hkrati razumeti, kako je možno, da se v naši dobro prehranjeni, zahodni družbi pojavljata omenjeni patologiji, se moramo vrniti k specifični odločitvi, ki jo pogosto le tiho sprejemamo kot normo vedenja 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 vedenja *gurmana*, četudi se pri njem kaže zelo jasno.²⁰ 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 še, zaradi kupčevega denarja. Nasprotno, kultura preoblikuje nekaj, kar je že na razpolago, to umeetniško razvije in to, kar je razvila, vnovič ponudi vsem na razpolago: drugim ljudem in celotnemu svetu.

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

20 *Gurman* je požeruh, ki v hrani najde dovršitev svojega najbolj popolnega užitka. Ne smemo ga zato zamenjati z *gastronomom* in njegovim veliko bolj posrednim odnosom do hrane, s katerim zasleduje do jedi in pijače kompetenco izvedenca.

umeščanja –,²¹ 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 lahko verjame, da ga lahko pripaja nase, natanko tako, kot 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 vedénje 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 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, ločenega od kakršnega že koli odnosa z nami. Oblikuje se prepričanje, da to, kar jemo, ni nujno namenjeno našemu prehranjevanju, temveč ima predvsem svoje življenje in uso-do.

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.

²¹ Na začetku svojega spisa iz leta 1762 *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*.

Zamenjajmo torej gledišče. Pomislimo na razliko med krožnikom dušenega zajca (z oljkami) in 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, ta 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, ki postavlja v središče lastnega zadovoljevanja dejanje hranjenja, smatra ves svet kot nekaj za okušati. A sedaj se vpelje razlikovanje med tem, kar lahko jemo, in tem, kar ni dovoljeno jesti. Večine tako imenovanih »nečloveških živali« in 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 fetišizirati 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 prehranskih virov živalskega izvora kot virov preživetja in oblikujejo svoj življenjski slog tako, da se izogibajo kakršnikoli obliki izkoriščanja živali, ki se razlikujejo od človeka.²²

22 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.

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 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 anoreksiki – pozabljajo, da je hranjenje relacijska sposobnost ter da za dobro ter pravilno prehranjevanje tega odnosa ne smemo vnaprej omejiti, temveč ga moramo izpeljati v vsej njegovi kompleksnosti. Ponavljam: odprava enega 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 ga dojemali kot užitno (kakor stori, kdor zagovarja njihovo nedotakljivost). Ne gre za to, temveč gre za to, da odnos dobro udejanjimo. Znova, vprašanje pred nami je vprašanje etične narave.

Tudi tu moramo biti že od samega začetka karseda jasni, še posebno danes, ko na področju prehranjevanja določena stališča in izbire vse bolj prevzemajo militantne ter konfliktne oblike, in to ravno iz nekih navidezno etičnih razlogov.²³ Prav zato se bom poskusil čim bolj 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 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, točne-

²³ O tem glej klasično delo: H. S. Salt, *A Plea for Vegetarianism, and Other Essays*, Vegetarian Society, Manchester 1886.

je: 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 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 jastrebov ne prehranjuje z gnilimi organizmi.

Drži potemtakem to, kar že od Voltaira naprej nekateri trdijo: človek je predvsem trupla. V nasprotju s komaj 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 pri tem človek vede enako kot večina živih bitij. Z dodatkom, da se tako kot številna druga bitja, še posebno plenilci, človek ponavadi 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 ravnaajo vegetarijanci in še bolj vegani, ko to poudarjajo, pa čeprav to počnejo le za nekatere kategorije živih bitij. Se tako 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 se odpove hrani, saj nismo avtofagni organizmi. Smo pred pravo neizpodbitno prehranjevalno dilemo, h kateri se bom še vrnil. Če pa 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 s palačinko.

Stvar je nadvse kompleksna, še bolj, če gledamo s perspektive odnosa človeka z drugimi živimi bitji in z okoljem, v katerem sam živi, oziroma če odmislimo sebe kot središče vesolja in da naj bi vesolje imelo vrednost samo glede na to, kaj mi z njim storimo. Sprevržene

posledice take ideje so namreč že dlje časa vsem na očeh. Tako stanje je privedlo do tega, da našo geološko epoko dojemamo kot antropoceno in da kritično razmišljamo, kaj ti procesi pomenijo ter kaj bodo pomenili za prihodnost človeštva.²⁴

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 bitji 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. Vam se bom poglabil v naslednjem poglavju.

Znotraj takega pristopa moramo sprva razporediti živa bitja po hierarhiji. 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 njihovega zavedanja. Točneje, ali se lahko organizem kakorkoli zaveda trpljenja, ali lahko občuti užitek oziroma bolečino in ali lahko človek to zavedanje prepozna.

Raziskovalci niso dosegli soglasja, kdaj lahko to trdimo, čeprav je v zadnjih desetletjih etologija nedvomno veliko prispevala k prepoznavanju, da so vedenje, možganske in čustvene strukture pri nekaterih živalih zelo podobni človekovim. Kdor se opira na tovrstne argumen-

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

te, 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 podrejeni 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.²⁵

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 usmrtnitve. Če menimo, da ni dopustno ubiti čuteče živali ali celo nobenega živega bitja, potem

25 Zelo na 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 - 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.

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).²⁶ 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 za vsa živa bitja, 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 tak 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 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, iz česar 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

26 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.

živali. To zato, ker usmrtitev živali ni razumljena kot umor, četudi lahko upravičen, temveč kot žrtvovanje. To je sprememba gledišča, ki ga vpelje religija.

Žrtvovanje je ena izmed oblik, kako človek stopa v odnos s sfero božjega. S 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.²⁷

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, ne pa nujno meni podobno. Kvečjemu mora postati podobno skozi 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 prikrojili svojim ustom in želodcu. Drugi lahko postane moj tudi, ko je še cel, prepros-

²⁷ Tema žrtvovanja je v središču razmišljanj Renéja Girarda, od njegovega *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.

to 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 tega spoznanja). Med hranjenjem se odvija proces prilaščanja. V prilaščanju drugi izgubi svoj značaj drugega. Odvzeto mu je to, kar je. Postane samo funkcionalen zadovoljevanju mojih potreb.²⁸

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* (globlje kot moja najgloblja notranjost, če si izven konteksta sposodimo besede Avgušтина iz Hipona).²⁹

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 življenje. Lahko se poskušamo obvladovati in zmanjšamo porabo. Lahko prevzamemo odgovornost do neizbežnega, a si pred tem ne moremo zakrivati oči. Tako kot niti ne moremo iskati opravičil, upravičevati ali zmanjševati dometa tistega nasilja, ki nas vsekakor ohranja.

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

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

29 *Izpovedi*, III, 6, 11.

Drugo poglavje

HRANA IN POTROŠNJA MED SAKRALNIM IN POSVETNIM

1. Hrana med sakralnim in posvetnim³⁰

Hrana je resnično most, je to, kar povezuje verski in laični pristop k življenju. Je eden izmed načinov, kjer sklicevanje na dimenzijo, sprejeto kot sveto, dejansko vpliva na človeško vedenje. To smo opazili že na prejšnjih straneh, ko smo obravnavali nekatere vidike ritualne regulacije hrane kot protistrup nasilju prehranjevanja.

V oblikah, v kakršnih danes doživljamo hrano, pa obstaja tudi pravo nasprotje med versko občutljivostjo in posvetno prakso. Bolje rečeno, v naših sekulariziranih družbah sta zavladala odtujenost in ravnodušje do vrednosti hrane, njenih oblik uživanja in njenega samega pomena. Če je hrana postala le potrošniški izdelek, če je je v zahodnem svetu v izobilju ter jo je mogoče shraniti brez poslabšanja, je očitno, da so številne stvarne potrebe, ki so bile izhodišče prehranjevalnih predpisov različnih religij, izginile. V potrošniški družbi na primer ima izbira posta lahko predvsem polemičen pomen ravno glede na to, kar je na voljo v preveliki meri.

Zakaj je temu tako? Morda zato, ker so naši prehranjevalni odnosi tako dodelano oblikovani in zapleteni? V nasprotju s še preveč razširjenim mnenjem mi *nismo* preprosto to, kar jemo: vsaj ne v banalno materialističnem smislu te trditve. Smo simbolna bitja. Zato je tudi naš odnos do hrane simbolni odnos, podobno funkciji, ki jo ima hrana za nas.

30 Besedilo, ki je tu precej spremenjeno, sem prvič predstavil na konferenci *A tavola con Dio e con gli uomini*, organizirani v okviru milanskega Expoja leta 2015 (na temo: Hraniti planet, energija za življenje), in je bilo objavljeno v G. Colombo (ur.), *A tavola con Dio. Il cibo tra antropologia e religione*, Vita e pensiero, Milano 2016, str. 133–142.

Tu se pojavi posebno dvoumje, ki vpliva tudi na naš odnos do nje. Hrana je zagotovo nekaj materialnega, snovnega in hranljivega, ki služi našemu preživetju in odgovarja točno določeni človekovi potrebi. Hkrati pa je hrana tudi nekaj kulturnega, povezanega z imaginarnim, ki lahko ima simbolno vrednost in zato se lahko za človeka spremeni v predmet želje, modno muho ali priložnost za osebno preobrazbo.

Tu se razkriva osnovni skupni element, ki združuje sakralni pristop in posvetno dožemanje hrane. V obeh primerih hrana ni le odgovor na človekovo potrebo po prehranjevanju. Vendar ne gre samo za razkrivanje kulturne vrednosti hrane in s tem nemara prepuščanje odnosa z njo analizi različnih humanističnih ved (kar je bilo že izvrstno storjeno z več zornih kotov).³¹ Gre predvsem za razkrivanje in raziskovanje specifičnega relacijskega značaja, ki ga hrana označuje. Uporaba pridevnika »relacijski« označuje dejstvo, da je hrana tako v verskem kot posvetnem kontekstu izraz odnosov, saj jih je sposobna krepiti ter hkrati ustvarjati vedno nove: odnose z okoljem, med ljudmi in v nekaterih primerih celo med ljudmi in Bogom.

2. Verski odnos do hrane

Vsak odnos zahteva pravila. Ni dovolj, da ga živimo. Ni dovolj, da ga preprosto izvajamo. V kontekstu relacij ni vse dovoljeno. To velja tudi za naš odnos do hrane. Velja, neglede na to, ali ga živimo skozi sfero sakralnega ali na posveten način.

Že prej sem omenil številne prehranjevalne predpise, ki so značilni za različne verske kulture. Sedaj se želim zaustaviti pri svetopisemski tradiciji, kjer, če dodobra pogledamo, vidimo, da je prvo pravilo, ki ga prejme človeštvo, pravzaprav prehranjevalne vrste: »Od vseh dreves

31 O socioloških vidikih glej L. Meglio, *Sociologia del cibo dell'alimentazione. Un'introduzione*, Franco Angeli, Milano 2017 (še posebej osmo poglavje, posvečeno hrani kot simbolu in ritualu); za antropološki pristop prim. M. Harris, *Good to Eat: Riddles of Food and Culture*, Waveland Press, 1998.

v vrtu smeš jesti; od drevesa spoznanja dobrega in hudega pa nikar ne jej! Zakaj brž ko bi jedel od njega, boš moral umreti» (1 Mz 2, 16–17).³² Ne glede na specifični pomen tega predpisa in dejstvo, da se odnos med človekom in Bogom odvija prek zapovedi (ali bolje rečeno prepovedi),³³ lahko opazimo, da ukaz, prepoved, vključuje idejo, da prehranjevalnega odnosa ni mogoče razširiti na vse. Natančneje: ni vse užitno, in predvsem ni vse, kar je užitno, dovoljeno jesti.

Obstajati mora meja, do kod lahko človek posega, da bi zadostil potrebi po prehrani. Postavljanje teh omejitev je, med drugim, tudi predmet religij. Jasno se kaže, da je hrana več kot samo vir prehrane. Ponavljam, je nekaj kulturnega in zadobi v trenutku, ko je umeščena v mrežo zapovedi in prepovedi, izrecen simbolni pomen.

3. Želja in potreba med sakralnim in posvetnim

Kaj še posebej ureja verski pristop do hrane? Na kaj vplivajo zapovedi in predvsem prepovedi, ki jih najdemo v judovskih svetih spisih? Ta vprašanja nam omogočajo, da osvetlimo še en vidik prehranjevalnega odnosa, na katerega sem že namignil. Gre za idejo, da se lahko človek hrani ne le za to, da zadovolji svoje potrebe, temveč tudi z namenom, da bi ugodil svoji želji.

Želja in potreba se razlikujeta. Želja se vedno nanaša na nekaj, česar ni mogoče povsem zadostiti, medtem ko se potrebo lahko vsaj začasno zadovolji tako, da si nekaj preskrbimo. Želja je v svojem bistvu nekaj »nepotešljivega«, kakor pravi Levinas,³⁴ in nam nudi stalno spodbudo, konstantno stimulacijo, da iščemo najboljše v svojem

32 Prim. Marta Masini, *Mangiare con Dio. Cibo e ritualità nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'islam*, Foschi, Forlì 2013, str. 20.

33 To temo sem obširneje obravnaval v svojem delu *Il peccato originale come problema filosofico*, Morcelliana, Brescia 2014.

34 Prim. ponovno E. Levinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961. O tem prim. tudi S. Petrosino, *Il desiderio*, Vita e pensiero, Milano 2019.

življenju, da presegamo samega sebe.³⁵ Potrebo moramo prej ali slej zadovoljiti, sicer ne bi preživel. Hkrati se predmet želja nikakor ne izniči v odnosu do tistega, ki to želi, medtem ko se proces izničenja drugega zgodi, ko skušam zadovoljiti potrebo. Želja odpira in ohranja odnos, daje prostor drugosti. Potreba pa je zadovoljena le z asimilacijo te drugosti.

V religioznem kontekstu zadovoljevanje potrebe po hranjenju sploh ni prepovedano. Tisto, kar se šteje za nevarno in kar je treba s pravili urejati, je pretvorba potrebe v željo. Ko se ta pretvorba zgodi, hrana pridobi simbolno vrednost. Postane več kot zgolj sredstvo za preživetje; postane znak odnosa, ki ga lahko ali moram vzpostaviti s svetom. Zato je treba s pravili urejati prehranjevalni odnos, tudi če to pomeni, da ne jemo določenih stvari ali da se periodično vzdržimo z abstinenco ali postom.

V tem okviru je jasno, da je na delu poseben mehanizem. Potreba je vsekakor neizogibna in jo moramo zadovoljiti, v trenutku, ko jo začnemo dojemati kot željo, pa je način zadovoljitve omejen s pravili. To pomeni, da se ne zadovoljimo več le s prilastitvijo tega, kar potrebujemo za zadovoljitev potrebe. Če se to zgodi, potem predmet želje zadobi nematerialno in simbolno vrednost. Hkrati pa se odnos do tega ureja s pomočjo zapovedi in prepovedi, ki ne zadevata nečesa, kar je sicer legitimno (potrebi), temveč tisto dodatno težnjo do nepotešljivega presežka, ki je lastna želji.

V judovsko-krščanskem kontekstu naravni odnos do hrane za prehranjevanje ni prepovedan. Kar vzbuja pomisleke, je misel, da zadovoljitev potrebe ni dovolj. Potreba se spremeni v željo. Ker pa je želja nepotešljiva, ta preobrazba vodi v stanje nepremostljivega nezadovoljstva. Nezadovoljstvo se lahko razširi tudi do same človekove narave in celo podžiga njegovo željo, da bi bil »kakor Bog« (1 Mz 3, 5). Zato judovsko-krščanska tradicija ločuje potrebo in željo ter se trudi, da slednja ostaja

³⁵ V tem smislu moramo razumeti povezavo med željo in ljubeznijo (erosom), ki jo razvija Sokrat (z navajanjem tega, kar mu je razkrila Diotima) v Platonovem dialogu *Simpozij*.

regulirana, da bi tako zaščitila nepremostljivo razliko med človekom in Bogom, ki je temelj verskega odnosa znotraj monoteizma.

Podobna soprisotnost potrebe in želje zaznamuje tudi odnos do hrane v posvetnem okviru. Gre za skupen vidik obeh pristopov, o katerih sem govoril na začetku poglavja. To sobivanje pa je vendarle urejeno na drugačen način v primerjavi z versko dimenzijo. V slednji, kot smo videli, izhaja zapoved od Boga. V posvetnem pa ta dobi specifično etični značaj: nanaša se na način, kako lahko človekovo ravnanje sledi kriterijem, ki si jih sam določa, tako da prevzema določene vrednote kot smernice za svoje ravnanje.

Vendar se tovrstno reguliranje želje večinoma ne izkaže za učinkovito. Ne uspe, ker je človek, če je svoboden postavljati meje lastnemu vedenju, svoboden tudi takrat, ko jih prestopi. Obe dejanji, tako samoomejevanje kot kršenje, sta odvisni od njega (ali nje). Enako velja za simbolno vrednost, ki jo lahko prehranjevalni odnos dobi ali ne, saj ostaja odvisna od njega (ali nje) in njegove (ali njene) izbire.

Nazadnje, od vseh vidikov, ostaja izpostavljen predvsem pozitiven vidik želje, ki opredeljuje človeka kot človeka in ga dela plodnega prav zaradi njegove sposobnosti, da gre onkraj samega sebe. Temu sledijo romantični misleci, na to kaže Goethejev Faust, ki vztraja v »nenehnem stremljenju« (*Streben*) kot specifični in pozitivni lastnosti človeka. Na to temo se bom kmalu vrnil, a pred tem je treba še nekaj dodati.

4. Vnovič govorimo o okusu

V teh zadnjih straneh sem poskušal poudariti podobnosti in razlike med verskim pogledom in laičnim pristopom do hrane. Vse to je bilo mogoče, ker sam obstoj hrane sproža specifične odnose, bodisi osnovane na potrebi bodisi na želji. To so odnosi, v katerih se izraža človek. Izraža se v prvi osebi. In najprej izraža svoj okus.

Vendar, ko vnašamo izraz »okus«, se gledišče spremeni. To smo že videli v prejšnjem poglavju: ni več v ospredju nekaj, kar nas privlači,

kar zadovoljuje našo potrebo in kar lahko ali ne želimo. Pomemben ni več odnos, ki me resda zadeva, a ni odvisen od tega, kar lahko sam storim. Ko govorimo o »okusu«, se poudarek premakne name: na enega izmed dveh sovpletenih v odnosu. Sam izraz, to je jaz kot subjekt, vzpostavlja odnos s hrano, postavi se v središče tega odnosa in ga določa.³⁶

Kot smo videli, se pojem »okusa« povezuje s poljem senzibilnosti in še posebej z dimenzijo posameznikove občutljivosti. Okus je čut: čut, ki je bistveno vgrajen v telo. Ponuja nam kriterij, s katerim lahko razlikujemo med tem, kar je »dobro«, in tem, kar je »slabo«. S poudarkom na nivo okusa – kar je še najbolj razvidno v razvoju razsvetljenske misli 18. stoletja – se možnost tega razlikovanja premakne iz gastronskega pristopa v bolj senzorično dožemanje, nato iz čutnega v širši estetski pristop in v nekaterih primerih celo iz estetskega presojanja v moralno sodbo. Postopno se torej premikamo od gastronomije k filozofiji: od ocenjevanja tega, kar je dobro za okus, k temu, kar je lepo očem; od izgleda k temu, kar je lepo nasploh, ne glede na to, ali je dobro ali ne; in naposled od tega, kar je lepo nasploh, k temu, kar je tehtno in etično dobro. Vse to se dogaja, poudarjam, če upoštevamo čut okusa kot glavno merilo presoje.³⁷

Vendar je merilo odnosa, ki ga posreduje okus, tisti, kdor je v njem vpleten. »Ni lepo, kar je lepo, temveč je lepo, kar je komu všeč,« pravi italijanski ljudski pregovor. Ni naključje, da je ta pristop priljubljen v modernem času, saj gre za dobo, ko je odnos do samega sebe temeljni in sestavni v primerjavi z odnosom do drugega. Prav tako ni naključje, da se to uveljavi ravno iz ideje o okusu kot znotrajtelesnem čutu: torej prvenstveno moj in ne neposredno deljen z drugimi.

Sledi vsekakor neizogibno prehajanje od gastronomije k filozofiji, ki se lahko sprevrne tudi v metodološko odvisnost slednje od prve. Ne toliko v smislu Sokratovih besed v Gorgiji o retoriki, ki naj bi zabavala

36 Prim. A. Brillat-Savarin, *Fisiologia del gusto*, Sellerio, Palermo 2012.

37 O tem glej esej A. Martone, »Fra parlato e palato. Lingua del gusto e gusto della lingua«, v: *Mettere (in) bocca. Sei studi semiolinguistici*, Edizioni ETS, Pisa 2013.

svoje občinstvo.³⁸ Gre bolj za smer branja, ki povezuje okus z vednostjo, okus z lepoto, okušanje z dobroto, okusno z modrostjo.³⁹

Toda iz tega izhaja še ena posledica: takšna laična, sekularizirana, individualna zastavitev, tako specifična ravno modernemu pristopu, nima prostora v religiozni dimenziji. Slednja je nasprotno bolj usmerjena – kar nam že sama beseda »religija« pove – k poudarjanju vezi med ljudmi in med njimi ter sfero božjega. V religioznem kontekstu zato hrane ne jemo zgolj zato, ker nam je všeč. Še več, v nekaterih primerih hrane sploh ne jemo. Ali pa pojemo nekaj, tudi če nam ni všeč. Vse to počnemo zato, da bi zavarovali nek odnos.

Na površje priplavajo torej drugi parametri. S tega zornega kota se izgubi skupni teren med sakralnim in posvetnim. Do izraza jasno pride nasprotje med dvema sferama, kar se kaže tudi za mizo, ki postane prizorišče spopada med religioznim verovanjem in sekulariziranim vedanjem.

Posledično se na polju posvetnega spremeni tudi način, kako dojemamo potrebo in željo. Predvsem se spremeni način regulacije letih. Celo pridemo do točke, ko nekateri menijo, da se lahko izognejo kakršnikoli omejitvi in puščajo želji svobodo, da se neomejeno izraža. S tem se oblikuje drugačna oblika odnosa: tista, ki je osnovana na potrošnji.

5. Hrana in potrošnja

Danes se človeka dojema predvsem kot uporabnika in potrošnika. V našem času je eden izmed glavnih načinov, kako se postavljamo v odnos z drugim, ne samo s hrano, njegova potrošnja. To se zgodi ne glede na to, koliko odpora lahko drugi ponudi, ne glede na to, iz česar

38 Prim. Platon, *Gorgia*, 462b-463a. Kot vemo, tu retorika primerja s kuharjem.

39 Kar je, če bolje pogledamo, izhodiščna postavka zanimivega dela F. Allhoff - D. Monroe (ur.), *Food & Philosophy. Eat, Think and Be Merry*, Blackwell, Malden-Oxford-Carlton 2007.

je pridobljen ali kakšno avtonomno strukturo ima organizem, s katerim se hranimo.

V potrošniški družbi se zdi, da vse, kar obstaja, služi le temu, da se porabi. To pomeni, da se vsaka stvarnost, tako živo kot neživo, naposled znajde v funkciji, ki ji je namenjena. V tej funkciji oziroma uporabi je ta stvarnost izničena, izgubi svoj značaj in vrednost. Zato lahko potrošnja brez pretiranih obžalovanj pripelje do potrošnje sveta.

Različne so posledice takega pristopa in lahko na tem mestu na njih samo namignem. Predvsem je očitno prisotna nihilistična nota, s katero smo se že srečali. Če je vse vredno le toliko, kolikor lahko porabimo, potem je vrednost vsega zgolj v tem, da ga je mogoče uničiti. Usoda vsega je izničenje. Vsekakor potrebujemo nekoga, ki je sposoben prevzeti to nalogo, jo pripeljati do konca in ga k temu dejanju nekdo spodbuja. Vendar to v potrošniški družbi sploh ni problem: vsi imamo to funkcijo.

Poleg tega se v tej perspektivi vsak odnos spremeni v igro moči in prevlade nad nečim drugim. Vsako bitje se zdi namenjeno asimilaciji. Prepuščanje našim željam brez vsake omejitve spremeni potrošnjo v brezmejno porabo. Spet bulimija, s svojo prisilo ponavljanja, lahko velja za model naših odnosov s svetom, odnos, ki nikakor ne upošteva, da se bodo viri sveta prej ali slej izčrpali.

Vendar to ni edini vidik. Ne gre samo za preoblikovanje vsakega bitja v hrano za asimilacijo, bodisi virtualno bodisi dejansko. Ne gre le za nagnjenje, da vse razumemo kot obsojeno na izničenje. Tu gre za to, da se želja takoj enači s potrebo. Zamenjata se. In zato, na eni strani, ni več omejitev našemu hrepenenju, na drugi strani pa lahko verjamemo, da bomo prej ali slej dobili vse, kar si želimo. Le zato, da potem začnemo znova hrepeneti.

Posledično se tudi to, kar je bistveno za naše življenje, in to, kar je odveč, postavita na enak položaj. Vsaka stvar se zdi nepogrešljiva. Povečuje se število dobrin, ki jih moramo pridobiti in za katere denarja ni nikoli dovolj. Vse se zdi dragoceno. Vendar, če je vse dragoceno,

v resnici nič od tega nima resnične vrednosti. Prej ali slej bomo to ugotovili.

6. Logika oglaševanja in logika mode

Gre za način mišljenja, ki je zelo drugačen od religioznega, vsaj če upoštevamo biblično tradicijo. Spomnim, kako sta bili v tej tradiciji potreba in želja ločeni. Težava je bila v možni preobrazbi prve v drugo. Potreba – na primer potreba po hrani – je bila zakonita, njeno zadovoljevanje je bilo dovoljeno. Tisto, kar je bilo urejeno, je bil simbolni pomen hrane, načini njene pridobitve in uživanja, in s tem povezano dejstvo, da si jo lahko zaželimo prav zaradi njenega pomena, ki je bil v vsakem primeru priznan in spoštovan. Želja je morala biti torej predmet omejitve, kolikor je bila njena zadovoljitev vse prej kot zagotovljena.

V modernem času sta se že od samega začetka, s poskusom osredotočanja na posameznika in njegov okus, potreba in želja nagnili k identifikaciji. Danes, v dobi potrošnje, obstaja prava, bolj ali manj namerna, zmeda med tema dvema vzgiboma človekovega delovanja. Potreba postane neskončna in sklicevanje na njeno strukturo, ker se nanaša na nekaj, kar je nujno za preživetje, upravičuje asimilacijo vsega. Željo zamenjujemo s potrebo in zato verjamemo, da jo bomo prej ali slej lahko zadovoljili. Izgine tako vsaka možnost regulacije. Potrošnja postane usoda vsega, vključno z živimi bitji, tudi človeka.

Na tej ideji temelji logika oglaševanja. Oglaševanje nas namreč spodbudi, da zamenjujemo željo s potrebo. Vzbudi želje, ki jih ne moremo zadovoljiti, vendar nas prepriča, da jih lahko uresničimo, na enak način kot zadovoljimo potrebe. Vendar na koncu, tudi ko smo kupili še tako želen izdelek, ugotovimo, da temu ni tako. In pojavi se nemir, ki ga lahko prestreže le nova reklama in enaka obljava.⁴⁰

40 Prim. V. Neri, *Etica della comunicazione pubblicitaria*, La Scuola, Brescia 2014.

Na tej osnovni ideji temelji tudi izkušnja mode. Mehanizem mode temelji na prepričanju, da je vsaka stvar to, kar je, samo zato, ker jo je mogoče (ali se zdi, da jo je mogoče) potrošiti. Njena usoda je namreč ta, da zastara, gre iz mode. Ni pomembno, ali je nekaj staro, da je torej izpolnilo svojo nalogo in zdaj ni več uporabno, ali je zgolj zastarelo. V potrošniški družbi »staro« ni tisto, kar je resnično staro, ampak to, kar je izviselo iz mode.

Zato danes ni prostora za starejše. Razen takrat, ko niso očitno mladi: mladi, ki se preoblečejo v starejše, ali starejši, ki se preoblečejo v mlajše. Razen takrat, ko, kljub svoji starosti, ne kažejo neke vrste odpornosti pred procesom iztrošnje, torej da so »dobro ohranjeni«, kot se reče. A se zdi, da danes ne moremo ubežati usodi iztrošnje. Vedno smo datirani. Tudi ljudje, tako kot jogurti, imajo svoj rok uporabe.⁴¹

7. Hrana, potreba in želja med sakralnim in posvetnim

V tem stanju filozofija ponuja edini možni izhod, ki ga lahko predlaga – govorim o etičnem izhodu. Govorim o razvijanju etike potrošnje.⁴² K temu se bom kmalu vrnil, bolj podrobno.

Gre za pristop, ki se razlikuje od tistega, ki ga sprejema religija. Element, ki združuje obe perspektivi, je gotovo enak: naš odnos do hrane in potreba po nekakšni ureditvi tega odnosa. Vendar način, kako se to zgodi v obeh primerih, je drugačen in v nekaterih pogledih celo privede do nasprotnih rezultatov. To smo že videli.

Osnovni problem je v vsakem primeru upravljanje nasilja, ki je neizogibni del dejanja prehranjevanja. V religioznem okviru, še posebej v bibličnem kontekstu, se to doseže z jasno razliko med potrebo in željo. Prva je legitimna in dovoljena, medtem ko druga potrebuje nadzor

41 Kar je morda dobro vedeti in ga zato poskušamo izračunati. Za to obstajajo posebne spletne strani, na primer www.population.io.

42 Prim. A. Cortina, *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid 2002.

zaradi njenega značaja nenehnega pretiravanja: kot neskončna želja po neskončnem želenju in, nazadnje, kot človekova želja po tem, da postane Bog. Zato postane predmet posebne prepovedi v bibličnem besedilu.

V filozofiji pa – še posebej od moderne dobe, ko se postopno oblikuje znanje o okusu in etika o okusu – pride do dvojnega gibanja. Po eni strani se želja zmanjša na raven potrebe in jo dojemamo kot nekaj, kar lahko zadovoljimo; po drugi strani pa je to zadovoljstvo zaupano pobudi samega subjekta želje. Subjekt požira svet, želi ga asimilirati, ga želi porabiti. Prepričan je, da je to sposoben storiti. Zato je bulimično vedénje bolezen, ki je vse bolj razširjena in presega nazornost samega patološkega pojava.

Povedano po resnici, zadovoljitev, poraba in asimilacija nikoli ne uspejo v celoti. Nikoli se ne morejo popolnoma uresničiti. Človek, kot tak, je namreč relacijsko bitje, vedno v odnosu, in odnos – celota odnosov, v katere je vpleten – je nekaj, česar ni mogoče docela asimilirati, niti v poskusu asimilacije stvari in drugih živih bitij. Ostanejo drobtine, ostanki in odpadki tega obroka. Ostaja predvsem osnovno nezadovoljstvo. Ostaja še vedno – lahko bi rekli – nekaj na želodcu.

Moramo se torej morda odreči prehranjevanju? Ali je potrebno, da bi se izognili asimilaciji in izognili biti asimilirani, postati prosojni do te mere, da izginemo? To bi se zdelo morda smiselna rešitev, zlasti zato, ker nasilje, ki je vključeno v prehranjevanje, ne pomeni le enostavnega dejanja porabe hrane, ampak tudi, ker ga vodi neugasljiva želja in grozi, da bo pripeljalo do potrošnje vsega.

Vendar pa, kot smo videli, relacijska perspektiva kaže, da je popolna izraba drugega, njegovo popolno uživanje, nemogoče. Drugi se vedno nekako upira ali se ponovno pojavi kot preostanek, ki ga ne morem odstraniti.⁴³ Edina pot, ki mi ostane, da bi pokazal svojo moč, je obrniti to moč proti sebi. Lahko se poskušam vzdržati do neskonč-

43 O tem glej G. Cuozzo, *A spasso tra i rifiuti. Tra ecosofia, realismo e utopia*, Mimesis, Milano 2014.

nosti. Lahko se nadziram do te mere, da iztrošim samega sebe. Lahko se podam po poti anoreksije.

Vendar, kot smo že videli, je tudi to napačna in nesprejemljiva možnost. Hranjenje seveda pomeni asimilacijo in zadovoljitev potrebe, vendar se ne identificira samo z neizbežnim poskusom izničenja in uničenja. Pomeni tudi razkrivanje in ohranjanje tiste želje, ki nas povezuje s svetom v njegovih različnih oblikah. Pomeni spreminjanje pogleda do drugih bitij in prepoznavanje njihove vrednosti ter pomeni biti pripravljeni hkrati preoblikovati tudi nas same.

Filozofija lahko torej prevzame nase skrbi, za katere je iskala religija odgovore. Pomaga nam lahko razumeti potrebe in njihove omejitve ter obvladovati želje in njihove simbolne implikacije. To lahko naredi tudi tako, da se oddalji od določenih ekstremnih zaključkov, morda z uporabo ironije.

V tem duhu bi želel za konec poglavja citirati aforizem Woodyja Allena, ki ga je prispeval v že omenjeni knjigi *Food & Philosophy*. Njegova izjava nam lahko pomaga soočiti se s potrošniško naravnostjo sodobne dobe, z nevarnostjo nihilizma, ki jo prinaša, in z zmedo med potrebo in željo, ki jo v sebi predpostavlja. Tukaj je, kar pravi, v svojem paradoksnem slogu, o odnosu do hrane, ki temelji samo na individualni zadovoljitvi in okusu: »Epistemologija dela vsako dieto sporno. Če sem pristaš idealizma, če nič ne obstaja izven mojega uma, če sem samo jaz kot potrošnik v središču sveta, potem v restavraciji ne morem naročiti ničesar. A vedno obstaja tolažba: zagotovo bo strežba brezhibna.«

Tretje poglavje

ETIKA UŽIVANJA HRANE KOT ETIKA ODNOSA

1. Za etiko potrošnje

Kritizirali smo večkrat napačni odnos do hrane, ki se osredotoča izključno na posameznikov okus. Hkrati smo videli poskuse reguliranja tega odnosa, tudi iz verskih razlogov, da bi se izognili popolnemu izničenju drugega, kar je implicitno prisotno v samem dejanju potrošnje. *Biti sposoben jesti vse, biti vsejedi, še ne pomeni, da smo prisiljeni vse jesti.* Sedaj, po kritikah, moramo razviti etiko prehranskega odnosa v pozitivnem smislu. Da bi to dosegli, gremo korak za korakom. Prvi korak – skladno s tem, kar smo prej definirali v verskem kontekstu, vendar prilagojenem današnjemu sekulariziranemu prostoru – je postaviti in upravičiti potrebo po omejevanju našega asimilacijskega delovanja do sveta v namen prehranjevanja. To je protistrup plenilskemu nagnjenju, ki prebiva v človeku in ki ima, okrepljeno z uporabo tehnoloških sredstev, razdiralne učinke na celotni ekosistem. Ker danes, vsaj v zahodnih družbah, način, kako so religije urejale (in še vedno urejajo v različnih delih sveta) uživanje hrane, ni več učinkovit, moramo pokazati druge poti. V tem oziru bi lahko bilo koristno upoštevati etiko potrošnje.⁴⁴

Etika potrošnje si prizadeva vzpostaviti pravilen odnos do hrane in sploh do vsakega vira, ki ga potrebujemo v svojem življenju, ter preprečiti, da bi se ta odnos spremenil v čisto asimilacijo drugega. To doseže z etičnimi argumenti, ki utemeljujejo potrebo po postavitvi meja

44 Gre za zavezo na širši ravni po »celostnem ekološkem spreobrnjenju«, ki naj bi vodilo k razvoju »avtentične človeške ekologije« (1. poglavje, 5. člen), sposobne »odpraviti strukturne vzroke disfunkcij svetovnega gospodarstva in popraviti modele rasti, ki se zdijo nesposobni zagotavljati spoštovanje do okolja« (1. poglavje, 6. člen). To zavezo je zapisal in jo večkrat ponovil v drugih nagovorih papež Francišek v svoji encikliki *Laudato si* (2015).

naši nagnjenosti k asimilaciji. Ta pristop sledi filozofiji, natančneje: filozofiji, ki opravlja normativno nalogo.

Eden izmed načinov, kako je taka operacija opravičena, poudarja relacijski značaj samega procesa potrošnje. Potrošnja je povezana z nečim drugim – s tistim, kar porabimo – in je zato vključena v kontekst odnosov. Ravno od tod izhaja potreba po njeni omejitvi. Če namreč meje ni, se potrošnja spremeni v dejanje popolne izrabe, v ponavljajoč poskus uničenja tistega, kar bi želeli rabiti in porabiti. Kajti popolna asimilacija, tudi če jo je mogoče doseči, na koncu ne izniči le drugega, s katerim vzpostavljam odnos, temveč tudi mene, ker sem ravno v odnosu s to dobroto to, kar sem. Nihilistični razplet neskončne želje po potrošnji je jasen.

Spet se srečamo tako z željo kot s potrebo, čeprav v kontekstu, ki ni več versko zaznamovan. Željo in potrebo moramo ponovno postaviti v pravi odnos: med seboj in s tem, kar hočeta zadovoljiti. Če to zmoremo, potem lahko naš odnos z drugimi – s hrano in s tem, kar lahko dojemamo kot vir hrane – razumemo v smislu vzdržnega odnosa. Pridevnik »vzdržen« je tu uporabljen v smislu ohranjanja – z vzdrževanjem – razlik med različnimi elementi v odnosu, ohranjanja in spoštovanja razlik tudi v neizogibnem kontekstu nasilja, ki zaznamuje prehranjevanje. Neskončna potrošnja, dejanje potrošnje, njena prisila, deluje namreč ravno nasprotno.

Vendar tak predlog se prej ali slej sreča s težavo. Bolj natančno moramo določiti način, kako postavljati omejitve potrošnji, da bi se vendar izognili uničenju tistih virov, ki sploh potrošnjo napajajo. V sekulariziranem času vemo, da mej ne postavlja nikakršna božja instanca. Če pa je postavljanje meja zgolj človeška odločitev, nekaj, kar torej določa subjekt, lahko potem ravno taisti subjekt te meje premika, preseže ali odstrani. To se dogaja danes, ko se zdi, da nas moč tehnološkega razvoja žene proti vedno novim horizontom. V takem scenariju se nam zdi, da smo dolžni vse, kar je mogoče uresničiti, prej ali slej tudi izpolniti.

V primeru etike potrošnje torej določanje meje ne more biti odvisno od človeške odločitve ali navodil, ki naj bi jih spet določal samo

subjekt. Izhaja pa lahko iz zavedanja, kako stvari potekajo in kakšne so posledice določenih dejanj. Če namreč ne postavimo nobene meje, ponavljam, prej ali slej ne bo ostalo ničesar, kar subjekt porablja in potrebuje, izginil bo tudi sam subjekt. Tisto, kar porablja, v najboljšem primeru postane ostanek, odpadek, smet. Tisti, ki brezmejno porablja, na koncu izčrpa tudi samega sebe, ker na koncu nima več ničesar porabiti.

Namesto tega je prav zavestno prevzemanje relacijske strukture, ki je lastna človeku, tisto, kar nam tudi v tem primeru omogoča, da sprejmemo prave odločitve. Ravno resnično razumevanje načina, kako se razvijajo naši odnosi z drugimi ljudmi, z drugimi živimi bitji, s stvarmi v svetu, je korak, ki nam omogoča, da izberemo pot samo-omejevanja. Razen če se, prav tako zavestno, odločimo za pot uničenja oziroma kolektivnega samomora.

2. Jesti z rokami: etika in etiketa

Prehranjevanje zagotovo pomeni asimilacijo, zadovoljevanje potrebe, vendar ne nujno uničenje in razdejanje vsega. To velja vsaj, če postavimo meje našim dejanjem, če zadovoljimo naše prehranske potrebe, ne da bi zapadli neustavljivi in v končni fazi nepotešljivi želji po hrani. To je mogoče, če razumemo strukturo in logiko odnosa, ki sta lastni prehranjevanju: strukturo in logiko, ki ne vplivata le na način, kako to dejanje doživljamo na individualni ravni, temveč na celotno globalno proizvodnjo, obdelavo in distribucijo tega, kar je za ljudi užitno. K temu se bom vrnil kasneje.

Pred tem je treba opozoriti na nekaj drugega. Govoril sem o mejah, o pravilih, ki jih je treba postaviti, deliti in razumeti. Danes teh pravil večinoma ni več ali niso priznana, če pa so, jih največkrat ne upoštevamo. To velja ne le za konkretne vidike potrošnje in njenih učinkov – vidike, o katerih smo govorili in na katere lahko vpliva normativna etika –, temveč tudi za načine, kako se na nivoju skupnosti do hrane obnašamo in ravnamo. Govorim o tem, kar se tradicionalno pravi »etiketa«. Danes

na splošno ni več nujno, da bi sledili pravilom bontona, primernege obnašanja za mizo, in to ne glede na to, kako ta pravila razumemo, ali na kulturo, na katero se sklicujemo. Tako kot v zahodni kulturi nikogar več ne zanima, ali med jedjo držimo komolce ob telesu, tako na vzhodu ni nikomur več mar, ali obedu sledi glasno riganje.⁴⁵

Etiketa ni majhna etika, ni etika v malem. Niti ni garancijski žig, oznaka za kakovost izdelka ali, v našem primeru, vedénja.⁴⁶ Je nekaj, kar se nanaša na zunanje oblike sobivanja med ljudmi z nečim, kar je vsem skupno: v tem primeru s hrano. Gre za način, kako izkažemo spoštovanje drugi osebi. Zato govorimo tudi pri mizi o dobrem oziroma »lepem« in slabem oziroma »grdem« vedénju.

Vendar etiketa, bonton, ni le oblika, je tudi vsebina. Razkriva, kako se spreminjajo naša dejanja in kako dojemamo naše odnose. Njena pravila so zato indikatorji sprememb v načinu, kako se postavljamo v odnosu do hrane.

Vzemimo na primer neposredno, takojšnje izkušnje uživanja pomfrita ali vse mehkejšega sendviča v prodajalnah s hitro hrano. Primerjamo jo lahko s posrednim pristopom v preteklosti (ki v nekaterih primerih velja še danes), ko se lahko lotimo hrane samo z jedilnim priborom pred seboj, in še to le s pravilnim, porazdeljenim po vrsti hrane. Oba primera, še zlasti če ju strogo vzamemo, sta primera napačnega pristopa. Gre za dve skrajnosti: po eni strani gre za poskus izničenja kulturnega odnosa, ki ga imamo s hrano, in njegovega spreminjanja v preprosto manipuliranje, po drugi pa za poskus kompliciranja do take mere, da si sami preprečimo uživanje jedi.

45 Kot poskuse ponovne obuditve te teme v posodobljenih oblikah prim. dela R. Schira, *Il nuovo bon ton a tavola e l'arte di conoscere gli altri*, Salani, Firenze 2012, in E. Lanza, *Il tovagliolo va a sinistra. Il galateo per un mondo che cambia: come fare, come essere*, Vallardi, Firenze 2018.

46 Čeprav je danes sposobnost branja oznak na izdelkih nekaj, kar bi moral vsak ozavešeni potrošnik obvladati. O tem glej na primer E. Cinotti, *È facile fare la spesa se sai leggere l'etichetta. Tutto quello che devi sapere per evitare inutili rischi e tutelare la tua salute*, Newton Compton, Roma 2017.

Zakaj prihaja do teh skrajnosti? Zaradi temeljne predpostavke, ki je skupna obema, čeprav se do nje postavljata različno: z nasprotovanjem v primeru hitre hrane ali, nasprotno, z odobravanjem in spodbujanjem formalnosti za mizo. Gre za predpostavko, povezano s transformacijo našega vedënja, našega načina, kako smo v svetu, v preproste *procedure*. To je pojav, ki je danes vse bolj razširjen. Gre za neke vrste »diktaturo postopka«, za idejo, da mora biti vsak odnos, da bi bil pravilno izveden, vpet v določeno vrsto standardiziranih korakov, ki jih je treba vedno in povsod upoštevati, enako kot bi sledili nekemu pravilu.

Ta miselnost je v filozofiji že dolgo prisotna, čeprav je danes postala prevladujoča v mnogih vejah njenega raziskovanja. Pomeni, da so resnica, gotovost, pravilnost odnosa, ali je ali ni odnos dober, določeni le, če tisti, ki je v odnos vključen, bolj ali manj mehanično sledi točno določenim korakom. Da bi, na primer, dosegli resnično vednost in ne bi delali napak v argumentaciji, moramo biti sposobni izvesti dokaze v skladu z Aristotelovim naukom o silogizmih ali pa moramo slediti pravilom Descartesove metode.⁴⁷

Danes je ta pristop postal prevladujoč, ker se meni, da bolj ko se človek prilagodi modelu delovanja mehanizma, bolje je za njega in za vse. Rezultat je poskus spreminjanja celotne stvarnosti v mehanizem, v katerem vsak izmed nas ima svoje mesto in nalogo, da stori, kar mu (ali ji) je določeno. Rezultat pa je, med drugim, tudi splošno zmanjševanje odgovornosti, ki s tem blaženo prepušča pobudo in temeljne odločitve globalnemu aparatu, ki odloča namesto nas.

To se dogaja tudi v našem odnosu s hrano. To se zgodi tudi v konkretnem, bolj ali manj dobrem, načinu, kako jemo. Če se vrnem k prejšnjemu primeru, možnost uživanja hrane z rokami nas skorajda

47 S tega vidika se potemtakem oba pristopa v svojem bistvu ne razlikujeta, kljub dejstvu, da sta prav Aristotel in njegov *Organon* tarči Descartesovega polemičnega razmišljanja. Še pred *Razpravo o metodi* glej njegova »Pravila kako naravnnavati umske zmožnosti«, v: *Razprava o metodi: kako pravilno voditi razum ter v znanostih iskati resnico; Pravila kako naravnnavati umske zmožnosti*, Slovenska matica, Ljubljana 1957.

povrne v stanje, da znova pridobimo svobodo, ki smo jo izgubili z uporabo vilic ali palčk. Videti je, kot da vrača našemu prehranjevalnemu odnosu neko neposrednost, da se naš odnos odvija bolj »naravno«. Zato se za mnoge zdi ta gesta napram proceduram, ki polnijo in krojijo naša življenja, skorajda revolucionarna.

Vendar tudi to ni nič drugega kot druga vrsta postopka, drug način homologiranega ravnanja. Tudi v primeru uživanja z rokami se lahko pojavi interes, ki ni naš, temveč nekoga drugega, in ki se mu moramo podrediti: morda zaradi želje komercialne verige s hitro prehrano po prihranku pri stroških (z odpravo plastičnega pribora in njegovega pakiranja). Tudi v tem primeru postane naš odnos do hrane standardiziran, tako kot postaja vse bolj standardizirano samo uveljavljanje svobode nasploh. Etika postaja vedno manjša. Postaja le še etiketa. In tudi etiketi je usojeno, da bo postopoma, a gotovo, izpuhtela.

3. Etika uživanja hrane in etika nasploh

Etika do hrane, ki je ne moremo preprosto zreducirati na raven bontona, deli usodo drugih uporabnih etik, kot je na primer etika komunikacije, javna etika ali etika življenja. Vsaka od teh obravnava specifičen človekov odnos, ki izpostavlja točno določene vidike, ki so lastni človeku: sposobnost sporazumevanja, družabnost, dejstvo, da se rodimo, živimo in umremo, ali še potrebo po prehranjevanju. Zato vsaka izmed teh posebnih etik, ki se uporablja na konkretnih področjih raziskovanja in se zato mora soočiti z vsakokratnimi premenami, v primerjavi s splošno etiko ponuja privilegirani pogled na globlja vprašanja. Drugače povedano, razvoj sektorskih etik, kakršna je etika uživanja hrane, omogoča obravnavanje in, delno, reševanje širših etičnih vprašanj, točneje preučuje kriterije in načela človekovega ravnanja kot takega in spodbuja človeka k dobremu ravnanju.

Mnoge specifične teme, ki jih obravnava etika uživanja hrane, so namreč tesno povezane z vprašanji, ki so središčni drugim sektorskim etikam, kot so etika do živali, etika do okolja ali etika ravnanja z od-

padki. Te skupne točke nam omogočajo, da sedaj veliko bolj sistematično preučimo različna vprašanja, s katerimi se ukvarja etika do hrane, bodisi kot posebna veja etike bodisi kot tudi ključ za obravnavo širših, temeljnih etičnih vprašanj.⁴⁸

4. Razširiti pogled: vsa vprašanja etike uživanja hrane

Danes je potreba po prehranjevanju postala vse bolj zapleteno vprašanje, saj se ne veže le na človekovo naravo, na to, kar je treba takoj zadovoljiti in ki v tej nuji najde svojo upravičenost, temveč na dejstvo, ki odpira veliko vprašanj. Obstajajo namreč različni konteksti odnosov med ljudmi ter med ljudmi in svetom, s katerimi je ta potreba povezana in nanje vpliva. Ponovno poudarjam, povečuje se število vprašanj, povečuje se kompleksnost, tako tukaj kot v ostalih uporabnih etikah, zaradi vpliva tehnologije na naša življenja in bolj na splošno na celotni ekosistem. V primeru prehrane vpliva na njeno oskrbo, na to, kar lahko človek zaužije, in na načine, kako se njegova hrana pridobi, shranjuje in porazdeli.

To povzroča spremembo preproste, neposredne potrebe v nekaj posredovanega, o čemer je mogoče reflektirati. To moramo storiti zdaj, če hočemo zavestno in upravičeno sprejemati svoje odločitve o tem, kaj pomeni uživanje hrane. Te odločitve morajo nato temeljiti na kriterijih in načelih, ki jih lahko ljudje delimo, in na vprašanju, katera etika je poklicana, da jih oblikuje.

Tudi iz pravkar povedanega je očitno, da prehranjevanje ni le dejanje, ki se nanaša na vase zaprt subjekt, osredotočen le na svojo gastronomsko izkušnjo. Ponavljam: ne zato, ker bi bilo to samo po sebi slabo – vsaj če se prepričamo, da tako ravnanje res ne povzroča krivic in ne škodi nikomur –, ampak zato, ker gre za vedenje, ki ne upošteva

48 O odnosu med splošno etiko in uporabnimi etikami ter o različnih razčlenitvah slednjih in kako se med sabo prepletajo, glej A. Fabris (ur.), *Etiche applicate. Una guida*, Carocci, Roma 2018.

oziroma, nasprotno, izključuje mnogo drugih vidikov prehranjevalnega odnosa, ki je kot tak zagotovo bolj zapleten. Ne upošteva vseh dodatnih vidikov, vseh dodatnih dejanj, ki gurmanu pravzaprav šele omogočajo užitek jedi. In zato – ker je enostransko, ker ne upošteva celote vprašanj, ki jih naše prehranjevanje prinaša in odpira – se pokaže, da je dejanje gurmana etično gledano slabo zastavljeno.

Katere so torej druge plati odnosa, v katere je vpleteno uživanje hrane in mi z njim?⁴⁹ Najprej – smo že videli – gre za to, da postavimo naše dejanje v širši kontekst od tega, kar lahko človek upravičeno in pravilno *jé*. Nato moramo preučiti relacijsko dimenzijo tako tega, ki *jé*, kot tistega, kar *štejemo* in pripravljamo kot hrano. V prvem primeru je treba poudariti, da jesti (in piti) tradicionalno razumemo kot dejanje družabnosti, dejanje, ki ga ni dobro izvajati sam, temveč v družbi. V drugem primeru se pokaže, da večinoma jemo organizme, rastline ali živali, ki so med seboj povezani in umorjeni ali pa jih je treba ubiti (to pomeni, da moramo prelomiti njihove vezi), da nam zagotovijo vir preživetja. Še v drugih primerih se jim iz istih razlogov onemogoča primeren in celoviti razvoj, njihov naravni razvoj je prisilno spremenjen, tako na ravni posameznega bitja kot vrste. Že samo ta dejstva zadostujejo, da vidimo – daleč od razprav, ki se omejujejo samo na tako imenovane »nečloveške živali« – vso nasilje, ki ga zahteva prehranjevanje.

Od tu naprej moramo našo razpravo dodatno razširiti. V sodobnem svetu hrane ni mogoče več pridobivati iz narave, hrana je nekaj, kar se proizvaja. Ta proizvodnja ne sledi oblikam, na primer, kmetovanja, ki se za pridelavo zanašajo na človekovo moč, morda povečano s pomočjo tehničnih sredstev (na primer s plugom) ali z izkoriščanjem drugih, bolj ali manj naravnih virov (kot so veter, voda ali domače živali). Ta proizvodnja je mogoča zaradi posebnih tehnologij in uporabe strojev, ki lahko delujejo sorazmerno avtonomno in to znotraj

49 Odlično predstavitev teh osnovnih problemov, in kako so med seboj povezani, ponuja delo P. Roberts, *The End of Food*, Harper Business, 2009.

natančno organiziranih sistemov.⁵⁰ Izvaja se lahko tudi v umetnih oblikah, ki vplivajo na naravne procese in v nekaterih primerih nadomeščajo prvotne, bolj naravne oblike. Pomislite na prekomerno uporabo kemičnih gnojil, da bi preprečili kmetijskim zemljiščem njihov periodični »počitek«. Pomislite prav tako na uporabo gensko spremenjenih semen, da bi bila bolj odporna pred škodljivci in boleznimi.⁵¹

To so procesi, v katerih je hrana v vsakem koraku svoje predelave obravnavana kot katerikoli drugi industrijski proizvod. Sistem, ki ga tudi v tem primeru uporabljamo, tako za gojenje ali vzrejo kot za žetev ali vodenje živali, tako za shranjevanje kot za pripravo tega, kar se znajde na naših krožnikih, je sistem, ki deluje industrijsko skozi standardizirane postopke: zlasti tiste, lastne proizvodni liniji. Ti postopki delujejo po načelu doseganja zastavljenega cilja na najbolj učinkovit in koristen način: maksimalni rezultat z najmanjšim naporom. Tako se hrana kot vir spremeni v blago.

Sistematična in enostranska raba takega pristopa lahko privede do vrste posledic, ki so bodisi etično nesprejemljive bodisi nevarne, na primer za naše zdravje. Gre na primer za posledice intenzivne živinoreje, za to, kar ta predstavlja za spoštovanje življenja živali in za izpuste toplogrednih plinov. V enaki meri so to težave privilegiranja monokultur in intenzivnega kmetovanja, ki izkoriščata razpoložljiva zemljišča do točke izčrpavanja njihove naravne rodovitnosti. To so vprašanja, ki se nanašajo na načine, kako se danes v tehnološko vse bolj naprednih oblikah razvijata bolj ali manj prisiljeno kmetovanje in reja. V prvem primeru z uporabo gensko spremenjenih organizmov (GSO), v drugem z uporabo antibiotikov in hormonov.

Vidimo sedaj, kako se ravnodušen odnos do hrane, s katerim smo se srečali v primeru bulimije in anoreksije ter nenazadnje v poskusu

50 O razliki med pojmom »tehnike« in pojmom »tehnologije« prim. prvo poglavje moje knjige *Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, Carocci, Roma 2018.

51 O tem glej D. Bressanini, *OGM tra leggende e realtà. Alla scoperta delle modifiche genetiche nel cibo che mangiamo*, Zanichelli, Firenze 2018.

izničenja same porabe hrane, obogati z novo razsežnostjo. Vir hrane, rastline in živali, obravnavamo enako, ne da bi se zaustavljali pri njihovih razlikah. Obe vrsti bitij, ko postaneta del proizvodnega procesa, sta prav tako homologirani kot vsi ostali izdelki in blago, ki so del prevladujočega ekonomskega sistema.

Če še nekoliko razširimo pogled, najdemo še druge vidike, ki jih ne bi smeli spregledati. Da bi resnično razumeli to večplastnost in bili tako sposobni etičnega presojanja, moramo to, kar pride do naših miz (kar iz polja konča na naših krožnikih),⁵² postaviti v širši kontekst dejanj in odnosov. Hrana ni več nekaj »naravnega«, saj neizbežno doživlja vrsto manipuliranj in tehnoloških posegov. Ravno ti koraki pa lahko, zavedno ali ne, vnašajo v proizvodni proces elemente, ki so škodljivi ne le človekovemu zdravju, temveč tudi zdravju drugih živih bitij.

Gre za posledice strukturiranosti sistema proizvodnje in distribucije hrane. Ta verižni sistem je namreč pogosto tako zapleten, da je težko zagotavljati njeno varnost na vsakem koraku. Učinkoviti nadzor vsakega koraka in predvsem možnost pravočasnega posredovanja in odpravljanja težav, ki se lahko pojavijo, sta zelo zahtevna. To dovolj nazorno dokazujejo periodično ponavljajoče se epidemije, povezane s proizvodnjo hrane – od ptičje gripe do epidemije E. coli.

Težave potemtakem ne zadevajo le etike, ampak tudi dimenzijo pravičnosti, točneje pravične porazdelitve razpoložljivih prehranskih virov med ljudmi. Nesprejemljivo je, da ti viri niso enakomerno porazdeljeni in da še vedno obstaja veliko ljudi, še posebej v določenih delih sveta, ki trpijo za lakoto. Še bolj škandalozno in pred očmi mnogih pa je dejstvo, da kljub intenzivni reji in izkoriščanju zemlje, ki sta sama po sebi pogosto uničujoča do celotnega ekosistema, vendar posledično povečujeta količino hrane, se njun rezultat kaže predvsem v večanju dobička nekaterih velikih multinacionalk, nikakor pa v zmanjšanju svetovne podhranjenosti.

52 Prim. P. B. Thompson, *From Field to Fork. Food Ethics for everyone*, Oxford U. P., Oxford-New York 2015.

Obseg vprašanj o hrani se neizbežno veča: od preprostega dejanja uživanja hrane do tega, kaj lahko ali ne smemo uvrščati med hrano in ali je prav ali je narobe, da je temu tako; to velja v enaki meri, ko je hrana živalskega izvora ali ko izhaja iz izkoriščanja zemlje. Razvija se niz vprašanj o metodah reje in proizvodnje hrane, o tehnologijah, ki so v ta namen uporabljene, o varstvu zdravja in varovanju okolja ter nenazadnje o enakopravnem dostopu do prehranskih virov in obstoju lakote v svetu. Zato se v okviru anglosaške *food ethics* pojavljajo nove smeri raziskovanja, kot so *food citizenship*, razmislek o pravici vseh ljudi do neke vrste »prehranskega državljanstva«, *food security* in *food safety*, o zagotavljanju varnosti prehranske verige in primerne sorazmernosti med hrano in zdravjem.

Vse to se povezuje s še enim, osnovnim, vprašanjem: vprašanjem svetovne prenaseljenosti. Na svetu nas je že preveč in če se trenutni demografski trendi nadaljujejo, nas bo še več. Hkrati ob naraščanju prebivalstva se zdi, da ni učinkovitih rešitev, ki bi nahranile vse. Nasprotno, zdi se, da škodljivi učinki sedanjih razširjenih praks proizvodnje hrane iskanje take rešitve celo preprečujejo.

Čaka nas nova doba pomanjkanja? Ali bomo morda prisiljeni najti način, kako ustaviti večanje števila človeštva na Zemlji? Če je to prava pot, kateri izmed do sedaj preizkušenih načinov – na primer vojna, lakota ali nadzor rojstev – bi bil lahko etično upravičen?

To so temeljna vprašanja, na katera ni mogoče odgovoriti v tej majhni knjigi. Prav tako ne morem podrobno razpravljati o drugih vprašanjih, ki sem jih omenil do sedaj.⁵³ Tisto, kar me zanima, je prvenstveno pokazati *metodo* – način delovanja oziroma etično utemeljen pristop –, ki nam omogoča, da vsakič izberemo prave odločitve. Gre za metodo, ki nam omogoča, da določeno problematiko postavimo v širši kontekst odnosov, na katere ta problem vpliva in je zato z njimi medsebojno prepleten. Samo tako bomo lahko sposob-

53 Za to so lahko vsaj za začetno razumevanje uporabna dela, navedena v opombah.

ni določiti tisto ravnovesje, izhodišče mediacije, na podlagi katerega bomo vsakič usmerjali naše odločitve.

5. Še enkrat o etiki živali

Pokažimo sedaj primer možne uporabe tega pristopa. Primerjajmo ga z drugimi, parcialnimi in enostranskimi pristopi, ki so sicer prav tako vprašljivi z epistemološkega vidika. Osredotočimo se na specifična vprašanja, o katerih sem že govoril v prvem poglavju. Mislim na vprašanja, ki so nedavno bila postavljena v okviru tako imenovane »etike živali«.

Tem vprašanjem posvečam pozornost, ker so danes precej priljubljena. So namreč v popolnem sozvočju z vsakdanjo miselnostjo in občutljivostjo do mnogih vrst živali. Na primer, hišne živali postajajo vedno bolj pomemben del naših življenj in doživljajo proces prave humanizacije, hkrati druge vrste, ki tradicionalno niso bile domače, začenjajo prebivati v naših domovih.⁵⁴

V tem kontekstu etika živali na novo premišljuje odnose med človekom in živalmi, ki se od njega (ali nje) razlikujejo in ki jih nekateri, vse prej kot nevtrarno, na osnovi skupnega evlucijskega izvora imenujejo »nečloveške živali«. Med temi odnosi je pod vprašaj postavljen tudi prehranski odnos: dejstvo, da so tudi ljudje mesojedi, da so zgodovinsko navajeni jesti »nečloveške živali« (najprej z lovom, nato z rejo), spreminjajo živali v preprosti vir mesa in za proizvodnjo tega mesa jih pogosto podvržejo krutim postopkom sodobne industrijske reje.

⁵⁴ Do neke mere gre za posledico t. i. »logike Walta Disneyja«, s svojimi uspešnimi antropomorfizacijami živali. Gre za strategijo, ki je naredila prikupne celo živali, kot so miši, ki so se nam v preteklosti gabile. S pripisovanjem živalim določena človeška vednja nas je spodbudila, da jih dojemamo kot nam enake, in istočasno nas je prepričala, ker se vedejo kot mi, da med nami in njimi ni velikih razlik.

Razmišljati o teh dejstvih in jih resno upoštevati pomeni priznati, da imajo živali, ki se razlikujejo od nas, druge lastnosti in kvalitete od tistih, ki smo jim jih nekoč pripisovali; lastnosti, ki jim jih danes pripisujemo, tudi takrat, ko jih dojemamo kot preproste dele proizvodne verige. To pomeni, da smo nagovorjeni k delovanju v skladu s tem priznanjem in da spoštujemo njihovo avtonomijo in njihovo življenjsko okolje. To pomeni, da smo pripravljeni revolucionirati naša ravnanja do njih, zlasti naše prehranske navade.

Kot je znano in kot sem že omenil, sta najbolj znana teoretika te smeri Peter Singer in Tom Regan. Oba prideta do istih praktičnih zaključkov, vendar z različnimi moralnimi pristopi in argumenti. Prvi se sklicuje na prenovljeno verzijo utilitarizma, imenovanega »utilitarizem preferenc«. Drugi izbere deontološki pristop, pri čemer izhaja iz poglobljenega premisleka o človekovih dolžnostih, iz katerih izhajajo določene pravice za nečloveške živali in naša dolžnost, da jih spoštujemo. Vendar oba avtorja predpostavljata in postavljata za izhodišče točno določeno predstavo o človeku.

Singer govori o potrebi po »osvoboditvi živali« s perspektive antispecizma. Izhaja iz ideje, da je človek žival enako kot druge, da so »vse živali enake«; hkrati, če upoštevamo tiste, ki so očitno sposobne občutenja in izražanja drugih interesov (»nečloveške živali«), pride-mo do sklepa, da je treba te živali obravnavati enako kot ljudi. Obstaja namreč pogoj, da se obe kategoriji živali, človeške in nečloveške, lahko postavita na isto raven: dejstvo, da je dobro življenje za obe kategoriji tisto, ki se izogiba bolečini in maksimizira užitek, da imajo tako človeške kot nečloveške živali možnost izbire, da lahko imajo raje nekaj namesto nečesa drugega, torej da izkazujejo interese.⁵⁵

55 Povezavo med tema kategorijama Singer obrazloži z naslednjimi besedami: »Zmožnost občutenja užitka in bolečine ni le nujni, temveč tudi zadostni pogoj, da lahko trdimo, da ima bitje interese – kot absolutni minimum interes, da ne trpi. Miš, na primer, res ima interese, da je ne bi prebricali na cesti, saj bi v tem primeru trpela.« (P. Singer, *Animal liberation*, Avon Books, 1975, str. 17) in nadaljuje: »Če bitje trpi,

Na podlagi predpostavke skupne živalske narave in ob upoštevanju dejstva, da tako človeške kot nečloveške živali izražajo preference in interese, sledi, da ni moralno, da ne bi upoštevali tudi njihovih preferenc in interesov. Iz tega sledi, da je treba enako pozornost, kot jo posvečamo človeškemu svetu, razširiti na živalski svet. Opustiti to pozornost bi bila diskriminacija, podobna tisti, ki je v preteklosti prizadela pripadnike določenih človeških skupin, ki so bili neupravičeno obravnavani za manjvredne. Zato je treba tudi živali, kot je bilo storjeno za ljudi, resnično osvoboditi: odpraviti kletke intenzivnih rej in živalskih vrtov, zavrnilo krutost manipuliranja in vivisekcije ter se odpovedati uživanju njihovega mesa.

Reganov pristop pripelje do istih zaključkov, vendar temelji na drugačnih teoretskih predpostavkah in tudi njegovi argumenti so bolj dodelani. Zanj skupni imenovalec med ljudmi in »nečloveškimi živalmi« ni ideja o subjektu delovanja, povezana z njegovo občutljivostjo in interesi. Kar jih povezuje, je misel, da smo »*subject of a life*«, »subjekti-nekega-življenja«. *Subject of a life* je bitje, katerega življenje ima, po Reganu, »vrojeno vrednost«. To pomeni – in tu je ključno razločevalno merilo –, da vsako življenje ima »prepričanja in želje, zaznavanja, spomin, občutek do prihodnosti (tudi lastne prihodnosti), čustveno življenje ter občutenje užitka in bolečine«, združene z »zmožnostjo odločanja za dejanje v perspektivi zadovoljevanja lastnih interesov in doseganja lastnih ciljev (sposobnost psihofizične identitete v času) ter občutenja osebne dobrobiti«. Drugače povedano, gre za bitja, ki so sposobna »pozitivno ali negativno« čutiti svojo »življenjsko izkušnjo, avtonomno od njihove morebitne uporabnosti za druge ali od tega, da so za nekoga drugega lahko predmet interesa«. ⁵⁶

ni nobenega moralnega opravičila, da ne bi upoštevali tega trpljenja. Kakršna koli že je narava tega bitja, načelo enakosti zahteva, da se njegovo trpljenje vrednoti enakovredno – dokler so mogoče približne primerjave – kot trpljenje kateregakoli drugega bitja. Če bitje ni sposobno trpeti ali občutiti užitka ali sreče, ni ničesar, kar bi morali upoštevati. To je razlog, zakaj je meja občutljivosti [...] edina smiselna meja za upoštevanje tujih interesov.« (prav tam, str. 18).

56 Prim. T. Regan, *The Case for Animal Rights*, cit., str. 331–332.

Izhajajoč iz tega izhodišča Regan kritizira Singerjev pristop in razvije predlog, ki temelji na načelu spoštovanja vrojene vrednosti, ki je lastna vsem *subjects of a life*. Ker je ta vrednost enaka tako ljudem kot živalim z navedenimi značilnostmi,⁵⁷ izhaja zaveza, da tudi živali obravnavamo tako, da spoštujemo vrednost njihovih življenj. Po tretji formulaciji Kantovega kategoričnega imperativa bi lahko torej rekli, da jih ne smemo niti obravnavati kot sredstva za naše cilje niti jih v ta namen uporabljati. Nasprotno, prav na podlagi priznanja te zaveze (ki jo Regan obsežno razčlenjuje na neposredne in posredne dolžnosti) lahko utemeljimo dodeljevanje resničnih pravic tistim živalim, ki niso le živa bitja, temveč »subjekti-nekega-življenja«. Iz tega izhaja spoštovanje, ki jim ga dolgujemo, in obveza, da jih ne obravnavamo kot reči. Praktične posledice tega argumenta, tako v smislu zaščite njihovih življenj kot tudi ravnanja z njimi, so očitne in ni potrebe, da jih tu še poudarjamo.

6. Meje etike živali

Na tem mestu ne morem podrobneje razpravljati o Singerjevih in Reganovih tezah, niti ni prostora, da bi dlje razpravljali o tem, kaj sta kljub različnim pristopom njuni stališči sprožili ali kako se umeščata v dolgo zgodovino premišljevanja o odnosih med ljudmi in živalmi.⁵⁸ Moj namen je preučiti te argumente toliko, kolikor upravičujejo specifičen odnos: odnos tistega, ki nasprotuje prehranjevanju z mesom.

Videli smo, da obe stališči izhajata iz določene predstave o človeku, ki je povsem drugačna od tistih, ki so bile na primer razvite v judovsko-krščanskem kontekstu (kjer je človeku poverjeno varovanje stvarstva) ali v moderni dobi (kjer Descartes izenači živali s stroji,

57 Katerim se še posebej lahko pripisuje neko »zavest«, kakor je obrazloženo v prvih dveh poglavjih njegovega dela.

58 Širša slika je nazorno predstavljena v S. Pollo, *Umani e animali: questioni di etica*, Carocci, Roma 2016.

teorija, ki jo je kritiziral ravno Regan). Sedaj gre za predstavo o enakosti človeka in živali, ali bolje rečeno, večino teh živali, in posledično izgubo osrednje vloge, ki si jo je človek doslej pripisoval v kozmosu. To je posledica dejstva, da se elementi, upoštevani pri opredeljevanju človeka – tisti, ki ga (ali jo) povezujejo z drugimi živalmi – nanašajo na njegovo občutljivost, torej sposobnost doživljanja užitka ali bolečine, ter na povezani zmožnosti izkazovanja interesov in preferenc. S tem se pojavi premik v človekovem dojemanju samega sebe, njegova detronizacija z osrednje vloge v svetu narave, kar se ujema z drugimi izkušnjami, ki jih je to bitje doživelo v zgodovini (npr. po sprejetju Kopernikovega nauka v primerjavi s ptolemajskim ali po odkritju delov sveta z raznolikimi kulturami), in se prav tako dobro ujema z darvinistično teorijo. Vse teorije, ki se nanašajo na živali, se namreč izrecno ali neizrecno sklicujejo na Darwina in idejo o evoluciji, ki namesto človeškega napredka skozi zgodovino poudarja kontinuiteto med živalmi in ljudmi.

Vendar pa vprašanje ni, ali naj človek prevzame posebno vlogo ali ne: kot bomo kmalu videli, bo ta vloga morala biti sprejeta z etičnega vidika, ki ga lahko prevzame le človek. Dejansko se vprašanje nanaša na utemeljenost tega, da je človek pojmovan predvsem – še posebej v Singerjevi utilitaristični različici, pa tudi v Reganovem nauku o »vrojeni vrednosti« – kot bitje, ki je sposobno občutenja užitka in bolečine in zato tudi oblikovanja interesov in preferenc. V zvezi s tem so namreč dolgo v zgodovini zahodne misli prevladovale druge predstave. Na primer, Aristotel je človeka videl kot žival, vendar ga je jasno ločil od »nečloveških živali«, poudarjajoč njegovo razumskost (*logos*), torej sposobnost oblikovanja diskurzov, oblikovanja misli o rečeh, vzpostavljanja razmerij in sorazmerij med njimi, preračunavanja ter ločevanja med resničnim in neresničnim. Spet drugače, kot smo že omenili, judovsko-krščanska predstava daje človeku osrednjo vlogo v stvarstvu, saj je ustvarjen »po Božji podobi, kot njegova podobnost«, iz česar izhajajo človekove dolžnosti do stvarstva. Še bi lahko nadaljevali. Če se torej stališče zagovornikov pravic živali povezuje s spremembo antropološke predstave – v smislu uveljavitve neke vrste homologacije in ravnodušja do bistvenih lastnosti tako ljudi kot ži-

vali –, potem mora biti ta predstava primerno utemeljena, ne pa zgolj predpostavljena.

V resnici se ta utemeljitev pri omenjenih mislecih v nekem smislu oblikuje, čeprav ne linearno. Postavka, da je človek predvsem sposoben občutiti užitek in bolečino in s tem slediti interesom in preferencam, dejansko ni tako utemeljena – še posebej Singer se v zvezi s tem sklicuje na očete utilitarizma (predvsem na Benthama), hkrati pa se tudi naslanja na analizo zdravega razuma. Vendar se prava utemeljitev, o kateri govorim, v veliki meri osredotoča na živali. Deloma s sklicevanjem na etologe in psihologe, deloma z opozarjanjem na vsakdanjo izkušnjo. Kar namreč želi Singer pokazati, ni samo to, da lahko živali trpijo, ampak tudi, da imajo namere in preference. Regan dodatno trdi, da imajo poleg tega živali tudi »zavedanje« lastnih dejanj, imajo »verovanja« in »želje« ter, v nekaterih primerih, razvijejo celo nekakšno »samozavest«.

Brez dvoma so v zadnjih desetletjih empirične raziskave v zvezi s tem zelo napredovale in prispevale k preseganju številnih tradicionalnih predsodkov. Danes ne moremo več trditi, da določene živali niso sposobne »komuniciranja«. Ne moremo več trditi, da se nekatere vrste, na primer določeni primati, ne morejo naučiti uporabljati določenih sistemov znakov, značilnih za ljudi.⁵⁹

Prav to je ključno vprašanje. V takšnih poskusih smo mi tisti, ki sprašujemo živali. Mi smo tisti, ki prevajamo njihova izražanja. Mi smo tisti, ki razlagamo podatke, ki nam jih posredujejo. Mi smo tisti, ki določamo, kaj pomeni na primer »komunicirati« ali »imeti preference«. In to počnemo s tistimi orodji, ki jih imamo na voljo, tistimi, ki so vezani na našo teoretično predstavo o živalih, ki jih najbolj poznamo: sebe.

Vrnimo se k prej omenjenemu Reganovemu razmišljanju. V njem govorimo o nečloveških živalih, ki kot »subjekti-nekega-življenja« po-

59 Prim. F. Cimatti, *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione alla zoosemiotica cognitiva*, Carocci, Roma 2002.

sedujejo »verovanja in želje, zaznavo, spomin, občutek za prihodnost (tudi svojo lastno), čustveno življenje ter občutenje užitka in bolečine«, hkrati še posedujejo »zmožnost odločanja za dejanje v perspektivi zadovoljevanja lastnih interesov in za doseganje lastnih ciljev« ter so sposobne čutiti svojo »življenjsko izkušnjo« kot »pozitivno ali negativno«. Očitno gre za besede, ki se nanašajo na duševna stanja in se običajno pripisujejo človeku. Na primer, pomislimo na izraz »življenjska izkušnja« in na njegovo kompleksnost, o kateri se je filozofija na dolgo in široko preizpraševala. Ob pomanjkanju drugega, in predvsem ob pomanjkanju zmožnosti razumevanja specifičnosti tega, kar lahko le po analogiji z nami imenujemo »duševna stanja« živali (ali določenih živali), uporabljamo za njih enake besede, kot smo jih ustvarili za naš primer. To pa prinaša optično iluzijo: ustvarjamo vtis, da so živali nam enake in da se mi bistveno ne razlikujemo od živali, ki smo jim pripisali naše značilnosti.

Jasno, s tem ne želim zanikati, da večina živali, morda vse, zmorejo trpeti. In da nekatere od njih iz tega razloga, vendar ne samo zaradi tega, morda razvijejo tisto, kar v našem jeziku imenujemo sposobnost »usmerjenosti« v svetu in doseganja določenih »ciljev«. Opazovanja vedénj velikega števila med njimi to potrjuje. Toda to, kar ni dovoljeno z epistemološkega in argumentacijskega vidika, je neposredni prenos (s tem pa tudi odstranitev vsakršnega primerjalnega pristopa) naše duševne kategorije na živali, ki se razlikujejo od nas.

Tudi to bi bila vrsta kulturnega imperializma, ki bi lahko, vsaj v teoriji, koristil živalim, vendar bi bil v vsakem primeru izraz nespoštovanja njihove različnosti, tiste različnosti, ki jo Regan pravzaprav želi zaščititi s svojim naukom o »vrojeni vrednosti«. V vsakem primeru bi se ob tem poskusu izmikali naporu prevajanja in razumevanja njihove posebnosti v naš jezik: prizadevanju, ki smo ga ljudje sposobni zasledovati v njihovo in naše dobro. To je v bistvu način, kako izenačiti tisto, kar ni mogoče in kar ne bi smelo biti izenačeno, z napačnim razumevanjem pravega pomena enakosti med vrstami, ki ni v izravnavanju vsega na osnovi kriterijev, ki jih narekuje ena sama stran, temveč v pravičnem ohranjanju različnosti.

Tu se zadeva zalomi. S svojim pristopom se Singer in Regan na koncu obnašata podobno kot stara gospa, ki psu nadene plašč, da ga zaščiti – ubožca – pred mrazom. Toda niti onadva niti stara gospa se ne vprašajo, kaj si pes v resnici »misli« – če še enkrat uporabim to antropomorfno izrazoslovje – o tem dejanju. Čeprav bi morda vsi, tako filozofi kot stare gospe, rekli o sebi, da so pozimi, ko se zaradi mraza toplo oblečejo, še sami kot kužki v plašču.⁶⁰

7. Odnos do živali, ki niso mi

S tem vsekakor nočem upravičevati nasilnega ravnanja z živalmi, ki se od nas razlikujejo. Kar sem rekel, ni nikakor izgovor, da se ne bi spopadli s težavami, ki so del teh odnosov, ali da bi še naprej delovali skladno z običaji, ki so morda razumljivi, a etično ne vedno upravičeni. In med njih lahko uvrščamo tudi naše prehrambne navade. Vendar moramo taka vprašanja obravnavati drugače. Potrebujemo pravila, ne preprostih prepovedi. Kot smo že videli: da lahko jemo vse, da smo vsejedi, še ne pomeni, da moramo ljudi spodbujati, naj to udejanjajo.

Poglejmo torej, na katere druge teme se lahko navežemo, da bi pravilno postavili odnose z (drugimi) živalmi. Najprej moram poudariti, da naš odnos do teh živali ne more temeljiti na napačnem načelu enakosti. To ni posledica neupravičenega občutka specialističnega ponosa, ki naj bi karakteriziral človeka, niti ni posledica posebne antropološke predstave o hierarhiji, ki bi bila bolj ali manj neutemeljena, temveč izhaja iz preprostega dejstva.

Po eni strani smo nagnjeni k projiciranju naših kategorij in misli na ta bitja: nekako neizogibno, saj smo ravno mi oblikovali te kategorije o nas samih in o našem svetu skozi določene procese mišljenja in refleksije. Po drugi strani pa ni mogoče preprečiti, da bi bilo pripiso-

60 Singer stori enako, ko trdi, da »miš, na primer, res ima interes, da je ne bi prebrali na cesti, saj bi v tem primeru trpela«.

vanje določenega pomena načinom, kako živali vzpostavljajo odnose s svetom in z nami, le rezultat naše interpretacije. Naše je pravzaprav breme in odgovornost, da to razvijemo: z vsemi tveganji po nerazumevanju, v katerega se lahko zapletemo. Za zdaj namreč ni skupnega jezika, ki bi živalim omogočal interakcijo z nami na enakopravni osnovi in predvsem omogočil zmanjševanje tistih nesporazumov, ki so vedno prisotni v medsebojnih komunikacijah.

V tem okviru je treba ponovno premisliti središčnost človeka. Gre za središčno pozicijo, ki zdaj ne zadeva več njegove ontološke vloge ali dodeljevanja hierarhično višje vrednosti v primerjavi z drugimi bitji. Gre za možnost zanj (ali zanjo), da prevzame odgovornost za to, s čimer je v odnosu. Če namreč te odgovornosti ne prevzame človek, tega gotovo ne more storiti tista žival, ki je od nje (ali nje) različna. Ne more je prevzeti, ker vse kaže, da je žival, za razliko od človeka, nesposobna, da bi izluščila načela in kriterije svojega vedanja, precenila možnost, da jih lahko delijo tudi drugi, in jih sprejela za smernice svojih dejanj. Ne gre – pozor – za tisto teoretično »zavedanje« ali celo tisto »samozavedanje«, o katerem govori Regan; gre za način, kako sprejemamo svoje odločitve, kako zavestno izključujemo druge možnosti in prevzemamo posledice svojega delovanja. Če torej v primeru živali, ki so različne od nas, ne moremo upravičeno govoriti o »zavedanju« ali »samozavedanju«, o »preferencah« ali »življenjski izkušnji«, lahko vendarle prepoznamo njihovo različnost, jo štejemo za vrednoto in jo odgovorno kot tako prevzemamo.⁶¹

Za to gre, za spoštovanje različnosti. Motivacija za to izhaja iz že navedenega načela etike odnosa: da bi obstajal odnos, morajo biti prisotni tudi drugi, to so moji partnerji v tem odnosu. Brez njih ne moremo. Ne moremo jih uničiti, saj bi s tem uničili tudi sebe. Priznavanje potrebe po njihovi različnosti torej pomeni, da jih spoštujemo.

61 Za bolj poglobljeno razumevanje pojma »odgovornosti«, na katerega se bom dodatno navezoval v nadaljevanju, glej F. Miano, *Responsabilità*, Guida, Napoli 2009, in F. Raffoul, *The Origin of Responsibility*, Indiana University Press, Bloomington 2010.

To ima jasne posledice na primer v pretirano okrutnem ravnanju, ki so se mu ljudje prepustili in ga še naprej izvajajo nad mnogimi živalmi, različnimi od nas. Dober odnos, poudarjam, je tisti, ki drugemu omogoča, da se pokaže takšen, kot je, z edino omejitvijo: v svojem ravnanju mora ohranjati odnos, in to vsaj do trenutka, dokler je ta koristen za vse vpletene. Zato upoštevanje teh kriterijev ne dovoljuje izkoriščanja živali v kakršnikoli obliki: ne v obliki intenzivne reje, ne v obliki vivisekcije, ne v obliki uporabe živali za lastno zabavo.⁶² In prav tako nam ne dovoljuje, da bi nad temi bitji izvajali nasilje, razen če ni tako dejanje nujno, da bi ohranili možnosti za nove odnose ali da bi jih dodatno okrepili: na primer pri izobraževanju živali, ki so za to dovzetne in lahko sicer razvijejo določene sposobnosti, vendar le z našim posredovanjem; ali takrat, ko moramo obvladovati žival, ki nas napade.

Mi smo skrbniki odnosa. Mi smo subjekti s pravicami in dolžnostmi do drugih. Mi smo tisti, ki smo v primeru kršitev odgovorni in smo zato lahko obtoženi ter kaznovani. Ne živali, kot je poudaril že sam Kant.⁶³

Znova, ne gre za vsiljevanje drugim naše vloge in načina bivanja na svetu. Gre za zavestno prevzemanje tiste odgovornosti, ki jo, kot bitja v odnosu, prevzemamo v odnosu z živalmi, ki so drugačne od nas. Hkrati pa smo tudi poklicani, da to odgovornost obdržimo do vsakega drugega bitja na svetu.

62 Med te oblike spadajo tudi obnašanja tistih, ki domačih živali ne obravnavajo kot živali, ki so se navadile bližnjega odnosa z nami – s spreminjanjem določenih lastnosti v svojem evolucijskem procesu, vendar prav tako z ohranjanjem drugih –, temveč skoraj kot človeška bitja ali kot otroke. V tem primeru »preveč ljubezni« ni nikakršno opravičilo.

63 Glej prvo poglavje njegovega dela *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, v: I. Kant, Werkausgabe, izd. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1974, zv. VIII. Prim. tudi zaradi argumentacije, podobne kantovski, čeprav je uporabljena v polemiki z Reganovim deontološkim pristopom, Korsgaardin esej v: J. B. Calicott, C. Korsgaard, C. Diamond, *Contro i diritti degli animali*, cit.

8. Meso ali jabolko

S te perspektive moramo sedaj obravnavati vprašanje uživanja živalskega mesa. Moramo ga preučiti tako ob upoštevanju vseh posledic kot vseh nivojev, ki jih tako vprašanje razkriva in ki imajo, kot vemo, dolgo zgodovino. Že Plutarh je ponudil o tem obsežno obravnavo.⁶⁴ Vendar način, kako se sam želim tega lotiti, ne more temeljiti na dogmatično sprejetih tezah ali se omejiti na en sam vidik vprašanja. Kot smo videli, so takšni pristopi pomanjkljivi. Lahko pa, kot sem že omenil, predlagam metodo, način reševanja vprašanj, ki nam ležijo na srcu. Lahko ponudim splošne kriterije, ki jih bomo nato prilagajali konkretnim situacijam in jih zato uporabljali za vsakokratni posamezen primer posebej.

Metoda nam omogoča, da *razširimo pogled* onkraj poudarjanja zgolj ene vrste odnosa. Na primer, ni dovolj, da upoštevamo le odnos do živali, ki se razlikujejo od nas. Treba je preučiti naš odnos do vseh živih bitij: do vseh tistih organizmov in snovi, ki jih ljudje lahko obravnavamo kot hrano. Pri tem nam pomaga preiskava – strastna, čeprav včasih nekoliko ponavljajoča se –, ki jo je izvedla Lierre Keith o »vegetarijanskem mitu«.⁶⁵

Keith nam pomaga razumeti dve medsebojno povezani stvari. Po eni strani, da etična alternativa uživanju mesa ni vegetarijanstvo, še manj pa izbira veganskega načina življenja. Po drugi strani nam razkriva, da v kolikor želimo še naprej jesti, je nasilje neizogibno: neizogibno je namreč, da sta v prehranskih procesih sočasno prisotna življenje in smrt, tako kot sprememba prvega v drugo.

Prvo, kar Keith podpre s številnimi argumenti, je, da izbira za vegetarijansko ali celo vegansko prehrano ne odpravi človekovega izkoriščanja in uničevanja drugih živih bitij. Ne odpravi nasilja teh dejanj, temveč ga le preusmeri. Sedaj niso več v ospredju prizade-

64 Plutarh, »De esu carniū«, v: Plutarh, *Moralia* (12. knjiga).

65 L. Keith, *The Vegetarian Myth: Food, Justice, and Sustainability*, PM Press, 2009.

te živali, ki se razlikujejo od nas, temveč bitja rastlinskega sveta. V obeh primerih pa se bistvo ne spremeni: ostaja isto sistematično manipuliranje z življenjem, isto vključevanje naravnih procesov v proizvodni mehanizem, ki ga vodijo stroge procedure, ista redukcija organizma na stvar. Intenzivne monokulture, kot smo že videli, to potrjujejo.

Iz njenega dela hkrati postane jasno, da drugih načinov, vsaj ne naravnih, da bi se izognili nasilju, vgrajenemu v prehranski proces, ni. Ne moremo preprečiti, da ne bi prišlo do dejanskega vdiranja v druga življenja, bodisi živalskega ali rastlinskega, kar velja, če bolje pomislimo, za vsa živa bitja, ki vdirajo v tuja življenja. To je enostavno posledica njihovega obstoja in načina, kako se ti organizmi obnašajo do drugih organizmov, da bi lahko še naprej obstajali. Iz te vrste vdiranja ni mogoče izstopiti, razen če ne želimo izginiti z obličja Zemlje. Vendar pa je mogoče spremeniti, omejiti, prilagoditi odnose, ki vključujejo vse žive organizme, tako da to vdiranje ne preraste v zatiranje. To je ravno tisto, kar lahko stori človek.

Keith vztraja pri dejstvu, da je odnos človeka do hrane in do tistega, kar za nas predstavlja hrano, nujno nasilen. Še več: celotna narava – živali, rastline, zemljišča – sama po sebi, prav s svojim življenjem, izvaja podobno nasilje ali pa vsaj nekaj, kar lahko razumemo kot nasilje. Gre za življenjski krog rojstva in smrti, razvoja in propada, rasti in izkoriščanja: ne le samega sebe, temveč prav tako drugih. Mi smo del tega kroga, enako kot vsa živa bitja, in ga ne moremo zapustiti, niti, na primer, z uporabo posebnih prehranskih praks.

Da bi to podkrepila, Keith preuči teze frutarijancev in jih zavrne. Frutarijanci namreč trdijo, da je mogoče odpraviti nasilje prehranjevanja tako, da se prehranjujemo le s tem, kar rastline naravno, same po sebi ponujajo kot užitno. Pomislimo na sadež, na primer jabolko, ki pade z divjega drevesa in je tako na voljo tistim, ki želijo jesti. Toda, če bolje pogledamo, tudi ta izhod, da bi se izognili izkoriščanju drugih živih bitij v prehranske namene, se izkaže za iluzijo. Tega se zavemo s širjenjem pogleda. Keith pravi: »Mi smo pojedeni, enako kot smo jedci, gola snov za neskončno pojedino. [...] Ne zasedamo višjega po-

ložaja, preprosto smo eno od mnogih živih bitij, združenih z ogljikom, ki bo nekega dne dokončno izpuščen.«⁶⁶

Problem nasilja, vgrajenega v uživanje bodisi človeškega bitja, drugih živali ali drugih organizmov, ki absorbirajo, predelujejo in pretvarjajo določene kemične snovi (torej se na nek način »prehranjujejo«), je tu. Nerealno je verjeti, da bi ga rešili samo z izločitvijo nekaterih organizmov iz naše prehrane: na primer »nečloveških živali«. Tak odnos je rezultat delnega, pomanjkljivega razumevanja problema. Nasprotno, spremeniti moramo perspektivo in sprejeti stališče, ki lahko upošteva naš odnos do vseh bitij, tudi rastlin.

Seveda, tudi tukaj je problem, kako preprečiti prekomerno, neutemeljeno in nepotrebno nasilje, ki izhaja iz bolj ali manj upravičenih potreb samo enega izmed elementov, vključenih v ta proces, to je človekove koristi. Glede na to, da smo v teh odnosih običajno močnejši subjekti in edini, ki lahko etično usmerjamo svoja dejanja, je razumljivo, da ta zahteva naslavlja prav nas, ljudi. Vendar nekaj je že jasno: odstraniti nasilje, ki je vgrajeno v prehranski odnos, tako v našem primeru kot tudi v primeru drugih organizmov, je nemogoče. Ostaja nam le, da se tega nasilja zavedamo, ga sprejmemo nase, ga nadzorujemo in poskušamo spremeniti v nekaj drugega. To je naloga etike uživanja hrane.

9. Spoštovanje do rastlin in vrojena vrednost ekosistema

Širiti perspektivo našega odnosa do vseh drugih organizmov, ne le živali, različnih od nas, je danes nujno iz dveh razlogov. Po eni strani opazamo številna novejša dela, ki s prepoznavanjem »človeških« lastnosti v mnogih živalih poudarjajo, da so tudi rastline v nekaterih pogledih enakovredne, saj so tudi same, po Reganovih besedah, dobe-

⁶⁶ Prav tam, str. 8.

sedno »subjekti-nekega-življenja«. Po drugi strani pa porast ekološke ozaveščenosti spodbuja k razmišljanju o samem kozmosu, o okolju na splošno, kot o organizmu, kot o nečem živem. S tega vidika torej izgine – kot delno že izhaja iz Keithinih besed – biološka razlika med ljudmi, živalmi in rastlinami, hkrati pa se večja število vprašanj o tem, kaj lahko upravičeno damo na svoje mize.

Uporaba načela spoštovanja vseh oblik življenja je bila pravzaprav pričakovana, na primer po prepoznanju, da vse oblike »trpijo« ali da imajo neko »vrednost«, bodisi zase ali za nas. Pristopa Singerja in Regana, čeprav različna, sta namreč primerna za vse žive organizme. Dovolj je, na primer, le natančno določiti, kaj pomeni »čutiti« za rastlino. Logika njunega razmišljanja se lahko aplicira tudi na rastlinski svet, četudi se vsebina in »subjekti«, na katere se to razmišljanje nanaša, spreminjajo.⁶⁷

Nismo dolgo potrebovali, da bi po analogiji z živalskim svetom začeli, na primer, tudi drevesom pripisovati sposobnost doživljanja užitka ali bolečine, prepoznati določene notranje značilnosti rastlin, zaradi katerih so vredne spoštovanja, in tako priznati določene pravice tudi rastlinskemu svetu. Po antispecizmu in antihumanizmu je bil zato naslednji korak zagovornikov pravic živali prevzem perspektive, ki ni več zoocentrična. Zaradi tega je bilo mogoče končno preseči tradicionalno diskriminacijo, ki so jo rastline, razen nekaj izjem, zgodovinsko doživljale v človeški kulturi.⁶⁸

Vse to ima neizbežne vzporedne posledice tako v ravnanju do rastlin kot glede možnosti, da bi še naprej sestavljale del naše prehrane. Tako kot ni dopustna vivisekcija ali podvrženje živali krutim preizkusom, enako ni pravično cepljenje sadnih dreves ali genetsko

67 To velja kljub dejstvu, da Singer izrecno izključuje rastline s seznama subjektov, ki jih je treba varovati in s katerimi se ne sme hraniti, saj trdi, da »ni nobenega zanesljivega dokaza, da bi rastline bile sposobne čutiti užitek ali bolečino« (P. Singer, *Animal Liberation*, cit., str. 339).

68 O tem glej G. Pellegrino - M. Di Paolo, *Etica e politica delle piante*, Derive e Approdi, Roma 2019.

spreminjanje določenih semen. Tako kot ne smemo živali podvreči oblikam industrijske reje ali jih zapirati v kletke, prav tako ni upravičena intenzivna pridelava žita, ustvarjanje bonsajev ali strogo obrezovanje okrasnih rastlin.

Tak način gledanja lahko pripelje tudi do pretresljivih posledic glede vprašanja, ali je naše prehranjevanje s takimi organizmi sploh etično dopustno. Očitno gre tu predvsem za neposredno kritiko vegetarijanskih in veganskih stališč. Še več: ker nam ni dovoljeno uživati drugih živih bitij, ostane le malo organskega, kar še lahko zaužijamo. Posledično, edina možnost, da zagotovimo svoje preživetje, bi bila sintetična hrana.⁶⁹ S tem pa bi se, med drugim, izgubila tudi kulturna konotacija hrane: izginila bi ideja, da sta okus in vednost med seboj povezana. Prehranjevanje bi za človeka postalo le vprašanje hidravlične mehanike: vnos določenih snovi in izločanje drugih.

Druga izmed možnih rešitev bi lahko bila, da določimo specifične kriterije za razlikovanje med organizmi, ki jih lahko uživamo, in tistimi, ki jih ne smemo. S tem bi uvedli novo razmejitev med živimi bitji: ne več med človekom in drugimi živalmi (in rastlinami), temveč med določenimi vrstami živali (vključno s človekom) ter drugimi oblikami življenja, med katere bi spadale tudi rastline. Vendar taka rešitev ni izvedljiva. Ne deluje, vsaj če upoštevamo teorije, ki celotni svet razumejo kot eno samo živo bitje.

Tukaj se srečamo z vrsto vprašanj okoljske etike. Na primer, v težah Arneja Naessa in v njegovem konceptu »globinske ekologije«.⁷⁰ Znova, tu ni mogoče podrobno predstaviti njegove misli. Dovolj je povedati, da njegova misel obravnava ekosfero kot celoto, kot nekaj, kar je treba preučiti holistično, kot ogromni živi organizem, v katerem je vsak element povezan z drugim in je tako kot vsak drugi enako pomemben. Točneje, »vrojena vrednost« je, kot se je izrazil sam Naess, razcvet na Zemlji tako človeškega kot nečloveškega življenja,

⁶⁹ Na primer tista, ki je proizvedena iz matičnih celic, prevzetih iz določenih živali.

⁷⁰ Prim. A. Naess, *Introduzione all'ecologia*, ur. L. Valera, Edizioni ETS, Pisa 2015.

»ne glede na koristi, ki jih lahko določene oblike življenja prinašajo ozkoglednim človeškim smotrom«. ⁷¹

S teh stališč je posledic za etiko uživanja hrane veliko. Še posebej sta pomembni dve. Prva, kot sem že omenil, je ta, da to spodkopava vsak poskus vnašanja razdorov, hierarhij in razlik med živimi bitji ter posledično vsak poskus, da bi na tej osnovi določili, kaj je dovoljeno jesti in česa ne. Druga posledica se nanaša na dejstvo, da je človek popolnoma vpet v ekosfero kot njen sestavni del, tako kot druga bitja: čeprav je to »edina oblika življenja, ki je sposobna razumeti in vrednotiti svoje odnose z vsemi drugimi oblikami življenja ter z Zemljo kot celoto«. ⁷²

10. Hrana za vse ali za nikogar?

Če še naprej širimo pogled, se srečamo še z eno, zadnjo, perspektivo. Sedaj naše pozornosti ne širimo več na vsa živa bitja, osredotočimo se na človeka. Drugače povedano, ne jemljemo več pod drobnogled odnose, ki zaobjemajo vsa živa bitja in njihove procese hranjenja; osredotočimo se na analizo prehranskih interesov posameznika. Iz posameznikovega interesa nato preidemo k razumevanju skupnosti, katere del je; od tod moramo nato ugotoviti, katere so specifične potrebe te skupnosti, to pa zato, da bi razumeli in ozavesili potrebo po hrani, ki vsaj do določene mere zaznamuje vsakega izmed nas.

Ravno v tej perspektivi pridejo v ospredje že omenjena vprašanja o pravici vseh ljudi do hrane, o dejstvu, da mora vsakdo imeti enakopraven dostop do hrane, o vprašanju varnosti celotne prehranjevalne verige, o povezanosti med hrano in zdravjem – skratka, tematike *food citizenshipa*. In prav tu se vse bolj jasno kaže nesorazmerje med

71 A. Naess, *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy*, Cambridge University Press, 1989, str. 31.

72 Prav tam, str. 212.

številom svetovnega prebivalstva in razpoložljivostjo hrane ter povezano z njim pomanjkanje.

Vse to je posledica prevlade na globalni ravni določene gospodarske strukture, ki naj ne bi imela alternativ, to je tržnega gospodarstva. V tržnem gospodarstvu je vse mogoče proizvesti, vsak izdelek mora biti prodan, vsak prodan izdelek mora biti porabljen (da se drugi podobni izdelki še naprej proizvajajo in prodajajo). Proizvodnja se mora torej nenehno večati, saj povečan obseg proizvodnje lahko zagotovi vedno več ljudem določene dobrine, same dobrine, da bi bile na trgu konkurenčne, pa vodijo v zniževanje svojih cen zaradi zakonitosti povpraševanja in ponudbe. Vse to se na prvi pogled zdi nekaj dobrega. V resnici pa so stranski učinki tega mehanizma razdiralni.

Sprva je obubožal majhne in srednje velike proizvajalce, ker niso bili sposobni hitro pokriti stroškov nujnih naložb, da bi vzdržali tempo proizvodnje (ker se je cena njihovih izdelkov morala znižati). Povzročil je vedno večje izkoriščanje naravnih virov, kar v mnogih primerih ni pripeljalo le do izčrpavanja zemlje ali spreminjanja ljudi in živali v sužnje, temveč je v nekaterih primerih povzročilo tudi nepopravljivo ekološko škodo. Hkrati je ta mehanizem pokazal očitne pomanjkljivosti v procesu prehranske proizvodnje, tako v smislu varnosti kot varstva zdravja potrošnikov.

Strnjeno, tržno gospodarstvo predpostavlja idejo neskončne rasti trga in proizvodnje. Temelji na modelu rasti, ki ga poganjajo neomejene in neobvladljive želje, kar dolgoročno vodi do nevzdržnih posledic. Zato ta model ne more niti zadovoljiti človeških potreb niti zagotoviti blaginje za vse v prihodnje, kot je v resnici obljubljal.

Zato je eden bolj očitnih rezultatov tega sistema povečanje neenakosti: ne le med živimi bitji na sploh – pri čemer so nekatera zreducirana na blago, izdelke, stvari –, temveč tudi med ljudmi. Resnično paradoksalno je, da obilje v nekaterih delih sveta sovпада s skrajnim pomanjkanjem virov v drugih, kar prisili tiste, ki se s tem soočajo, v migracijo (kar je sicer stalnica v zgodovini človeštva). Naš odnos do hrane potemtakem ne odpira le etičnega vprašanja, kako doseči dobre

odnose med subjekti, ki so na nek način prisiljeni slediti skupnemu cilju in si deliti isti planet; prav tako odpira vprašanje pravičnosti, torej enakih možnosti in ravnovesja pri dostopanju do tistih virov, ki so neenakomerno porazdeljeni. Vprašanje, kot že omenjeno, še dodatno zapleta naraščajoča svetovna populacija, ki presega količino razpoložljive hrane.

Pred tako temeljnimi problemi so se politične odločitve izkazale za neustrezne in prešibke, enako kot so se izkazali kot neuspešni tudi poskusi globalnega obvladovanja teh procesov. Vedno se najde nekdo, ki ne spoštuje sklenjenih dogovorov (če sploh so res sklenjeni) in še naprej deluje, kot da se ni nič zgodilo. Prav zato do teh tematik postaja javno mnenje vedno bolj občutljivo in si želi konkretnih rešitev. Med mnogimi doslej predstavljenimi pobudami bi izpostavil predlog »konvivializma«, prav zaradi pozornosti, ki jo to gibanje posveča temi uživanja hrane.

Kot je razvidno iz *Manifesta*, ki napoveduje projekt, konvivializem izhaja iz ideje, da je človeštvo uspelo doseči presenetljive tehnične in znanstvene napredke, vendar se ni uspelo spopasti s temeljnim problemom sobivanja: ne samo ljudi, temveč tudi vseh živih bitij. Gre za problem, ki sem ga tudi sam večkrat poudaril, problem nasilja, ki je notranje vsakemu dejanju. Ker so se doslej predlagane rešitve izkazale za neučinkovite, postaja nujno, da tematsko, po področjih, začnemo razvijati neko prakso skupnega življenja, točneje so-bivanja. Obstajajo štiri področja, na katerih je treba ukrepati in na katerih konvivializem oblikuje svoje predloge: moralno, politično, ekološko in ekonomsko področje. Skupen cilj vseh področij, kot je navedeno na koncu manifesta, je izboljšati »življenjske pogoje ljudstva in zgraditi alternativo obstoječemu načinu življenja [...] alternativo, ki ne bo več ne verjela ne prepričevala, da lahko neskončna gospodarska rast še naprej predstavlja odgovor na vse naše težave«. ⁷³

73 Alain Caillé, Marc Humbert, Serge Latouche, Patrick Viveret, *De la convivialité. Dialogues sur la société conviviale à venir*, La Découverte, 2011.

11. Dilema prehranjevanja

Razmere so zdaj jasne. Uživanje hrane je dejanje prisvajanja, asimilacije, uničenja – vsaj – drugosti drugega, če že ne tudi lastnega življenja. Človek, ponavljam, je organizem, ki se prehranjuje z organizmi. Poskus, da bi med temi organizmi določili, katere lahko upravičeno uvrščamo med hrano in katere ne, torej da bi regulirali dostopanje do drugega člena prehranskega odnosa, je neuspešen. Ne samo, da je vedno prisotna skušnjava, da bi presegali meje, ki smo jih sami postavili, ampak se zdi predvsem, da nismo sposobni zadostno upravičiti načina, kako uvajamo razlikovanje med tem, kar je mogoče jesti, in tem, česar ne smemo (kot pri »nečloveških živalih«, ker posedujejo določene lastnosti, ki so lastne tudi človeku). Ob tem stanje še dodatno zapletajo tako protizooцентриčna stališča kot tista, ki se zgledujejo po globinski ekologiji.

Ali smo obsojeni na eno izmed dveh skrajnih možnosti: preživeti in drugim škoditi ali pa izumreti iz etičnih razlogov? Če je temu tako, potem vsa vprašanja o neenakosti pri dostopanju do hrane, ki naj bi izhajala iz nekega občutka pravičnosti, postanejo brezpredmetna. To pa zato, kar ta vprašanja predpostavljajo, da se ljudje odločimo za zasledovanje nekega ravnovesja. In še, če sta ti edini možnosti, potem bi verjetno bila edina etična rešitev, da se povsem odrečemo uživanju hrane, ali vsaj uživanju v njegovem tradicionalnem smislu, ki vključuje tako polno izkušnjo okusa kot prijetno doživetje druženja, in se zatečemo k uživanju sintetične hrane.

Tako bi zadovoljili potrebo, ne pa želje po hrani. Naši prehranski procesi, kot sem že omenil, bi se skrčili na hidravlični mehanizem. Kar bi bil vsekakor pravični razplet. Dejstvo je, da so naše želje, še posebej v kapitalističnih in sekulariziranih družbah, ušle izpod nadzora. To pa je tudi vzrok za mnoge težave, s katerimi se danes soočamo tudi na področju prehranske potrebe. Spreminjanje hrane v blago, njena industrializirana proizvodnja, obdelava in prodaja, so vsi prispevali k temu, da se je prepletenost med prehranjevanjem in tržnim gospodarstvom povečala. Kar pa je posledično zaradi različnih ciljev in in-

teresov privedlo k preoblikovanju užitka v nekaj, kar je celo zdravju škodljivo; še več, privedlo je do spreminjanja neke nuje v priložnost (tako za dobiček kakor za krivice), do spremembe ene najbolj izrazitih oblik odnosov v nekaj slabega in to ne samo v smislu slabega okusa.

Kako se rešiti iz te situacije? Kako se soočiti z dilemo prehranjevanja, ko bodisi jemo in izvajamo nasilje ali pa umremo?⁷⁴ Kako razviti etiko do hrane, ki nam lahko pomaga pri naših vsakodnevnih odločitvah?

Napočil je čas, da odgovorimo na ta vprašanja. Da bi to storili, moramo bolje obrazložiti in upravičiti dve temeljni načeli, na kateri sem se že skliceval v prejšnjih razmišljanjih in analizah (poleg načela, ki sem ga navedel tudi v 7. podpoglavju tega poglavja). Prvo lahko imenujemo »načelo odnosa«. Vsako naše dejanje namreč vzpostavlja odnose, se odvija znotraj že obstoječih odnosov in hkrati te odnose spreminja. S tega vidika sem kritiziral vsak poskus, ki bi v prehranjevalni izkušnji dajal prednost le eni izmed komponent tega odnosa, bodisi gurmanu bodisi hrani.

»Načelo odnosa« temelji na točno določenem pojmovanju človeka: človek je sam po sebi relacijsko bitje in vsako njegovo delovanje vzpostavlja odnose. To ni le preprosta domneva. To je ideja, ki postane očitna in se izkaže kot nujna, ko upoštevamo, kar vsak izmed nas vedno in povsod doživlja: denimo to, kar se dogaja tu in zdaj, v dejanju komunikacije in v odnosu, ki se vzpostavlja med nami prek te knjige.

Drugo načelo pa nas usmerja, da v presojanju tega, kaj lahko ali ne smemo jesti, ne ostanemo zasidrani le na eni, posebni, obliki tega odnosa. Pomembno je upoštevati vse njegove možne ravni, ki se med seboj prepletajo, kar jasno opazimo le, če razširimo svoj pogled. To smo lahko videli na prejšnjih straneh. Od preučevanja prehranskega odnosa, ki izhaja iz posameznikovega okusa (ali iz fetišizacije poten-

74 Zgleda, da moramo tu vzeti dobesedno stari italijanski rek: »To juho pojej ali skozi okno skoči.« [Kar je primerljivo s slovenskim pregovorom: »Bolje črn kos kruha, kakor prazna torba.« Op. prev.].

cialnega vira hrane), smo prešli k preučevanju naših interakcij z vsemi organizmi, s katerimi se lahko hranimo; od tu smo prešli k razmišljanju o celotnem življenjskem krogu teh organizmov – rojstva in smrti, razvoja in propada, ekspanzije in izkoriščanja –, ki se sprožijo in prepletajo ravno skozi proces »hranjenja«. Načelo, ki omogoča in upravičuje to širitev pogleda, imenujemo »načelo odnosnosti med odnosi«. ⁷⁵

Ob upoštevanju tako kompleksnega scenarija in s sklicevanjem na ta načela smo končno pripravljeni soočiti se z etično dilemo hrane. Uživanje hrane namreč ni nikoli etično nevtravno dejanje. Ponavljam, zauživanje skoraj vedno vključuje predhodno ubijanje. Pravzaprav zauživanje samo po sebi pomeni ubijanje, saj gre za vključevanje drugega živega bitja vase in, med drugim, predpostavlja, da je drugo bitje užitno ali spremenjeno v užitno, torej združljivo z našo asimilacijo. *Uživanje hrane, s tega vidika, pomeni zanikanje različnosti drugega: torej zanikanje pravega in plodnega odnosa s tem bitjem.*

Zato je iluzorno misliti, da bi lahko s posamičnimi, priložnostnimi dejanji ali vedanjem odpravili nasilje, ki je vgrajeno v dejanje prehranjevanja. Seveda lahko preprečimo skrajne posledice: okrutnost, ki jo navidezno upravičuje prepričanje, da so drugi organizmi samo vir za naše potrebe. Toda če moramo jesti, če se omejimo na preprosti in osnovni nivo prehranjevalnega odnosa, vidimo, da nasilju ne moremo ubežati.

To je dejanska slika in z njo se moramo soočiti. Ker alternativa, kot smo videli, je post. Ne gre za to, da bi se vzdržali te ali one hrane, temveč za resničen post, ki vodi, če je izveden do konca, do izničenja samega sebe.

Etika uživanja hrane je zato poklicana, da se izvije iz alternative med izničenjem drugih bitij in izničenjem samega sebe. V obeh primerih, kot smo videli, tudi če bi eden od dveh vpletenih preživel, bi bil izničen ravno njun odnos. To izgubo moramo preprečiti. Vedno in

⁷⁵ Za dodatna filozofska preučevanja teh dinamik glej moje delo *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016.

brez izjeme. Zato je izhajanje iz ideje odnosa, jo trdno držati in razvijati, tisto, kar nam lahko pomaga razumeti, kaj pomeni etično jesti.

12. Jesti etično

Sprva moramo spremeniti gledišče. Ni mogoče zanikati razdiralnih plati prehranjevanja, vendar je mogoče pokazati, da to ni dejanje izničenja, niti nikoli v celoti ne more biti. *Hranjenje je dejanje preobrazbe*. Videli smo: ostanejo ostanki, nastajajo odpadki, ustvarijo se nove resničnosti in stare se okrepijo. In vse to spodbuja druga dejanja, druge preobrazbe.

S spremembo gledišča spoznamo, da prehranjevanje ni le uničevanje, ampak predvsem preobrazba. Ko spreminjam, namreč odstranim določene elemente tistega, kar je prek prehranskega odnosa povezano z mano. Hkrati pa ustvarjam druge elemente, ustvarjam druge oblike. Ubijam, a obenem vzpostavljam druge možnosti življenja.

Več kot to. S spreminjanjem tistega, kar zaužijem kot hrano, hkrati spreminjam tudi sebe. Prilagajam se in spreminjam glede na to, kar asimiliram. Spreminjanje drugega pomeni obenem spreminjanje samega sebe. Tudi v tem dejanju je vzajemnost.

Sam sem v odnosu do drugega, tudi če nad tem drugim izvajam nasilje. V tem odnosu dejansko izvajam tudi nekakšno nasilje nad samim seboj, nad nekim delom sebe. Pravzaprav ubijam in se ubijam, in to počnem prav s tem, da živim. Ko živim, in prav medtem ko živim, ne morem ubežati smrti: svoji in drugih.

To je značilnost človeka. Morda je to celo struktura celotnega ekosistema – mnogi namreč delijo tako mnenje. *Vendar to zagotovo ni izgovor za naša dejanja*. Predstavlja prej opis krivde: izvirne krivde, ki je prisotna v vsakem živem bitju in ki jo vsako živo bitje ohranja s svojim delovanjem. Zanja pa prej ali slej mora plačati ceno. Gre za krivdo, saj – v tolikšni meri, kot je vsako živo bitje povezano z vsemi drugimi v odnosu in je takšno, kakršno je, ravno zaradi te relacijske

narave – potreba po uničenju drugega, po poskusu izničenja drugega, da bi lahko sami živeli, nasprotuje njegovi lastni naravi. Nasprotuje tisti relacijskosti, ki ga oblikuje. Tukaj razumemo, kaj je zlo, zakaj je neizogibno in zakaj se moramo proti njemu boriti.

Seveda, nekdo bi rekel: prevzemanje te globalne vizije in vključevanje konkretnih izkušenj, na primer v prehranskem kontekstu, je zelo uboga tolažba, če se postavimo v kožo jagnjet, ki jih pokončamo za veliko noč, ali kokoši iz baterijske reje, spremenjenih v stroje za proizvodnjo jajc. A vprašanje ni, ponavljam, samo v sprejemanju določenega pogleda, v zahtevanju specifičnih pravic, ki izhajajo iz tega pogleda – pravice živali, pravice rastlin –, in v postavljanju tega pogleda nasproti drugim pogledom in drugim pravicam, ki bi se lahko na ta odnos navezoval. To bi v končni fazi privedlo do trajnega konflikta, od katerega ne bi imel koristi nihče. Resnično vprašanje je predvsem, kako odpraviti same pogoje za konflikt, razumeti, kaj pomeni jesti, in poskušati, kolikor je mogoče, preprečiti krivice in zlo, ki jih to dejanje prinaša, prepoznati ga v vseh njegovih platih in posledicah, ne da bi se slepili, da ne gre za resnično pretresljivo dejanje, tako za druge kot za nas. Toda etičen način, kako obvladovati to stanje, ni v poudarjanju napetosti, ki so zagotovo prisotne, temveč v iskanju *točke ravnovesja*, vsakič znova, med tem, kar lahko iz tega odnosa do hrane pridobim jaz, in tem, kar lahko dobijo drugi, med tem, kar izgubim jaz, in tem, kar izgubijo drugi.⁷⁶

Razmišljanje o zauživanju kot dejanju preoblikovanja, ne pa uničenja, nas morda res nekoliko tolaži in blaži nasilje, a to še ni dovolj. Tako pristopajo na primer privrženci teorije evolucije, zlasti tisti, ki

76 Tako ponovno spoznamo, da je prehranjevanje resnično dejanje preobrazbe. Zavedamo se, še bolj kot prej, da v teh procesih tudi mi – če je perspektiva, ki jo zavzamemo, naša perspektiva – izgubimo nekaj, medtem ko pridobimo možnost prehrane. Izgubljam vire, priložnosti, ki izhajajo iz tega, kar živa bitja zmorejo. Izgubljam priložnosti za odnose: ko nas nič več ne preseneča, postajajo naša življenja vse bolj osiromašena. Toda predvsem odkrijemo, da smo dolžni svetu, ki ga preoblikujemo, in se lahko počutimo poklicane, da ta dolg poravnamo.

poudarjajo nasilni značaj naravne selekcije. To je že počel Hegel, ko je upravičeval prisotnost zla na podlagi dialektične nuje po, sicer vedno premostljivih, nasprotjih v mehanizmih zgodovinskega procesa. Vendar deljenje take ideje ne bi bilo etično pravilno. Izvajanje nasilja iz navedenih razlogov ni opravičljivo, četudi se mu ne moremo izogniti. Če bi to razumeli kot dejstvo in bi ga na podlagi tega opravičevali, bi se upravičeno sprožil odpor tistih, ki so »lačni in žejni pravičnosti«, proti tistim, ki trdijo, da »tako je in ne more biti drugače« ter se, namesto da bi se borili, »dejstvu« prilagodijo.

Kako lahko torej razvijemo etiko uživanja hrane? Kako se lahko hranimo etično? Dva sta ključna vidika, ki ju moramo upoštevati. Prvi se nanaša na odnos človeka do vseh drugih organizmov in do okolja nasploh; drugi pa se osredotoča na odnose med ljudmi.

V prvem primeru, ko razširimo pogled, lahko postanemo osveščeni o številnih rečeh in motivirani, da ukrepamo v skladu s tem. Lahko ozavestimo, da škodovati drugim pomeni škodovati tudi sebi. In da utrpeti zlo pomeni tudi doživljati, da drugi delajo zlo sebi. To velja na splošno za vsako dejanje, za vsako transformacijo, kjer se nekaj – vedno – izgubi in se nekaj – vedno – tudi pridobi, tako v nas kot v drugih. Zato je dobro, tako za nas kot za druge, da naše vsakodnevne izbire, tudi na področju prehrane, to upoštevajo. Dobro je, da gre za uravnotežene izbire, kjer je jasno, koliko zla povzročam sebi in koliko drugim. Čeprav uravnoteženo delovanje – enega, dveh, nekaj posameznikov – ne bo takoj spremenilo poteka dogodkov, bo imelo vsaj na ravni neposrednih posledic tako realni kot simbolni učinek. V vsakem primeru, na primer v tem, kar je odvisno od mene, bo pokazalo, da je mogoče, pomembno in vzgledno dejstvo, da lahko prevzajem odgovornost za določene procese.

Pri drugem vidiku je prisotna dimenzija sobitja, ki se izkaže kot etično veljavna dimenzija. Ne ravno v smislu konvivializma, kakor ga predstavlja *Manifest*. Sobitje je dimenzija globalnega sobivanja. Uresniči se le, če je zagotovljena pravičnost za vse ljudi: ne na podlagi neke abstraktne ideje enakosti, temveč z zaščito enakih možnosti dostopa do prehranskih virov, ki jih, čeprav različno, vsi potrebujejo. Kar je

tu v igri, ni toliko enakopravno sobivanje med vsemi živimi bitji na planetu, temveč predvsem med vsemi ljudmi. Na tej ravni je potrebna zavora, določanje meje za dejanja, ki jih žene nenasitna želja in katerih domnevno zadoščenje na koncu koristi le peščici.

V obeh primerih pa je ključno vseeno znova iskati ravnovesje med različnimi potrebami, ki se pojavijo pri različnih subjektih v odnosu.⁷⁷ Tega ravnovesja ni mogoče standardizirati, saj je rezultat vsakokratne posamične izbire, ki jo določa zavest in občutljivost dejavnega subjekta. Mi moramo torej določiti meje svojega prehranjevanja ob upoštevanju konteksta, situacije in vrednot v igri. Lahko tudi sprejmemo neuravnotežene odločitve – kot tiste, ki sem jih kritiziral v prvem poglavju – in jih nato popravljamo. V vsakem primeru je to ravnovesje nekaj, kar lahko zasledujemo. Prav ta trud, skupaj z odločitvami, ki ga spremljajo, nam omogoča etično ravnanje. Skratka, tisto, kar moramo poskušati prakticirati, je *ekstremizem mediacije*.

13. Hrana kot jedro odgovornega odnosa

Sedaj postaja vse bolj očitno, da je za opredelitev našega etičnega odnosa do hrane ključni pojem »odgovornosti«. Odgovornost je kategorija, ki vključuje na eni strani dejanje, na drugi strani pa dva dodatna, ločena, elementa: tisto, kar se lahko v prihodnosti zgodi zaradi mojega dejanja, to so predvidljive posledice, ter tiste kriterije in načela, ki v našem delovanju in izbirah lahko služijo kot referenčne točke, ki nas bodrijo in usmerjajo. Vse to od nas zahteva, da o dejanju in o njegovih posledicah razmislimo, saj šele refleksija omogoča, med

⁷⁷ V našem primeru gre za ravnovesje, ki ga moramo vedno in nenehno iskati na treh ravneh. To je ravnovesje med potrebo in željo, med naravo in kulturo, med zadovoljstvom in napetostjo. Gre tudi za ravnovesje med potrebami človeka in potrebami vseh ostalih živih bitij: tistimi potrebami, ki jih izražajo, tistimi, ki jih mi razlagamo, in tistimi, ki jih jim pripišemo. Nazadnje gre za ravnotežje med osebni-
mi ambicijami vseh človeških bitij ter med temi ambicijami in konkretnimi prilo-
žnostmi, ki se jim dejansko ponujajo.

drugim, tudi oblikovanje moralnih sodb. In vse to velja le za človeka. Zgolj človek lahko samega sebe oblikuje kot bitje, odgovorno za svoja dejanja: ne stvari ne rastline ne živali.

To privede do tako nevšečne kot paradoksalne situacije. Človek, kot sem že omenil, se vrača v središče dejanj, ki se godijo v svetu. To počne kot tisti, ki prevzema odgovornost za težave, povezane ne samo z lastnimi dejanji, temveč tudi z dejanji drugih živih bitij. Ker tudi druga živa bitja delujejo, se človek, če se zaveda svoje etične narave, znajde v položaju, ko mora sodelovati z vsakim drugim bitjem ravno zaradi odgovornosti. Zato bo poskušal usmerjati dejanja teh bitij – rastlin, »nečloveških živali« in tistih ljudi, ki se preprosto dojemajo in obnašajo kot živali – tako, da ne privedejo do uničenja posameznika, vrste ali celotnega ekosistema. *Odgovornost za ravnovesje* je natančno to, kar se tukaj razglša kot njegova specifična etična naloga.

Človek se znajde v položaju, ko mora prevzeti odgovornost tudi za tisto, kar ni vedno v njegovi moči. To je še ena, neprijetna plat njegove odgovornosti. To je cena, ki jo mora človek plačati za obvezo (čeprav je sam nikakor ne želi), da je v središču etično zaznamovanih odnosov.

V primeru etike uživanja hrane to vodi do vrste konkretnih posledic. Pravzaprav gre za implicitne predloge in morda bo katere izmed njih lahko sprejel kak gostinec, ki mu ni mar le za Michelinove zvezdice. Gre za obnovitev kulturnih vidikov hrane, ki ni razumljena samo kot nosilka vrednot nekega okoliša – ali njegove »odličnosti«, kot se danes pravi –, temveč predvsem kot nekaj, kar ima simbolni pomen. Kar simbolno izraža hrana, ni njen mehanizem proizvodnje, niti ni določena kultura ali poseben kraj, temveč je naša odvisnost od nečesa drugega. Izraža dejstvo, da imamo potrebe. Izraža dejstvo, da smo zaradi potreb omejeni in da moramo za njihovo zadovoljitev postaviti meje.

Hrana je torej *simbol odnosov, v katere smo vpleteni*. Je sama po sebi nosilec odnosov in kot taka – naj gre za meso ali zelenjavo, naj jo uživamo v naravni ali predelani obliki – uteleša te odnose. In to v vseh njenih oblikah: v odnosu s samim seboj, v načrtnem okušanju, ki si ga

lahko privoščimo, v odnosih z drugimi, v gostiji, tako kot v odnosu z drugimi živimi bitji, ki jih potrebujemo ravno takrat, ko jim škodujemo in jih podvržemo (ter se podvržemo) spremembam, ali spet v odnosu s samim seboj, ko se zavedamo odgovornosti do tega, kar jemo, do tega, česar ne jemo, in do tega, kar se trudimo ne jesti. To je zlasti tisto, česar bi se moral naučiti naš hipotetični gostinec, ko nam pripravlja in ponuja svoje jedi: občutek do vseh odnosov, v katere smo vpleteni, in skupaj z njimi občutek naših meja. To bi bila neprecenljiva dodana vrednost njegove kuhinje.

Tako nazadnje razumemo podnaslov, ki sem ga želel dati tej majhni knjigi: »Hrana in mi: vprašanje nekega odnosa«. Za to gre v etiki užitja, za »hrano in odnos«. Toda lahko razumete tudi skušnjava, ki jo sedaj občutim, da bi z malim popravkom ta »in« spremenil v »je«. Ker v bistvu je resnica prav ta: *hrana je odnos, odnos v svojem udejanjanju; hrana je simbol vseh odnosov, v katere smo vpleteni; jesti etično pomeni izvajati uravnotežen in odgovoren odnos s tem jedrom odnosov, ki ga predstavlja naša vsakodnevna hrana.*

Zaključek

DESET ZAPOVEDI ETIKE UŽIVANJA HRANE

V zaključku ne želim dodatnih razprav. Raje bi ponudil nekaj normativnih smernic v zvezi s temami, ki sem jih obravnaval v tej mali knjigi. Prav zaradi tega, ker sem se v njej soočal tudi z načini, kako so nekatere religije – še posebej judovsko-krščanska tradicija – dojemale odnos do hrane, ter kako so ta odnos poskušale urediti, sem se odločil, da te zadnje misli predstavim v obliki desetih zapovedi. Tu so:

1.

Ne delaj iz hrane boga. Ne delaj iz nje ne idola ne fetiša. Ne glorificiraj ne jedi ne tistega, ki jo pripravi.

2.

Ne govori po nemarnem o hrani, ne pripisuj ji prevelikega pomena. Ne spremeni hrane v problem, ne v uživanju ne v odklanjanju. Ne poveljuj je prekomerno, saj prehranjevanje je potreba.

3.

Ta potreba je del širšega kompleksa odnosov. Ko ješ, upoštevaj vse, kolikor ti je mogoče. To so odnosi, ki človeka povezujejo z drugimi ljudmi in, še bolj, z drugimi živimi bitji. Upoštevaj jih kot nekaj pomembnega. Celo kot nekaj, čemur se moramo klanjati.

4.

Moraš dobro jesti. To je tvoja pravica. A to pomeni: moraš jesti na dober način. Zato, da bi dobro jedel, moraš spoštovati vse odnose, v katere si vpleten. Gre za odnose, ki jih vzpostavljaš, ko ješ. Hranjenje bi moralo dejansko predstavljati način, kako spoštuješ samega sebe, svoje bližnje ter tiste, s katerimi stopaš v stik in ki delijo s teboj življenje, četudi so drugačni od tebe.

5.

Za prehranjevanje moraš ubijati ali omogočiti, da nekdo drug ubije namesto tebe. Jestti pomeni požreti, goltati, asimilirati drugega in nato izločiti ostanke. Jestti pomeni povzročati nasilje. To je neizogibno. Toda lahko se vsaj izogneš pretiravanju, sistematičnemu uničevanju, temu, da je treba za tvoje prehranjevanje uničiti celoten ekosistem. Prepreči, da bi drugi živi organizmi postali izdelek ali stvar.

6.

Prevaraj učinkovit sistem prehranske proizvodnje. Stori prešuštvo proti tistemu, ki zahteva tvojo zvestobo do ene same blagovne znamke. Presojaj na podlagi tega, da smrt, ki jo povzročiš s prehranjevanjem, je lahko upravičena le po življenju, ki ga omogoča. Ne gre samo za tvoje življenje ali življenje tebi dragih: gre za življenje celotnega sveta. Jestti namreč pomeni spreminjati.

7.

Ne kradi hrane drugim ljudem: gre za pravičnost. Ne kradi hrane drugim živim bitjem: gre za zdravi razum. Ne kradi drugim njihovega življenjskega prostora: gre za globalno ravnovesje. Ne uporabljaj tehnik in tehnologij, da bi se okoristil z drugimi bitji ali da bi jih nadzoroval in z njimi manipuliral, temveč da bi delil z drugimi bitji tisto, kar je skupno vsem, in da bi spodbujal vedno nove oblike deljenja.

8.

Ne laži o prehranskih odnosih, ki te zadevajo. Ne laži, da ti odnosi ne vključujejo nasilnega dejanja, tvojega in vseh živih bitij. Ne slepi se, da uživanje hrane ni poskus uničenja tistega, kar zaužiješ. Hkrati vedno imej v mislih, da gre za nedorečeno dejanje. Pušča ostanke, iz katerih lahko zraste novo življenje. Sproža procese preobrazbe, ki ustvarjajo nove možnosti odnosa. Prav zato moraš odločiti, kako spodbujati te odnose in hkrati omejiti nasilje, ki izhaja iz njih. Človek, za razliko od drugih živih bitij, je poklican, da sprejme to odločitev, postavi meje in najde ravnovesje med različnimi zahtevami ter prevzame odgovornost za svoja dejanja.

9.

Danes, v dobi tehnologije, je človek sposoben vdirati v prostor drugih, jih vsrkati in asimilirati, uničiti in izničiti. Če človek to želi, je danes to mogoče. Zato je zaman poskušati nadzorovati svojo moč. Raje omeji svojo željo. Ne želi si vseh stvari na svetu: niso tvoje.

10.

Niti vsa živa bitja niso tvoja last. Zato ne hrepeni po njih. Ne želi si jih podrežati in nadzirati. Ne želi, bodisi zavestno ali nezavestno, biti kot oni. Namesto tega prevzemi odgovornost za njihov razvoj in samoursničevanje, pod pogojem, da to ne ogroža njihovih odnosov ne s teboj, ne z drugimi živimi bitji, ne z okoljem nasploh. Spodbujaj, kolikor je v tvoji moči, dobre odnose zanje in zase. Prevzemi nase odgovornosti, ki jih druga bitja ne morejo prevzeti. Poenostavljeno: razširi svoj pogled na globalne odnose in deluj, da jih ohranjaš. Tudi in še posebej, ko ješ.

POGOVOR Z ADRIANOM FABRISOM (DEAN KOMEL)

Adriano, od najinega razgovora ob izidu prevoda tvoje knjige Etika komunikacije je minilo že kar nekaj let, vmes je nastopila begunska kriza, epidemija covida-19, vojna v Ukrajini ..., priča smo širnemu razmahu digitalnih tehnologij, ki sproti spreminjajo naš vsakdan, vplivajo pa tudi na našo intelektualno in kulturno dojemanje. Kako gledaš na to situacijo, lahko rečemo, da smo v 21. stoletju priča novi duhovni krizi?

Ne vem, ali lahko govorimo o pravi duhovni krizi. Vsekakor opazam spremembe v načinu razmišljanja, torej v splošni miselnosti zahodne družbe. Govorim o miselnosti, ki jo ljudje delijo, morda je niti ne eksplicitno izrazijo, vendar vpliva na družbene vedenjske vzorce in kolektivne odločitve.

Lahko podam nekaj primerov. Živimo v času, ko besede v primerjavi z njihovo uporabo v preteklosti spreminjajo svoj pomen in so pri tem podvržene manipulacijam. Poglejmo besede, kot je »svoboda«, ki se v današnjem času razume zgolj kot zmožnost samovoljnega delovanja in se zdi oproščena vsake odgovornosti. Podobno se beseda »čustvo« vse prepogosto zamenjuje s trenutnim in bežnim emocionalnim stanjem. Tudi beseda »pravica« ni več opredeljena kot dolžnost do sebe in drugih, temveč postaja le priložnost za posameznika ali manjše skupine, ki želijo izpostavljati svoje osebne preference.

Na to spremembo vpliva zagotovo razvoj komunikacijskih tehnologij. Struktura družbenih omrežij omogoča širjenje mnenj, pri čemer ni mogoče teh mnenj globlje preučiti ali jih primerjati in soočiti z drugimi mnenji. Vse to vodi v prepričanje, da je eno mnenje enako drugemu, kar odpira vrata manipulaciji mnenj v skladu z interesi posameznika, saj mnogi menijo, da v bistvu nobeno mnenje ni pravilno. Ta dinamika pa vodi v polarizacijo mnenj, ko eno mnenje nasprotuje drugemu, in do prepričanja, da se nesoglasje idej naposled rešuje zgolj z nasiljem. Hkrati nadaljnji razvoj komunikacijskih tehnologij, ki te-

meljijo na umetni inteligenci, še bolj spreminja naš način razmišljanja in vedenja, kar dobro prikazuje primer ChatGPT-ja.

Vse to se prepleta z izkušnjami, ki smo jih doživeli in jih še doživljamo. To so izkušnje, ki imajo globok vpliv na vsakega posameznika. To so izkušnje, ki so posledica vojne na mejah Evrope, zdravstvenih in podnebnih kriz, migracijskih tokov. Pomanjkanje jasnih konceptualnih razlik nas pogosto ovira pri razumevanju tega, kar se dogaja. Toda predvsem dejstvo, da smo pogosto nemočna priča moči tehnologije, nas prepričuje, da proti nekaterim dogodkom ne moremo storiti ničesar. Pravo tveganje je podrejenost, »prostovoljno suženjstvo« tistemu, kar – kljub vsemu – smo mi sami ustvarili. Pravo tveganje je sprejemanje njihovih postopkov in odpovedovanje naši odgovornosti za dogodke, ki nas zadevajo.

Dve leti si predsedoval italijanskemu združenju za moralno filozofijo, za kar si od predsednika Italije Sergia Mattarella prejel posebno nagrado, trenutno pa predseduješ italijanskemu filozofskemu združenju. Kje vidiš mesto filozofije danes? Ga izpolnjuje predvsem formacija etične odgovornosti v sodobnem svetu, ali pa problem razumevanja smisla humanosti sega še dlje, kolikor se zavemo, kako je človeška vednost nasploh izgubila vrednost, z njo pa tudi voljo po prevrednotenju vseh vrednot in vero v spremembo sveta.

V današnjem svetu se je tudi vloga filozofije primorana spremeniti. Filozofija je vedno imela tudi neko javno vlogo, vedno je bila povezana s potrebami družbe, že od časov Sokrata, čeprav je ta javna obveza za mnoge filozofe pomenila izobčenje ali celo preganjanje. Vendar nedavno tega smo imeli obdobje, ko se je ta javni angažma spremenil v ideološko podporo določenim oblikam obstoječe oblasti. Filozofija se je tako izneverila sami sebi in svojemu iskanju resnice, saj je privolila v to, da postane mnenje med drugimi mnenji, izraženimi glasno v pogovornih oddajah.

Proti takemu razpletu so nekateri filozofi poskušali ponovno odkriti svojo pravo poslanstvo, bodisi tako, da so se umaknili od sveta, sami sebe izolirali od okolja, bodisi da so svoje delo spremenili v zgolj poklic kot vsi drugi. Tako pa je tudi filozofija postala nekaj standardiziranega in njene raziskave so bile prisiljene slediti določenim postopkom (nemara za to, da bi pridobile financiranja za izvajanje lastnih raziskav). Toda s tem so filozofi postali za družbo nepomembni ali pa so žrtvovali svojo posebnost in pravo globino svojega dela.

Nujno je, kot sem že poudaril, da se sama vloga filozofije spremeni in da se spremeni njena funkcija v družbi, medtem ko ostaja zvesta svoji specifični tradiciji. O kakšni vlogi in o kakšni funkciji govorim? Gre za javno vlogo, ki se izraža skozi kategorije in koncepte, skozi orodja, ki jih filozofska raziskava že stoletja uporablja za pojasnjevanje dogodkov. Gre za kritično funkcijo, ki filozofa sili, da nenehno išče nove horizonte in nove alternative resničnemu svetu. V bistvu gre za etično nalogo, saj je svet, če ga želimo izboljšati, potrebno presoјati, in to presojo je treba oblikovati na podlagi vrednot, ki jih lahko delijo vsi tisti, ki se ne zadovoljijo s slepim prilagajanjem tej resničnosti.

Platon v dialogu Protagoras, ki je namenjen vprašanju človeške vednosti in v katerem postavi formulacijo, da je vrlina (arete) vednost (episteme), opozori: »Če namreč kupiš hrano in pijačo pri kramarju ali trgovcu, ju lahko odneseš v drugi posodi; preden ju poješ ali odneseš, popiješ in zaužiješ, ju lahko doma spraviš ter pokličeš izvedenca in se z njim posvetuješ, kaj bi jedel in pil in česa ne bi, pa koliko in kdaj. Zategadelj pri takšni kupčiji ni velike nevarnosti. Znanja pa ne moreš odnesti v drugi posodi, ampak moraš odriniti kupnino, si ga pri priči vsaditi v dušo, se mu priučiti in že iti svojo pot, pa naj ti le-to škoduje ali koristi« (Protagoras, 314 a-b, prev. M. Tavčar, 1966).

Mesto navaja tudi Hans-Georg Gadamer v svojem predavanju iz leta 1953 »Resnica v humanističnih vedah«. Čeprav se v svoji knjigi Etika uživanja hrane ne izrecno ukvarja s hrano, ki je za dušo, marveč s tisto običajno hrano, ki jo poceni ali drago kupujemo, je vendar celotno

besedilo prežeto s predpostavko, da hrane same po sebi ne določa samo snovnost, pač pa tudi duševnost. Meso ni zgolj meso, kruh ni samo kruh, vino ni samo vino, jabolko ni samo jabolko. Nemara v tem tiči neka podlaga za religiozne, socialne, kulturne, ideološke, potrošniške in druge regulacije načinov prehranjevanja in same želje po hrani.

Hrana ni samo nekaj, kar potrebujemo za preživetje in s čimer zadovoljujemo naše osnovne potrebe. Hrana ima tudi in predvsem simbolno vrednost. Povezuje se z določenimi željami, ki jih ljudje upravičeno imajo. Toda medtem ko je potrebo mogoče zadovoljiti, želje ni mogoče. Nikoli. To je problem sodobne družbe, ki zamenjuje potrebo z željo in nas prepričuje, da so naše želje vedno in povsod uresničljive.

Zmeda med potrebo in željo je osnova, na kateri temelji potrošniška družba. Trošimo v prepričanju, da lahko zadovoljimo svoje želje, prav zato, ker jih obravnavamo kot potrebe. Toda želja je nepotešljiva. In tako smo prisiljeni iskati nove načine za uresničevanje tega, kar nikoli ne more biti uresničeno, ter vseeno nadaljevati s potrošnjo. Vse to nas sili, da smo nesrečni. Vse to nas sili, da izrabljamo svet: torej, v končni fazi, da ga uničimo.

Prehranjevanje je gotovo tudi neka vrsta komuniciranja in k dobri hrani nekako spada dober pogovor, pravzaprav nihče noče sam jesti, razen če je travmatiziran in hoče, da se ga pusti na miru. Vseeno se dobra komunikacija ne pokriva povsem z dobro prehrano, saj predpostavljata neko drugačno – ali pa vendar isto – etiko? Kaj pravzaprav pomeni izbira, ko gre za to, kako se prehranjujemo?

Prehranjevanje je relacijsko dejanje. Ko jemo (in pijemo), vzpostavljamo odnose z bitji, ki nam omogočajo življenje, z okolji, v katerih ta bitja rasejo, ter z ljudmi, ki, tako kot mi, vzpostavljajo odnose do tega, kar je vir hrane. Dejansko je hranjenje (in pitje) postavljanje sebe v središče različnih odnosov.

S tega vidika je dobro jesti nekako podobno kot dobro komunicirati. To pomeni spoštovati in spodbujati odnose, ki se vežejo na ta dejanja in ki jih ravno ta dejanja uresničujejo. Kriterij za presojanje, ali so ti odnosi dobri ali ne, je njihova plodnost. Dobri odnosi so tisti, ki omogočajo razvoj drugih odnosov; slabi odnosi pa tisti, ki jih uničujejo. Posledično je izbira, s katero se soočamo tudi pri prehranjevanju, etična izbira, tista, ki spoštuje in ohranja odnose z drugimi bitji: tista, ki se izogiba goltanju nečesa le zato, ker zadovoljuje moj okus.

Glede izbire hrane imamo, kot opisuješ, po eni strani tiste, za katere je izbira hrane stvar prestiža, po drugi strani pa one, ki izbire sploh nimajo, marveč trpijo lakoto. Ali bi v slednjem primeru, če ne kar v obeh, bilo potrebno namesto o etiki govoriti o politiki ali celo morda o politični ekonomiji prehranjevanja?

Res je. Razprava o hrani presega posameznikove osebne odločitve. Vključuje politične in organizacijske izbire tako na državni kot na globalni ravni. Pravična porazdelitev virov je tu ključnega pomena, saj številna vprašanja v zvezi s hrano v resnici zadevajo probleme pravičnosti in enakosti.

Vendar, da bi pravično ravnali, moramo biti za to motivirani. In motivacija je nekaj, kar zadeva posamezno vsakega izmed nas. Povezana je z našimi izbirami, našimi preferencami in vrednotami. Vse to pa se nanaša na etiko. Politika brez etike postane zgolj igra moči, zasledovanje in osvajanje, ki je samo sebi namen.

Ne vem, ali je na mestu, da te za zaključek pogovora pobaram, katera je tvoja najljubša jed, saj odgovor lahko pomeni, kako ne pričakuješ, da te preseneti kaka nova dobra jed?

Gre za preprosto jed, ki me vedno znova preseneti. To je vrsta hrane, ki nas poveže z zemljo, vendar se lahko vsakič zelo razlikuje glede na kakovost sestavin. Gre za koristno in zdravo prehrano, ki pa jo je za uravnoteženost potrebno dopolniti z drugimi sestavinami. Govorim o rezini kruha z oljem in ščepcem soli.

O AVTORJU

Adriano Fabris je profesor moralne filozofije na Univerzi v Pisi, kjer poučuje tudi etiko komunikacije. Poleg tega je direktor Centra za raziskave in storitve na področju komuniciranja pri Oddelku za civilizacijo in oblike znanja (CICo), predsednik Italijanskega filozofskega sveta in sopredsednik Mednarodnega centra za študije sodobnega nihilizma (www.nihilismocontemporaneo.org). Je tudi dolgoletni urednik filozofske revije *Teoria* in eden od voditeljev oddaje *Ascolta si fa sera* (Radio1). Na italijanskem ministrstvu za univerzo in raziskave je bil predsednik komisije za spodbujanje tehnične in znanstvene kulture, na ministrstvu za izobraževanje je bil predsednik komisije za digitalno državljansko vzgojo in član odbora za izvajanje zakona o državljanski vzgoji s posebnim poudarkom na temah digitalne državljanske vzgoje. Bil je tudi ocenjevalec znanstvenih projektov pri številnih evropskih institucijah. Trenutno je vodja raziskovalnega inštituta *Religija in teologija* na Teološki fakulteti (Univerza italijanske Švice) v Luganu in član upravnega odbora fundacije Golinelli v Bologni.

Monografske objave:

Logica ed ermeneutica. Interpretazione di Heidegger, ETS, Pisa 1982.

Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e »I problemi fondamentali della fenomenologia«, ETS, Pisa 1988.

Linguaggio della rivelazione. Filosofia e teologia nel pensiero di Franz Rosenzweig, Marietti, Genova 1990.

Esperienza e paradosso. Percorsi filosofici a confronto, Angeli, Milano 1994.

Introduzione al pensiero dialogico, Edioffset, Pisa 1995.

Introduzione alla filosofia della religione, Laterza, Roma-Bari 1996, 2002².

Prospettive dell'interpretazione, ETS, Pisa 1996.

Tre domande su Dio. Un »game book« filosofico, Laterza, Roma-Bari 1998.

»Essere e tempo« di Martin Heidegger. *Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2000, new edition 2010.

El giro lingüístico: hermeneutica y análisis del lenguaje, Akal, Madrid 2000.

I paradossi dell'amore fra grecità, ebraismo e cristianesimo, Morcelliana, Brescia 2000, 2002².

Paradossi del senso. Questioni di filosofia, Morcelliana, Brescia 2002.

Teologia e filosofia, Morcelliana, Brescia 2004 (srbski prevod S. Kostić, 2012).

Etica della comunicazione interculturale, Eupress, Pregassona, Lugano 2004.

Etica della comunicazione, Carocci, Roma 2006 (slovenski prevod J. Verč, predgovor D. Komel, 2016).

Senso e indifferenza. Un clusterbook di filosofia, Edizioni ETS, Pisa 2007.

Filosofia del peccato originale, Albo Versorio, Milano 2009.

Heidegger (skupaj z A. Ciminom), Carocci, Roma 2009.

TeorEtica. Filosofia della relazione, Morcelliana, Brescia 2010.

Comunicazione (skupaj z G. Manettijem), La Scuola, Brescia 2011.

La scelta del dialogo, EMP, Padova 2011.

Filosofia delle religioni, Carocci, Roma 2012.

Etica delle nuove tecnologie, La Scuola, Brescia 2012; nuova edizione 2021.

La questione della cosa di Martin Heidegger, Paginette, Modena 2013.

Fiction mortale. C.S.I. (Criminal Scene Investigation), Edizioni ETS, Pisa 2014.

Il peccato originale come problema filosofico, Morcelliana, Brescia 2014.

Fiducia e verità, Massetti e Rodella, Roccafranca (BS) 2014.

Metafisica e antisemitismo. I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica (skupaj s P. Trawnyjem, J. A. Escuderom in A. R. de la Torre, D. Kome-lom), Edizioni ETS, Pisa 2014.

Twitter e la filosofia, Edizioni ETS, Pisa 2015 (španski prevod M. Mancilla, 2021).

- Il tempo esploso. Filosofia e comunicazione nell'epoca di Twitter*, EDB, Bologna 2015.
- RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016.
- Ethics of Information and Communication Technologies*, Springer, Cham 2018.
- Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, Carocci, Roma 2018.
- Etiche applicate. Una guida* (ur.), Carocci, Roma 2018.
- L'etica del giornalismo negli attuali scenari comunicativi*, Pacini, Pisa 2019.
- Etica del mangiare. Cibo e relazione*, Edizioni ETS, Pisa 2019 (angleški prevod pri založbi Springer je v delu).
- Trust. A Philosophical Approach* (ur.), Springer, Cham 2020.
- L'amore ambiguo. Filosofia, neuroscienze, letteratura*, Morcelliana, Brescia 2020 (ebook; španski prevod, S. Italiano 2020).
- Etica e ambiguità. Una filosofia della coerenza*, Morcelliana, Brescia 2020.
- La città come struttura comunicativa* (ur.), ebook, Edizioni ETS, Pisa 2021.
- Etica, emozioni, intelligenza artificiale* (ur.), ebook, Edizioni ETS, Pisa 2021.
- La fede scomparsa. Cristianesimo e problema del credere*, Morcelliana, Brescia 2023.
- Heidegger. Una guida* (ur.), Carocci, Roma 2023.

ZAPISA O KNJIGI

Glede odnosa do uživanja hrane lahko ugotovimo, da je eden najpomembnejših, hkrati pa tudi najodločilnejših; prevzemamo in zastopamo ga kot človeška bitja ter kot tak vključuje socialne soodnose med ljudmi in razmerja med živimi bitji sploh. Že če pomislimo na fenomen okusa, nedvomno presega to, kar opredeljujemo kot našo primarno biološko potrebo po prehranjevanju. Kot problematičen pa se izkazuje karakter tega preseganja, ki ima številne socialne, zdravstvene, moralne in duhovne nasledke, ki so teme obširnih ne le družbenih, pač pa tudi humanističnih diskusij. Sprožajo namreč temeljna vprašanja opredelitve človekovega odnosa do bivanja. Na podlagi tega je razumljivo, da je pri refleksiji fenomena prehranjevanja potrebno uveljavljati interdisciplinarni pristop.

Delo Adriana Fabrisa *Etika uživanja hrane. Hrana in mi: vprašanje nekega odnosa* odlikuje teoretski pristop, ki se pri obravnavi ne opira zgolj na preskušene etične predstave glede uživanja hrane, marveč ga usmerja uvid, da je potrebno izrecno vzpostavljanje praktičnih odnosov, na podlagi katerih je etično zadržanje šele zasnovano. Etično zadržanje, ki je preprečeno z normami delovanja in odločanja kot normalnostjo vsakdanjega izkustva, lahko zapade brezodnosnosti, kar še posebej velja za sodobne potrošniške načine prehranjevanja. Avtor je hkrati skeptičen do tega, da bi načine prehranjevanja lahko urejali po naprej postavljenih prepričanjih, nazorski ali ideologiji. Možnost izbire in zavedanje, da z izbiro hrane vselej izbiramo tudi naš način biti, tako v osnovi opredeljuje prizadevanje po bolj odgovornem načinu prehranjevanja, ki bi izkazovalo spoštljivost do drugih živih bitij in življenja na planetu nasploh.

Delo Adriana Fabrisa *Etika uživanja hrane* bo v slovenski javnosti nedvomno naletelo za široko zanimanje, saj se dotika številnih problematik, ki so povezane z našim odnosom do prehranjevanja in o katerih se tudi na Slovenskem z različnih vidikov razpravlja.

Delo italijanskega filozofa Adriana Fabrisa *Etika uživanja hrane* predstavlja nadgraditev njegove knjige *Etika komunikacije*, ki je bila pred nekaj leti že prevedena v slovenščino in je tudi sprožila široko diskusijo v strokovni javnosti. Avtor se opira na široko poznavanje sodobne filozofije ter intelektualnih in religioznih tradicij, posebej glede etičnih nastavkov, hkrati pa poda fenomenološki vpogled v to, kar sleherni od nas pozna kot vsakdanjo izkušnjo odnosa do prehranjevanja in jedi. Ta odnos zajema izredno široko polje, ki vključuje tako življenjsko potrebo prehranjevanja kakor tudi svobodo izbire, v okviru katere so se izoblikovale različne kulture prehranjevanja. Slednji vidik je sam vplival na formiranje različnih socialnih in kulturnih vzorcev, ki jih ni mogoče unificirati. Avtor pri tem obravnava vplive religioznih stališč na odnos do prehranjevanja, ki prevzemajo tudi normativno obliko zapovedi, kaj se sme jesti in kaj ne.

Človekov odnos do hrane vključuje razmerje do drugih živih bitij in celotnega stvarstva. V povezavi z religioznimi izročili in neodvisno od njih se danes družbeno uveljavljajo različna postantropocentrična gibanja, ki skušajo v moment prehranjevanja vnesti moment odgovornosti.

Avtor specifično odnosa da tega, kar in kakor jemo, ter s tem povezano etiko uživanja hrane, uvodoma strne v načelni postavki: kolikor lahko izbiramo, kaj bomo jedli, potem tudi če jemo zato, da lahko smo, morda vendar nismo zgolj to, kar jemo. Naše prehranjevanje opredeljujejo odločitve, kaj je dobro in kaj slabo, kar predpostavlja etični horizont, ki obmejuje tudi naše siceršnje bivanje v svetu, tako »družbeno« kot »naravno«.

Izid knjige Adriana Fabrisa, ki jo je iz italijanščine prevedel Jurij Verč, tako kot že prej knjigo *Etika komunikacije*, bo tako nedvomno prispeval k široki družbeni diskusiji o etičnih vidikih prehranjevanja, ki poudarja nujnost sprememb v našem odnosu do prehranjevanja in sveta sploh.

Prof. dr. Anton Jamnik

Ljubljana, 11. 5. 2023

Etika uživanja hrane. Hrana in mi: vprašanje nekega odnosa

Znanstvena monografija

Avtor: Adriano Fabris

Humanistična zbirka INR

Urednika: Dean Komel, Tomaž Zalaznik

Naslov izvirnika: *Etica del mangiare. Cibo e relazione*, ETS Edizioni, Pisa 2019.

Prevod: Jurij Verč

Pogovor z avtorjem: Dean Komel

Jezikovni pregled: Nina Grafenauer Hafner

Recenzenta: Mira Miladinović Zalaznik, Anton Jamnik

Založil in izdal: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko, Vodovodna cesta 101, 1000 Ljubljana

Oblikovanje in prelom: Žiga Stopar

Tisk: DEMAT d. o. o.

Naklada: 300 izvodov

Leto izida: 2023

Cena: 20 €

Naslov slike:

Mosaico pavimentale raffigurante uccelli, pesci e cesto di frutta. *Opus vermiculatum*, opera romana del fine del I sec. a.C./inizi I sec. d.C.

Museo nazionale romano di Palazzo Massimo, Roma

Talni mozaik, ki prikazuje ptice, ribe in košarico s sadjem. *Opus vermiculatum*, rimsko delo s konca 1. st. pr. n. št./začetka 1. st. n. št.

Rimski nacionalni muzej, Palazzo Massimo, Rim

Delo je nastalo v okviru izvajanja raziskovalnega programa *Humanistika in smisel humanosti v vidikih zgodovinskosti in sodobnosti* (P6-0341), raziskovalnega projekta *Hermenevtični problem človeške eksistence in koeksistence v epohi nihilizma* (J7-4631) in dejavnosti Infrastrukturnega programa *Center za promocijo humanistike* (I00036).

Publikacija je izdana s pomočjo sredstev Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

7. Ne kradi hrane drugim ljudem: gre za pravičnost. Ne kradi hrane drugim živim bitjem: gre za zdravi razum. Ne kradi drugim njihovega življenjskega prostora: gre za globalno ravnovesje. Ne uporabljaj tehnik in tehnologij, da bi se okoristil z drugimi bitji ali da bi jih nadzoroval in z njimi manipuliral, temveč da bi delil z drugimi bitji tisto, kar je skupno vsem, in da bi spodbujal vedno nove oblike deljenja.

8. Ne laži o prehranskih odnosih, ki te zadevajo. Ne laži, da ti odnosi ne vključujejo nasilnega dejanja, tvojega in vseh živih bitij. Ne slepi se, da uživanje hrane ni poskus uničenja tistega, kar zaužiješ. Hkrati vedno imej v mislih, da gre za nedorečeno dejanje. Pušča ostanke, iz katerih lahko zraste novo življenje. Sproža procese preobrazbe, ki ustvarjajo nove možnosti odnosa. Prav zato moraš odločiti, kako spodbujati te odnose in hkrati omejiti nasilje, ki izhaja iz njih. Človek, za razliko od drugih živih bitij, je poklican, da sprejme to odločitev, postavi meje in najde ravnovesje med različnimi zahtevami ter prevzame odgovornost za svoja dejanja.

9. Danes, v dobi tehnologije, je človek sposoben vdirati v prostor drugih, jih vsrkati in asimilirati, uničiti in izničiti. Če človek to želi, je danes to mogoče. Zato je zaman poskušati nadzorovati svojo moč. Raje omeji svojo željo. Ne želi si vseh stvari na svetu: niso tvoje.

10. Niti vsa živa bitja niso tvoja last. Zato ne hrepeni po njih. Ne želi si jih podrežati in nadzirati. Ne želi, bodisi zavestno ali nezavestno, biti kot oni. Namesto tega prevzemi odgovornost za njihov razvoj in samouresničevanje, pod pogojem, da to ne ogroža njihovih odnosov ne s teboj, ne z drugimi živimi bitji, ne z okoljem nasploh. Spodbujaj, kolikor je v tvoji moči, dobre odnose zanje in zase. Prevzemi nase odgovornosti, ki jih druga bitja ne morejo prevzeti. Poenostavljeno: razširi svoj pogled na globalne odnose in deluj, da jih ohranjaš. Tudi in še posebej, ko ješ.

INR | **INŠTITUT NOVE REVIJE**
ZAVOD ZA HUMANISTIKO

ISBN 978-961-7014-32-7

