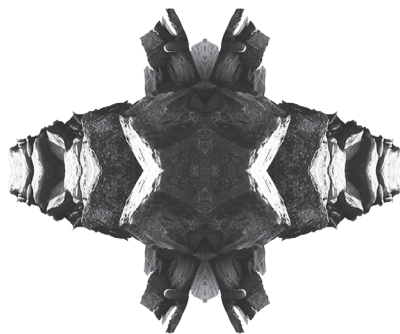

TRPLJENJE



P O L I G R A F I

številk 79/80 • letnik 20, 2015

UREDILI
LENART ŠKOF
TINA KOŠIR MAZI
MAJA BJELICA

P O L I G R A F I

Glavni urednik: Lenart Škof (Univ. na Primorskem)
Uredniški odbor: Igor Škamperle (Univ. v Ljubljani), Mojca Terčelj (Univ. na Primorskem),
Miha Pintarič (Univ. v Ljubljani), Rok Svetlič (Univ. na Primorskem), Anja Zalta (Univ. v Ljubljani)

Pisarna uredništva: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče,
Inštitut za filozofske študije, Garibaldijeva 1, SI-6000 Koper, Slovenija
Telefon: +386 5 6637 700, Fax: +386 5 6637 710, E-mail: lenart.skof@zrs.upr.si
<http://www.poligrafi.si>

številk 79/80, letnik 20 (2015)
T R P L J E N J E

Uredili: Lenart Škof, Tina Košir Mazi, Maja Bjelica

Mednarodni uredniški odbor:

Th. Luckmann (Universität Konstanz), D. Kleinberg-Levin (Northwestern University),
R. A. Mall (Universität München), M. Ježić (Filozofski fakultet, Zagreb),
D. Louw (University of the Free State, Bloemfontain), M. Volf (Yale University),
K. Wiredu (University of South Florida), D. Thomas (University of Birmingham),
M. Kerševan (Filozofska fakulteta, Ljubljana), F. Leoncini (Università degli Studi di Venezia),
P. Zovatto (Università di Trieste), T. Garfitt (Oxford University), M. Zink (Collège de France),
L. Olivé (Universidad Nacional Autónoma de México), A. Louth (Durham University),
P. Imbert (University of Ottawa), Ö. Turan (Middle-East Technical University, Ankara),
E. Krotz (Universidad Autónoma de Yucatán / Universidad Autónoma de Metropolitana-Iztapalapa),
S. Touissant (École Normale Supérieure), B. Mezzadri (Université d'Avignon),
A. Bárabas (Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca), M. Uršič (Univ. v Ljubljani)

Recenzije knjižnih izdaj: Tomaž Grušovnik, UP ZRS
Garibaldijeva 1, SI-6000 Koper, Slovenija
Telefon: +386 5 6637 700, Fax: +386 5 6637 710, E-mail: tomaz.grusovnik@zrs.upr.si
Oblikovanje: Peter Skalar, Prelom: Alenka Obid, Tehnična urednica: Alenka Obid

Lektoriranje: Rok Janežič (sl.), Omnia (an.)
Fotografije: Maja Bjelica, *Elartemis#T* (2013/2015)
Elektronska izdaja, dostopno na www.poligrafi.si in www.zrs.upr.si/revije

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

2-185.2(082)(0.034.2)

TRPLJENJE [Elektronski vir] / uredili Lenart Škof, Tina Košir
Mazi, Maja Bjelica. - El. knjiga. - Koper : Univerza na Primorskem,
Znanstveno-raziskovalno središče, Univerzitetna založba Annales, 2015.
- (Poligrafi, ISSN 1318-8828 ; vol. 20 (2015), no. 79-80)

ISBN 978-961-6964-53-1 (pdf)

1. Škof, Lenart

283074304

Revija je vključena v naslednje mednarodne baze: *The Philosopher's Index*, *Cobiss*

Založnik – Naročila – Copyright ©: Univerza na Primorskem,
Znanstveno-raziskovalno središče, Univerzitetna založba Annales
Garibaldijeva 1, SI-6000 Koper, Slovenija

Za založnika: Rado Pišot

Telefon: +386 5 663 77 00, Fax: +386 5 663 77 10, E-mail: zalozba-annales@zrs.upr.si
Dvojna številka: € 20,00

Poligrafi so izdani s sofinanciranjem
Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije

T R P L J E N J E

Tina Košir Mazi, Lenart Škof in Maja Bjelica: *Uvodnik*

3

Katarina Babnik, Urška Bogataj in Doroteja Rebec: *Neznosno trpljenje
kot individualno izkustvo bolnega*

17

Anton Mlinar: *Patične kategorije: od trpljenja do trpečega človeka*

45

Mari Jože Osredkar: *Esej o krščanskem pojmovanju trpljenja*

73

Bojan Žalec: *Kierkegaardova vesela »novica«: »Bog je ljubezen« kot
temelj veselja v trpljenju*

91

Rok Svetlič: *Trpljenje in udomačitev biti človeka*

115

Igor Škamperle: *Bližina smrti*

129

Klelija Štrancar: *Eksistencialna vprašanja med trpljenjem in paliativno
nego*

145

Marija Mojca Terčelj: *Drugačen obraz trpljenja: pojmovanje smrti v Mehiki in religiozni sinkretizem v današnjih obmrtnih obredih*
165

Tomaž Grušovnik: *Nepripoznanje trpljenja živali: eksistencialni razlogi*
187

Nadja Furlan Štante: *Ekonomija izkoriščanja narave in Gajino trpljenje*
209

Povzetki / Abstracts
228

Avtorice in avtorji / Authors
239

U V O D N I K

Pričujoča številka *Poligrafo* je posvečena tematiki trpljenja, raznoliki prispevki, ki jo sestavljajo, pa se je lotevajo s filozofskih, antropoloških, teoloških in religijskih vidikov. V sodobnem globaliziranem svetu, v katerem prevladuje potrošniška miselnost, zavezana povečevanju udobja in ugodja za vsako ceno, se posvečanje trpljenju utegne zdeti staromodno, saj tehnični dosežki na vseh področjih težijo k znatnemu zmanjšanju ali celo odpravi vseh vrst bolečine. A praznina, ki zaseda mesto umetno anestetizirane bolečine, je ob pomanjkanju ustrezne refleksije in humanistične senzibilitete plodno polje za razraščanje še bolj mučnih oblik trpljenja, potisnjenih pod gladino vidnega. Tokratni *Poligrafi* osvetljujejo pereče teme, o katerih v tesnobnem odporu, da bi o njih govorili, preradi molčimo. Tako odpirajo prostor za nadaljnja vprašanja, razmisleke in dialog, ki lahko pomembno prispevajo k ozaveščanju trpljenja, zrelemu soočenju z njim in iskanju poti, kako ga lajšati oziroma ne povzročati.

Trpljenje bolnih: bolečina, bolezen in medicinska obravnava

V kolikšni meri je trpljenje povezano z boleznijo in bolečino? Kdaj in zakaj postane neznosno? Ta vprašanja pretresa prispevek »Neznosno trpljenje kot individualno izkustvo bolnega« avtoric Katarine Babnik, Urške Bogataj in Doroteje Rebec. Članek je zastavljen kot pretres sodobne strokovne literature na proučevano temo »s ciljem pridobiti čim bolj celostno razlago koncepta neznosnega trpljenja posameznikov, v povezavi z boleznijo, s katero se soočajo«. Osredotoča se na psihološki pomen besede trpljenje, ki se za razliko od objektivističnega nanaša na posameznikovo doživljanje situacije, in sicer tako notranjih kot zunanjih stanj, ki jih ta sproža. Neznosno trpljenje opredeli kot »subjektivno izkustvo trpljenja, ki je tako resno in neobvladljivo, da preseže posameznikovo zmožnost soočanja z izkustvom«. Izkaže se, da gre pri neznosnem trpljenju za »intrap-sihični konstrukt, ki temelji na posameznikovi evalvaciji stanja in situacije, v kateri se nahaja, ter da je kot tak do določene mere edinstven, do določene mere pa verjetno skupen z drugimi posamezniki, ki so v podobni situaciji ter ji pripišejo podoben pomen«. Ključno je razumevanje razlike med bolečino in trpljenjem, saj gre za dva ločena fenomena. Bolečina

ne pomeni nujno trpljenja (ali obratno), pač pa je trpljenje »posledica zaznane škode integriteti jaza«. Nastopi kot »diskontinuiteta v zaznavah posameznika, kaj pričakuje od sebe in kaj lahko stori v dani situaciji oz. misli, da je«. Dogodki, ki jih imamo za sprožilce trpljenja (nenadzorovana bolečina, ogroženost življenja ...), zarežejo v posameznikovo življenjsko zgodbo in »predstavo 'kdo sem' in predstavo možnega 'prihodnjega jaza'«. Bistveni element trpljenja je torej eksistencialni: »vprašanje podobe sedanjega in prihodnjega jaza, ki je povezano z vprašanjem življenja ali smrti kot prenehanja življenja, oz. kot prenehanja življenja, kot ga je posameznik živel«. Zdi se torej, da je dejstvo trpljenja inherentno povezano z vprašanjem smisla, a pri tem se je nujno upreti skušnjavi, da bi poskušali soljudem trpljenje lajšati z vsiljenim pripisovanjem pomena. Kot ugotavlja ena od raziskav, ki jo navajajo avtorice, »lahko osebe, ki so trpljenje preživele, trpljenje kasneje osmislijo, kar pa posledično ne pomeni, da osebam, ki trpijo, pomaga, če skušajo trpljenju pridati pomen«.

Globlje razumevanje trpljenja, kot ga ta trenutno izkazuje, bi bilo še posebej pomembno v medicini, saj »izrazita tehnološka in storilnostna naravnost v medicini in zdravstveni negi nemalokrat vodi v brezosebno obravnavo pacientov, kar je lahko pomemben vir trpljenja pri pacientih«. V sodobni medicinski obravnavi je premalo zavedanja, da gre pri trpljenju za izrazito subjektivno stisko, »ki se zgodi človeku in ne telesu«. Da bi se na tem področju kaj premaknilo, pa je verjetno ključno osveščanje in izobraževanje zdravstvenih delavcev, saj ugotovitve ene od citiranih raziskav kažejo, »da bodo zdravstveni delavci, ki se bojijo bolečine in trpljenja ter te svoje občutke ignorirajo, morda te občutke zanikali tudi pri pacientih«. A prav tovrstno zanikanje je izjemno škodljivo, saj pacientu ne pomaga, da bi dosegel točko preobrata, ki privede do olajšanja trpljenja in nastopi po tem, »ko pacient svoje trpljenje razume, ozavesti in izrazi«. Izkazovanje sočutja in ljubezni je pomemben dejavnik v blaženju človekovega trpljenja, a ob tem se je vendarle treba zavedati, da lahko trpljenje »vedno le blažimo, ne moremo pa ga popolnoma odvzeti«. Prav občutek nemoči ob trpečih pacientih zdravstvene delavce nemalokrat spravlja v stisko, ki jo še povečuje nelagodje, »ko ne vedo, kaj naj rečejo ali vprašajo«. V tem oziru je izjemno dragocena vzpodbuda iz enega od navajanih člankov, saj ta opozarja, »da je treba v skrbi za pacienta, ki trpi, zastavljati vprašanja, s katerimi bomo razumeli perspektivo trpečega (ne samo vzrok trpljenja)«. V diagnosticiranju trpljenja predlaga zelo konkretna vprašanja, s katerimi

»pacientu sporočamo, da sme govoriti o stvareh, ki jih običajno nihče noče slišati. To so vprašanja, pri katerih ne vemo, kakšen odgovor lahko pričakujemo«.

Pomembne perspektive k razumevanju trpljenja bolnih je prispevala tudi medicinska antropologija in psihosomatika Viktorja von Weizsäckerja (1886–1957), ki povezuje medicino s humanistiko. Njegovi grammatikalni analizi človekovega trpljenja na osnovi petih modalnih glagolov se v članku »Patične kategorije: od trpljenja do trpečega človeka« posveča Anton Mlinar. Weizsäcker »[v] svojih delih obračunava z zdravniškim poklicem (kolikor hoče biti obrt, *ars medica*), medicinsko stroko (kolikor hoče biti znanstvena, *scientia medicinae*) in z družbeno vlogo zdravnika na prelomnem obdobju vzpona totalitarnih režimov na eni in stika medicine s fenomenologijo na drugi strani«. V času, ko je »(socialna) medicina odigrala umazano vlogo podrejanja posameznika ideji univerzalnega človeka-delavca«, je fenomenologija prispevala pomemben uvid: »Trpljenje ni predmet, temveč je to *drugo* in *drugačno*. O njem ni nobenega predhodnega spoznanja. Tudi ni metode, po kateri bi lahko en človek svoje trpljenje posredoval drugi osebi.« Trpljenja zato ni mogoče razlagati »kot nekaj epizodnega ali ločenega od drugih življenjskih procesov v človeku oz. kot nekaj, kar bolje razumejo stroke (medicina, teologija, filozofija, biologija, fizika, zgodovina, biologija ali kaka druga znanstvena disciplina). Trpljenje je v vsakem pogledu nerazložljivo in nedotakljivo, ker je izraz spoznanja *kot takega*.« Zdravnik v pravem pomenu besede je zato lahko le trpeči zdravnik. »Ne boli ga bolečina drugega, temveč je *to drugo* v njem samem. T. i. *etično spoznanje* povsem pripoznava drugačnost drugega in pusti, da se mu ta drugačnost kaže po svoje. Spoznanje *trpečega zdravnika* odpravi razdaljo in pelje v travmatični dotik nedotakljivega«.

Zanimiv je tudi Weizsäckerjev uvid v paradoks, ki se mu je posvečal vse življenje, namreč »da lahko bolezen (telesna bolečina, trpljenje) kakemu človeku pomeni več kot zdravje (*Krankheitsstreben*). Na videz očiteno nesmisel kaže, da trpljenje ni nekaj, kar zadene človeka od zunaj, temveč ranjenost človekovim očem skritega in neznanega področja najbolj notranjega življenja.« Prav modrost trpljivosti oz. filozofija trpljenja (*Pathosophie*) je po Weizsäckerju bistvo psihosomatike kot znanosti in prakse, pri kateri je odločilno, »da najprej ne vidi bolezn, temveč bolnega človeka«. Še več, »že govoriti o bolezn, in ne o bolnem človeku,

je zmotno. Bolezen ne povzroči tako hudega trpljenja, kot ga povzroči odnos, v katerem bolnik ni obravnavan kot posameznik.«

Weizsäckerjev pojem patičnost (*das Patische*), je, kot opozarja Mlinar, neprevedljiv. »Za razliko od izraza *patološki* je patičnost oboje: podobnost človeškega življenja z vsem, kar ga obdaja: minljivost, umrljivost, negotovost, začasnost, kot tudi nepodobnost glede na to, kar človeku ostane, potem ko je sprejel podobnost z vsem, kar ga obdaja. Patičnost je *trpljivost*, ta pa je del podobnosti; je pa tudi tisto *trpljenje*, ki ostane človeku kot njemu najbolj lastno in je del nepodobnosti.« Weizsäcker je želel »materializacijo trpljenja v bolezni (*bioza*) prikazati kot govorico telesa«. Kako namreč razložiti, da se kljub »nešteto osebnim nepodobnim zgodbam trpljenje utelesi v podobnih boleznih«? Domneval je, »da so že kategorizirane bolezni, zaradi katerih človek končno poišče zdravniško pomoč, že dokončan konfliktni nevrotični proces, ki ga medicina/zdravnik ne pozna ali jo/ga ta ne zanima. Korekten obojestranski odnos s pacientom omogoči dojetje konflikta (nepodobnosti), ki se je na koncu izrazil kot telesna (materializirana) bolezen (podobnost)«. Trpljenju se ni mogoče izogniti tako, da bi »ločili ontično od patičnega ter vsaj nekaj ohranili zase, na primer v obliki vere v neumrljivost duše«. Tak pristop trpljenje le še poveča. Patične kategorije pa po drugi strani kažejo pot k živetemu življenju, ki je (krožni) odnos (*Umgang*) in pomeni »radikalni zasuk perspektive. Trpeči človek spremeni pogled in vrstni red dogodkov. Odnos pokaže, da je struktura pozornosti patična, ne ontična, in da torej ne gre za *svobodo izbiranja* med to ali ono dobrino, temveč za *izbiro svobode*«.

Odnos do (lastnega) trpljenja: izogibanje, sprejemanje in namerno izpostavljanje trpljenju

Temeljna človekova potreba razumeti in osmisлити trpljenje se izrazito zrcali tudi v religijah, v krščanstvu pa ima odnos do trpljenja sploh ključno vlogo, ki jo v »Eseju o krščanskem pojmovanju trpljenja« osvetljuje Mari Jože Osredkar. Jezusova drža namreč narekuje sprejeti trpljenje, ki ga prinaša življenje, kot je storil sam, ko sta se mu bližala mučenje in smrt, rekoč: »'Moj Oče, če je mogoče, naj gre ta kelih mimo mene, vendar ne, kakor jaz hočem, ampak kakor ti' (Mt 26, 39–40)«. Krščanstvo uči, da hoditi za Jezusom pomeni sprejeti svoj križ in tako v bistve-

nem smislu najti svoje življenje, medtem ko izogibanje trpljenju vodi v njegovo izgubo, čeprav bi se navzven zdelo ravno obratno. To je tudi temelj krščanske, evangelijske ljubezni, saj »[o]dpovedati se sebi in izgubiti življenje zaradi Kristusa pomeni tudi 'ne upirati se nasprotniku'. Še več, v tej krščanski reakciji nam ta Jezusova navodila razkrivajo bistvo in posebnost evangelijskega nauka o odpuščanju. To pa je tudi najvažnejše v (krščanskem) življenju. Ne upirati se hudobnežu pomeni tisti trenutek mu odpustiti in mu ne vrniti zob za zob. Kajti nasprotje odpuščanja je maščevanje. Kristus poziva delati dobro tistim, ki nam delajo hudo.« Kot posebej poudarja Osredkar, »[t]u ne gre za premagovanje strahu ali trpljenja, tu ne gre za mazohizem ali naivnost; tu gre za etično pravilo, ki edino omogoča preživetje človeštva. V kontekstu tega etičnega pravila moramo razumeti tudi Kristusovo navodilo o 'sprejetju križa'. Gre za odnos, ki omogoča življenje. Ne le za odnos s človekom, temveč tudi za odnos z Bogom, ki ga vernik ohranja, ko sprejema to, kar ga v življenju slabega doleti (bolezen, trpljenje, smrt). Vse to namreč prepozna kot Božjo voljo.« Prav odnos, pa naj gre za odnos s sočlovekom ali Bogom, Osredkar izpostavi kot ključni vidik življenja, h kateremu vodi človekova zavest o lastni nepopolnosti. »Ker smo zapisali, da živeti pomeni biti v odnosu, uresničenje posameznika ni odvisno od števila odnosov, ampak od načina, s kakršnim so odnosi živeti. Človek se lahko uresničuje le, če sprejema svoje stanje nepopolnosti. Največja človekova pomanjkljivost bi bila njegovo prepričanje, da je popoln. Če za 'popolnega človeka' glagol 'manjkati' izraža nekaj slabega, ker se sam ne more uresničiti, 'nepopolni človek' prepozna svoje stanje 'pomanjkljivosti' kot nekaj dobrega, ker se, zahvaljujoč prav svoji nepopolnosti, najde povezan s slehernim drugim.« Trpljenje in smrt tako v tem kontekstu »nimata več negativnega predznaka, temveč postaneta izraza človekove nepopolnosti«, ki je »v svetu odnosov konstruktivna«. Vendar pa se številni razlagalci Svetega pisma strinjajo, »da je v življenju koristno le tisto trpljenje, ki ga sprejmemo,« še dodaja Osredkar.

To je tudi izhodišče pojmovanja trpljenja, ki ga v prispevku »Kierkegaardova vesela 'novica': 'Bog je ljubezen' kot temelj veselja v trpljenju« obravnava Bojan Žalec, za najpomembnejši referenčni okvir pa mu pri tem služi Kierkegaardov spis *Evangelij trpljenja*. Po Kierkegaardu je trpljenje »prehod, skozi katerega pridemo do odrešenja. Vendar če hočemo odrešenje, moramo jarem trpljenja kljub bolečini in njegovi teži prenašati na

lahek način. Sicer pod njegovo težo podležemo.« Edini »čudežni način«, na katerega je mogoče doseči, da trpljenje postane lahko, pa je krotkost. Ta je temeljni izraz vere, ki »je odzivanje na božji klic, Kierkegaard jo je opredelil tudi kot eksistencialno komunikacijo z Bogom.« Trpljenje je za verujočega dragoceno, saj mu pomeni šolo poslušnosti, čeprav je zanjo le potreben, ne pa tudi zadosten pogoj. Žalca zato ne čudi, da je v tehnološko razvitem in materialno bogatem sodobnem svetu »toliko depresije, duševnih bolezni, malodušja, potrnosti in konec koncev tudi kljubovanja in nasilja. Da so v takem svetu ljudje lahko manj srečni kot mnogi iz revnega sveta. Nihilizem ne izgine z odsotnostjo trpljenja, ampak prav nasprotno: njegova odsotnost je odlična podlaga za razcvet nihilizma. Trpljenje je zdravilo za nihilizem, ki pa je po drugi strani seveda tudi nevarno. Zakaj nevarno? Menim, da zato, ker če trpljenje človeka ne privede do poslušnosti, potem lahko v njem rodi zamero, sovraštvo in druga negativna čustva, ki se lahko končajo s (hudo) nasilnostjo.« Trpljenje je v tem smislu dvorezen meč, Kierkegaardov pogled nanj pa, kot poudarja Žalec, izrazito »večplasten in večrazsežen: po eni strani se ne smemo ... brezpogojno 'boriti' proti trpljenju in v njem videti samo slábo. ... Po drugi strani pa ni prav, če lastno trpljenje iščemo sami, še posebno ne, če je le-to posledica ravnanja drugih ljudi.« Kierkegaardov odnos do mučeništva je zato odklonilen.

Veselje v trpljenju je po Kierkegaardu mogoče na podlagi neomahljive vere, da je Bog ljubezen, pri čemer ima pomembno vlogo tudi zavest krivde. »Če oseba ne razume, da je Bog ljubezen, s pomočjo dobrega, bo to razumela s pomočjo krivde.« Kot razlaga Žalec, »[g]re za nekakšen psihološki argument za tezo, da če je v odnosu do Boga človek vedno kriv, kadar trpi, potem je v vsakem trenutku zavarovan pred tem, da bi dvomil, da je Bog ljubezen«. Zavest krivde implicira tudi nalogo, saj lahko človek vedno stori še kaj, da bi se poboljšal, kar ga varuje pred brezupom.

Čeprav Kierkegaard svari pred tem, da bi trpljenje iskali sami, pa je človekovo namerno izpostavljanje trpljenju vse prej kot zanemarljiv fenomen. V prispevku »Trpljenje in udomačitev biti človeka« ga tematizira Rok Svetlič, pri čemer ga razume »v najširšem pomenu besede: vse od izpostavljanja stresnim situacijam, fizičnim naporom, preko bolečine in poškodb, do realnega tveganja smrti. Ključno je, da te odločitve niso sadnuje, pač pa svojevrstnega prestiža.« Tisto, kar od človeka zahteva izpostavljanje trpljenju, Svetlič prepoznava kot »poskus pomiritve metafizične

podobe človeka ... z njegovo končno platjo«. Analizira dva načina, »s katerima človek išče spravo v mediju bolečine«, eden se giblje na osi končno-neskončno, drugi na osi eno-mnogo. Pokaže se, da »znotraj tradicionalnega (kartezijanskega) mišljenja problem ni rešljiv«. Ključni avtor, ki »sijajno uvidi vnaprejšnji neuspeh poskusov, da bi preko bolečine dosegli spravo«, je Hegel, a tudi njemu se po drugi strani »skozi zadnja vrata vrne mišljenje, ki si poti do dovršitve človeka ne predstavlja brez njegovega trpljenja ali celo uničenja. S tem izoblikuje filozofski instrumentarij, v katerem še danes zajema radikalna kritika buržoazne kulture varnosti.« Sprememba »v odnosu do biti človeka, ki ne bo več potrebovala samozadajanja trpljenja«, je po Svetliču lahko le »odprtost za nagovor biti«, ki omogoča preseganje tradicionalnih metafizičnih dualizmov na povsem drugačen način. »Vseeno pa se moramo zavedati, da je to perspektiva, ki je dostopna le, kolikor se pripusti skozi 'vblisk' postmetafizičnega razumetja biti. Kdor je zavezan projektu dovršitve bivanja skozi revolucionarno rešitev aporij na osi eno-mnogo in končno-večno, ga ni mogoče prepričati. Sprejeti je treba, da je vsako argumentiranje v nekem smislu tавтоloško, saj predpostavlja skupen horizont, glede katerega že obstaja konsenz. Zato Heidegger upravičeno opozori, da se v filozofiji ne da dokazati (*beweisen*), pač pa le napotiti oz. naznačiti (*weisen*). Zahteva po nesmiselnem trpljenju mora izzveneti sama, skupaj z razbolelo predstavo o človeku in svetu kot bojnem polju dveh sovražnikov.«

Trpljenje ob soočenju s smrt(nost)jo

»Bližina smrti« asociativno hitro priključuje na misel (tudi) trpljenje, njunemu prepletu pa se v svojem razmisleku posveča Igor Škamperle. Neizbežna bližina smrti je rob, ki kliče k filozofskemu premisleku življenja, izza njega pa se v skrivnostni nedoumljivosti bržkone javlja tisto, kar uha-ja misli in poji religiozno občutje. Bližina smrti ne opominja le na lastno minljivost, pač pa tudi na vedno prisotno možnost izgube bližnjega. A trpljenje Škamperle ne vidi blizu smrti (le) zato, ker bi jo nujno spremljalo, pač pa ju bistveno povezuje neubesedljivost, ki jo zmore preseči le Logos kot »Beseda, ki je življenje samo, s katero življenje govori o sebi, se razodeva sebi in se nam upoveduje«. Na vprašanje, kako naj govorimo o trpljenju, zato odgovarja: »Lahko ga medicinsko označujemo in lajšamo telesno bolečino, opisujemo fiziološke procese, njegove simptome in jih

zdravimo; lahko iščemo pesniške prisposodbe, ki nam približajo občutenje takšnega stanja. Toda trpljenje je živa izkušnja, govori samo kot utelešena beseda; doživlja samo sebe. Zato lahko rečemo, da le trpljenje samo daje vedeti, kaj je trpljenje. Le na ta način nam govori o sebi – tako, da trpi.«

Živi izkušnji trpljenja umirajočih daje v svojem prispevku besedo Klementina Štrancar. Zanimajo jo »Eksistencialna vprašanja med trpljenjem in paliativno nego«, zato obravnava odnos spremljevalca do bolnika z diagnozo neozdravljive bolezni, eksistencialno misel Martina Heideggerja pa vidi »kot možnost poglobitve paliativne oskrbe«. Članek je podprt z analizami izjav bolnikov in njihovih svojcev, v pogovorih z njimi pa se je avtorica osredotočila na doživljanje bolezni, pri čemer je pozornost usmerila na tiste bistvene fenomene, ki jih Heidegger opisuje v svoji eksistencialni analizi, predvsem tesnobe, saj ta »napotuje k razumevanju samolastne eksistence kot tubiti«. Ugotavlja, da so pričevanja bolnikov »primeri duhovnega in čustvenega trpljenja«, odpirajo pa tudi dileme človekovega dostojanstva. »Bolniki doživljajo krivičnost in se sprašujejo, zakaj je to doletelo ravno njih, imajo občutek nevrednosti in težko jim je ob misli, da so svojcem in negovalcem v breme. Navdaja jih brezup, saj ne vidijo nobenega smisla, zato bolezen velikokrat doživljajo kot krivdo in kazen. Ob vsem tem jih spremljata jeza in občutek, da jih nihče ne razume, kar vodi v umik in izoliranost oz. osamljenost. V ozadju tega doživljanja bo pozoren spremljevalec oz. negovalec prepoznal človekovo ranljivost in krhkost, prepoznal bo strah.« Pri tem mu je lahko v veliko pomoč eksistencialno-fenomenološki pristop, saj se je z njegovo pomočjo mogoče »s perspektive spremljevalca približati človeku v njegovem izvornem izkustvu, kaj pomeni biti ob diagnozi neozdravljive bolezni soočen s svojim koncem – smrtjo. Ob tem približevanju pa izostriti samorazumevanje, ki pomembno vpliva na spremljanje in podporo bolnikov in njihovih svojcev. V ospredju razumevanja tega pristopa ne bo več bolnik kot subjekt oskrbe, temveč njegovo življenje v eksistencialni celovitosti. ... Duhovna oskrba, gledano skozi prizmo eksistencialne misli, zato ni neka naknadna potreba, temveč temeljna poklicanost, kjer se človek prepozna v izvrševanju svoje človeškosti v odnosu do drugega človeka.« Najpogostejši odziv ob soočenju z bližino smrti sta strah in panika, kar po Heideggerju kaže na nesamolastni način biti tubiti, »kajti 'konec' ne nastopi šele z diagnozo in prognozo, pač pa človek že živi na način končnosti. Ni (prvotno) kriva bolezen za umiranje in smrt, temveč je konec/smrt zaživela že s človeko-

vim prihodom na svet.« Zato »[s]poštovanje človeka v njegovem dostojanstvu, njegovi enkratnosti in neponovljivosti pomeni dovoliti mu izbiro njegovega lastnega načina umiranja in ne odvracati njegove pozornosti od njega samega, od njegove lastne smrti. Glede na to, da se človek v počutju tesnobe najgloblje zave svoje smrtnosti, tj. izničenja lastne eksistence, se postavi vprašanje, kako to srečanje vzdržati, ne da bi zapadel tolažečim besedam s strahom in skrbjo obremenjenih spremljevalcev (zdravstvenih delavcev, svojcev, prijateljev itd.). Kako ostati on sam?«

Medtem ko je tesnoba ob soočenju s smrt(nost)jo bržkone univerzalna, pa je odziv nanjo in njen zunanji izraz izrazito kulturno pogojen, v članku »Drugačen obraz trpljenja: pojmovanje smrti v Mehiki in religiozni sinkretizem v današnjih obsmrtnih obredih« opozarja Marija Mojca Terčelj. »V Mehiki redkokdaj najdemo človeka, ki bi se jezil in vidno stresal slabo voljo. Prav tako skoraj ne opazimo, da bi kdo javno izražal strah pred bolečino in smrtjo. Ideja junaške smrti in pogumnega premagovanja trpljenja izvira iz mezoameriških predkolonialnih kozmoloških konceptov in se je sčasoma zlila s sredozemskim zadržanjem mačističnega ponosa: kar je neizbežno, naj bo vsaj junaško!« Odnos do smrti je zato obarvan (tudi) humorno, o smrti se odprto in pogosto govori, jo nago-varja, izziva, se ji roga, kar se izraža tudi v barvitih obsmrtnih obredih in praznovanju dneva živih in mrtvih. Dojemanje življenja in smrti je pogojeno s kozmološkimi koncepti, ki imajo v mezoameriškem prostoru »nekatero skupne značilnosti, pa tudi bistvene razlike s krščanstvom. Skupno obema je dejstvo, da se življenje s smrtjo ne konča. Pa vendar, medtem ko krščanstvo oznanja večnost posmrtnega življenja, je v mezoameriških religijah edina 'večna' konstanta ciklično ponavljanje življenja. Enkratnost individualnega bivanja, ki je zanjilna za krščanstvo, v Mezoameriki nima pomena. Posamezno življenje je le del celotnega kozmičnega bivanja, kjer se vse nenehno ponavlja: smrt rojeva vnovično rojstvo, rojstvo nosi zametek smrti, tako kot smrt vsebuje svoj antipod. Zato so bili isti bogovi udeleženi pri stvarjenju sveta in njegovem izničenju. V tem tiči skrivnost nerazdružljivega prepletanja obredij in simbolov rodovitnosti in smrti, pa tudi človeškega žrtvovanja.« Pri tem je ključno pojmovanje časa. »Če je v judovsko-krščanski teologiji in filozofiji čas linearna in nepovratna kategorija, je v Mezoameriki predstavljal krožne obrate vračanja.« Zato sta enkratnost in nepovratnost bivanja staroselcem še danes tuji, enako pa velja tudi za pojem enkratnega individualnega »odrešenja«. »Tudi člo-

veško telo ni bilo individualna last, ampak je pripadalo stvarniku. Telo ni pomenilo samo fizične enote, predstavljalo je integriteto vidnega in nevidnih duhovnih entitet, torej celotnega človeka. Smrt ni bila pojmovana kot nepovratno prenehanje bioloških procesov, ampak kot eden od osnovnih kozmičnih principov: življenje – smrt in moški – ženska. S tem je pripomogla k vzdrževanju kozmičnega reda in harmonije.«

Trpljenje živali in narave

Temeljna kozmološka naravnost pa ne zaznamuje le človekovega odnosa do trpljenja in smrti pripadnikov človeške vrste, temveč tudi drugih živih bitij. Metafizične predpostavke, ki omogočajo zanikanje (sicer očitnega) trpljenja živali, v članku »Nepripoznanje trpljenja živali: eksistencialni razlogi« analizira Tomaž Grušovnik: »Pokazali bomo, da gre v teh primerih za strah pred razkritjem kontingence človekovega bivanja, njegove končnosti in smrtnosti, pred katerim filozofski um vse prerad zbeži v antropocentrični in specistični elitizem. Z drugimi besedami: nekateri ljudje živalim enostavno morajo odreči 'dušo', saj v tem vidijo edini način, kako povzdigniti in posledično odrešiti svojega duha.« Trpljenje živali je za nas namreč nekaj povsem realnega in ga »moramo *aktivno odmisliti*, če naj premoremo okrutnost in nasilnost do njih. V tej točki se naš odnos do živali skorajda ne razlikuje bistveno od našega odnosa do soljudi.« Na to kaže tudi dejstvo, da je bil »zakol živali praktično v vseh kulturah poseben *spravni obred, žrtvovanje*«, kar že samo po sebi priča o tem, »da zakol kakega prašiča preprosto ni isto kot razbijanje vaze – nasilje nad živalmi je zmeraj terjalo svojo *etično upravičitev*, bodisi religiozno bodisi moralno.« Kljub morebitni teoretski upravičitvi pa se, zanimivo, v praksi pokaže, da »povzročanje nasilja – denimo prisiljenost v akt ubijanja – pri posameznikih pusti večje travmatske posledice kot opazovanje nasilja ali celo utrpevanje nasilja«. Sodobne študije razkrivajo hude duševne poškodbe pri mesarjih klavcih, iz česar Grušovnik sklepa: »Odnos zdrave človeške osebe do živali zaznamuje to, kar bi skupaj z Erichom Frommom lahko imenovali 'biofilija'. Človek preprosto ne more biti zel niti do ljudi niti do živali, ne da bi razvil uničujoče psihološke simptome. Da bi sploh lahko ubijal, mora človek najprej 'duševno otopeti' oziroma se, kot pravi Fromm, 'čustveno umakniti'«. Žal k tej otopelosti prispevajo tudi številni filozofski teoretski konstrukti, zato »morata tako etika živali

(oziroma 'medvrstna etika') kot tudi okoljska etika pri svojem poslanstvu – razširjanju kroga moralne odgovornosti na nečloveška bitja – očitno računati z *odporom*, s potlačitvijo človekove vselej že moralne naravnosti do drugega bivajočega, ki je posledica strahu pred kontingenco bivanja. Gotovo se lahko vprašamo, ali ni kakšne druge poti za zagotavljanje nesmrtnosti in preseganje kontingence, kot je ta, da na tej poti nujno pohodimo in reduciramo Drugega. Najbrž je, a zanjo so potrebne drugačne miselne navade od teh, ki smo jih filozofi v veliki meri prevzeli v zadnjih štiristo letih.«

S tem se strinja tudi Nadja Furlan Štante, ki v članku »Ekonomija izkoriščanja narave in Gajino trpljenje« problematizira dejstvo, da je »[s] odobno umevanje narave in odnosa človeka do narave ... še vedno ujeto v okove hierarhične paradigme kartezijanskega dualizma«, na katerih temelji tudi ekonomija. Kot ena od možnih alternativ »tradicionalni« ekonomiji se oblikuje ekološka ekonomija, ki »človeško ekonomijo umešča v polje širše zemeljske, planetarne ekonomije«, ta pa je »razumljena kot mreža medsebojno soodvisnih in povezanih faktorjev: proizvodnja, poraba in presežek so tako podmnožica širše planetarne ekonomije«. Z njo mora biti človeška ekonomija vedno v sozvočju. »Razumevanje Zemlje kot samoregulativnega organizma, znotraj katerega je umeščena človeška ekonomija, predstavlja radikalno spremembo glede na koncept, na katerem je gradila tradicionalna ekonomija. Tradicionalna ekonomija postavlja svoje zakone, ki ne upoštevajo paradigme Zemlje kot živega organizma, katerega naravni viri so omejeni.« Avtorica nadaljuje s predstavitvijo ekofeministične perspektive, ki gre še dlje od alternativne ekoekonomije, saj se »ukvarja predvsem s spreminjanjem vrednot in vzorcev delovanja tradicionalne ekonomije«. Članek (in zbornik) sklene ugotovitev, da se odtujenost in superiornost človeka nad naravo odražata tudi v trpljenju človeka kot posameznika. »Odtujenost od samega sebe, svojega bistva, sestva, od drugega posledično povzroča trpljenje posameznika, družbe in ne nazadnje tudi narave. Ekološka senzibilizacija v tem okviru torej ni nekaj zunanjega, parcialnega, ampak mora, da je resnično učinkovita, biti nujno posledica notranje spremembe oziroma *metanoie*, spremembe zavesti in srca.«

Od zanikanja k sočutju

Navkljub strukturni, metodološki in vsebinski raznolikosti je za pripevke, ki sestavljajo pričujoči zbornik, mogoče zapisati, da ob soočenju s temo trpljenja prihajajo do nekaterih zanimivih skupnih ali vsaj sorodnih zaključkov. Vsak s svojega vidika in področja kažejo, da trpljenja ni mogoče izključiti iz življenja ali ga zaobiti. Daleč najškodljivejši pristop je trpljenje zanikati, saj ga tako le povečamo, pa naj gre za lastno trpljenje, trpljenje soljudi, drugih živih bitij in/ali narave. Trpljenje se zdi tako inherentno prepleteno s celovitostjo življenja in smrti, da moramo, če želimo postati neobčutljivi zanj, plačati najvišjo ceno: zadušiti žive sile v sebi in otopeti v odnosu do drugih. Prav ta neobčutljiva otopelost pa je pravzaprav najvišja stopnja trpljenja, dejansko hujša od bolečine in (fizične) smrti. Zaskrbljujoče je, da sodobna potrošniška družba še naprej in vedno bolj teži k anesteziranju in potlačitvi vseh vrst bolečine brez premisleka o tem, kako to vpliva na trpljenje živih bitij. Pazljivejši premislek namreč pokaže, da je trpljenje nujno ozavestiti in se z njim soočiti. To je izhodiščna točka, s katere je mogoče stopiti v proces sprejemanja, pa naj bo to s pomočjo vere, ki je trpečemu pri tem lahko v oporo, ali z zavestjo, da je ob doživljanju bolečine bivanja vredno vzdržati v stanju čuječe budnosti, saj se le tako odpira prostor, v katerem se lahko primež trpljenja razklene v zrelo odprtost do življenja v vseh njegovih odtenkih. Takšna odprtost šele omogoča živ odnos tako z bivajočim kot tudi s transcendentnim in odpravlja nujno, da bi ju doživljali v nepomirljivem nasprotju. Je osnova sočutja, sočutje pa je edina pot, kako lahko drug drugemu lajšamo neizogibno trpljenje ter delujemo v smeri zmanjšanja tistih praks, za katere se izkaže, da v svetu povzročajo nepotrebno trpljenje, ki bi se mu bilo mogoče izogniti. Dejstvo trpljenja nas opominja, da smo bitja odnosov, še več, da je življenje samo vedno že odnos, iz katerega je nemogoče izstopiti. Trpljenje zato ni in ne more biti izoliran fenomen, saj tudi v primerih, ko se zdi individualno, rase iz tistega, kar nam je kot živim bitjem skupno, čeprav se pri vsakem posamezniku izraža kot edinstveno in neponovljivo. S spoštljivim zavedanjem, da je trpljenje v svojem bistvu neubesedljivo, je zato o njem ne le dobro, temveč nujno vedno znova govoriti.

Tina Košir Mazi, Lenart Škof, Maja Bjelica



NEZNOSNO TRPLJENJE KOT INDIVIDUALNO IZKUSTVO BOLNEGA

Katarina Babnik, Urška Bogataj in
Dorotheja Rebec

Tako ne morem več živeti. Prehudo je. To ni življenje. Nosim plenice, ne morem vstati, hoditi, še sama ne morem več jesti. Drugi me umivajo, oblačijo, smrdim. Pa še vas obremenjujem. Pojdite domov.

(izpoved bolnega družinskega člana v času hospitalizacije zaradi napredovale bolezni eni od avtoric prispevka)

Uvod

Beseda *trpljenje* izhaja iz glagola *trpeti*, ki ima v slovenskem jeziku več pomenov:¹ (I) občutiti (telesno ali duševno) bolečino, (II) biti deležen kakega negativnega, neugodnega stanja, družbenega položaja, slabih ali škodljivih vplivov ter biti (III) prizadet zaradi njih, (IV) dovoljevati zadrževanje v svoji bližini, ohranjati se, trajati. Na podlagi predstavljenih kategorij lahko izluščimo dva ključna pomena besede trpljenje. Psihološki pomen označuje posameznikovo doživljanje: čustva, misli, motivacijska stanja in telesna občutja. Objektivistični pomen besede je sinonim za nesrečo ali gorje, kot na primer trpeti pomanjkanje, trpeti za določeno boleznijo, trpeti v odnosu.² Objektivistični pomen besede opisuje trpljenje, ki izhaja iz »realne« (objektivne) in ne le subjektivno percipirane grožnje posameznikovemu blagostanju. Psihološki pomen besede pa je primarno usmerjen na posameznikovo doživljanje situacije – na doživljanje posameznikovega notranjega ali zunanega stanja. Oba pomena (psihološki in

¹ *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, spletna izd. (Ljubljana: Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU 2015), <http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html>, 5. 11. 2015.

² J. Mayerfeld, »The Meaning of Suffering«, v: Mayerfeld, J.: *Suffering and Moral Responsibility* (Cary, North Carolina: Oxford University Press 2002), str. 11–54.

objektivistični) vključujeta tudi skupne elemente: (I) prizadetost posameznika in (II) trajanje takega stanja, ki je vezano na trajanje vpliva zunanjih dejavnikov (npr. trpljenje ob doživeti naravni katastrofi) in/ali notranjih stanj in procesov (dejanska ali zaznana nezmožnost vplivanja na zunanje dejavnike).

V tem delu bomo predstavili psihološki pomen besede trpljenje v kontekstu doživljanja bolnih in njihove okolice. Pri tem se bomo usmerili na stopnjo trpljenja, ki je za posameznika neznosno. Neznosno trpljenje opredelimo kot subjektivno izkustvo trpljenja, ki je tako resno in neobvladljivo, da preseže posameznikovo zmožnost soočanja z izkustvom.³ Z izrazom neznosno trpljenje označujemo »stanje hudega distresa, ki je subjektivno in edinstveno za posameznika ter izhaja iz percepcij ogroženosti posameznikove biološke, socialne in psihološke integritete«. ⁴ Razlaga trpljenja kot izkustva predpostavlja, da je individualna ocena prisotnosti in intenzivnosti trpljenja rezultat procesa pripisovanja pomena.⁵ Izjava: »To trpljenje je neznosno« odraža pomen, ki ga posameznik pripiše situaciji ali stanju, bolezni in zdravljenju.

Na področju obravnave pacientov se pojem neznosno trpljenje najpogosteje pojavlja v povezavi z neozdravljivo boleznijo, ki jo spremljajo (neznosni) simptomi, na katere ni mogoče vplivati s konvencionalnimi metodami zdravljenja in lajšanja bolečine.⁶ Med sodobnimi deli sta paliativna oskrba, predvsem paliativna sedacija,⁷ ter evtanazija in asistiran samomor⁸ področji, kjer z različnimi pristopi najpogosteje opisujemo in razlagamo neznosno trpljenje pacienta. Razumevanje trpljenja in njegove neznosnosti je pomemben vidik celostne obravnave in skrbi za pacienta. Trpljenje lahko razumemo kot simptom, ki se povezuje z zmanjšano

³ C. D. M. Ruijs et al., »Unbearable suffering and requests for euthanasia prospectively studied in end-of-life cancer patients in primary care«, *BMC Palliative Care* 13, 62, 2014, str. 2.

⁴ K. G. Wilson et al., »Suffering With Advanced Cancer«, *Journal of Clinical Oncology* 25, 13, 2007, str. 1691.

⁵ E. J. Cassell, »The Nature of Suffering«, v: Cassell, E. J.: *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine* (Cary, North Carolina: Oxford University Press 1994), str. 30–47.

⁶ A. Bruce in P. Boston, »Relieving existential suffering through palliative sedation: discussion of an uneasy practice«, *Journal of Advanced Nursing* 67, 12, 2011, str. 2732–2740.

⁷ *Prav tam.*

⁸ Angl. *euthanasia and physician assisted suicide* (EPAS); gl. C. D. M. Ruijs et al., »The broad spectrum of unbearable suffering in end-of-life cancer studied in Dutch primary care«, *BMC Palliative Care* 11, 12, 2012, str. 12–21.

kakovostjo življenja⁹ in zahteva odgovor zdravstvenega osebja.¹⁰ Skrb za pacienta vodi sam pacient, spoznavanje pacienta v njegovem ali njenem trpljenju pa je odgovornost zdravstvenega osebja.¹¹ V tem članku, ki je pripravljen kot pregled literature, smo se usmerili na neznosno trpljenje kot individualno in večdimenzionalno izkustvo bolnega ter na skrb kot temeljni element lajšanja trpljenja bolnih. Neznosno trpljenje bolnega je še razmeroma nejasen koncept,¹² zato njegovega proučevanja ne bomo povezovali izključno s paliativno oskrbo ali z obravnavo pacienta v terminalni fazi bolezni. Neznosno trpljenje se namreč pojavlja tudi pri osebah, ki se soočajo z duševnimi motnjami in boleznimi,¹³ prisotno pa je lahko tudi ob soočanju s spremembami, ki jih povzročata staranje,¹⁴ ter pri pacientovih svojcih.¹⁵

Pri pripravi članka smo iskali, pregledali, primerjali in sintetizirali dosedanja znanstvena spoznanja o proučevani temi s ciljem pridobiti čim bolj celostno razlago koncepta neznosnega trpljenja posameznikov, v povezavi z boleznijo, s katero se soočajo. Zanimali so nas: (I) pristopi k proučevanju neznosnega trpljenja, (II) opredelitve in operacionalizacija koncepta, (III) skrbstveni odnos pacient – zdravstveni delavec kot element soočanja pacienta s trpljenjem ter (IV) smernice nadaljnjega razvoja koncepta neznosnega trpljenja. V sklopu priprave pregleda smo iskali znanstvene članke, ki jih vsebujejo baze podatkov, dostopne na Univerzi

⁹ E. Paci et al., »Quality of Life Assessment and Outcome of Palliative Care«, *Journal of Pain and Symptom Management* 21, 3, 2001, str. 179–188; B. R. Ferrell in N. Coyle, »The Nature of Suffering and the Goals of Nursing«, *Oncology Nursing Forum* 35, 2, 2008, str. 241–247.

¹⁰ Cassell, »The Nature of Suffering«.

¹¹ A. Rehnfeldt in K. Eriksson, »The progression of suffering implies alleviated suffering«, *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 18, 3, 2004, str. 264–272.

¹² Ruijs et al., »The broad spectrum of unbearable suffering«; M. Dees et al., »Unbearable suffering of patients with a request for euthanasia or physician-assisted suicide: an integrative review«, *Psycho-Oncology* 19, 4, 2010, str. 339–352.

¹³ A. Liégeois, »Euthanasia and Mental Suffering: An Ethical Advice for Catholic Mental Health Services«, *Christian Bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality* 19, 1, 2013, str. 72–81; C. Moonen, J. Lemiengre in C. Gastmans, »Dealing with Existential Suffering of Patients with Severe Persistent Mental Illness: Experiences of Psychiatric Nurses in Flanders (Belgium)«, *Archives of Psychiatric Nursing*, v tisku, 2015. Doi: 10.1016/j.apnu.2015.10.005.

¹⁴ M. K. Dees, *When suffering becomes unbearable: perspectives of Dutch patients, close relatives and attending physicians in a request for euthanasia*, doktorska disertacija (Nijmegen: Radboud Universiteit 2013), <http://hdl.handle.net/2066/105790>, 5. 11. 2015.

¹⁵ Ferrell in Coyle, »The Nature of Suffering and the Goals of Nursing« (2008).

na Primorskem: EbscoHOST, Science Direct in Wiley Online. V navedenih bazah podatkov smo literaturo iskali z iskalnim ključem: »*unbearable suffering*« OR »*intolerant suffering*« AND »*patient*«. Kljub temu, da trpljenje ni omejeno zgolj na bolnike, smo z iskalnim nizom, ki je vključeval izraz »*patient*« oz. »pacient«, želeli dela omejiti na tista, ki neznosno trpljenje razlagajo v povezavi z bolno osebo.

Iskanje literature smo omejili še z naslednjimi kriteriji: iskani pojmi (»*unbearable suffering*« OR »*intolerant suffering*« AND »*patient*«) prisotni kjerkoli v tekstu; znanstvena dela; razpoložljivost celotnega besedila; besedilo napisano v angleškem jeziku. Z metodološkega vidika, uporabljenega v delih, smo izbrali dela, objavljena kot znanstveni pregledi ter kvantitativne in kvalitativne raziskave s področja neznosnega trpljenja pacientov. Del, ki se specifično ukvarjajo s pravnimi in etičnimi vidiki evtanazije in asistiranega samomora, nismo vključili v pregled. Prav tako nismo vključili mnenj in komentarjev, objavljenih v znanstvenih revijah, ampak le članke, ki povzemajo ali samostojno opisujejo in razlagajo podatke, zbrane v raziskavah.

Skupno smo v izbor vključili 32 znanstvenih člankov (izvirni znanstveni članki in pregledni znanstveni članki). Pregled del na temo neznosnega trpljenja je strukturiran v skladu s cilji, ki smo si jih zastavili. Vsa dela, pridobljena v sklopu pregleda literature, so predstavljena in citirana v naslednjem poglavju Pristopi k proučevanju trpljenja. Pri pripravi pregleda smo 32 znanstvenih člankov obravnavali kot izhodišča za iskanje odgovorov na zastavljene cilje pregleda, vendar smo se sočasno posluževali tudi drugih del, ki dopolnjujejo in poglobljajo razumevanje.

Pristopi k proučevanju neznosnega trpljenja

V prvi fazi pregleda smo se usmerili v pregled in analizo namenov raziskav, predstavljenih v 32 znanstvenih člankih. Identificirali smo tri temeljne namene: (I) proučevanje doživljanja neznosnega trpljenja umirajočih pacientov (20 člankov), (II) proučevanje odnosa med zdravstvenimi delavci in pacientom, ki neznosno trpi, z vidika celostne skrbi za pacienta (8 člankov), (III) proučevanje doživljanja neznosnega trpljenja pri pacientih, ki jim zaradi zdravstvenega stanja sicer ne grozi smrt, ven-

dar neznosno trpijo (4 članki). V prvo kategorijo¹⁶ člankov smo razvrstili članke, katerih namen je bodisi neposredno usmerjen v razlago vidikov doživljanja neznosnega trpljenja bodisi je usmeritev v neznosno trpljenje posredna, saj ta koncept proučujemo kot enega od kriterijev odločanja za aplikacijo paliativne sedacije, evtanazije in asistiranega samomora. V prvi kategoriji člankov so dela, ki skušajo odgovoriti na vprašanja: kateri vidiki bolezni in splošnega stanja pacienta so tisti, ki pacienta vodijo k oceni, da neznosno trpi; kako lahko zdravstveni delavci prepoznavajo trpljenje pri pacientih in ali lahko te značilnosti trpljenja posplošimo na specifično populacijo pacientov. Ključni namen tovrstnih del je nomotetični: opredelitev neznosnega trpljenja ter njegovih vidikov in znakov, ki zdravstvenemu delavcu sicer »subjektivni« simptom neznosnega trpljenja

¹⁶ L. Anquinet et al., »Physicians' experiences and perspectives regarding the use of continuous sedation until death for cancer patients in the context of psychological and existential suffering at the end of life«, *Psycho-Oncology* 23, 5, 2014, str. 539–546; C. D. Blinderman in N. I. Cherny, »Existential issues do not necessarily result in existential suffering: lessons from cancer patients in Israel«, *Palliative Medicine* 19, 5, 2005, str. 371–380; Bruce in Boston, *n. d.*; Dees et al., *n. d.*; D. A. Fishbain, J. E. Lewis in J. Gao, »The Pain–Suffering Association: A Review«, *Pain Medicine* 16, 6, 2015, str. 1057–1072; E. A. Haozous in M. T. Knobf, »'All My Tears Were Gone': Suffering and Cancer Pain in Southwest American Indians«, *Journal of Pain and Symptom Management* 45, 6, 2013, str. 1050–1060; M. Hendry et al., »Why do we want the right to die? A systematic review of the international literature on the views of patients, carers and the public on assisted dying«, *Palliative Medicine* 27, 1, 2013, str. 13–26; N. Ivanović, B. Daniel in F. André, »Voluntary stopping of eating and drinking at the end of life – a 'systematic search and review' giving insight into an option of hastening death in capacitated adults at the end of life«, *BMC Palliative Care* 13, 1, 2014, str. 1–16; A. Krikorian, J. T. Limonero in J. Maté, »Suffering and distress at the end-of-life«, *Psycho-Oncology* 21, 8, 2012, str. 799–808; K. Meeussen et al., »Physician reports of medication use with explicit intention of hastening the end of life in the absence of explicit patient request in general practice in Belgium«, *BMC Public Health* 10, 186, 2010, str. 1–13; R. Montoya-Juárez et al., »Suffering indicators in terminally ill children from the parental perspective«, *European Journal of Oncology Nursing* 17, 6, 2013, str. 720–725; Paci, *n. d.*; J. A. C. Rietjens et al., »Deciding about continuous deep sedation: physicians' perspectives: A focus group study«, *Palliative Medicine* 23, 5, 2009, str. 410–417; Ruijs et al., »The broad spectrum of unbearable suffering«, C. D. M. Ruijs et al., »Symptoms, unbearable and the nature of suffering in terminal cancer patients dying at home: a prospective primary care study«, *BMC Family Practice* 14, 1, 2013, str. 201–232; Ruijs et al., »Unbearable suffering«, C. D. M. Ruijs et al., »Unbearability of suffering at the end of life: the development of a new measuring device, the SOS-V«, *BMC Palliative Care* 8, 16, 2009, str. 1–11; L. W. Smith et al., »A Dimensional Analysis of the Concept of Suffering in People With Dementia at End of Life«, *Journal of Hospice & Palliative Nursing* 16, 5, 2014, str. 263–272; D. G. van Tol, J. A. Rietjens in A. van der Heide, »Empathy and the application of the 'unbearable suffering' criterion in Dutch euthanasia practice«, *Health Policy* 105, 2–3, 2012, str. 296–302; Wilson, *n. d.*

čim bolj »objektivizirajo« in ga definirajo kot značilnega za specifično populacijo pacientov.

V drugi kategoriji so članki, usmerjeni v odnosni vidik oskrbe pacientov, ki neznosno trpijo: v analizo komunikacijskih stilov, ki jih zdravstveni delavci uporabljajo pri komunikaciji s pacienti, ki neznosno trpijo;¹⁷ v proučevanje vloge skrbi, skrbstvenega odnosa med zdravstvenimi delavci in pacienti, ki trpijo;¹⁸ v vlogo in učinkovitost terapevtskih pristopov; v soočanje pacientov s trpljenjem;¹⁹ v izkustvo študentov zdravstvene nege s pacienti, ki trpijo.²⁰

V zadnji kategoriji so članki, katerih namen je opozoriti na neznosno trpljenje oseb, ki niso »fizično« bolne, temveč trpijo zaradi duševnih bolezni,²¹ oz. na (neznosno) trpljenje izven konteksta bolezni in na s tem povezano pravico do evtanazije.²²

Po analizi namenov člankov smo se usmerili v pregled metode raziskovanja, ki so jo avtorji raziskav aplicirali. Vseh 32 znanstvenih člankov temelji na kvalitativnem ali kvantitativnem neeksperimentalnem metodološkem pristopu k raziskovanju ali nesistematičnem pregledu in analizi

¹⁷ S. M. Dieltjens et al., »Linguistic Analysis of Face-to-Face Interviews with Patients with an Explicit Request for Euthanasia, their Closest Relatives, and their Attending Physicians: the Use of Modal Verbs in Dutch«, *Pain Practice: the official journal of World Institute of Pain* 14, 4, 2014, str. 324–331.

¹⁸ T. R. Egnaw, »Suffering, Meaning, and Healing: Challenges of Contemporary Medicine«, *Annals of Family Medicine* 7, 2, 2009, str. 170–175; Ferrell in Coyle, »The Nature of Suffering and the Goals of Nursing« (2008); H. Kisvetrová, M. Klugar in L. Kabelka, »Spiritual support interventions in nursing care for patients suffering death anxiety in the final phase of life«, *International Journal of Palliative Nursing* 19, 12, 2013, str. 599–605; A. Rehnsfeldt in M. Arman, »A pilgrimage on the road to understanding of life in experiences of cancer and burnout syndrome«, *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 22, 2, 2008, str. 275–283; Rehnsfeldt in Eriksson, *n. d.*

¹⁹ B. Furnes, G. K. Natvig in E. Dysvik, »Suffering and transition strategies in adult patients attending a chronic pain management programme«, *Journal of Clinical Nursing* 24, 5–6, 2014, str. 707–716.

²⁰ S. Eifried, »Bearing Witness to Suffering: The Lived Experience of Nursing Students«, *The Journal of Nursing Education* 42, 2, 2003, str. 59–67.

²¹ Moonen, Lemiengre, in Gastmans, *n. d.*; K. I. Perseus et al., »To Tame a Volcano: Patients with Borderline Personality Disorder and their Perceptions of Suffering«, *Archives of Psychiatric Nursing* 19, 4, 2015, str. 160–168.

²² J. Varelius, »Illness, Suffering and Voluntary Euthanasia«, *Bioethics* 21, 2, 2007, str. 75–83; H. Wijsbek, »'To Thine Own Self Be True': On the Loss of Integrity as a Kind of Suffering«, *Bioethics* 26, 1, 2012, str. 1–7. Doi: 10.1111/j.1467-8519.2010.01801.x.

dosedanjih del na temo neznosnega trpljenja. Med kvalitativnimi raziskavami je najpogostejša metoda pridobivanja podatkov (polstrukturirani) intervju²³ kot samostojna metoda ali kot dopolnitev drugih kvalitativnih metod, kot so: študija primera,²⁴ fokusne skupine²⁵ ter analiza dnevnikov in drugih besedil, ki so jih ustvarile osebe, ki trpijo zaradi bolezni.²⁶ Raziskovalci najpogosteje izvajajo intervjuje s pacienti, katerih zdravstveno stanje ne kaže možnosti izboljšav. Kot udeleženci raziskav sodelujejo tudi zdravniki in medicinske sestre, ki poročajo o vidikih in simptomih, povezanih z neznosnostjo trpljenja bolnega, ali opisujejo svoje doživljanje trpljenja pri pacientih. Pri pregledu raziskav smo zasledili le en članek,²⁷ usmerjen v obravnavo trpljenja osebe, ki ni neposredno pacient, ampak se je v življenju že soočala s trpljenjem.

Namen odločitve raziskovalcev za uporabo kvalitativnega fenomenološkega pristopa k proučevanju neznosnega trpljenja je predvsem pridobiti širino (raznolikost vidikov) in globino (subjektivno izkustvo) doživljanja neznosnega trpljenja pri pacientih. Prevladujoč kvalitativni pristop in usmeritev na njegovo doživljanje potrjuje neznosno trpljenje kot intrapsihični konstrukt, ki temelji na posameznikovi evalvaciji stanja in situacije, v kateri se nahaja, ter je kot tak do določene mere edinstven, do določene mere pa verjetno skupen z drugimi posamezniki, ki so v podobni situaciji ter ji pripišejo podoben pomen. Pregledane raziskave individualnost izkušenj pacientov nadzorujejo s skrbnim vzorčenjem udeležencev raziskave in z izvajanjem polstrukturiranih intervjujev, ki vsem udeležencem raziskave zagotavljajo bolj ali manj enake pogoje in podobne dražljaje, ki spodbudijo odgovor. Ustrezno vzorčenje je predpogoj generalizacije spoznanj na specifično populacijo. Standardizacija pogojev izvedbe raziskave in pristopov k zbiranju podatkov pa je izhodišče za zagotavljanje objektivnih, zanesljivih in veljavnih zaključkov. Prizadevanje podati za določeno populacijo veljavne zaključke raziskovalcem pogosto ne omogoča poja-

²³ Anquinet et al., *n. d.*; Blinderman in Cherny, *n. d.*; Haozous in Knobf, *n. d.*; Montoya-Juárez et al., *n. d.*; Moonen, Lemiengre in Gastmans, *n. d.*; Rehnsfeldt in Arman, *n. d.*; Rehnsfeldt in Eriksson, *n. d.*; van Tol, Rietjens in van der Heide, *n. d.*; Eifried, *n. d.*; Wilson, *n. d.*

²⁴ Wijsbek, *n. d.*

²⁵ Rietjens et al., *n. d.*

²⁶ Rehnsfeldt in Eriksson, *n. d.*; Perseus et al., *n. d.*

²⁷ Wijsbek, *n. d.*

sniti tistih vidikov pripisanega pomena »neznosno trpim«, ki so značilni zgolj za posameznika ter lahko kot taki ponudijo vpogled v znake in vidike trpljenja, ki so za posameznika specifični in jim je treba v zdravstveni obravnavi posvetiti pozornost. Potreba po upoštevanju individualnosti ocene trpljenja je utemeljena s kognitivnim procesom pripisovanja pomena. Ocena stanja ali situacije (stopnje ogroženosti) in s tem povezan pripisan pomen stanju ali situaciji v skladu s procesom kognitivne analize pomena poteka kot primerjava novih dražljajev (trenutne situacije, stanja) z miselnimi shemami, ki so oblikovane na podlagi posameznikovih predhodnih izkušenj. Interakcija med obstoječo shemo in novim dražljajem determinira percepcijo, razumevanje in strukturo okolja,²⁸ torej tudi individualno izkustvo trpljenja in njegove neznosnosti. Opisani proces pripisovanja pomena sicer vključuje verjetnost, da različni posamezniki, ki so v podobni²⁹ situaciji in stanju, to situacijo ali stanje podobno ocenjujejo – kot grožnjo določene stopnje intenzivnosti –, vendar pa sočasno opozarja, da ima pripisan pomen situaciji tudi historično komponento, saj temelji na preteklih izkušnjah posameznika³⁰ in je v tem pogledu individualen.

Med kvantitativnimi raziskavami je najpogostejša metoda zbiranja podatkov anketa, z aplikacijo lestvic in drugih strukturiranih in standardiziranih postopkov. Leta 2009 so Ruijs in sodelavci³¹ predstavili validirano lestvico SOS-V (*State of Suffering-Five*) za merjenje neznosnosti trpljenja. Pred njenim oblikovanjem so proučevali trpljenje pacientov z lestvicami kakovosti življenja,³² pa tudi s predmetno specifičnimi lestvicami za merjenje bolečine³³ in s standardiziranimi postopki za merjenje specifičnih simptomov in skrbi, ki se pojavljajo pri pacientih z rakom.³⁴ Lestvice

²⁸ G. Mandler, »The Structure of Value: Accounting for Taste«, v: Clark, M. S. in Fiske, S. T. (ur.): *Affect and Cognition: The Seventeenth Annual Carnegie Symposium on Cognition* (Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates 1982), str. 3–36.

²⁹ Ocena »podobna situacija« je na tem mestu podana kot ocena z vidika opazovalca in ne posameznika, ki ocenjuje stanje ali situacijo.

³⁰ Cassell, »The Nature of Suffering«.

³¹ Ruijs et al., »Unbearability of suffering«.

³² *Prav tam*.

³³ S. Kaasa in J. H. Loge, »Quality-of-life assessment in palliative care«, *The Lancet Oncology* 3, 3, 2002, str. 175–182.

³⁴ Wilson, *n. d.*

za merjenje kakovosti življenja merijo širino ali intenzivnost določenega simptoma, kar je sicer pomembna informacija, vendar kot taka ne meri neznosnosti trpljenja.³⁵ Uporaba lestvic kakovosti življenja kot merilo trpljenja pacientov je upravičena zgolj do te mere, ko lahko dokažemo, da je določena stopnja (zmanjšane) kakovosti življenja analogna stopnji (ne) znosnosti trpljenja. Tudi lestvice bolečine ne merijo specifično prisotnosti in intenzivnosti trpljenja, čeprav bolečino, podobno kot trpljenje, razumemo kot večdimenzionalno subjektivno izkustvo. Za polno razumevanje trpljenja moramo namreč upoštevati tudi vprašanja eksistence, smisla, ki si jih posameznik zastavlja, ter mehanizme in možnosti posameznikovega soočanja s situacijo.³⁶ Lestvico SOS-V sestavlja 69 vidikov trpljenja oz. postavk, ki merijo pet dimenzij trpljenja:³⁷ (I) medicinski znaki in simptomi, (II) izguba življenjskih aktivnosti in funkcij, (III) osebni vidiki, (IV) vidiki socialnega okolja ter (V) narava in prognoza bolezni. Udeleženec raziskave vsakega od 69 vidikov trpljenja oceni po dveh značilnostih: ali je posamezen vidik prisoten pri njem in kako neznosen je. Stopnjo prisotnosti in stopnjo neznosnosti udeleženci ocenjujejo na pet-stopenjski lestvici intenzivnosti, pri čemer oceni »resno« in »zelo resno – težko bi bilo še huje« predstavljata osnovo za oceno vidika trpljenja, ki je za posameznika neznosno. Možnost uporabe lestvice, ki meri različne vidike trpljenja in stopnjo njegove intenzivnosti, predstavlja napredek v proučevanju ter prizadevanjih za »objektivizacijo« in »normiranje« trpljenja. Ker pa je lestvica oblikovana na podlagi predhodnih raziskav o vidikih neznosnega trpljenja pri pacientih z rakom v terminalni fazi bolezni,³⁸ je njena uporabnost omejena na specifično populacijo.

Ob koncu tega poglavja bomo skušali podati zaključke v zvezi s pristopi k proučevanju neznosnega trpljenja v pregledanih člankih. Namen člankov je pridobiti odgovor na vprašanje, kdaj, zakaj in kako se kaže, da pacient neznosno trpi. Večino raziskav vodi želja po opredelitvi simptomov trpljenja in kriterijev, ki omogočajo sklepanje, da je trpljenje pri posamezniku neznosno, saj taki zaključki raziskav lajšajo oblikovanje (objektivne) ocene, da pacient neznosno trpi. Taka ocena pa je osnova za

³⁵ Ruijs et al., »Unbearability of suffering«.

³⁶ Kaasa in Loge, *n. d.*

³⁷ Ruijs et al., »Unbearability of suffering«.

³⁸ *Prav tam.*

odločanje o uporabi postopkov, kot sta paliativna sedacija ali – v nekaterih državah Evropske unije in Združenih državah Amerike³⁹ – možnost evtanazije in asistiranega samomora. Opisani namen zahteva podatke in rezultate raziskav, ki omogočajo generalizacijo na določeno populacijo, bodisi prek dobro nadzorovanih kvalitativnih raziskav ali z aplikacijo standardiziranih lestvic, kot je predstavljena lestvica SOS-V.⁴⁰ Tovrstno proučevanje neznošnega trpljenja pa lahko vodi k vprašanju: Ali je trpljenje in stopnja njegove neznošnosti sploh mogoče in upravičeno proučevati nomotetično in normativno? Ali je mogoče identificirati za populacijo značilne vidike trpljenja in normirati stopnjo njegove neznošnosti? Do določene mere verjetno da, kar dokazujejo v naslednjem poglavju predstavljeni rezultati dosedanjih raziskav neznošnega trpljenja, do določene mere pa je odgovor tudi ne, saj je vsak pripisan pomen (interpretacija in evalvacija situacije) do določene mere vedno posledica individualnih preteklih izkušenj. Želja raziskovalcev po podajanju enoznačnih in za določeno populacijo značilnih vidikov trpljenja je tako lahko v odnosu do koncepta neznošnega trpljenja in do posameznika redukcionistična.⁴¹ Na vprašanje individualnosti nasproti splošnosti trpljenja je namreč približno tako težko odgovoriti kakor na vprašanje, kdo bolj trpi, »obupan starš, čigar otrok je umrl za rakom, ali pacient, ki umira za rakom v hudih bolečinah«. ⁴² Če upoštevamo in spoštujemo kompleksnost doživljanja trpljenja, splošnih ocen o intenzivnosti trpljenja verjetno sploh ne moremo podati.⁴³

V naslednjem poglavju bomo skušali podati opredelitev ter opisati dimenzije in vidike neznošnega trpljenja. Pri tem bomo izhajali iz del, vključenih v pregled, pri razlagi pa si bomo pomagali tudi z deli, ki niso neposredno rezultat pregleda literature, omogočajo pa širše razumevanje koncepta neznošnega trpljenja.

³⁹ Hendry et al., *n. d.*

⁴⁰ Ruijs et al., »Unbearability of suffering«.

⁴¹ Wilson, *n. d.*

⁴² Mayerfeld, *n. d.*, 65.

⁴³ Mayerfeld, *n. d.*

Opre delitev in operacionalizacija koncepta nez nosnega trpljenja

Podati opredelitev določenega koncepta pomeni podati natančen opis značilnosti pojma, ki omogočajo ustrezno razlikovanje med opredeljenim in sorodnimi pojmi. V uvodnem poglavju smo podali opredelitev trpljenja avtorjev,⁴⁴ ki vključuje naslednje komponente koncepta nez nosnega trpljenja:⁴⁵ (I) je intenzivno osebno izkustvo, povezano s stanjem (II) distresa, ki izhaja iz posameznikove ocene, da je situacija zanj ogrožajoča in da se ne more ustrezno spoprijemati z njo, ter ne temelji zgolj na posameznikovi (III) oceni »fizičnega« stanja, ampak vključuje tudi druge razsežnosti delovanja posameznika – psihološko, socialno, duhovno in eksistencialno. Posamezne komponente opredelitve nez nosnega trpljenja bomo skušali v nadaljevanju podrobneje opisati. Obenem bomo koncept trpljenja primerjali s konceptom bolečine. Koncepta sta med seboj pogosto povezana, vendar ju ne moremo enačiti.⁴⁶

Neznosnost trpljenja temelji na evalvaciji situacije in posameznikovi zmožnosti, da se z njo sooča.

Stanje (negativnega) stresa je posledica posameznikovih percepcij, da se ne zmore ustrezno soočati z zahtevami situacije ali z grožnjami, usmerjenimi v njegovo subjektivno blagostanje. Percepcija stresa je rezultat dvofaznega procesa pripisovanja pomena: evalvacija dražljajev glede na njihov osebni pomen za posameznikovo dobrobit (je situacija zame koristna/škodljiva) ter evalvacija posameznika, kako se lahko z dano situacijo spoprime (kaj lahko storim, kakšne so moje možnosti?).⁴⁷ Posameznikova ocena, da je situacija škodljiva in da se z njo ne zmore ustrezno spoprijemati, je ključni vir stanja negativnega stresa. Kot posledice bolezni in zdravljenja pacienti doživljajo številne izgube, ki zmanjšujejo njihovo možnost spoprijemanja s situacijo ter pogosto pomenijo neposredno gro-

⁴⁴ Wilson, *n. d.*

⁴⁵ Ferrell in Coyle, »The Nature of Suffering and the Goals of Nursing« (2008).

⁴⁶ Egnew, *n. d.*

⁴⁷ R. S. Lazarus, »Thoughts on the relations between emotions and cognition«, *American Psychologist* 37, 9, 1982, str. 1019–1024.

žnjo njihovemu blagostanju:⁴⁸ (I) spremembe v zdravstvenem statusu in mobilnosti, bolečine, (II) izguba delov telesa, spremembe telesnega videza, (III) spremembe v socialnih vlogah, (IV) spremembe v samospoštovanju in samopodobi ter (V) spremembe v odnosu z drugimi. Doživljanje izgub ob sočasni percepciji, da posameznik ničesar ne (z)more spremeniti, pri pacientih zmanjšuje občutek nadzora nad situacijo in samim seboj. Ohranjanje samonadzora nad vedenjem, odločitvami, mislimi in čustvi pa je ključni element pozitivnega soočanja s stresom, povezanim z boleznijo. Ta element je namreč temelj posameznikove ocene, da se s situacijo zmore soočiti. Doživljanje nevarnosti oz. grožnje kot nečesa, na kar posameznik ne more vplivati, je povezano z doživljanjem nemoči; dolgotrajna občutja nemoči pa lahko posameznika pripeljejo do stanja obupa.⁴⁹

Neznosno trpljenje kot intenzivno in dalj časa trajajoče izkustvo

Neznosno trpljenje je trajna izkušnja,⁵⁰ ki je intenzivna zaradi stopnje in mesta, ki ga ima v posameznikovem miselnem in čustvenem svetu – je središče posameznikovega sedanjega izkustvenega sveta.⁵¹ Trpljenje postane neznosno takrat, ko posameznik oceni, da se z življenjsko situacijo ne more soočiti in da bo tako stanje trajalo tudi v bodoče. Stanje, ki je vir trpljenja, tako vpliva na posameznikovo percepcijo prihodnjih dogodkov.⁵²

Neznosno trpljenje kot večrazsežnostni koncept

Neznosno trpljenje vključuje številne dimenzije posameznikovega delovanja: fizično, psihično, duhovno in socialno.⁵³ V literaturi se za opredelitev različnih oblik trpljenja uporabljajo različni izrazi, ki opozarjajo na večrazsežnost trpljenja, kot sta eksistencialno trpljenje in psihološko

⁴⁸ G. van Servellen, »Part III: Communications to Ensure Comprehensive and Continuous Patient-centered Care Under Challenging Circumstances«, v: van Servellen, G.: *Communication Skills for the Health Care Professional: Concepts, Practice, and Evidence*, 2. izd. (Boston: Jones and Bartlett Publishers 2009), str. 203–292.

⁴⁹ *Prav tam.*

⁵⁰ Dees et al., *n. d.*; Rehnsfeldt in Arman, *n. d.*

⁵¹ Dees et al., *n. d.*; Furnes, Natvig in Dysvik, *n. d.*

⁵² Fishbain, Lewis in Gao, *n. d.*

⁵³ Krikorian, Limonero in Maté, *n. d.*

trpljenje,⁵⁴ ki se uporabljata za poimenovanje nefizičnih razsežnosti trpljenja.⁵⁵ Opis in razlaga različnih razsežnosti trpljenja potrjujeta, da je trpljenje kompleksno izkustvo posameznika, ki se kaže na različne načine. Posamezne razsežnosti trpljenja bomo v nadaljevanju podrobneje opisali. Pri tem pa je pomembno opozoriti, da se pregledane raziskave najpogosteje usmerjajo na identifikacijo razsežnosti znakov in simptomov, ki so povezani s trpljenjem oz. so izvor trpljenja pacientov z neozdravljivo »fizično« boleznijo.

V povezavi z doživljanjem trpljenja na fizični ravni raziskave identificirajo naslednje kategorije vidikov trpljenja: fizični problemi,⁵⁶ medicinski znaki in simptomi ter izguba zmožnosti samostojnega izvajanja življenjskih aktivnosti in funkcij.⁵⁷ Med fizičnimi in medicinskimi znaki trpljenja pacienti najpogosteje navajajo:⁵⁸ splošno šibkost, splošno neudobje, utrujenost, bolečino, slabost, bruhanje, spremenjen telesni videz, pomanjkanje apetita, težave z dihanjem, nespečnost, motnje kognitivnega delovanja (spomin, nezmožnost jasnega mišljenja ipd.), preležanine, inkontinenco in paralizo. Izguba zmožnosti samostojnega izvajanja življenjskih funkcij pa vključuje:⁵⁹ slabše izvajanje rutinskih dnevnih aktivnosti in prostočasnih aktivnosti, potrebno pomoč pri osebni negi in gospodinjskih opravilih, onemoglost, zmanjšano delovno zmožnost in moteno spolnost.

Med psihološke simptome in vidike trpljenja se uvrščajo: negativni stres, splošna psihična izčrpanost,⁶⁰ depresija, anksioznost, panika, žalost in strah.⁶¹ Eksistencialna razsežnost trpljenja se povezuje predvsem z demoralizacijo, občutki nemoči in obupa, izgubo volje do življenja, s strahom pred smrtjo,⁶² z izgubo nadzora in identitete, negotovostjo v zvezi s prihodnostjo ter z doživljanjem brezizhodnosti situacije.⁶³ Pomembna

⁵⁴ Anquinet, *n. d.*

⁵⁵ Bruce in Boston, *n. d.*

⁵⁶ Wilson, *n. d.*

⁵⁷ Ruijs et al., »Unbearability of suffering«.

⁵⁸ Wilson, *n. d.*; Ruijs et al., »Unbearability of suffering«.

⁵⁹ Ruijs et al., »Unbearability of suffering«.

⁶⁰ Wilson, *n. d.*

⁶¹ Anquinet, *n. d.*

⁶² *Prav tam.*

⁶³ Wilson, *n. d.*

razsežnost trpljenja so tudi socialni odnosi:⁶⁴ odvisnost od drugih, izolacija, skrb za druge (navadno svojce in njihovo doživljanje trpljenja posameznika), posameznikovo doživljanje, da je v breme drugim, in hospitalizacija.

Raziskave⁶⁵ skušajo identificirati pogostost pojavljanja določenega vidika trpljenja in stopnjo njegove neznosnosti pri pacientih z rakom. Ruijs in sodelavci ugotavljajo, da se med 69 vidiki trpljenja, ki jih vključuje lestvica SOS-V, v skupini pacientov z napredovalo boleznijo v povprečju pojavlja 18 vidikov, povezanih z boleznijo oz. stanjem, ki so jih posamezniki ocenili najmanj z oceno »resno trpljenje«.⁶⁶ Pri tem se približno polovica identificiranih neznosnih vidikov nanaša na medicinske in fizične vidike trpljenja; druga polovica pa se nanaša na izgubo življenjskih aktivnosti in funkcij, na osebni oz. psihološki vidik, na socialno okolje ter na naravo in prognozo bolezni. Podobno tudi Wilson in sodelavci zaključujejo,⁶⁷ da se pri pacientih z rakom najpogosteje pojavlja fizični vidik trpljenja, ki ga determinirata predvsem bolečina ter izguba življenjskih aktivnosti in funkcij; sledijo pa socialni odnosi (odvisnost od drugih), eksistencialne skrbi (izguba nadzora in strah pred smrtjo) ter psihološki vidiki (distres). Predstavljene raziskave ne omogočajo posploševanja o razsežnostih trpljenja na različne paciente in situacije, v katerih se znajdejo bodisi oni sami ali njihovi svojci. Zaključimo lahko, da je trpljenje večrazsežnostno in da tudi pri bolni osebi ne izvira le iz fizičnih vidikov, ampak se ti povezujejo z vsemi razsežnostmi posameznikovega delovanja ter z njegovimi predstavami o sebi in svojem odnosu z drugimi. Raziskave neposredno ne ugotavljajo, v kolikšni meri in kako se različne razsežnosti trpljenja med seboj povezujejo, rezultati pa potrjujejo sočasen obstoj različnih razsežnosti trpljenja pri posamezniku. Tako lahko na primer bolečina ovira gibanje, zaradi česar se oseba ne udeležuje socialnih aktivnosti in odnosov ter se zato polagoma socialno izolira; bolečina, neaktivnost in socialna izolacija postanejo preplet posameznikovega izkustvenega sveta. Ločevanje dimenzij trpljenja in vrednotenje pogostosti posameznega vi-

⁶⁴ Wilson, *n. d.*; Ruijs et al., »Unbearability of suffering«.

⁶⁵ Ruijs et al., »Symptoms, unbearability and the nature of suffering«; Wilson, *n. d.*; Fishbain, Lewis in Gao, *n. d.*

⁶⁶ Ruijs et al., »Symptoms, unbearability and the nature of suffering«.

⁶⁷ Wilson, *n. d.*

dika zato verjetno ni povsem ustrezen pristop k razlagi kompleksnega stanja neznosnega trpljenja, saj se njegove razsežnosti med seboj prepletajo.

Neznosno trpljenje se tesno povezuje z bolečino, ki jo prav tako obravnavamo kot večrazsežnostni koncept. V pogovornem jeziku sta bolečina in trpljenje pogosto uporabljena kot sinonima, zato bomo razlagi obeh pojmov – bolečine in trpljenja – posvetili naslednje podglavje.

Trpljenje ni enako bolečini: vsaka bolečina še ne pomeni trpljenja in vsako trpljenje še ne vključuje bolečine

Pojem *trpljenje*, ki smo ga uvodoma predstavili, predpostavlja povezanost trpljenja z bolečino⁶⁸ kot večdimenzionalnim konceptom.⁶⁹ Chapman in Gavrín bolečino opredelita kot neprijetno senzorično in čustveno izkušnjo, ki je povezana z dejansko ali potencialno poškodbo tkiva.⁷⁰ Povezuje se s percepcijo nevarnosti ali škode posameznikovi biološki integriteti ter ima senzorne in čustvene komponente. Bolečina je, podobno kot trpljenje, večdimenzionalno izkustvo, ki ga je težko ločiti; ločevanje posameznih komponent predstavlja operacionalizacijo koncepta, ki naj bi pripomogla k razumevanju izkustva bolečine, delno pa pripomore tudi k nejasni opredelitvi koncepta trpljenja in bolečine. Tako na primer Haozous in Knobf ugotavljata,⁷¹ da pacienti z rakom doživljajo telesno, čustveno in duhovno bolečino, med katerimi pa ni mogoče postaviti jasne meje. Pri tem citirata pacienta, sodelujočega v raziskavi: »Fizična bolečina v notranjosti je tako huda, da se zelo globoko povezuje z duhovnim jazom. Včasih ne moreš ločiti, kje te boli.«⁷² Podobno tudi Montoya-Juárez in sodelavci ugotavljajo,⁷³ da starši neozdravljivo bolnih otrok občuteno neznosno trpljenje otrok povezujejo z občuteno in anticipirano bolečino ob posegih, pri čemer je ta bolečina s strani otrok doživeta kot »napad,

⁶⁸ *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, n. d.

⁶⁹ C. R. Chapman in J. Gavrín, »Suffering and its relationship to pain«, *Journal of Palliative Care* 9, 2, 1993, str. 5–13.

⁷⁰ *Prav tam*.

⁷¹ Haozous in Knobf, n. d.

⁷² *N. d.*, str. 1055.

⁷³ Montoya-Juárez et al., n. d.

ki ga starši dovoljujejo,⁷⁴ in ne vključuje le bolečine, ki jo lahko merimo z lestvicami intenzivnosti in lokacije, temveč je to bolečina, ki je tudi situacijska in čustvena ter vključuje doživljanje nemoči, odtujenosti od situacije, jeze, žalosti in strahu pred pričakovanjem prihodnosti.⁷⁵ Bolečine, ki jo posameznik doživlja kot posledico bolezni ali posegov v procesu zdravljenja, pa ne smemo enačiti s trpljenjem.⁷⁶ Čeprav sta bolečina in trpljenje povezana in ju pogosto uporabljamo kot sinonima, gre za ločena fenomena; vsaka bolečina še ne pomeni trpljenja in vsako trpljenje še ne vključuje bolečine.⁷⁷ Trpljenje je posledica zaznane škode integriteti jaza – psihološkega konstrukta, ki zagotavlja subjektivni občutek identitete, tisto, kar posameznik meni, da je ali izkusi kot »jaz«.⁷⁸ Ključni razlikovalni element trpljenja je torej diskontinuiteta v zaznavah posameznika, kaj pričakuje od sebe in kaj lahko stori v dani situaciji oz. misli, da je. Pričakovanja ali odgovori na vprašanja »kdo sem« so oblikovani na podlagi preteklih izkušenj posameznika;⁷⁹ dogodki, kot sta nenadzorovana bolečina in ogroženost življenja, prekinajo posameznikovo življenjsko zgodbo,⁸⁰ predstavijo »kdo sem« in predstavijo možnega »prihodnjega jaza«. Tako ima na primer »boleč arthritis v prstih rok na večino oseb v življenjskem obdobju srednje odraslosti le manjši vpliv, za akademskega glasbenika pa ima lahko poguben učinek, saj vpliva na to, kaj je in kaj lahko upa ali si želi v bodoče«.⁸¹ Trpljenje izhaja iz percepcije neizbežnega uničenja posameznikovega jaza ter traja, dokler grožnja dezintegracije ne preneha oz. dokler se integriteta jaza ne obnovi.⁸² Ključni element, ki razlikuje bolečino od trpljenja, je torej eksistencialni: vprašanje podobe sedanjega in prihodnjega jaza, ki je povezano z vprašanjem življenja ali smrti kot prenehanja življenja, oz. kot prenehanja življenja, kot ga je posameznik živel. Podrobneje se eksistencialni dimenziji trpljenja v raziskavi posveča-

⁷⁴ *N. d.*, str. 720.

⁷⁵ *N. d.*

⁷⁶ Egnew, *n. d.*

⁷⁷ C. R. Chapman in J. Gavrin, »Suffering: the contributions of persistent pain«, *The Lancet* 353, 9171, 1999, str. 2233–2237.

⁷⁸ *N. d.*, str. 2233.

⁷⁹ Cassell, »The Nature of Suffering«.

⁸⁰ Chapman in Gavrin, »Suffering: the contributions of persistent pain«.

⁸¹ *N. d.*, str. 2234.

⁸² Egnew, *n. d.*

ta Rehnsfeldt in Arman.⁸³ Avtorja sta proučevala trpljenje oseb z rakom in trpljenje oseb s sindromom izgorelosti ter pri tem izhajala iz opredelitve trpljenja kot »notranjega izkustva zlih plati življenja, osebnih izgub in nepremostljivih ovir v življenju«. ⁸⁴ Temeljno izkustvo neznosnega trpljenja je torej povezano s posameznikovim razumevanjem življenja. Rehnsfeldt in Arman ugotavljata,⁸⁵ da se pripovedi oseb, obolelih za rakom, in oseb s sindromom izgorelosti razlikujejo v razumevanju življenja v odnosu do smrti in zavedanja prihodnje smrti. Pri osebah, obolelih za rakom, se to kaže kot dialektika življenja in smrti, pri osebah s sindromom izgorelosti pa kot dialektika življenja in »ničnosti«. Čeprav se osebe, obbolele za rakom, in osebe s sindromom izgorelosti razlikujejo v zavedanju prihodnje smrti, je (ne)razumevanje življenja, bodisi v odnosu do smrti (osebe z rakom) bodisi v odnosu do življenja, kot so ga osebe živele pred stanjem izgorelosti (osebe s sindromom izgorelosti), temelj njihovega trpljenja.⁸⁶ Neznosno trpljenje je »téma v razumevanju življenja«⁸⁷ in kot tako »nima pomena«. ⁸⁸ Lindholm in Eriksson ugotavljata,⁸⁹ da lahko osebe, ki so trpljenje preživele, trpljenje kasneje osmislijo, kar pa posledično ne pomeni, da osebam, ki trpijo, pomaga, če skušajo trpljenju pridati pomen; pripisovanje pomena trpljenju je namreč »nevarno«. ⁹⁰ Ocena »neznosno trpljenje« je pomenska kategorija, ki kaže, da posameznik svoji življenjski situaciji ne zmore pripisati pomena glede na življenje, kot ga je poznal ali poznala, torej glede na to, čemu lahko reče »življenje«. Trpljenje je brezno brez pomena, ki nastane, ko so posameznikove do tedaj oblikovane pomenske sheme uničene, nove pa še niso zgrajene.⁹¹

Lajšanje trpljenja je temelj skrbi in skrbstvenega odnosa. Skrb pa je temelj zdravstvene nege, zato se bomo v naslednjem poglavju usmerili na skrb in zdravstveno nego kot element lajšanja trpljenja pacientov.

⁸³ Rehnsfeldt in Arman, *n. d.*

⁸⁴ *N. d.*, str. 275.

⁸⁵ *N. d.*

⁸⁶ *Prav tam.*

⁸⁷ *N. d.*, str. 275.

⁸⁸ L. Lindholm in K. Eriksson, »To Understand and Alleviate Suffering in a Caring Culture«, *Journal of Advanced Nursing* 18, 9, 1993, str. 1354–1361.

⁸⁹ *Prav tam.*

⁹⁰ *N. d.*, str. 1358.

⁹¹ Egnew, *n. d.*

Skrbstveni odnos in neznosno trpljenje

Bistvo poslanstva zdravstvene nege je v lajšanju trpljenja bolnim, umirajočim ali drugače pomoči potrebnim ljudem. Koncept skrbi, s katerim je lajšanje trpljenja povezano, je zato osnovni koncept, iz katerega zdravstvena nega zgodovinsko izhaja in zaradi katerega sploh obstaja. Skrb za drugega se je v zgodovini zdravstvene nege kazala v različnih oblikah: najprej kot primarna biološka skrb za potomce in obolele člane v določeni skupnosti, kasneje v povezavi s krščanstvom in razvojem karitativne dejavnosti, danes pa se kaže v naravnosti, ki postavlja človeka – pacienta – v središče obravnave. To pomeni, da pri obravnavi pacienta izhajamo iz njega samega in njegovih značilnosti, potreb, želja, pričakovanj ali vsega tistega, kar ga definira, hkrati pa nanj gledamo kot na celovito (holistično), individualno in neponovljivo bitje.⁹² Ferrell in Coyle⁹³ ob tem opozarjata, da se kljub napredku v sodobnem času (ali pa ravno zaradi tega) omenjena zgodovinska vloga zdravstvene nege glede lajšanja trpljenja velikokrat izgublja v vsakodnevni obravnavi pacientov – izrazita tehnološka in storilnostna naravnost v medicini in zdravstveni negi nemalokrat vodi v brezosebno obravnavo pacientov, kar je lahko pomemben vir trpljenja pri pacientih. Toda trpljenja kot posebne vrste stiske, ki se zgodi človeku in ne telesu, je pri pacientih veliko več, kot bi si mislili.⁹⁴ Izziv za lajšanje trpljenja pacientov je po mnenju avtorjev Bruce in Boston⁹⁵ ravno težavnost v razumevanju trpljenja, ker ga je težko enoznačno definirati, saj vsebuje množico subjektivnih definicij, ki jih najdemo tako pri pacientih kot pri zdravstvenih delavcih, ki so priča trpljenju in ga na svoji osebni ravni različno doživljajo. Zato Cassell⁹⁶ poudarja pomembnost zavedanja o subjektivnem vidiku trpljenja, ki je vedno individualno in edinstveno: kar se zgodi enemu »delu« človeka, se zgodi vsem »delom« tega človeka. Tudi trpljenje dveh ljudi ni enako, čeprav je vzrok trplje-

⁹² G. Hajdinjak in R. Meglič, *Sodobna zdravstvena nega*, 2. dop. izd. (Ljubljana: Zdravstvena fakulteta 2012).

⁹³ Ferrell in Coyle, »The Nature of Suffering and the Goals of Nursing« (2008).

⁹⁴ E. J. Cassell, »Suffering«, v: Walsh, D. (ur.): *Palliative medicine* (Philadelphia, Pennsylvania: Saunders / Elsevier 2009), str. 46–51.

⁹⁵ Bruce in Boston, *n. d.*

⁹⁶ Cassell, »Suffering«.

nja lahko isti. Trpljenje vsakega posameznika je drugačno in značilno za točno tega posameznika, ker trpljenja ne povzroča vzrok za trpljenje sam po sebi, ampak pomen, ki ga ima v tem trenutku ali v projekciji za prihodnost določen dejavnik, ki trpljenje povzroča. Pomen ali smisel pa je vedno individualnega značaja, zato je odgovor, zakaj kdo trpi, vedno individualno obarvan in vezan na določeno osebo.⁹⁷

Trpljenje je del človekovega bistva, še posebej če je posameznik bolan, medicinske sestre pa so ob svojem delu vsakodnevno priča trpljenju pacientov, zato jih Ferrell in Coyle⁹⁸ pojmujeta kot pomembne glasnike, ki pacientu pomagajo ubesediti izkušnjo trpljenja. Prvi korak v intervenciranju pri pacientu, ki trpi, je zato razumevanje, da gre za multidimenzionalno zadevo, ki jo pacient težko izrazi.⁹⁹ Fagerström in sodelavci¹⁰⁰ navajajo zanimiv vidik v razumevanju trpljenja pacienta, ki ga izpeljujejo iz razumevanja pacientovega vidika izkušnje trpljenja na eni in izkušnje ugodja na drugi strani. Medicinska sestra, ki trpljenje pri pacientu gleda skozi fizično, osebno, družinsko in duhovno dimenzijo,¹⁰¹ mora intervencije usmeriti v razumevanje pacientove perspektive trpljenja in v pomoč pacientu, da se s trpljenjem učinkovito sooča. Ključ za to pa je v pomoči pacientu, da doume, v čem je smisel njegovega trpljenja, ter v pomoči pri prehajanju in prestajanju trpljenja, da lahko situacije, ki so vir njegovega trpljenja, vzdrži.¹⁰² V trenutku, ko pacient svoje trpljenje razume, ozavesti in izrazi, se po ugotovitvah A. Rehnfeldt in K. Eriksson¹⁰³ zgodi točka preobrata, ki privede do olajšanja trpljenja – pacient se poda v boj s trpljenjem, ki zaradi tega postane znosnejše. Če za pacienta medicinska sestra ne skrbi z zadostno mero pozornosti, mu s tem ne pomaga doseči točke preobrata – pacient ostane v točki neznosnega trpljenja.¹⁰⁴ Tudi

⁹⁷ Prav tam.

⁹⁸ Ferrell in Coyle, »The Nature of Suffering and the Goals of Nursing« (2008).

⁹⁹ L. Norlander, *To Comfort Always: A Nurse's Guide to End-of-Life Care* (Indianapolis, Sigma Theta Tau International, Honor Society of Nursing 2008).

¹⁰⁰ L. Fagerström, K. Eriksson in E. I. Berghom, »The patient's perceived caring needs as a message of suffering«, *Journal of Advanced Nursing* 28, 5, 1998, str. 978–987.

¹⁰¹ Norlander, *n. d.*

¹⁰² L. M. Potter, »Loss, Suffering, Grief and Bereavement«, v: LaPorte Matzo, M. in Witt Sherman, D. (ur.): *Palliative Care Nursing: Quality Care to the End of Life*, 3. izd. (New York, Springer Publishing Company 2010), str. 199–223.

¹⁰³ Rehnfeldt in Eriksson, *n. d.*

¹⁰⁴ Prav tam.

Lindholm in Eriksson¹⁰⁵ navajata izkazovanje sočutja in ljubezni kot pomemben dejavnik v blaženju človekovega trpljenja, ki ga lahko vedno le blažimo, ne moremo pa ga popolnoma odvzeti.

Fagerström in sodelavci¹⁰⁶ trpljenje pojmujejo kot priložnost za rast in razvoj, ob katerem se pokaže, kaj so resnično človekove – pacientove – potrebe: neskončna potreba po biti sprejet in ljubljen ter potreba po osmišljanju življenja. Arbore in sodelavci¹⁰⁷ navajajo, da bodo zdravstveni delavci, ki se bojijo bolečine in trpljenja ter te svoje občutke ignorirajo, morda te občutke zanikali tudi pri pacientih. S sprejemanjem lastnih odzivov se zdravstveni delavci odprejo možnosti biti humani in delovati sočutno, ko se srečajo s trpljenjem. Medicinske sestre imajo priložnost pacientom na različne načine pomagati pri soočanju z izgubami, ki jih bolezen prinaša: pomagajo pri prepoznavanju, priznavanju ali ubesedenju izgub, ki jih pacient doživlja, ali ga samo poslušajo.¹⁰⁸ Odnos med medicinsko sestro in pacientom je zato pomemben dejavnik, ki določa, ali bo pacient imel možnost izraziti svoje skrbi in strahove, saj mora omogočati zaupnost ter možnost poslušanja, sprejemanja in razumevanja individualne narave trpljenja.¹⁰⁹ Ruijs in sodelavci¹¹⁰ kot pomemben vir pomoči pacientom, ki trpijo, navajajo tudi občutek sprejetosti in podpore znotraj družine, ohranjanje dnevne rutine in pozitivne naravnosti, verovanje v Boga ter potrebo po živeti vsak dan posebej, na to pa lahko vpliva tudi medicinska sestra, ki vstopa v domače okolje pacienta.

Medicinske sestre se trudijo razumeti vsako trpečo osebo posebej: pomagajo ji pri prepoznavanju vzroka trpljenja, z navzočnostjo in poslušanjem pacientu pomagajo preiti iz tihega, zamolčanega, neozaveščenega trpljenja v sebi v stanje, ko lahko izrazi svoja čustva, ko ponovno pridobi nadzor nad situacijo, ko najde v sebi moč, da se spopade s svojo ranljivostjo in negotovostjo pred prihodnostjo, in ko pacientu pomagajo iskati

¹⁰⁵ Lindholm in Eriksson, *n. d.*

¹⁰⁶ Fagerström, Eriksson in Berrgbom, *n. d.*

¹⁰⁷ P. Arbore, R. S. Katz in T. A. Johnson, »Suffering and the Caring Professional«, v: Renee, S. K. in Johnson, T. A. (ur): *When Professionals Weep: Emotional and Countertransference Responses in End-of-Life Care*, Series in Death, Dying, and Bereavement (New York: Brunner-Routledge 2006), str. 13–26.

¹⁰⁸ Ferrell in Coyle, »The Nature of Suffering and the Goals of Nursing« (2008).

¹⁰⁹ Bruce in Boston, *n. d.*

¹¹⁰ Ruijs et al., »The broad spectrum of unbearable suffering«.

smisel v tem, kar se mu dogaja, ter mu nudijo podporo v doživljanju utrujenosti od življenja in umiranja.¹¹¹ Cassell¹¹² opozarja, da je treba v skrbi za pacienta, ki trpi, zastavljati vprašanja, s katerimi bomo razumeli perspektivo trpečega (ne samo vzrok trpljenja). Zato v diagnosticiranju trpljenja predlaga vprašanja, kot npr.: »Ali trpite?«; »Vem, da vas boli, ampak ali je še kaj, kar je huje od bolečine?«; »Kaj vam povzroča trpljenje?«; »Ali ste prestrašeni zaradi vsega tega?«; »Česa natanko vas je strah?«; »Kaj vam je pri tem najhuje?«; »Česa se bojite, kaj vas skrbi, da bi se vam zgodilo?«; »Ali mislite, da se vaša bolezen poslabšuje?«; »Ali mislite, da to pomeni, da umirate?«. S takimi vprašanji pacientu sporočamo, da sme govoriti o stvareh, ki jih običajno nihče noče slišati. To so vprašanja, pri katerih ne vemo, kakšen odgovor lahko pričakujemo. Pogovor mora biti konkreten, brez ovinkarjenja in abstrakcije, čeprav tako neposrednih vprašanj ljudje ne maramo, ker nam ni lahko poslušati o mukah, bedi ali trpljenju drugih. Pacientu moramo pustiti čas, da razmisli in odgovori. Zavedati pa se je treba tudi tega, da v določenem trenutku morda ne bo povedal vsega ali vse resnice, ker se še ni zmožen soočiti z resnico. V takem primeru lahko pogovor preusmerimo na drugo pozitivno ali drugače pomembno vsebino, navaja Cassell.¹¹³ Pacientu pustimo čas, da odločitve v njem dozori. Tak pristop bo v pogovorih, ki se nanašajo na trpljenje, olajšal stiske pri zdravstvenih delavcih, ki sami velikokrat trpijo zaradi občutka nemoči ob trpečih pacientih in nelagodja, ko ne vedo, kaj naj rečejo ali vprašajo. Prav tako pa bo blažilno deloval na pacienta, ki se lahko po takem razgovoru čuti nekoliko razbremenjenega.¹¹⁴

Zaključki z nadaljnjimi usmeritvami za proučevanje neznosnega trpljenja pacientov

Pregled literature na temo neznosnega trpljenja bolnega in skrbi kot odnosnega elementa lajšanja trpljenja podaja razmeroma konsistentne

¹¹¹ B. R. Ferrell in N. Coyle, »The Nature of Suffering and the Goals of Nursing«, v: Meier, D. E., Isaacs, S. L. in Hughes, R. (ur.): *Palliative Care: Transforming the Care of Serious Illness* (San Francisco, California: Jossey-Bass 2010), str. 137–152.

¹¹² Cassell, »Suffering«.

¹¹³ Prav tam.

¹¹⁴ Prav tam.

zaključke o opredelitvi in razsežnostih koncepta trpljenja. Trpljenje je večrazsežnostno izkustvo posameznika, ki je posledica ocene ogroženosti integritete ali življenja ter ocene nezmožnosti spoprijemanja s tako situacijo. Ključni element trpljenja, ki ta koncept loči od koncepta bolečine, je eksistencialni element. Neznosno trpljenje izhaja iz soočanja z vprašanjem življenja ali smrti kot prenehanja življenja oz. kot prenehanja življenja, kot ga je posameznik živel. Čeprav je trpljenje izkustvo, utemeljeno na pripisanem pomenu situaciji, je to stanje brez pomena, saj temelji na izgubi strukture okolja, ki pa je nujna za doživljanje integritete posameznika. Nezmožnost povezati sedanje stanje z življenjem, kot ga je posameznik živel, in nezmožnost predvidevanja prihodnosti zaradi pričakovanja smrti ali izgube reference pri primerjavi sedanjega in preteklega življenja sta temeljna elementa trpljenja. Na podlagi pregleda metod proučevanja neznosnega trpljenja, ki ne vključuje vseh raziskav na to temo in je omejen z iskalnimi nizi ter z možnostjo dostopa do baz podatkov, lahko zaključimo, da so v nadaljevanju potrebne longitudinalne raziskave, z uporabo strukturiranih in nestrukturiranih pristopov k raziskovanju, na različnih populacijah pacientov in njihovih svojcev, ki bodo omogočile ustreznejše razumevanje doživljanja neznosnega trpljenja. V pričujočem pregledu literature pogrešamo predvsem razumevanje dinamike razvoja stanja neznosnega trpljenja v situacijah nenadnih sprememb ali postopnega slabšanja stanja pri pacientih z različnimi boleznimi, poškodbami in bolezenskimi stanji, pa tudi pri njihovih svojcih. Nomotetični pristop pri proučevanju neznosnega trpljenja je potreben, vendar ga je treba zaradi individualnosti izkustva stanja trpljenja dopolnjevati z ideografskimi pristopi, ki omogočajo identifikacijo individualno-specifičnih dimenzij izkustva.

Skrb je temelj zdravstvene nege in lajšanja trpljenja pri pacientih, pa tudi pri njihovih svojcih. V študijskih programih študente zdravstvene nege usmerjamo v holistično in individualno razumevanje človeka, vendar pa se v klinični praksi pogosto srečujemo z biomedicinskim modelom obravnave, ki holizem vključuje le do stopnje, ko je ta povezan z diagnozo oz. diagnozami. Razumevanje trpljenja in pacienta, ki trpi, je pogojeno z zrelostjo medicinske sestre kot osebe in z njenimi oz. njegovimi izkušnjami. Vzgajanje občutljivosti za drugega in razumevanje trpljenja drugega je pri usposabljanju za poklice, pri katerih je skrb za drugega prvenstvena

(in taka zdravstvena nega je), nujno. Poleg tega je potrebno poznavanje narave in različnih možnih obrazov trpljenja, da bi lahko našli uspešne strategije za pomoč pacientom, ki trpijo,¹¹⁵ kar pa zahteva nadaljnje raziskave in njihovo kompleksno teoretično razlago.

B i b l i o g r a f i j a

1. Anquinet, L. et al. (2014), »Physicians' experiences and perspectives regarding the use of continuous sedation until death for cancer patients in the context of psychological and existential suffering at the end of life«, *Psycho-Oncology* 23, 5, 539–546.
2. Arbore, P., Katz, R. S. in Johnson, T. A. (2006), »Suffering and the Caring Professional«, v: Renee, S. K. in Johnson, T. A. (ur): *When Professionals Weep: Emotional and Countertransference Responses in End-of-Life Care*, Series in Death, Dying, and Bereavement. New York, Brunner-Routledge, 13–26.
3. Blinderman, C. D. in Cherny, N. I. (2005), »Existential issues do not necessarily result in existential suffering: lessons from cancer patients in Israel«, *Palliative Medicine* 19, 5, 371–380.
4. Bruce, A. in Boston, P. (2011), »Relieving existential suffering through palliative sedation: discussion of an uneasy practice«, *Journal of Advanced Nursing* 67, 12, 2732–2740.
5. Cassell, E. J. (1994), »The Nature of Suffering«, v: Cassell, E. J.: *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*. Cary, North Carolina, Oxford University Press, 30–47.
6. Cassell, E. J. (2009), »Suffering«, v: Walsh, D. (ur.): *Palliative medicine*. Philadelphia, Pennsylvania, Saunders / Elsevier, 46–51.
7. Chapman, C. R. in Gavrin, J. (1993), »Suffering and its relationship to pain«, *Journal of Palliative Care* 9, 2, 5–13.
8. Chapman, C. R. in Gavrin, J. (1999), »Suffering: the contributions of persistent pain«, *The Lancet* 353, 9171, 2233–2237.
9. Dees, M. K. (2013), *When suffering becomes unbearable: perspectives of Dutch patients, close relatives and attending physicians in a request for euthanasia*, doktorska disertacija. Nijmegen, Radboud Universiteit. [Http://hdl.handle.net/2066/105790](http://hdl.handle.net/2066/105790), 5. II. 2015.
10. Dees, M. et al. (2012), »Unbearable suffering of patients with a request for euthanasia or physician-assisted suicide: an integrative review«, *Psycho-Oncology* 19, 4, 339–352.

¹¹⁵ Bruce in Boston, *n. d.*

11. Dieltjens, S. M. et al. (2014), »Linguistic Analysis of Face-to-Face Interviews with Patients with an Explicit Request for Euthanasia, their Closest Relatives, and their Attending Physicians: the Use of Modal Verbs in Dutch«, *Pain Practice: the official journal of World Institute of Pain* 14, 4, 324–331.
12. Egnew, T. R. (2009), »Suffering, Meaning, and Healing: Challenges of Contemporary Medicine«, *Annals of Family Medicine* 7, 2, 170–175.
13. Eifried, S. (2003), »Bearing Witness to Suffering: The Lived Experience of Nursing Students«, *The Journal of Nursing Education* 42, 2, 59–67.
14. Fagerström, L., Eriksson, K. in Berrgbom, E. I. (1998), »The patient's perceived caring needs as a message of suffering«, *Journal of Advanced Nursing* 28, 5, 978–987.
15. Ferrell, B. R. in Coyle, N. (2008), »The Nature of Suffering and the Goals of Nursing«, *Oncology Nursing Forum* 35, 2, 241–247.
16. Ferrell, B. R. in Coyle, N. (2010), »The Nature of Suffering and the Goals of Nursing«, v: Meier, D. E., Isaacs, S. L. in Hughes, R. (ur.): *Palliative Care: Transforming the Care of Serious Illness*. San Francisco, California, Jossey-Bass, 137–152.
17. Fishbain, D. A., Lewis, J. E. in Gao, J. (2015), »The Pain–Suffering Association: A Review«, *Pain Medicine* 16, 6, 1057–1072.
18. Furnes, B., Natvig, G. K. in Dysvik, E. (2014), »Suffering and transition strategies in adult patients attending a chronic pain management programme«, *Journal of Clinical Nursing* 24, 5–6, 707–716.
19. Hajdinjak, G. in Meglič, R. (2012), *Sodobna zdravstvena nega*, 2. dopolnjena izdaja. Ljubljana, Zdravstvena fakulteta.
20. Haozous, E. A. in Knobf, M. T. (2013), »'All My Tears Were Gone': Suffering and Cancer Pain in Southwest American Indians«, *Journal of Pain and Symptom Management* 45, 6, 1050–1060.
21. Hendry, M. et al. (2013), »Why do we want the right to die? A systematic review of the international literature on the views of patients, carers and the public on assisted dying«, *Palliative Medicine* 27, 1, 13–26.
22. Ivanović, N., Daniel, B. in André, F. (2014), »Voluntary stopping of eating and drinking at the end of life – a 'systematic search and review' giving insight into an option of hastening death in capacitated adults at the end of life«, *BMC Palliative Care* 13, 1, 1–16.
23. Kaasa, S., in Loge, J. H. (2002), »Quality-of-life assessment in palliative care«, *The Lancet Oncology* 3, 3, 175–182.
24. Kisvetrová, H., Klugar, M. in Kabelka, L. (2013), »Spiritual support interventions in nursing care for patients suffering death anxiety in the final phase of life«, *International Journal of Palliative Nursing* 19, 12, 599–605.
25. Krikorian, A., Limonero, J. T. in Maté, J. (2012), »Suffering and distress at the end-of-life«, *Psycho-Oncology* 21, 8, 799–808.

26. Lazarus, R. S. (1982), »Thoughts on the relations between emotions and cognition«, *American Psychologist* 37, 9, 1019–1024.
27. Liégeois, A. (2013), »Euthanasia and Mental Suffering: An Ethical Advice for Catholic Mental Health Services«, *Christian Bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality* 19, 1, 72–81.
28. Lindholm, L. in Eriksson, K. (1993), »To Understand and Alleviate Suffering in a Caring Culture«, *Journal of Advanced Nursing* 18, 9, 1354–1361.
29. Mandler, G. (1982), »The Structure of Value: Accounting for Taste«, v: Clark, M. S. in Fiske, S. T. (ur.): *Affect and Cognition: The Seventeenth Annual Carnegie Symposium on Cognition*. Hillsdale, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, 3–36.
30. Mayerfeld, J. (2002), »The Meaning of Suffering«, v: Mayerfeld, J.: *Suffering and Moral Responsibility*. Cary, North Carolina, Oxford University Press, 11–54.
31. Meeussen, K. et al. (2010), »Physician reports of medication use with explicit intention of hastening the end of life in the absence of explicit patient request in general practice in Belgium«, *BMC Public Health* 10, 186, 1–13.
32. Montoya-Juárez, R. et al. (2013), »Suffering indicators in terminally ill children from the parental perspective«, *European Journal of Oncology Nursing* 17, 6, 720–725.
33. Moonen, C., Lemiengre, J. in Gastmans, C. (2015), »Dealing with Existential Suffering of Patients with Severe Persistent Mental Illness: Experiences of Psychiatric Nurses in Flanders (Belgium)«, *Archives of Psychiatric Nursing*, v tisku. Doi: 10.1016/j.apnu.2015.10.005.
34. Norlander, L. (2008), *To Comfort Always: A Nurse's Guide to End-of-Life Care*. Indianapolis, Sigma Theta Tau International, Honor Society of Nursing.
35. Paci, E. et al. (2001), »Quality of Life Assessment and Outcome of Palliative Care«, *Journal of Pain and Symptom Management* 21, 3, 179–188.
36. Perseus, K. I. et al. (2015), »To Tame a Volcano: Patients with Borderline Personality Disorder and their Perceptions of Suffering«, *Archives of Psychiatric Nursing* 19, 4, 160–168.
37. Potter, L. M. (2010), »Loss, Suffering, Grief and Bereavement«, v: LaPorte Matzo, M. in Witt Sherman, D. (ur.): *Palliative Care Nursing: Quality Care to the End of Life*, 3. izdaja. New York, Springer Publishing Company, 199–223.
38. Rehnsfeldt, A. in Arman, M. (2008), »A pilgrimage on the road to understanding of life in experiences of cancer and burnout syndrome«, *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 22, 2, 275–283.
39. Rehnsfeldt, A. in Eriksson, K. (2004), »The progression of suffering implies alleviated suffering«, *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 18, 3, 264–272.
40. Rietjens, J. A. C. et al. (2009), »Deciding about continuous deep sedation: physicians' perspectives: A focus group study«, *Palliative Medicine* 23, 5, 410–417.

41. Ruijs, C. D. M. et al. (2009), »Unbearability of suffering at the end of life: the development of a new measuring device, the SOS-V«, *BMC Palliative Care* 8, 16, 1–11.
42. Ruijs, C. D. M. et al. (2012), »The broad spectrum of unbearable suffering in end-of-life cancer studied in Dutch primary care«, *BMC Palliative Care* 11, 12, 12–21.
43. Ruijs, C. D. M. et al. (2013), »Symptoms, unbearable and the nature of suffering in terminal cancer patients dying at home: a prospective primary care study«, *BMC Family Practice* 14, 1, 201–232.
44. Ruijs, C. D. M. et al. (2014), »Unbearable suffering and requests for euthanasia prospectively studied in end-of-life cancer patients in primary care«, *BMC Palliative Care* 13, 62, 137–163.
45. *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (2015), spletna izdaja. Ljubljana, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU. [Http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html](http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html), 5. 11. 2015.
46. Smith, L. W. et al. (2014), »A Dimensional Analysis of the Concept of Suffering in People With Dementia at End of Life«, *Journal of Hospice & Palliative Nursing* 16, 5, 263–272.
47. van Servellen, G. (2009), »Part III: Communications to Ensure Comprehensive and Continuous Patient-centered Care Under Challenging Circumstances«, v: van Servellen, G.: *Communication Skills for the Health Care Professional: Concepts, Practice, and Evidence*, 2. izdaja. Boston, Jones and Bartlett Publishers, 203–292.
48. van Tol, D. G., Rietjens, J. A. in van der Heide, A. (2012), »Empathy and the application of the 'unbearable suffering' criterion in Dutch euthanasia practice«, *Health Policy* 105, 2–3, 296–302.
49. Varelius, J. (2007), »Illness, Suffering and Voluntary Euthanasia«, *Bioethics* 21, 2, 75–83.
50. Wijsbek, H. (2012), »'To Thine Own Self Be True': On the Loss of Integrity as a Kind of Suffering«, *Bioethics* 26, 1, 1–7. Doi: 10.1111/j.1467-8519.2010.01801.x.
51. Wilson, K. G. et al. (2007), »Suffering With Advanced Cancer«, *Journal of Clinical Oncology* 25, 13, 1691–1697.



PATIČNE KATEGORIJE: OD TRPLJENJA DO TRPEČEGA ČLOVEKA

A n t o n M l i n a r

Namesto uvoda

Naslov prispevka se neposredno naslanja na ključno medicinsko-filozofsko razpravo Viktorja von Weizsäckerja, *Pathosophie* (1956), posredno še vsaj na štiri druga njegova dela, in sicer na *Soziale Krankheit und soziale Gesundheit* (1930), *Fälle und Probleme* (1947), *Begegnungen und Entscheidungen* (1949) in *Der kranke Mensch* (1951).¹ V svojih delih obračunava z zdravniškim poklicem (kolikor hoče biti obrt, *ars medica*), medicinsko stroko (kolikor hoče biti znanstvena, *scientia medicinae*) in z družbeno vlogo zdravnika na prelomnem obdobju vzpona totalitarnih režimov na eni in stika medicine s fenomenologijo na drugi strani. Znano je, da je (socialna) medicina odigrala umazano vlogo podrejanja posameznika ideji univerzalnega človeka-delavca ter da so socialni, ekonomski in politični standardi ter seveda tudi pravni, medijski in arhitekturni vse, predvsem pa tudi znanje (znanost), podredili ideji metafizičnega humanizma in to uporabili kot instrument oblasti. Manj znan je ustvarjalni spoj medicine in fenomenološke metode ter rojstvo novih načinov gledanja na (bolnega) človeka. Če strnemo, je človeško trpljenje v tem času že na prvi pogled dobilo nov izraz, in sicer ne le zaradi podreditve posameznika abstraktni ideji družbe ter razvrednotenju etične odgovornosti, ki ji je bil odvzet vsakršni pomen, temveč tudi zaradi novega razumevanja človekove telesnosti, individualnosti in numerične razlike.²

¹ Gl. V. von Weizsäcker, *Pathosophie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1956); V. von Weizsäcker, *Soziale Krankheit und soziale Gesundheit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1930); V. von Weizsäcker, *Fälle und Probleme* (Stuttgart: Enke Verlag 1947); V. von Weizsäcker, *Begegnungen und Entscheidungen* (Stuttgart: Koehler Verlag 1949); V. von Weizsäcker, *Der kranke Mensch* (Stuttgart: Koehler Verlag 1951).

² Gl. P. Florenski, *Ko spoznanje preraste v ljubezen* (Celje: Mohorjeva družba 2003).

Viktor von Weizsäcker (1886–1957) je na ta vprašanja gledal skozi idejo psihosomatike. Idejo, ki jo je prinesel iz Anglije v Nemčijo, jo poglobil in vneto zagovarjal – po mnenju sodobnikov, na primer Paula Christiana, Arthurja Joresa in Fritza Hartmanna³ ter drugih, pa velja za enega od njenih utemeljiteljev – medicino povezuje s humanistiko, in tudi obratno. Sredi prve svetovne vojne je bil V. von Weizsäcker priča velikega obrata v t. i. znanstveni medicini, ki se je iz laboratorija preselila k bolniški postelji. To je bil nujni in naravni korak k ustanavljanju modernih bolnišnic, kot jih poznamo danes, ter morda eden najbolj izstopajočih dejstev praktičnosti te povezave z vidika t. i. protestantske etike. Ideja psihosomatike – v Weizsäckerjevi govorici *antropološke medicine* – je po drugi svetovni vojni hitro zamrla. Vzrok je bil silovit vzpon medicinske tehnologije, med pomembnimi vzroki pa je bilo tudi dejstvo, da je psihosomatika, podobno kot psihoanaliza, ostala znotraj bolj ali manj zavestno hotenih meja stroke. Pod žarometi ideologij je bilo to povod, da trpljenje kot dimenzija človeškega življenja ni štelo nič. Ni več sledu o individualnosti, telesnosti, čutenju, komunikaciji ... Posameznik je postal žrtev univerzalne ideje človeštva, človeka-delavca. Opazen materialni napredek ni mogel prikriti najbolj brezčutne agresivnosti ter tudi doslej neslutenega strahu.⁴

Iz naslova *Pathosophie (Modrost trpljivosti ali Trpljivost modrosti)* je zaznati vlogo medicine v procesu diferenciacije antropoloških pojmov, kot so oseba, individuuum, subjekt, pacient (lat. *patio* = trpim) ipd., ter tudi dramo univerzalnega podružbljanja, ki je slišala na besedo *socialna bolezen* oziroma na *bolezen kot pravico*. Medicina je klonila prej, preden si je lahko ustvarila pojem o navideznem nesmislu – bolezen kot pravica –, ki je prikrival nepoznano deželo človeškega trpljenja, ki ni več štel. Komaj rojena antropologija si ni postavljala širših vprašanj, temveč le filozofsko: Kaj je to (trpljenje), (če je sploh kaj)? Soočena je bila – in nepripravljena – na položaj, tako da ni bilo mogoče pričakovati, da bi humanost opredelili na osnovi antropologije.⁵ Niti bolečina niti trplje-

³ Prim. P. Christian, *Moderne Strömungen in der Medizin und ihre Bedeutung für eine medizinische Anthropologie* (Berlin: Wichern Verlag 1962); A. Jores, *Menschsein als Auftrag*. (Bern: Huber 1964); F. Hartmann, *Ärztliche Anthropologie: Das Problem des Menschen in der Medizin der Neuzeit* (Bremen: Schünemann 1973).

⁴ H. Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press 1998).

⁵ Hartmann, *n. d.*, str. 326.

nje nista obstajala kot simbolni subjektiviteti, kot orodje sporazumevanja v jeziku.

Omenjeno je bilo, da se je ena od spoznavnih metod v filozofiji radikalno spremenila, ko je postala pozorna na stvari, kot se ji prikazujejo. Edmund Husserl se je hotel vrniti k stvarem brez interesov in predsodkov ne toliko zaradi dvoma o univerzalnosti spoznavnih kategorij, temveč ker se je čutil privilegiranega, da je lahko stvari opazoval na način, da so ga lahko tudi stvari same opazovale na sebi primeren način. Že zgolj človeška domneva o morebitni obojestranski (čutni) zaznavi med spoznavajočim in spoznanim je temeljito pretresla koncept spoznanja kot nečesa prvotnega in presežnega. Toda četudi je šlo za novo ovrednotenje neštetiht odtenkov čutnih zaznav telesa in telesne govorice, ki prehiteva objektivno spoznanje (itn.), je metoda neodmevna ter še vedno v senci brezčutnosti objektivnih kategorij.

Trpljenje ni predmet, temveč je to *drugo* in *drugačno*. O njem ni nobene predhodnega spoznanja. Tudi ni metode, po kateri bi lahko en človek svoje trpljenje posredoval drugi osebi. Fenomenološka metoda zazna, da gre pri trpljenju za zadnjo stopnjo razlik med posamezniki, največjo drugačnost, nepredvidljivost, nezaslužnost. V vzgibu sočutja vidi, da se trpljenje potencira z oviranjem človeškosti. Ko ni več obojestranskosti in trpljenje izgubi ceno, postane znamenje najbolj skrite dejavnosti telesa bodisi v smislu *živetega* bodisi *neživetega življenja*. Za trpljenje (grško *páthe*, glagol *pásho*; latinsko *patientia*), ki je izgubilo ceno, ker je bil izničen posameznik, je Weizsäcker našel formulo *neživetega življenja* (neodločenosti). Paradoks trpljenja je, da ga lahko ljudje – v bistvu pač neprostoovoljno – povečujejo iz enega samega razloga: da so kot posamezniki izgubili vsakršno vrednost ter da se zato niso mogli odločiti za svobodo s sklepom ne več delati zla. S tem si je človek sam zadal najglobljo rano. Weizsäcker je vedel, da je pri tem sodelovala tudi medicina, vendar pa se je kot zdravnik soočal s paradoksom, da so ljudje, ki jih je družba podredila univerzalni ideji, iz rok spustili tudi svobodo kot odločenost ne delati zla. Če je moč govoriti o presežku trpljenja, potem je ta v tem, da so ljudje ohranili idejo svobode brez odločenosti delati dobro. Formula *živeto življenje* ni le nasprotje *neživetega življenja*, temveč je odločilna dimenzija dotika nečesa, česar si posameznik ni pustil vzeti. »Moramo živeti iz ne-

gativnega, ker je to trpljenje, in moramo trpeti, ker je to negativno.«⁶V spoznavnih teorijah, kot je na primer teorija o *utelešenem spoznanju* (*embodied cognition*),⁷ na videz ni čutiti dramatičnosti okolja, v katerem se dogaja razvrednotenje, katerega cena je *neživeto življenje*, vendar pa zlasti omenjena teorija poudarja, da je življenje – življenjski procesi kot spoznavni procesi – v prednosti ter da je racionalno odločanje lahko le odločanje za *ne živeti*, temveč prikrivati. »Zmotno se je smatralo, da lahko zagotavlja objektivnost le vidik, ki presega človekovo telesnost, kulturno umeščenost, domišljijško razumevanje in ukoreninjenost znotraj zgodovinsko razvojnih izročil.«⁸ Patične kategorije so, razen prve, vse prepletene s poskusi reševanja gole kože v razmerah, v katerih je posameznik izgubil oporo in postal ranljiv na poseben način.

Ta pogled se ne zadovolji s tem, da bi se lahko trpljenje razlagalo kot nekaj epizodnega ali ločenega od drugih življenjskih procesov v človeku oz. kot nekaj, kar bolje razumejo stroke (medicina, teologija, filozofija, biologija, fizika, zgodovina, biologija ali kaka druga znanstvena disciplina). Trpljenje je v vsakem pogledu nerazložljivo in nedotakljivo, ker je izraz spoznanja *kot takega*.

Za *živeto življenje* je Viktor von Weizsäcker uporabil besedo *Umgang*, »(krožni) odnos«. Je ključna beseda njegove splošne medicinske antropologije. Trdil je, da trpljenje ni le nedostopno spoznanju – deloma dostopno le v krožnem odnosu –, temveč je bolečina (trpljenje) tista, ki odpre oči, in sicer ne le tako, da človeka napoti k zdravniku. Če to radikaliziramo v smislu Levinasovega⁹ ostrega zasuka v spoznanju, ko se to podredi etični dolžnosti, je lahko nekdo zdravnik le kot *trpeči zdravnik*.¹⁰ Ne boli ga bolečina drugega, temveč je *to drugo* v njem samem. T. i. *etično spoznanje* povsem pripoznava drugačnost drugega in pusti, da se mu ta drugačnost kaže po svoje. Spoznanje *trpečega zdravnika* odpravi razdaljo in pelje v travmatičen dotik nedotakljivega. Jezik etičnega sporazumevanja, ki mu

⁶ Weizsäcker, *Begegnungen und Entscheidungen*, str. 192.

⁷ F. Varela, E. Thompson in E. Rosch, *The Embodied Mind* (Cambridge: MIT Press 1991), 147–184.

⁸ M. Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis for Imagination, Reason and Meaning* (Chicago: University of Chicago Press 1987), 175.

⁹ Gl. E. Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1978).

¹⁰ Gl. B. Häring, *Svobodni v Kristusu* (Celje: Mohorjeva družba 2001), III, 70.

Merleau-Ponty pravi *okoljski dogodek*,¹¹ izraža nedopovedljivo omejenost in pomanjkanje znanja, ki ga spoznavajoči začuti spričo drugačnosti *drugega* v samem sebi. Weizsäcker je v analizi patičnosti vso pozornost posvetil glagolu (nemško: *Zeitwort*, »beseda časa« ali »čas besede«), ki izraža to edinstvenost *drugega* prostorsko in zgodovinsko. Telo z zaznavanjem bolečine in odzivanjem nanjo sporoča, da je tako celotno telo. Človek je to, kar pravkar *postaja* (*Sein im Werden*).

Da je dimenzija *porajanja-v-odnosu* danes docela spregledana, je opozoril tudi Gregory Bateson v *Ekologiji zavesti*,¹² v delu, ki je posvečeno shizofreniji kot pridobljeni bolezni. Za Batesona shizofrenija nima eno-umnega *vzroka*, temveč je *okoljski dogodek*. S tem je pokazal na izjemno omejenost polja temeljnih znanj ter docela odsotnega etičnega sporazumevanja v stroki.

Weizsäckerjeva ideja splošne medicinske antropologije, ki raste iz glagola (*Zeitwort*) in opredeljuje območje stika, je postala njegov svetovni nazor. Na videz običajna in nenevarna bolezen, kot je na primer angina (lat. *anguis*, »tesen«), mu je odprla nedopovedljivo trpljenje neodločnosti, in sicer prav zaradi njene oddaljenosti od presoje lastnega položaja. V razpravi skromno orišem izvirno in na drugi strani močno v prostor in čas vpeto idejo o bolnem človeku ter spremljajočih zaznavah *živetega* oziroma *neživetega življenja*. Najprej gre za oris nekaterih razmer tik pred prvo svetovno vojno, ki so krojile tudi Weizsäckerjev osebni in strokovni razvoj (1). Sledi predstavitev gramatike trpljenja (2) in gramatike sporazumevanja (3) o trpljenju ter nato kratka predstavitev patičnih kategorij (4). Poskus razprave (5) sledi dialektiki poraza in nesreče, ki ga s seboj prinaša izguba, ter občutka miru, da sem v propadu močnejši od tistega, ki me je vanj pahnil, kajti tega se zmagovalec ne more veseliti. Socialne spremembe, ki so neizmerno prispevale k niansiranju trpljenja, niso prinesle nobenega zadovoljstva.

1. Okoliščine

Konec 19. in v začetku 20. stoletja ter zlasti po prvi svetovni vojni so se pojavili inovativni pristopi k človekovi psiho-fiziološki dinamiki, njeni

¹¹ Gl. M. Merleau-Ponty, *The Structure of Behavior* (Boston: Beacon Press 1963).

¹² G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* (Chicago: The University of Chicago Press 1972).

izraznosti, ter širše k dinamičnosti odnosov med ljudmi ter človekom in okoljem. Nemško-ameriški psiholog Kurt Lewin (1890–1947), avtor *teorije polja*¹³ ter pionir na področju socialne in organizacijske psihologije ter skupinske dinamike, je gledal na človekovo vedenje kot na interakcijsko funkcijo osebe in okolja. Predlagal je nekaj hevrističnih pojmov, ki so bili plod interakcije narave in izkušnje in jih je bilo mogoče uporabiti v kontekstu razumevanja individualnosti osebe. Posameznik, ki ni le plod genotipa in fenotipa, sam prispeva k oblikovanju samega sebe na vseh ravneh obstoja v interakciji. Lewinu ni zadostoval filozofski pojem individuuma (osebe, subjekta), temveč je analiziral dejansko ravnanje, izvirnost posameznikov in skupinske dinamike.¹⁴ Ta vidik omenjam, ker se vidik individualizacije pri zaznavi trpljenja še enkrat nadgradi v smislu absolutne nezamenljivosti izkušnje, dotika.

Podobno je ruski teolog in filozof Pavel Florenski (1882–1937) menil, da individualizacija v smislu nezamenljivosti v prvi vrsti ni filozofsko vprašanje, temveč je izraz odnosov med ljudmi. Konceptualizacija individualnosti je drugotna. Ne gre za to, pravi Florenski, »da si grabežljivi gnozeološki subjekt prisvoji mrtev objekt, ampak za živ nrvstveni odnos oseb, ki so druga drugi tako objekt kot subjekt. V pravem smislu spoznavamo samo osebo in samo z osebo«. ¹⁵ To poimenuje »bitnostno spoznanje« oziroma spoznanje »v ljubezni in samo v ljubezni«. ¹⁶ Individualizacija tokrat ni zgolj mnenje, temveč je »izhod spoznavajočega iz sebe, ali, kar je isto, resnično vstopanje spoznavajočega v spoznanega, resnično zedinjenje spoznavajočega in spoznanega«. ¹⁷

Gregory Bateson (1904–1980) je k individualizaciji pristopal z vidika izkušnje o nastanku razcepljene zavesti (shizofrenija). Moč ločevanja in razvrščanja ter skrivnostnost klasifikacij, zaupane religiji in teologiji ter filozofiji, so se v človeški zgodovini manifestirale v nalogi poimenovanja stvari po njih vrstah (1 Mz 2, 19). Vrsta (*species*) pomeni le delno razlikovanje, ki ločuje. Objektivna metoda spoznanja je značilna poteza kulture znanosti, vendar je po Batesonovem mnenju do instrumentalizacije zave-

¹³ Gl. K. Lewin, *Field Theory in Social Science: Selected Theoretical Papers* (New York: Harper & Row 1951).

¹⁴ Gl. K. Lewin, *A Dynamic Theory of Personality* (New York: McGraw-Hill 1935).

¹⁵ Florenski, *n. d.*, str. 121.

¹⁶ *Prav tam.*

¹⁷ *Prav tam.*

danja kot orodja spoznavanja prišlo že prej, preden je bilo to omenjeno v pisnih virih. Ločevanje med subjektom, ki spoznava, in objektom, ki je spoznan, je namreč eno ključnih znamenj temeljnih znanj, ki ni pojasnjeno. Znanost jih uporablja kot aksiome, a ne ve, od kod jih je prejela. Ločevanje kot princip je predznanstveno, predfilozofsko in predreligijsko. Čeprav izčrpno govori o izvoru *reda* – kot ločevanja in razvrščanja kot nečem temeljnem –, je dihotomija med subjektom in objektom, ki je najbolj zaznamovala družbeni razvoj, ovira v napredku spoznanja. Batesonov *metalog* je predlog, kako bi lahko semantični vidik spoznanja (opazovanje predmeta) prerasel v strukturnega.¹⁸

Slednje je pomembno za razumevanje *patičnih kategorij*. V. von Weizsäcker (1876–1957) se je vse življenje posvečal paradoksu, da lahko bolezen (telesna bolečina, trpljenje) kakemu človeku pomeni več kot zdravje (*Krankheitsstreben*). Na videz očiten nesmisel kaže, da trpljenje ni nekaj, kar zadene človeka od zunaj, temveč ranjenost človekovim očem skritega in neznanega področja najbolj notranjega življenja. Vendar pa, kot bi morda domnevali, negativni vidik patičnosti ni namen razumevanja teh kategorij, kajti ravno to predstavlja neresno vrednotenje te človeške drže. Patične kategorije kažejo, kako je aplikacija ločevanja kot enega od aksiomov spoznanja človeka-posameznika pahnila v vrtnec strahu in užaljenosti. Tako se je zdelo, kot da bo s pomočjo bolezni dosegel priznanje, ki ga, če bo zdrav, ne bo nikoli deležen. Weizsäcker je imel to razmišljanje za ceno podružbljanja, ki je posameznika žrtvovalo na oltarju univerzalne vrste (*species*) človeštva. Kot zdravnika so ga zanimali tudi psihološki, eksistencialni, fenomenološki razlogi za tako obremenjevanje telesa oziroma doživljanje samega sebe. Kot zdravnik je v socialni bolezni prepoznal zmoto glede posameznika ob sicer pravilno uporabljenem abstraktnem aksiomu razlikovanja. Zmota se je manifestirala kot *druga bolezen*.¹⁹ Bila je zmes protesta, nereda in strahu ter užaljenosti, ki je nastopila zaradi razvrednotenja osebe, a tudi strastnega hrepenenja po priznanju lastne individualnosti.

Uradna medicina še vedno trdovratno zagovarja *temeljnost* razlikovanja med osebo in stvarjo (bolezni), to je le eno kategorijo stvarnosti, tako da lahko vse obravnava kot stvar (mehanizem). V tem okolju je zaznava

¹⁸ Bateson, *n. d.*, str. 61 isl.

¹⁹ Gl. Weizsäcker, *Soziale Krankheit und soziale Gesundheit*.

patičnih kategorij dokaj težavna. Tudi psihosomatika se je večinoma pojavljala le vzdolž tradicionalne medicine, in sicer kot prepričanje zagovornikov, da je treba ravnati drugače in da lahko medicina sama vpliva na to. Današnje enciklopedične informacije o tej medicinski usmeritvi so zelo skope. Govori se o »zdravstvenih problemih, ki jih povzročajo duševni oziroma čustveni dejavniki in ne telesne bolezni«. ²⁰ Že Weizsäcker ter številni somišljeniki (naj omenim le Paula Tournierja, Ludwiga Binswangerja, Paula Christiana, Gaetana Benedettija) so ugotavljali, da psihosomatika ne bi smela biti nekakšna etična varianta stvarnega spoznanja, temveč tudi neizprosno stroga usmeritev, ki bo prispevala v sklad temeljnih znanj na osnovi krožnega odnosa med spoznanjem in ravnanjem. Če se zdravnik, zagovornik psihosomatike, in drugi, ki ravna le z doslednim razvrščanjem problemov, razlikujeta le v obnašanju, tudi psihosomatika ne bo znala povedati, da gre pri posamezniku za numerično diferenco ter da induktivno in deduktivno opazovanje in nabiranje surovih podatkov ne bo zadostovalo.

V čem je torej bistvo psihosomatike kot znanosti in prakse? Weizsäcker je menil, da je njeno bistvo modrost trpljivosti, filozofija trpljenja (*Pathosophie*). Odločilno je, da najprej ne vidi bolezni, temveč bolnega človeka. Opazovalec išče stik z opazovanim, to pa ga napravi občutljivega za individualizirano zgodovino posameznika, ki je ni mogoče razvrstiti z analitičnim razumom. Tako je na neki način radikalno kritizirala koncept interdisciplinarnosti, ki ni vključeval ravnanja, temveč le zaželeni cilj. Weizsäcker je imel krožnost med ravnanjem in spoznanjem, po njegovem »uvedbo subjekta« (*Einführung des Subjektes*), za ključno metodo, kako preseči transcendentni potencial kategorialnega razvrščanja kot eno ključnih potez »oblastnega« znanja. Znanje, ki ni sposobno razlikovati med človekom in stvarjo – tako človeka obravnava kot stvar –, je vir specifičnega človeškega trpljenja. ²¹ Posledično tudi ni nobene istovetnosti med spoznanjem in ravnanjem, kajti hierarhičnim razmeram v medicini (družbi) manjka konkreten odnos. Četudi je ravnanje skladno s spoznanjem in morda tudi etično korektno, je bolezen/trpljenje opredeljeno kot predmet. »Razumljivo je, da si bom prizadeval uporabljati tudi preproste

²⁰ Merriam-Webster, Inc., *Merriam-Webster Dictionary*, <http://www.merriam-webster.com/>, 10. 4. 2015.

²¹ *Prav tam.*

sheme, ... a ne pozabite, da so le sheme, ki imajo bežen pomen, in da jih je treba kar najhitreje pretopiti v napor žive, konkretne resničnosti»²².

2. Trpeči človek in gramatika trpljenja

»Ne trpimo zaradi resničnosti, temveč zaradi zmote,«²³ pravi spričo trčenja teorij o boleznih/trpljenju in teorij o izhodu iz stiske. Ker je trpeči človek najbolj individualizirana podoba človeka, je gledati na odnos na osnovi splošne sheme zmotno. Weizsäcker je radikalen: že govoriti o bolezni, in ne o bolnem človeku, je zmotno. Bolezen ne povzroči tako hudega trpljenja kot ga povzroči odnos, v katerem bolnik ni obravnavan kot posameznik. Ni podobnosti z drugimi. Je nova pokrajina in nov način dojemanja. Prestop na raven celote je radikalen. Podobno kot je radikalna krožnost spoznanja in ravnanja, je radikalen izhod iz sebe k drugemu. Kljub kopičenju stvarnih podatkov se temeljno znanje ne bogati, ker »ga ne skrbi in ne skrbi«. Danski arhitekt Bjarke Ingels govori o razmerju med splošnim uporabnim znanjem v arhitekturi in upoštevanjem človeka, ki mu je zgradba namenjena.²⁴

Ne preseneča, da so patične kategorije rezultat porajanja medčloveškega prostora z jezikom, naj gre za izraz naklonjenosti ali sovraštva. Besede, ki jih ljudje uporabljamo, ne govorijo o stvareh, temveč o naših odnosih. Porajanje medčloveškega prostora v jeziku kaže na bistvo patičnih kategorij, namreč na skrajno individualizacijo, ki jo predstavlja (ta) trpljenje (in trpljivost). Weizsäcker jih je našel v petih (v slovenščini štirih) modalnih glagolih, ki so glagoli izpovedi/pripovedi, četudi tudi krinka laži, strahov, užaljenosti ipd. *Patične* kategorije so, ker človek ne le pripoveduje o stvari, ki je drugi ne more poznati in predvsem ne predvideti, temveč strukturno omogoča/preprečuje stik. Morda so poteza vsega obstoječega, ki teži k nečemu (nekomu) in je nemirno zaradi odnosa. Srečanje se ne zgodi na nevtralnih tleh: kategorije so obraz trpečega človeka in obenem izraz »resničnega sveta nemogočega«,²⁵ v katerem se uresničuje le nepredvidljivo

²² Weizsäcker, *Fälle und Probleme*, str. 5.

²³ Weizsäcker, *n. d.*, str. 8.

²⁴ Gl. Deezen studio, »Movie: interview with Bjarke Ingels of BIG on designing with diagrams«, *Deezen Magazine*, 10. 7. 2014, <http://www.deezen.com/2014/07/10/movie-interview-bjarke-ingels-big-designing-with-diagrams/>, 14. 10. 2014.

²⁵ Weizsäcker, *Pathosophie*, str. 180–211.

in nepričakovano. Glagoli izpovedi kažejo, da ljudje težko shajamo s tem, kar je resnično. Spricho bližine, ki jo ustvarja taka ali drugačna pripoved, ustaljen način mišljenja preprosto ne koristi, ker ne deluje.

Patičnost (*das Pathische*) je neprevedljivo. Za razliko od izraza *patološki* je patičnost oboje: podobnost človeškega življenja z vsem, kar ga obdaja: minljivost, umrljivost, negotovost, začasnost, kot tudi nepodobnost glede na to, kar človeku ostane, potem ko je sprejel podobnost z vsem, kar ga obdaja. Patičnost je *trpljivost*, ta pa je del podobnosti; je pa tudi tisto *trpljenje*, ki ostane človeku kot njemu najbolj lastno in je del nepodobnosti. Trpljenja kot nepodobnosti ni mogoče zmanjšati, če bi človek vedel več ali spoznaval popolneje. Nasprotno: postane še bolj kompleksno, neznano in nemogoče. Norbert Wiener in Ilya Prigogine²⁶ (ter drugi) sta tej *negotovosti* namenila osrednje mesto v teoriji sistemov. Možnosti je več kot resničnosti, ker je negotovost v sedanjem času.

Z uvedbo *sedanjega* časa v opazovanje je I. Prigogine lahko sočasno obravnaval zelo različne pojave. Prvi vtis je bil, da je nepodobnost (negotovost) nesmiselna. Kasneje se je pokazalo, da nered (kaos) človeka bolj približa resničnosti kot red (gotovost, predvidljivost itn.). Negotovost se je dolgo časa potiskala na stran, češ da je le vprašanje časa, kdaj jo bo človek obvladal. Vendar se je pokazalo, da so občasna kratkotrajna ravnovesja znotraj nereda prav zaradi negotovosti pomembnejša kot stabilnost znotraj apriornega reda, ki začasnosti ne jemlje resno in priznava samo stvarni svet. Tudi drugi sistemski misleci, kot na primer Humberto Maturana,²⁷ so nehali gledati na spoznanje kot na semantično vprašanje, temveč so ga začeli obravnavati kot strukturno vprašanje. Nastali so zanimivi hevristični pojmi, ki lahko v našem primeru dopolnijo zmedo spricho patičnih kategorij. *Biologija spoznanja*²⁸ je nase naravnana organiziranost živih bitij, ki sama nenehno proizvajajo komponente, potrebne za preživetje in razvoj. Tudi Hannah Arendt je poudarjala, da je človekovo zadržanje pred lastno začasnostjo več kot zavedanje in razumevanje. Razlikovala je med dvema načinoma. Prvič jo gleda človek (moški) kot na *konec*, ki bi ga rad celo pospešil (*mortality*). Ta odnos ga dela podob-

²⁶ Gl. N. Wiener, *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society* (Boston: Houghton Mifflin 1954); I. Prigogine, »The philosophy of instability«, *Futures* 11, 4, 1989, 396–400.

²⁷ Prim. H. Maturana in F. Varela, *Drevo spoznanja* (Ljubljana: SH 1998).

²⁸ Gl. H. Maturana in F. Varela, *Autopoiesis and Cognition* (Dordrecht: Kluwer 1980).

nega drugim, ki pa si niso blizu, temveč so tujci, to pa običajno izražajo s politično-militaristično željo po obvladovanju in spreminjanju okolja v svoj prid. Ustvariti si hoče *svoj* svet, v katerem ne bi bil odvisen. Beži pred začasnostjo. Drugič jo gleda človek (ženska) skozi rojstvenost (*natality*). Stališče ni nujno žensko, je pa stališče nepodobnosti. Sveta ne spreminja s silo, temveč ga oblikuje v dom in nov *začetek*. To pogojuje njeno (njegovo) brezinteresno dejavnost. Drugačna »dejavnost (*action*) je najtesneje povezana s človeškim pogojem rojstvenosti.«²⁹ Arendt je sklepala, da je v stališčih do začasnosti tudi razlika med podobnostjo (predvidljivostjo) in nepodobnostjo. Medtem ko je »zakon smrtnosti najbolj gotovo in edino povsem zanesljivo pravilo življenja med rojstvom in smrtjo« ter orodje, ki dela človeka za tujca na svetu in ga kljub podobnosti peha v osamljenost, je »spodobnost prekiniti [ta zakon] in začeti nekaj novega /.../ neskončno neverjetna, ki pa se nenehno dogaja.«³⁰ »Čudež, ki rešuje svet in tudi človekova dejanja pred njihovim 'normalnim' uničenjem, je končno dejstvo rojstvenosti, v kateri je ontološko ukoreninjeno nesebično ravnanje.« Tega je sposoben vsak »človek v moči dejstva, da je rojen.«³¹

Želja, da bi lahko ločili ontično od patičnega ter vsaj nekaj ohranili zase, na primer v obliki vere v neumrljivost duše, glede na povedano le še poveča raven trpljenja in tudi stopnjo ranljivosti na ravni podobnosti. V človekovem spoznanju ni ničesar transcendentnega. Človek ostaja podoben stvarem tudi potem, ko začasnost prizna in sprejme. Z nepodobnostjo ne beži pred začasnostjo. Prav ta vidik patičnosti ga dela najbolj edinstveno in samosvoje bitje.

3. Poslušati, ne razlagati

Za nesebično dejanje (*action*),³² podobno kot za etično dolžnost pri E. Levinasu,³³ je bolj kot to, kaj pomeni, značilno, kaj se zgodi v človeku, ki se odzove na ta način in povsem izpostavi drugemu. To je za Weizsäckerjevo *Pathosophie* nujna popotnica. Drugi načini spoznanja niso

²⁹ Arendt, *n. d.*, str. 9.

³⁰ *N. d.*, str. 246.

³¹ *N. d.*, str. 247.

³² *Gl. n. d.*, str. 175–247.

³³ *Gl. Levinas, n. d.*

izključeni, a so zaradi samoumevnosti predhodnih znanj in verjetnosti objektivnih razlag nekoristni. V mitu o Pandorini skrinji se vsebini skrinje pripisuje nekaj slabega. S pokrovom se ji preprečuje, da bi našla pot v svet. Tako so se besede, s katerimi so se opisovala temeljna avtomatska javljanja telesa/narave (ki je lahko Pandorina skrinja), kot na primer *pátthe* (iz *pásho*, »trpeti«), razumele kot izguba, bolečina, izkušnja poraza ipd. Vendar je *pátthe* onstran aktivnosti, podobno kot *action* pri H. Arendt, ter nepodobna miselnemu in stvarnemu naporu strokovnjaka. Je zadržanje telesa tukaj-in-zdaj, ki prepozna, kaj res potrebuje. Uradna medicina je večino nezavednih miselnih del telesa – t. i. *govorica organov* ali *body language* – zavrgla kot odvečno, ker jih ni razumela. Zlasti sodobna medicina razmišlja, da je treba bolečino obvladati, to mišljenje pa je znanstveno in neučinkovito. Ko se uporabi znanje, se telesu odreče subjektivnost – pripisuje se abstraktni osebi –, ravnanje pa sledi merilom abstraktnega metafizičnega humanizma, ki podrejajo posameznika splošnim načelom.

Nerazlikovanje med aktivnostjo in pasivnostjo botruje dejstvu, da je znanje bolj stvarno od predmeta (telesa). Znanju se pripisuje nekaj transcendentnega, kot naložbo z bogatimi obrestmi. Če to znanje nezavedno avtonomijo telesa (narave) razume kot upornost oziroma kot nekaj, kar mora obvlad(ov)ati, sklene krog samoumevnosti, ki *govorico telesa* (na primer bolečino) razvrsti v predal nerazumnega glede na predhodno objektivno zaznavo narave (telesa), ki je transcendentna.

K sreči gre za spoznavno-teoretska in logična protislovja, ki se v praksi vendarle ne aplicirajo vedno v kontekstu splošnih načel ravnanja, temveč po presoji sočutja. Ko pa se, in če se, se pojavijo težave, kot na primer: Koga ohraniti pri življenju, ko ni dovolj sredstev? Težava v tem primeru ni le brezvrednostno znanje, ki ima vse za predmet, temveč tudi gramatikalno protislovje, ko strokovnjak govori, ne da bi verjel, da so njegove besede res njegove.

V. von Weizsäcker je s patičnostjo odprl gramatikalni problem znanstvenega znanja, ki ima v medicini povsem specifične značilnosti. Povedali smo že, da mu je pri tem pomagala fenomenološka metoda, s katero je pokazal na problem transcendentnosti znanja. *Pátthe* presojo znanja ne zaupa objektivnosti, kajti spoznanje, ki se nanaša na predmet, se ne nanaša na nič.³⁴ Na protislovje je pokazala analiza strokovne govornice, ki je

³⁴ Gl. Weizsäcker, *n. d.*, str. 15.

sama začela spodnašati zaupanje v besede, saj so jim ostali samo pomeni. Pomanjkanje zaupanja v besede je imelo za posledico izgubo svobode v znanosti. Poskus etične valorizacije objektivnega znanja s *svobodo vesti* je le medel odsev vednosti, ki jo ima telo samo o sebi. Spoznanje telesa je namreč popolno zaupanje v soodnosnost ravnanja-in-spoznanja. Ni pomenov. »Zelo neverjetno je,« pravi H. Arendt, »da bi lahko določili in opredelili naravno bistvo stvari, ki nas obdajajo, ... to bi bilo, kot da bi skočili prek svoje sence.«³⁵ Kategorialno znanje zato ne more biti drugačno kot neučinkovito. V bistvu se aplicira z uporabo sile.

4. Patične kategorije

V Weizsäckerjevi zdravniški praksi so bile patične kategorije ogrode njegove splošne medicinske antropologije. Njegova dolgoletna želja je bila najti prehod med *nevrozo*, *biozo* in *sklerozo* ter materializacijo trpljenja v boleznih (*bioza*) prikazati kot govorico telesa. Presenetljivo je, da se kljub nešteto osebnim nepodobnim zgodbam trpljenje utelesi v podobnih boleznih. Weizsäckerjeva domneva je bila, da so že kategorizirane bolezni, zaradi katerih človek končno poišče zdravniško pomoč, že dokončan konfliktni nevrotični proces, ki ga medicina/zdravnik ne pozna ali jo/ga ta ne zanima. Korekten obojestranski odnos s pacientom omogoči dojetje konflikta (nepodobnosti), ki se je na koncu izrazil kot telesna (materializirana) bolezen (podobnost). »Ko sem izgubil malo svoje znanstvene avtoritete, je ta pridobila na pokončnosti in uvidu.«³⁶ Presenetljiva je zlasti »negativna« plat trpljivosti, ko človek *potrebuje* bolezen, da bi se z njo izognil odgovornosti v konfliktu, v katerem ni zdržal. Materializirana bolezen je očitnejša epizoda trpljenja in predmet, s katerim se ukvarja (klinična) medicina, vendar je podobnost bolezenskih slik garant neučinkovitega zdravljenja. Verjetno *hotena* bolezen, s katero človek (nezavedno) prikrije svojo šibkost, ne le poveča neučinkovitost zdravljenja, temveč tudi prepreči, da bi se našel prehod od enoumne *resnice* (*bioza*) do singularne zgodbe trpljenja. Če pacient svojo bolezen *hoče* in sodeluje pri njenem nastanku, je iskanje vzrokov boleznih odveč, kajti človek hoče s svojo boleznijo nekaj povedati. Če povzamem, je konfliktni krog, ki ga

³⁵ Arendt, *n. d.*, str. 10.

³⁶ Weizsäcker, *Fälle und Probleme*, str. 82.

je sprožila nenapovedana negotovost (Weizsäcker jih je večinoma videl v družbenem razvrednotenju človeka), paradoks: sporazumevanje med ljudmi je strukturno, ne semantično vprašanje.

Neizpodbitno je, je menil Weizsäcker, da soočenje z nepredvidljivim (npr. razvrednotenjem) in nepodobnostjo ne poteka na domačih tleh niti za zdravnika niti za bolnega človeka. Zdravnik si želi zdravnik dospeti do »ravno tukaj in ravno zdaj«³⁷ človekove izpostavljenosti dejavniku bolezni, da bi se čutil bolj doma. Četudi zdravnik vedno ohrani prednost strokovne avtoritete in mu je na ta način vedno omogočen umik, je situacija obojestranskega odnosa edinstven pogoj pravilne presoje (materializirane) bolezni. Weizsäckerja je zanimala struktura travme – človekovega (nepričakovanega) odkritja svoje šibkosti –, iz katere se poskuša zmazati z *moram, hočem, zmorem* itn., a to ne zaleže. Znanstvene trditve so konzervativne, saj vidijo pred seboj posamično bolezen, ranjeni zdravnik pa išče (vidi) človekovo *pretrpeto udeležbo*. Razpon med obema lahko pojasni vprašanje: Kdo vidi bolje? Claude Monet v *Vtisu vzhajajočega sonca* (1872) ali fotografski aparat? Ko se izpostavljeni po dolgem potovanju vrne domov, je pokrajina še ista, a hkrati povsem drugačna. Tudi če se ni nič spremenilo, se je vse spremenilo.

Trpljenja ni mogoče preučevati strateško, temveč z udeležbo. Podobno kot študij zemljepisnih kart ne nadomesti potovanja, tudi temeljna znanja ter preverjanje dejstev na njihovi osnovi ne zmorejo kančka *skrbi*, potrebne za potovanje skupaj s telesom, »ki je naša usoda«.³⁸ Ni teoretični model odnosa in se ne konča na robu zemljevida. Weizsäcker si je želel priti na jasno, kako je konkreten odnos z drugim bistvena dopolnitev razvoja stila osebnega življenja.³⁹

Če se zdi, da gre pri patičnih kategorijah za nekaj na prvi pogled negativnega in banalnega (šibkost, prikrivanje, konfliktnost itn.), ne gre za vrednostno oceno tega razvoja, marveč gre za edinstvenost (nepodobnost) vsakega posameznega človeka, »ki nima le ontične, temveč onkraj nje tudi patično eksistenco«.⁴⁰ Modalni glagoli (smem, moram, hočem, morem) so glagoli izpovedi, a še daleč ne takoj glagoli odkritosti. Weizsäcker je

³⁷ Weizsäcker, *Pathosophie*, str. 90.

³⁸ Weizsäcker, *Fälle und Probleme*, str. 131.

³⁹ Gl. Weizsäcker, *Pathosophie*, str. 58.

⁴⁰ Weizsäcker, *Fälle und Probleme*, str. 148.

videl nalogo odnosa v tem, da povezuje ontično s patičnim, podobno z nepodobnim, ter to neživo (ali podobno) napraviti za živo. Patične kategorije⁴¹ so ožji del gramatikalne analize odnosnega prostora, v katerem se poraja subjektiviteta, spoznanje, da »bolni človek bolezen ne le ima, temveč jo tudi dela«.⁴²

Modalni glagoli personificirajo in individualizirajo razliko – drugačnost –, ki vodi v *patično pokrajino*, trpno doživeti svet. V njem je ključna kategorija življenje kot tako, živeto ali neživeto. Za razliko od splošnih znanj so patične kategorije človekova govorica o človeku tukaj-in-zdaj, o sebi, ali še natančneje, o človeku kot nedokončanem bitju, potrebnim dopolnitve, skratka ne o *biti*, temveč o »biti v času«.⁴³ Korenine splošne medicinske antropologije so ta sedANJI čas, v katerem je na drugi strani *ranjeni zdravnik*. Z brezpogojnim priznanjem drugačnosti/nepodobnosti, ki je ne pozna, jo želi spoznati tako, da se poda na pot skupaj z njo. Ne ve, ali mu bo to uspelo, in tudi ne ve, kam gre. Pot pelje onkraj znanih zemljevidov. Kje je bil (kje sta bila), bo(sta) izvedel(a), ko se vrne(ta) domov.

4.1. Smem

Modalni glagol *smem* (ali *treba je*) je prvi in med patičnimi kategorijami poseben. Gre za najgloblje in najbolj preprosto poslušanje govorce telesa. Do besede pride nenapisana pravičnost, ki govori prek občutja veselja. To občutje je jedro etičnega obnašanja. Nikjer drugod ni tako jasno, da gre za odločitev *ne delati hudega*. *Smem* je prva kategorija, čeprav šele na koncu konfliktnega kroga močnih čustev (strah, jeza, norost, prepirljivost, žalost ipd.), ki prevladujejo, če ni veselja. Antonio Damasio razume občutje veselja kot tisto, ki se v telesni govorici manifestira brez časovnega zamika.⁴⁴ Je ena od oblik podobnosti (vsi razumejo veselje) in nepodobnosti hkrati. *Smem* ne izraža potreb, temveč je podoben sprehodu po dolgem obdobju hromosti. Pomeni ozdravljajočo držo znotraj trpljenja, potem ko je pacient sprejel svoj položaj. Zanj to pomeni veliko

⁴¹ Gl. Weizsäcker, *Pathosophie*, str. 60–86.

⁴² Weizsäcker, *Fälle und Probleme*, str. 149.

⁴³ Weizsäcker, *Pathosophie*, str. 62.

⁴⁴ Gl. A. Damasio, *Looking for Spinoza* (London: Vintage Books 2004), str. 160–179.

olajšanje. Weizsäcker primerja ta modus z velikonočnim jutrom, s kategorijo dotika in novega začetka življenja. Je *kairos*, oklenitev svobode. Weizsäcker je menil, da je celostna terapija mogoča le, če se zdravnikovo delo s pacientom (trpečim) ne začne z njegovo bolezensko sliko – njen potek je mehaničen in ne vključuje življenja –, temveč z modusom svobode: *odločitve ne delati hudega* (sebi). Po krčevitem upiranju, da bi nekaj storil ali ne storil, je za bolnega človeka napočil čas, da se oklene svojega življenja in gre naprej. Zdravnikovo vprašanje: *Kako gre?* se resničnosti približa daleč bolj kot katero koli znanje o bolezenskem stanju. Trpljenje ni ujetništvo, temveč je način življenja. Ne gre za to, *kaj* je trpljenje (ali zdravje), temveč za dotik nedotakljivega. Trpljenju je na ta način priznana subjektiviteta, njegova nepodobnost.

Ker je celo psihoanaliza trdila, da je človek ujetnik bolezni in da ga je je treba osvoboditi, je patično kategorijo *smem* v njenem kontekstu nemogoče razumeti v smislu odločitve *ne delati hudega*; psihoanaliza jo razume kot cilj (nekaj smem ali ne smem storiti uporniško), misleč, da bo človek, ki se bo rešil bolezni (trpljenja), osvobojen. Svoboda od nečesa pa ga spravi v zadrego, kajti to, kar zdaj sme in prej ni smel, prihaja kot nova norma, medtem ko se konfliktnosti ni osvobodil in jo le potiska v podzavest. Tudi drugi poskusi približevanja resničnosti, kot sta na primer tudi fenomenološki in eksistencialni, razumejo to kategorijo v kontekstu pozornosti oziroma zavedanja, pri čemer je (samo)zavest kot luč na poti. Tako ne pomeni približevanja, temveč le osvetljuje pot in vrednoti korake približevanja – vse od preprostega moraliziranja do prepovedi (ne smeš!), ne pomeni pa odločitve. Fenomenološka vrnitev k stvarjem, ki širi polje zavesti s *pripravljenostjo sprejeti* (ljubeč odnos), še ni kategorija dotika.

Smem ni vprašanje (*treba je se ne konča s klicajem*). Konča se s piko. Ni semantično, temveč strukturno vprašanje. Izraža popolno razpoložljivost in svobodo in kot kategorija opredeljuje vse druge. Izpostavljenost vključuje tudi madež, pečat ipd. A to ni pomembno. Pomembno je, da ima trpeči s seboj prav tako nepopoln odnos ter da kot človek ni postal boljši ali manj nepopoln. Negativna konotacija te kategorije je odraz splošnega mnenja ljudi spričo norme »Ne smeš!«, ki ni patična. Pogosto se namreč zgodi, da se nedotakljivemu izognem, ga banaliziram ali si nataknem rokavice, misleč, da me bo strah pred dotikom zaščitil.

4.2. Moram

Moram je kategorija prisile, neizogibnosti, *veliki petek*. Trpeči človek je pri zdravniku in pravi: »Ne morem delati.« Zdravnik pa: »Ja, pa morate!« In pacient: »Saj bi hotel, a ne morem.« In zdravnik: »Če bi hoteli, bi tudi zmogli!« Če zanemarimo ozadje socialne medicine, ki je začela zagovarjati univerzalnost družbenih načel ter nehala zagovarjati posameznika pred družbo, gre v tem primeru za hude razmere v ozadju, ki ne morejo do besede. Podobno, kot je *smem* kategorija svobode in življenja (rojstvenosti), je *moram* kategorija smrti, sile, priganjanja. Je *brónos*, čas, ki priganja. *Moram* je skok v človeškost. Borim se za življenje, a me razmere pehajo v smrt. Zmaguje determinizem: vse, kar se zgodi, je človeško, nujno. Zdravnik pa ima proste roke: lahko odide.

Soočenje s konfliktno logiko ni preprosto. Ni sicer še bremena nepodobnosti in še poskušam ločiti ontično od patičnega, konfliktnost od odgovornosti, in vsaj nekaj ohraniti zase (ne povedati). Še poskušam misliti, da moram le to, kar tudi hočem. Taka relativizacija nujnosti pacienta in zdravnika ne zbliža. Oba se zatekata vsak k svojemu znanju v upanju, da bo šlo vse po predvidevanju. Domišljata si, da nujnost ni 100-odstotna in da je možen pobeg. Zasilnemu izhodu se reče negacija. Zdravniku je lažje, toda zanikanje je iluzija. Posledice sledijo zlasti na področju zaupanja med ljudmi. Tudi izrazi usmiljenja izpadejo kot ponaredek.

4.3. Hočem

Modus *hotenja* govori o ponižanju, ki ga prinaša s seboj prej omenjeno zanikanje v kategoriji *moraš*. *Hočem* je gledališče propadlih stremljenj. Konča se z vpraševanjem, kdo je kriv. Korenina polomije je, da se to, kar je treba sprejeti (v kategoriji *moraš*), naslavlja na kategorijo *hoteti* (kategorija *svobodne vesti*). Volji se pripisuje moč, ki je volja ni sposobna. Govori se o *svobodni* volji, toda ta svoboda voljo degenerira. Pokaže se prava narava volje kot nemoči, ne kot moči. Volja do moči, ki jo je Nietzsche predstavil kot bistvo življenja, kot živost življenja, govori o nečem drugem in nima nič skupnega s ponižano voljo, češ da se ji omejuje svoboda. V filozofiji 19. stoletja je bila etika še stvar hotenja in svobodne volje. Slika je zlezla ljudem pod kožo tudi v naslednjem stoletju in se kaže tudi

v interpretacijah Nietzschejeve volje do moči. Svojo užaljenost razkazuje v naivnosti etičnih kodeksov, ki naj bi sprožili nekaj, kar pa tisti, ki bi *moral hoteti, noče*. Tega, kar hočem, ni. Hotenje me dela nesrečnega in ranljivega. Pokaže se vsa banalnost patičnega. Ker lahko hočem le nekaj, česar ni(mam), je moje hotenje že slika trpljenja, seveda hotenje, ki je tudi nevera, nezaupanje, nemoč. Zaradi nemoči lahko to hotenje povzroči krivico.

Običajno *hočem* ni nasprotje pasivnosti (izpostavljenosti). Hotenje ni aktivno, temveč le nasprotuje temu, kar pomeni lat. *passio*, »prestajam«. Je *nočem*. Nočem trpeti, a ne storim nič, da ne bi trpel. Vem na primer, da imam hudo bolezen, a ne grem k zdravniku, ker se bojim izvedeti resnico. Tako trpim na poseben način. Na ravni intelektualizma se je razvil pojem svobode kot moči (francoska revolucija) in pravice do svobode kot opozicije determinizma. A volja je brez moči in ne prinaša nobenega veselja, ker hoče, česar ni.

Svobodna volja (svoboda volje) ni pozicija moči, temveč nemoči. Je klicanje po po-moči. Kot človeku mi manjka nekaj, česar na noben način ne morem doseči po poti moči (zahteve, prisvojitve). Zato je hoteno brez namenov lepše od hotenega z nameni. V vsakdanjem življenju je primerov nezavednega hotenja brez namenov veliko, če rastejo iz kategorije *smem*, kot npr.: *Smem hoteti*. Takrat je hotenje radost. Moč hotenja je v razpoložljivosti kategorije *smem*, ko se pojavi v dejanju (npr. *po-moč*).

4.4. Moralni moraš

Vtis je, kot da so patične kategorije tudi moralne. Če bi šlo zgolj za vprašanje pomenov (semantika), bi to držalo. Toda nemški jezik ima med modalnimi glagoli moralni modus *moram, sollen*. Weizsäcker v tej kategoriji videl vpliv vseh apriornih znanj, zapisanih v zakonih ali vsiljenih v moralnih normah, ki povečujejo breme in dajejo vrenju čustev poseben značaj. Etična izkušnja je nenadoma sama predmet preiskave, ker se ji odreka izvornost. Tako nastane morala *moranja*: tisti, ki bi moral služiti (moral), zdaj ukazuje. Tako se na primer zdravnik, ki naj bi služil bolnim, nenadoma sklicuje na svojo avtoriteto. Resničnost ne pride do besede. Sprevržena morala povzroča trpljenje bodisi kot gola norma bodisi kot sejanje strahu.

Sollen se sicer nanaša na konkretno ravnanje in ni norma. Je *patična* kategorija in se nanaša na strukturo odnosa. Zdravnik mora zdraviti. Ni se mu treba odločati o tem, ali bo to delal ali ne. Tudi če dela najbolje, se ne hvali s svojim delom. Bolj kot je razumljivo, da se (zdravnikova, pacientova) moralnost nanaša na (njegovo, njuno) ravnanje in da ni norma, bolj se kaže težavnost normativnosti. Normativnost ne vodi k odločenosti, temveč sili v dvom in nezaupanje. Če se ljudje bojijo iti k zdravniku, je to zaradi univerzalne normativnosti. Kot človek čutim njen nesmisel ter lahko domnevam, da ima lahko v pesti tudi zdravnik, če je na primer predvidljiv. Ko se mi kaj ukaže v tem tonu, se v meni pojavi protest iz globin nezavednega, naj tega ne storim. Nesmisel normativnosti se v pravi luči pokaže šele, ko hoče kak človek kaj doseči z boleznijo tako, da hoče biti bolan (*Krankheitsstreben*). Če sem zdrav, sem seveda bolj izpostavljen, kot če sem bolan. Vendar pa je želja nekaj doseči s prostovoljnim trpljenjem, s katerim si škodujem, popolnoma nesmiselna in kot taka ni sposobna nikakršnega odnosa. Weizsäcker je bil zelo kritičen do psihoanalize, ki je hotela ta vidik nalaganja bremen samemu sebi pojasniti z *nagonom po smrti* (*Todestrieb*) ter človeka razbremeniti odgovornosti. Weizsäcker je govoril le o usmerjanju konfliktnega kroga, preden se ta manifestira v telesni bolezni (*biozi*), in o *smislu* bolezni. Vpraševal se je, kaj je lahko dobrega v bolezni (trpljenju), da si ga utegne človek želeti. In če ni nič dobrega, pred čim naj bi ga bolezen zaščitila?

4.5. Morem

Modalni glagol »(ne) *morem*« je najšibkejši člen. Ko pravim: »Ne morem (več),« ne rečem: »Lahko bi, pa nočem!«, temveč »To možno je zame nemogoče«. Trpljenje, ki ga povzročajo nesmisel, laž, strah, užaljenost ipd., kaže na neresnični svet mogočega in na resnični svet nemogočega. Vse je negotovo. Življenje je začasno. Ne glede na to je biti živ neizmerno več kot biti mrtev. Vsako življenje živi iz patosa, želje po življenju, naj je še tako šibko. Na dobrodelni oddaji *Stopimo skupaj za nedonošenčke*⁴⁵

⁴⁵ Gl. Televizija Slovenija in Rotary Club Ljubljana (2015), *Stopimo skupaj za nedonošenčke*. Dobrodelna prireditel. RTV SLO 1, 24. 1. 2015, <http://4d.rtvsl.si!/arhiv/dobrodelne-prireditel/174316127>.

so sestre, ki delajo v bolnišnici, govorile o prezgodaj rojenih otrocih, ki so jim osmislili delo z njimi. Komaj živijo, a kažejo neizmerno željo po življenju. Človek se spričo resničnosti obnaša kot patično bitje, kot bitje brez namenov, bitje nepopolnosti. E. Levinas je o odnosu z drugim trdil, da moram kot človek imeti nekaj skupnega z drugim, če začutim njegov klic po pomoči in se izpostavim kljub svoji nemoči.⁴⁶ To skupno niso univerzalni cilji ali abstraktni humanizem. Izkušnja globlje medosebne skupnosti je pomembna, ker odgovarja na vprašanje, ali je trpljenje lahko smiselno, in kakšno trpljenje. Kaže, da je to tista potrpljivost (patičnost), ki sodi k bistvu usposabljanja za to, kar pomeni biti človek.

5. Razprava

Weizsäckerjeve splošne medicinske antropologije si ni mogoče predstavljati brez fenomenološke metode, ki je radikalno spremenila delovne metode filozofije ter številnih znanosti in strok. Vendar je večina kritičnih situacij in miselnih procesov ter praktičnih korakov že prej nakazovala nujnost sprememb. V medicinski znanosti je prišlo do zasukov zaradi družbenih razmer med prvo svetovno vojno in po njej, preden je imela na razpolago kako novo metodo razmišljanja in ravnanja. Morda je vendar presenetljivo, da se je filozofija s fenomenološko metodo hotela vrniti k stvarem, kot se ji te prikazujejo, brez interesov in vnaprejšnjih znanj, in da pomembnost metode ni pripisovala sebi. Tako je lahko njen zasuk vplival tudi na druge, na kulturo znanosti in na razumevanje etike kot odločnosti *ne delati hudega*. Žal je bilo presenečenje tudi to, da je na drugi strani znanje postalo instrument oblasti in vladanja.⁴⁷

Potem ko je življenje posameznika izgubilo ceno in njegovo trpljenje ni štelo ničesar več,⁴⁸ je posameznik postal cena ideje univerzalnega človeka (*homo faber*). Oba vidika, ne-odnos do resničnosti in podreitev posameznika abstraktnim načelom, sta pri Weizsäckerju v sredini nove interpretacije bolezni in trpljenja, natančneje: bolnega in trpečega človeka. Glede na razmere je bila za zdravnika pripravljenost dotakniti se trav-

⁴⁶ Gl. Levinas, *n. d.*

⁴⁷ Gl. R. Bernet, »Stik s tujcem: dve interpretaciji ranljivosti kože«, *Nova revija* 18, 210–211, 1999, str. 234–244.

⁴⁸ Gl. Weizsäcker, *Soziale Krankheit und soziale Gesundheit*.

me, preden se je materializirala v prepoznavnih simptomih in se je njen vihar za nekaj časa polegel, veliko tveganje, in sicer ne le zaradi ukinitve subjektivitete na družbeni ravni, temveč tudi zaradi vseh bolj prepoznavnih konfliktnih nesporazumov na profesionalni ravni. Razmere so bile tisti vidik splošne medicinske antropologije, ki je presenetil znanstveno in strokovno javnost, ta pa se je nanje odzivala nepripravljena. Žalostno dejstvo, da je (socialna) medicina s tako lahkoto klonila pod pritiski in pričakovani režima, je le en vidik nepripravljenosti.

Weizsäcker ni nikoli klonil pod temi pritiski. Izkušnje o tem je opisal v brošuri »*Euthanasie*« und *Menschenversuche*,⁴⁹ v kateri je komentiral nürnberške procese zoper zdravnike, in v *Begegnungen und Entscheidungen*,⁵⁰ razpravi o religioznih, a ne konfesionalnih izkušnjah o položaju resnice – zlasti resnice o človeku – v obdobju med obema vojnama. Ravnodušnost izobraženstva do vzpona režima, »institucionalno mehčanje sklepov«⁵¹ in »neodločenost kot načelo« so bili okvir uresničenja nemogočega v socialni problematiki. Novo gledanje na človekovo trpljenje, ki je vključevalo značilno »ukinitev notranje politike« in »delovno terapijo« po letu 1933,⁵² ni takoj ponujalo odgovorov, kaj je trpljenje, temveč je zahtevalo spremembo nazora praktično o vseh obstoječih družbenih strukturah. Najpomembnejši vidik te spremembe se je nanašal na vlogo socialnega zavarovanja pri razvrednotenju človeka. Če je človek na eni strani z zavarovanjem pridobil vtis varnosti, je na drugi strani z razosebljenjem izgubil možnost odnosa s sočlovekom. Weizsäckerjev *Umgang*, dejansko skrajna omejenost v odnosu s partnerjem, »je numerični izraz za enkratnost in edinstvenost odnosa sploh«.⁵³ Tako je tudi skrajna omejitev krožnega razmerja med spoznanjem in dejanjem, ki prerašča v obrat telesa in dotik, dokaz, da spoznanje ni prvotno, temveč je podarjeno. Weizsäcker se je na razmere odzval z dualno podobo *spoznanja-dejanja*, ki je bila dalje merilo medosebne odvisnosti prostora in časa v odnosu med ljudmi. Hitrost dogodkov

⁴⁹ V. von Weizsäcker, »*Euthanasie*« und *Menschenversuche* (Heidelberg: Lambert Schneider Verlag 1947).

⁵⁰ Weizsäcker, *Begegnungen und Entscheidungen*.

⁵¹ Weizsäcker, *n. d.*, str. 41.

⁵² Weizsäcker, *n. d.*, str. 87–102.

⁵³ Weizsäcker, *n. d.*, str. 69.

je ukinjala prostor med ljudmi, to pa je bilo prikladno opravičilo za nehumanost.

Weizsäcker je na osnovi psihosomatskih sklepanj menil, da to *skupno* (prostor-čas, edinstvenost itn.) ni dosežek naprezanaj posameznikov v odnosu, temveč je splošno človeško, le da ga telo – edinstvenost posamezne osebe – zazna *prej* kot razum, in sicer kot nekaj pomembnega, nepričakovanega, nezasluženega, neupravičenega. Če in ko to *skupno* prerase v pripoved, lahko človek spozna, da lahko svojo nepopolnost preseže edino v pozornem poslušanju drugega. Weizsäckerjeva *patična antropologija* pozna zadrego nedotakljivosti, ki ji ne more do dna še tako velika predanost. Ta vidik je pozneje ključen v etični dolžnosti E. Levinasa, ki kljub popolni izpostavljenosti, da bi pomagal drugemu, oziroma prav zaradi nje, izpostavi subjektiviteto vpletenih, tako da odnos ne pridobi uniformnosti norme. Pri Weizsäckerju je ključno, da se trpeči človek, ki ni sposoben priznati svoje vpletenosti v pripravljanju materializacije konflikta (*Krankheitsstreben*), ki jo predstavlja bolezen (bioza), dokoplje do kategorije *smem* in izbere drugo smer (ozdravitev = ne delati hudega), čeprav je morda v teku razosebljanja že nastopila nepopravljiva telesna sprememba (kronično obolenje).

V Weizsäckerjevi teoretični sliki (nepopisnega in nedotakljivega) trpljenja se prepletajo medicinski, filozofski, socialno-politični, gospodarski, etični in verski elementi. Slika ni najbolj čista, ker zdravniku vedno pušča priprta stranska vrata, da se umakne. Vendar pa mu je ta preplet po analogiji omogočil spoznati skrito področje v sebi in v drugem, daleč bolj skrivnostno od tistega, ki ga je psihoanaliza prepoznala kot podzavestno. Gre tudi za uvid, da se šele v tem kotlu, v mnogih primerih prenapolnjenem s konfliktnostjo, prepozna nepodobnost subjektov in njihova neskrčljivost na kakršen koli univerzalizem.

Trpljenje je eden od vidikov te neskrčljivosti. Verbalizirati ga je mogoče le do neke mere. Patična kategorija *smem* se najbolj približa verbalizaciji, obenem pa tudi bistvenemu elementu trpljenja – nepodobnosti in nedotakljivosti. Bolj kot se mu lahko približam, bolj prepoznam nepopolnost orodja, s katerim bi ga lahko ubesedil, kot tudi lastno nepopolnost, ki je ne bi mogel prepoznati na drug način. Smiselno se mi zdi razmisliti, kar Weizsäcker predlaga pri prvi patični kategoriji. *Smem (treba je)* se nanaša na dotik nedotakljivega. V evangeliju po Janezu je poročilo o veliki noči drugačno kot v drugih evangelijih, predvsem zaradi lika Marije Magda-

lene, ki se hoče dotakniti vstalega Jezusa. V evangeliju ji Jezus pravi, naj se ga ne dotika. Marija spozna, da dotik ne bi bil dotik vsega, kar se je zgodilo. Janez je v svoj zapis v kategorijo dotika vnesel časovno dimenzijo (zdaj). Tako so lahko Jezusove besede Mariji pravzaprav Marijine, kolikor je spoznala, da se je je v »ne dotikaj se me (več)« dotaknila celotna zgodba Jezusovega življenja. Na povsem nov način je prepoznala nepopolnost svojega gledanja na lastno nepopolnost. Gre za mnogo več kot za odkritje nezavednega ali za telesno bolečino: gre namreč za globoko občuteno spremembo pozornosti do drugega, ki mu je bila tisti trenutek pripravljena dati življenje, v resnici pa ga je (življenje) šele sprejela kot *dar* drugega. *Umgang* pri Weizsäckerju je ta radikalni zasuk perspektive. Trpeči človek spremeni pogled in vrstni red dogodkov. Odnos pokaže, da je struktura pozornosti patična, ne ontična, in da torej ne gre za *svobodo izbiranja* med to ali ono dobrino, temveč za *izbiro svobode*.

Sklep

Naj sklenem z dvema Weizsäckerjevima trditvama, ki se nanašata na strukturo odnosa (*Umgang*). Sta dve od mnogih, a zgovorni, da za njima zaslutimo tedaj že dokaj znan teorem kompleksnosti. Prva je: »Resničnost in odnos z njo se zgodita v enem zamahu.«⁵⁴ Weizsäcker je videl, kako neskladno s kakršno koli pomočjo (terapijo) je, da se védenje, da je nekaj resnično, in resničnost sama, pojmujeta kot dve med seboj ločeni stvari. Problem je v tem, da je v védenju o resničnosti vedno prisoten črv hotene nevednosti, znan kot *kartezijanska stiska*⁵⁵ ali kot možnost umika. Philip Kitcher⁵⁶ meni, da znanosti niso napredovale samo v znanju, temveč tudi v neznanju ter da se je klasičnim oblikam nevednosti pridružilo več novih še bolj trdovratnih. Ločena obravnava trpljenja in človeka, ki trpi, je ena od oblik hotene nevednosti. Kitcher predlaga, da je zato nova ureditev znanosti eden največjih izzivov sodobnega časa. Ne bi le pomenila bolj smiselne uporabe znanja, temveč bi omogočila snovati platformo, na kateri bi se srečevale vse znanosti in znanstveniki/-ce. Druga trditev je:

⁵⁴ Weizsäcker, *Pathosophie*, str. 176.

⁵⁵ Gl. Varela, Thompson in Rosch, *n. d.*, str. 140–143.

⁵⁶ Gl. G. Barker in P. Kitcher, *Philosophy of Science: A New Introduction* (Oxford: Oxford University Press 2013).

»Vedno se uresniči nemogoče.«⁵⁷ V snovanju splošne medicinske antropologije je bil Weizsäcker pozoren do *anti-logičnosti* (*predlogičnosti*) občutij in čustev v njihovem odzivanju brez časovnega zamika. Skratka: telesna govorica ne vara in telesa ni mogoče prevarati. Telo je smiselna struktura in je samo po sebi dokaz, da je spoznanje strukturnega, ne semantičnega značaja. Da je *resnično samo to, kar je nemogoče*, je lahko tudi logična trditev – logično nesmiselna trditev –, vendar je poudarek drugod: ko to ugotovim na logični ravni, me resničnost (življenje) že prehiteva. Na to kažejo patične kategorije. Noben še tako velik miselni napor ni dovolj, da bi razumeli nezavedno vednost telesa, ki se kaže v njegovi odzivnosti. Zapore je drugačno: telesna strukturiranost je pogoj *sine qua non*. V tem ozračju se je rodila fenomenološka metoda. Potem ko je postalo jasno, da je popoln sistem nujnosti (vzročnosti) izključeval resničnost («Skrčenje uresničenega na možno bi izključil nemogoče»),⁵⁸ se je pozornost preusmerila na avtonomnost življenjskih struktur. »Človek ni to, kar se zdi, da je. Doživlja samega sebe in svet, ampak oba, on in svet, nista to, kar se zdi Začetek razmišljanja je: vse je drugačno, kot se zdi.«⁵⁹ Dokler prevladuje logično mišljenje, je tudi pojem *nemogočega* obarvan logično. Tako bom vedno imel težave v razumevanju resničnega. Resničnost namreč ni razumna (abstraktna), kajti dogaja se *prej in neodvisno* od razuma.

Weizsäcker se je pri obravnavi trpljenja znašel v položaju, ko umik ni bil več mogoč. Vsa znanja so odpovedala. Vse iskanje krivcev se je izkazalo za prazno. Eleganten odhod je preprečil *trpeči človek* (bolni človek). To ni bilo zgolj razočaranje nad stroko ali nad delom, nad družbo, religijo ali podobnim, temveč širša skepsa nad tem, da bi lahko, potem ko bi našli krivca, naredili kaj takega, kar bi preprečilo trpljenje. Trpljenje je predvsem v nepodobnosti in tako, kot se je pojavilo enkrat, se ne bo nikoli več. Ravno zato je mišljenje, da je mogoče načrtno delo zoper trpljenje, tako brezupno nesočutno. Jedro najdene problematike – trpljenja – je, da bo človek, ki se podredi kateremu od sistemov v družbi, naj bodo to znanost, religija, politika ali kaj drugega, poplačan z norostjo. Bolj kot to, da človek tako izgubi stik s seboj, tak primer sili k vprašanju, kaj je znanost, religija, politika (itn.), da si lahko podredi

⁵⁷ Weizsäcker, *n. d.*, str. 211.

⁵⁸ *N. d.*, str. 213.

⁵⁹ Weizsäcker, *Begegnungen und Entscheidungen*, str. 220.

človeka ali da sprejme tako podreditev. Medtem ko že zgolj tako vpraševanje spreminja te sisteme, pa to ne pove, kako se spreminjajo oziroma kako se v spreminjanje vključuje pripoved o *trpečem* človeku in *ranjenem* zdravniku. Zaznava začetkov trpljenja, ki se je rodilo s podreditvijo – in njenim sprejemom –, je zaznava negotovosti (nevroze), ki je s tem nastala, užaljenosti, pripravljenosti na nerazumne poteze, iskanja krivca in krivde ter nazadnje nastanek sovraštva.

Zdaj bi lahko potrdili, da Weizsäckerjev stavek: »Kjer se zgodi nemo-goče, se zgodi uresničitev,«⁶⁰ najprej namenjen predlogičnosti resničnosti, vključuje tudi vizijo preobrazbe sistemov, ki sestavljajo družbo. Najbrž ni težko ugotoviti, da bi s stališča eksaktnih znanosti ali kakega drugega družbenega sistema značaj patične resničnosti, kot jo je videl Weizsäcker, ter tudi zahteve po spremembi, ki izhajajo iz nepodobnosti trpečega človeka, zlahka zavrnil. Namen razprave ni bil polemizirati o tem, na kakšen način bo prišlo do preusmeritve pozornosti, temveč da je to nujno za zasuk domnev in preprečitev uničenja.

B i b l i o g r a f i j a

1. Arendt, H. (1998), *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press.
2. Bateson, G. (1972), *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago, The University of Chicago Press.
3. Barker, G., in Kitcher, P. (2013), *Philosophy of Science: A New Introduction*. Oxford, Oxford University Press.
4. Bernet, R. (1999). »Stik s tujcem: dve interpretaciji ranljivosti kože«, *Nova revija* 18, 210–211, 234–244.
5. Christian, P. (1962), *Moderne Strömungen in der Medizin und ihre Bedeutung für eine medizinische Anthropologie*. Berlin, Wichern Verlag.
6. Damasio, A. (2004), *Looking for Spinoza*. London, Vintage Books.
7. Deezen studio (2014), »Movie: interview with Bjarke Ingels of BIG on designing with diagrams«, *Deezen Magazine*, 10. 7. 2014. <http://www.deezen.com/2014/07/10/movie-interview-bjarke-ingels-big-designing-with-diagrams/>, 14. 10. 2014.

⁶⁰ Weizsäcker, *Pathosophie*, str. 215.

8. Florenski, P. (2003), *Ko spoznanje preraste v ljubezen*. Celje, Mohorjeva družba.
9. Häring, B. (2001), *Svobodni v Kristusu*. Celje, Mohorjeva družba.
10. Hartmann, F. (1973), *Ärztliche Anthropologie: Das Problem des Menschen in der Medizin der Neuzeit*. Bremen, Schünemann.
11. Johnson, M. (1987), *The Body in the Mind: The Bodily Basis for Imagination, Reason and Meaning*. Chicago, University of Chicago Press.
12. Jores, A. (1964), *Menschsein als Auftrag*. Bern, Huber.
13. Levinas, E. (1978), *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
14. Lewin, K. (1935), *A Dynamic Theory of Personality*. New York, McGraw-Hill.
15. Lewin, K. (1951), *Field Theory in Social Science: Selected Theoretical Papers*. New York, Harper & Row.
16. Maturana, H. in Varela F. (1980), *Autopoiesis and Cognition*. Dordrecht, Kluwer.
17. Maturana, H. in Varela, F. (1998), *Drevo spoznanja*. Ljubljana, SH.
18. Merriam-Webster, Inc. (2015), *Merriam-Webster Dictionary*. [Http://www.merriam-webster.com/](http://www.merriam-webster.com/), 10. 4. 2015.
19. Merleau-Ponty, M. (1963). *The Structure of Behavior*. Boston, Beacon Press.
20. Prigogine, I. (1989), »The philosophy of instability«, *Futures* 11, 4, 396–400.
21. Televizija Slovenija in Rotary Club Ljubljana (2015), *Stopimo skupaj za nedonošenčke*. Dobrodelna prireditve. RTV SLO 1, 24. 1. 2015. [Http://4d.rtvlo.si/arhiv/dobrodelne-prireditve/174316127](http://4d.rtvlo.si/arhiv/dobrodelne-prireditve/174316127).
22. Varela, F., Thompson, E. in Rosch, E. (1991), *The Embodied Mind*. Cambridge, MIT Press.
23. Weizsäcker, V. von (1930), *Soziale Krankheit und soziale Gesundheit*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
24. Weizsäcker, V. von (1947), »Euthanasie« und Menschenversuche. Heidelberg, Lambert Schneider Verlag.
25. Weizsäcker, V. von (1947), *Fälle und Probleme*. Stuttgart, Enke Verlag.
26. Weizsäcker, V. von (1949), *Begegnungen und Entscheidungen*. Stuttgart, Koehler Verlag.
27. Weizsäcker, V. von (1951), *Der kranke Mensch*. Stuttgart, Koehler Verlag.
28. Weizsäcker, V. von (1956), *Pathosophie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
29. Wiener, N. (1954), *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*. Boston, Houghton Mifflin.



ESEJ O KRŠČANSKEM POJMOVANJU TRPLJENJA

Mari Jože Osredkar

Uvod

Dejstvo, ki mu ne more nihče nasprotovati, ker ga vsak človek izkuša v svojem življenju in v družbi, v kateri živi, je prisotnost trpljenja v življenju vsakega človeka. Čim starejši smo, tem bolj lahko pritrjujemo temu dejstvu. Nikomur ni prizaneseno. Niti vernikom, kristjanom, niti Bogu posvečenim osebam. Težnja vsakega človeka je sicer, da bi se trpljenju izognil; da bi prestavil smrt čim dlje v prihodnost. Toda prej ali slej se vsak človek sreča s trpljenjem in neizogibna je tudi smrt. Ob tem se mu postavlja vprašanje: Zakaj moram trpeti? Zakaj ravno jaz? Razumljivo je, kadar vidimo neposredno povezavo med krivdo in trpljenjem. Ko moški po petdesetih letih strastnega kajenje umre za rakom na pljučih, nam je njegova smrt razumljiva. Popolnoma drugače pa je, ko za rakom umre otrok, ki življenja niti še izkusil ni. Ali ko izgubi starše dojenček, ki jih niti še spoznati ni utegnil. Pravzaprav nam je zelo nerazumljivo trpljenje nedolžnega človeka.

Problem trpljenja in predvsem trpljenje nedolžnega je ena izmed najpogostejših obravnavanih tem v zgodovini človeštva. Zakaj na svetu obstaja zlo? Čemu trpljenje? Zakaj je treba umreti? Pa tudi: Zakaj na svetu ni reda? Zakaj ni pravice? Kdo je kriv za vse to? Tako učeni filozofi kot preprosti, neuki ljudje so že iskali odgovore na ta vprašanja. Platon je v drugi knjigi svojega dela *Država* izpostavil vprašanje trpljenja pravičnega. Tudi Ciceron se sprašuje, zakaj morajo ljudje trpeti.¹ To vprašanje pa je bilo obravnavano že pred njima. Pri Egipčanih, kakor tudi pri Babiloncih, najdemo razmišljanja o trpljenju pravičnega.

Teologi so se in se še danes vznemirjajo zaradi trpljenja pravičnega iz preprostega razloga. To dejstvo namreč na prvi pogled diskreditira po-

¹ Ciceron, *De natura deorum*, 1., III (Geneve: De P. et J. Chouet 1633), 80.

dobo pravičnega Boga, kakršno so vedno in povsod v zgodovini vse religije oznanjale vernikom. Če je Bog dober in vsemogočen, zakaj mora trpeti pravični? Zakaj Bog ne uniči zla? Starodavni narodi so nudili dva odgovora na postavljeno vprašanje. Razlog za zlo so videli v nepremagljivi in nespremenljivi usodi, npr. kralj Ojdip,² ali pa v prepiru med različnimi božanstvi. Akadci so za vse zlo krivili utelešeno zlo, boga Hergala, Egipčani pa so imeli boga Sekmeta, ki je bil kriv za vse slabo, kar se je v deželi zgodilo. Tudi Kanaanci, ki jih poznamo iz biblične zgodovine, so bili prepričani, da zlo prihaja od Moloha (prim Apd 7, 43).

V zgodovini pogosto najdemo nasprotovanje med dobrimi in zlimi bogovi, ki je razumljeno kot razlog za človekovo trpljenje. Nasprotno temu pa je judovsko ljudstvo svoje verovanje osredotočilo na Enega Boga. Razodel se jim je kot Stvarnik, ki je svoje delo opravil »dobro«, lahko bi rekli »odlično«, brez napake. Upoštevati moramo, da prvi dve poglavji Prve Mojzesove knjige popolnoma zagovarjata Božjo dobroto in njegovo popolnost. »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo. ... Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je zelo dobro.« (Prim. 1 Mz 1.) Svetopisemsko besedilo torej na samem začetku zanika kakršen koli pomislek, da naj bi bil Bog izvor za prisotnost zla na svetu. Hkrati pa se svetopisemsko besedilo obrne proti človeku in s prstom pokaže na krivca za zlo v osebah Adama in Eve. Ker se je Adam obrnil proti Božji volji, ker je grešil, ga je zadelo trpljenje: »Ker si poslušal glas svoje žene in jedel z drevesa, o katerem sem ti zapovedal in rekel: Nikar ne jej z njega! naj bo zaradi tebe prekleta zemlja; s trudom boš jedel od nje vse dni svojega življenja.« (1 Mz 3, 17). Citat ne pravi, da je Adama Bog kaznoval. Jasno pa pove, da »je zaradi Adama prekleta zemlja« in da se bo zaradi Adama človek »trudil« vse dni življenja.

Človek je torej, po svoji krivdi, ker je želel postati kakor Bog, uničil harmonijo med človekom in Bogom, med ljudmi ter med ljudmi in naravo. Zaključek je torej jasen: zlo na svetu je posledica greha. Ne bomo se zaustavljali pri podrobnostih nauka o izvirnem grehu. Uporabili bomo izhodiščno tezo judovskega in krščanskega razmišljanja o razlogu za prisotnost zla na svetu in si s predpostavko, da torej Bog ni avtor zla, postavili vprašaje, čemu je Bog dopustil, da se zlo vtihotapi v

² Sophocles, *Kralj Oidipus: tragedija v petih dejanjih* (Ljubljana: Nova založba 1922).

Dobro stvarstvo oz. kakšna je, kljub vsemu, odgovornost Boga za naše trpljenje, ki je posledica greha. Osredotočili se bomo na krščansko teologijo, ki nudi dva različna odgovora.

1. Predvideno zlo

V nadaljevanju našega raziskovanja bomo pozorni na teologe, ki v nasprotju z razmišljanjem povprečnega človeka, ki v zlu vidi nekaj nepotrebne, v svojih razmišljanjih izpostavljajo pozitivno stran zla, trpljenja in na splošno človekove nepopolnosti.

Kristologija Ireneja Lyonskega obravnava vprašanje zla v smislu, da človek nujno potrebuje poznanje in izkušnjo tako dobrega kot slabega, da se lahko odloči za dobro.³ Tako so tudi mnogi drugi teologi poudarjali, da ima človekova ljubezen do Boga vrednost zgolj v kontekstu svobodne odločitve. Vendar se ne bomo zaustavili pri Ireneju, temveč bomo v nadaljevanju izpostavili dva srednjeveška teologa, ki si v svojih razmišljanjih o Božji »odgovornosti« nasprotujeta. Duns Scot uči, da bi se Bog učlovečil v osebi Jezusa Kristusa, tudi če človek ne bi grešil. Frančiškanski teolog s tem postavi Božje učlovečenje za končni smisel in absolutni cilj Božjega stvarjenja. Zagovorniki frančiškanovega razmišljanja vidijo v tej trditvi vrhunec Scotove kristologije.⁴ S tem pa Scot naredi greh za nekaj, kar je drugotnega pomena. Nekaj, kar nima direktnega vpliva na zgodovino odrešenja.⁵ Za naše razmišljanje pa je pomembno spoznanje, da Scot pravzaprav želi povedati, da izvirnega greha in tudi greha kot zla v Božjem načrtu stvarjenja v bistvu ni bilo. Povzročil ga je človek, ki je tudi odgovoren za njegove posledice, ki jih mora sprejeti kot kazen za svojo napako. Če nadaljujemo razmišljanje v scotistični smeri, v prvotnem Božjem načrtu Božjega odrešenja človeka ni bilo. To se nam na prvi pogled zdi zelo verjetno in tudi sprejemljivo. Toda trditev, da je bilo Božje odrešenje »naknadno« sprejeto v Božji

³ B. Sesboue, *Tout recapituler dans le Christ, Christologie et soteriologie d'Irène de Lyon* (Pariz: Desclee 2000), str. 100–105.

⁴ C. Tresmontant, *La christologie du bienheureux Jean Duns Scot* (Pariz: F.-X. de Guilbert 1996).

⁵ G. de Tanouarn, *Une histoire du mal*, (Versailles: Via Romana 2013), str. 26.

načrt učlovečenja, v razmišljanje vnese veliko nejasnosti in nerazumevanja. Kje je potem Božja vsemogočnost in predvsem vsevednost?

Razmišljanje Tomaža Akvinskega pa je prav nasprotno. Bog je načrtovalec in povzročitelj vsega, kar se zgodi; oz. vse se lahko zgodi samo z njegovim dovoljenjem.⁶ Torej je obstajal nadnaravni načrt, ki je predvidel zlo, in Bog je tudi želel zlo za skrivnostno posredništvo do dokončne zmage Dobrega.⁷ V tomističnem kontekstu razmišljanja zlo ne more biti nekaj obrobnega, ki bi se zgodilo mimo stvariteljske Božje volje. V katoliški teologiji je prevladalo Tomaževo prepričanje, ki trdi, da je Bog dal človeku svobodno voljo, vedoč, da se bo človek obrnil proti Bogu. Torej je Bog dopustil greh oz. predvidel zlo v svojem prvotnem stvariteljskem načrtu. Še več, Tomaž je prepričan, da Bog vidi v grehu, zlu in trpljenju tudi smisel oz. nekaj dobrega in koristnega. Tomaž se v tretji knjigi *Contra gentiles*, od X. do XVI. poglavja, razpiše o odnosu med dobrim in slabim in pride do spoznanja, da je končni cilj vsakega slabega oz. vsakega zla dobro; absolutno dobro pa je Bog.⁸ Ta trditev nam bo pomagala razumeti besedila o trpljenju pravičnega v Stari zavezi in evangeljsko poročilo o trpljenju Božjega sina in končno nam bo (ta trditev) pomagala osmisliti trpljenje. Kakor je zlo tragično, tako je tragična tudi človekova rešitev od zla, to pa je Križ, ki ga namerno napišemo z veliko začetnico.

2. Primer trpljenja nedolžnega Joba

Vprašanje, ali je Job kot oseba sploh živel ali ne, za nas ni pomembo. Jobova knjiga ni zgodovinska knjiga v modernem pomenu besede. To je sporočilo, ki izhaja iz življenjske izkušnje in nam posreduje razmišljanje modrih o problemu trpljenja pravičnih in nedolžnih. Redakcijo Jobove knjige lahko postavimo okoli leta 450 pred Kristusom, torej v čas po vrnitvi Izraelcev iz babilonske sužnosti. Samo dogajanje, ki ga besedilo opisuje, pa se je zgodilo, po vsej verjetnosti, v času očakov, v letih med

⁶ T. d'Aquin, *Somme Theologique*, tome 1, question 103, article 8 (Paris: CERF 1984), str. 848.

⁷ G. de Tanouarn, *n. d.*, str. 26.

⁸ T. d'Aquin, *Somme contre les gentils* (Paris: CERF 1993), str. 416–425.

1700 in 1600 pred Kristusom. Takrat naj bi neki pravičnik zelo trpel in zgodba se je po ustnem izročilu prenašala skozi stoletja, dokler je niso napisali. Različni »Jobi« pa so živeli v vseh obdobjih zgodovine, tudi danes.

Besedilo nam predstavlja Boga, Joba in satana⁹. Vprašanje trpljenja pravičnega je predstavljeno v prologu. Živel je pravičen človek, po imenu Job, ki ga je zadelo raznovrstno trpljenje. Zakaj pravični trpijo? Hkrati s tem vprašajem nam prolog ponudi element odgovora, ki je zelo pomemben. Job ni čisto naključno deležen nadlog, temveč zaradi zle satanove volje, ki je za dovoljenje svojega početja prošnjo naslovil na samega Boga. V besedilu preseneča dejstvo, da Bog usliši satana, ki prosi Boga za dovoljenje, da bi Jobu škodoval: »In Gospod je rekel satanu: 'Glej, vse, kar ima, naj bo v tvoji roki, le nanj ne izteguj svoje roke!'« (Job 1, 12). Sicer imamo tudi v Evangeliju primer, ko legije demonov prosijo Jezusa, da bi šle v čredo svinj, in Jezus jih usliši, da izvedejo »samomor« (prim. Mt 8, 31), toda v Jobovi zgodbi je problematika popolnoma drugačna. Bog dopusti satanu, da Jobu povzroča trpljenje.

Ljudje imamo navado, da nasprotnike utišamo, in če se le da, se z njimi ne pogovarjamo ali pogajamo, temveč jih onemogočamo. Božja pota pa so drugačna. Bog je ustvaril človeka svobodnega in mu tako omogočil, da mu lahko »obrne hrbet«. V Jobovi zgodbi Bog daje tudi satanu proste roke. Torej Boga ni strah in velikodušno ustvarja, daje svobodo in moč. Tudi nasprotniku. Četudi svobodo in moč nekdo uporabi proti njemu, mu je ne odvzame. Niti v primeru, ko jo nekdo uporablja proti svojim (nedolžnim) bratom. Tudi evangeljska prilika o žanjcih, ki pustijo, da rasteta žito in plevel skupaj do žetve (prim. Mt 13, 24–30), nam pomaga razumeti logiko Božjega razmišljanja. Jasno je, da so s tako Božjo držo nedolžni vedno v nevarnosti, da trpijo. Jobu se trpljenje vrsti drugo za drugim: izgubi svoje črede, zgubi imetje, izgubi otroke, zbolí, je na robu smrti ... In kljub vsemu temu Jobova knjiga Boga še vedno razgláša za dobrega, pravičnega, usmiljenega, skratka, pri vseh teh dejanjih Boga razglási za nedolžnega. Job noče obsoditi Boga za svoje nesreče. Celó žena ga prepričuje, naj prekolne Boga. Tako kot to počnemo danes. Jobov odgovor je: »Če smo dobro prejeli, zakaj bi

⁹ Satan je hudobni duh.

slabega ne sprejeli,« in ne izreče žal besede zoper Boga (prim. Job 2, 7–10).

Ampak satanova moč je omejena, Bog ga je omejil, da mora Joba pustiti pri življenju (prim. Job 2,6). Uganemo, da človekov sovražnik ne bo zadovoljen zgolj s človekovim trpljenjem in da bo nekoč želel človekovo smrt. Ko satan zahteva človekovo življenje v osebi Jezusa Kristusa, Bog namreč dopusti in pusti svojega Sina v roke zla (Mt 17, 12). Stara zaveza ni mogla iti tako daleč, da bi Bog dal satanu popolno oblast nad Jobovim življenjem, ker se je po judovskem verovanju človekovo življenje sklenilo na zemlji; onkraj smrti je bilo vse negotovo. Ko pa se je vera okrepila in spoznala večno življenje (Modrostna knjiga 3, 1–10 ali čudovito besedilo o Makabejski materi v 2 Mak 7), takrat pa veljajo že Jezusove besede »Ne bojte se tistega, ki umori telo, ne more pa umoriti duše« (Mt 10, 28). Tukaj Jezus jasno pokaže na mejo zla.

3. Dejstvo, da je tudi učlovečeni Bog sprejel trpljenje

Kakor smo pri starozaveznem Jobu videli, da je Bog dopustil trpljenje, čeprav si ga pravičnik ni želel, še manj zaslužil, tako nam evangeliji poročajo, da je tudi Božji sin po Božji volji sprejel trpljenje in smrt, čeprav si ju ni želel, še manj zaslužil. »Moj Oče, če je mogoče, naj gre ta kelih mimo mene!« je prosil Boga in dodal: »Vendar ne, kakor jaz hočem, ampak kakor ti!« (prim. Mt 26, 39). In Sveto pismo nam poroča, kako je Kristus sprejel trpljenje in smrt na križu. Brez zadrege lahko pritrdimo, da sta bila Kristusovo trpljenje in njegova smrt v Božjem načrtu.

Marsikdo razmišlja, da bi Bog v svoji vseomogočnosti in dobroti lahko odrešil ljudi tudi na »manj krvav način«, brez Kristusovega trpljenja in križanja. Ampak Božja beseda nam pravi, da je bilo to nujno potrebno. Ne pove, zakaj, temveč zgolj to, da je trpljenje nujno potrebno. Kristus je sam dejal na poti v Emavs: »O nespametna in počasna v srcu za verovanje vsega, kar so povedali preroki! Mar ni bilo potrebno, da je Mesija to pretrpel in šel v svojo slavo?« (Lk 24, 25–26). Iz Jezusove drže izhajajo tudi evangelijski nauk o krščanskem življenju, ki vsebuje imperativ sprejetja trpljenja, ki ga bomo predstavili s trditvijo, ki jo najdemo pri vseh sinoptikih in nam daje slutiti, da ima trpljenje smisel.

V Matejevem evangeliju Jezus že v 10. poglavju odločno pove, da biti njegov učenec pomeni sprejeti trpljenje, ki ga življenje prinese človeku: »Kdor ne sprejme svojega križa in ne hodi za menoj, ni mene vreden« (Mt 10, 38). Naslednji stavek želi to trditev razložiti: »Kdor najde svoje življenje, ga bo izgubil, in kdor izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel« (Mt 10, 39). Pomen tega stavka se razjasni v 16. poglavju, kjer ga evangelist ponovi, toda v širšem kontekstu:

Od takrat je Jezus začel svojim učencem kazati, da bo moral iti v Jeruzalem in veliko pretrpeti od starešin, vélikih duhovnikov in pismoukov, da bo moral biti umorjen in biti tretji dan obujen. Peter pa ga je vzel k sebi in ga začel grajati: »Bog ne daj, Gospod! To se ti nikakor ne sme zgoditi!« On pa se je obrnil in rekel Petru: »Poberi se! Za menoj, satan! V spotiko si mi, ker ne misliš na to, kar je Božje, ampak kar je človeško.« Tedaj je Jezus rekel svojim učencem: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame svoj križ ter hodi za menoj. Kdor namreč hoče rešiti svoje življenje, ga bo izgubil; kdor pa izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel« (Mt 16, 21–25).

Šele v kontekstu trpljenja nam namreč postane jasno, kaj pomeni »življenje rešiti oz. izgubiti« ali »življenje najti!« Apostol bi rad Kristusa obvaroval trpljenja. Učenik pa ga pouči, da je Božja volja, da trpljenje sprejme. Še več! Razjasni, da bi v primeru »izognitve trpljenju«, kar bi površno gledano pomenilo življenje rešiti, v resnici bilo »življenje izgubljeno!« Kristus svojim učencem veli, naj se odpovedo svojemu življenju (naj se odpovedo želji po izognitvi trpljenja) oz. naj sprejmejo trpljenje. Tako je storil tudi sam in dal zgled takrat, ko sta se mu približevala mučenje in smrt: »Začel se je žalostiti in trepetati. Tedaj jim je rekel: Moja duša je žalostna do smrti. Ostanite tukaj in bedite z menoj! In šel je malo naprej, padel na obraz in molil: Moj Oče, če je mogoče, naj gre ta kelih mimo mene, vendar ne, kakor jaz hočem, ampak kakor ti« (Mt 26, 39–40).

Kristusovo navodilo, kako delovati, ko strah človeka opomni na nevarnost »neuspeha«, nam še bolj osvetli Matejev tekst, kjer nam Jezus spregovori o nasilju:

Slišali ste, da je bilo rečeno: Oko za oko in zob za zob. Jaz pa vam pravim: Ne upirajte se hudobnežu, ampak če te kdo udari po desnem licu, mu nastavi še levo. In če se hoče kdo pravdati s teboj in ti vzeti obleko, mu pusti še plašč.

In če te kdo sili eno miljo daleč, pojdi z njim dve. Če te kdo prosi, mu daj, in če si hoče kaj sposoditi od tebe, mu ne pokaži hrbta (Mt 5, 38–42).

Marsikateri kritik krščanstva je ob tem evangeljskem tekstu, ki svetuje nenasilje, »razsodil«, da je krščanstvo obsojeno na propad! To pa zato, ker je evangeljski nauk zasnovan tako, da mora vernik, ki želi biti zvest navodilom svojega Učitelja, nasprotniku popustiti, oz. mora sprejeti trpljenje, ki ga doleti. Dejansko nam v evangeliju Kristus naroča: »Hudobnežu se ne upirajte« (Mt 5, 39) in »Če ti kdo vzame suktnjo, mu pusti, naj odnese še plašč!« (Mt 5, 40). Nasprotniki torej iz teh navodilih razberejo propad krščanstva, mi pa pravimo, da je to tako imenovana krščanska – evangeljska ljubezen, ki edina omogoča preživetje. V tem kontekstu še bolje razumemo tudi prejšnjo Jezusovo misel: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame vsak dan svoj križ ter hodi za menoj. Kdor bo želel svoje življenje rešiti, ga bo izgubil, kdor pa ga zaradi mene izgubi, ga bo našel« (Mt 16, 21–25). Odpovedati se sebi in izgubiti življenje zaradi Kristusa pomeni tudi »ne upirati se nasprotniku«. Še več, v tej krščanski reakciji nam ta Jezusova navodila razkrivajo bistvo in posebnost evangeljskega nauka o odpuščanju. To pa je tudi najvažnejše v (krščanskem) življenju. Ne upirati se hudobnežu pomeni tisti trenutek mu odpustiti in mu ne vrniti zob za zob. Kajti nasprotje odpuščanja je maščevanje. Kristus poziva delati dobro tistim, ki nam delajo hudo. Tu ne gre za premagovanje strahu ali trpljenja, tu ne gre za mazohizem ali naivnost; tu gre za etično pravilo, ki edino omogoča preživetje človeštva. V kontekstu tega etičnega pravila moramo razumeti tudi Kristusovo navodilo o »sprejetju križa«. Gre za odnos, ki omogoča življenje. Ne le za odnos s človekom, temveč tudi za odnos z Bogom, ki ga vernik ohranja, ko sprejema to, kar ga v življenju slabega doleti (bolezen, trpljenje, smrt). Vse to namreč prepoznava kot Božjo voljo.

V nadaljevanju si bomo pogledali, kako Jezus govori o Bogu, ki je prisoten in odsoten hkrati, ter o razlogih, zakaj Bog ne posreduje, ko človek dela to, kar je zlo.

4. Odsotni in prisotni Bog

Jezus vidi na vsakem koraku Očeta na delu. On skrbi za lilije na polju, hrani ptice pod nebom in človeku še las ne pade z glave brez njegovega dovoljenja:

Poglejte ptice neba! Ne sejejo in ne žanjejo niti ne spravljajo v žitnice, in vendar jih vaš nebeški Oče hrani. Ali niste vi več vredni kot one? Kdo izmed vas pa more s svojo skrbjo podaljšati svoje življenje za en sam komolec? In za obleko, kaj skrbite? Poučite se od lilij na polju, kako rastejo. Ne trudijo se in ne predejo, toda povem vam: Še Salomon v vsem svojem veličastvu ni bil oblečen kakor ena izmed njih. Če pa Bog tako oblači travo na polju, ki danes obstaja in jo jutri vržejo v peč, mar ne bo mnogo bolj oblačil vas, maloverni? Ne skrbite torej in ne govorite: »Kaj bomo jedli ali kaj bomo pili ali kaj bomo oblekli?« Po vsem tem sprašujejo pagani. Saj vaš nebeški Oče ve, da vse to potrebujete (Mt 6, 26–32).

Bog je torej povsod in vedno prisoten v svojem stvarstvu. In vendar je Bog hkrati odsoten iz svojega stvarstva. Odgovor na »zakaj« najdemo v evangeljskih prilikah. Boga primerja z gospodarjem, ki odhaja na potovanje in svojim podanikom izroči talente oz. svoje imetje, da bi z njim gospodarili in mu ga izročili ob vrnitvi (Mt 25, 14–30). Bog je kot vinogradnik, ki da svoj vinograd služabnikom, da bi ga obdelovali. Kasneje pošlje preroke, da bi jih opomnili, da morajo sadovi priti v roke lastniku, sam pa se vrne šele na koncu pripovedi (Lk 20, 9–19). Med Božjo odsotnostjo mora človek uporabiti vse svoje sposobnosti brez Očetovega posredovanja. Božja odsotnost je v bistvu izraz popolnega zaupanja. Oče mora umreti, da lahko njegovi otroci prejmejo dediščino (Habakuk 9, 16–17). Kdor želi upravljanje izročiti nekomu drugemu, se mora upravnistvu odpovedati. Tako je tudi Bog odsoten, da bi njegovi sinovi lahko nadaljevali poslanstvo.

Kaj počne v času odsotnosti? Že na prvih straneh Svetega pisma Bog postavlja Kajnu podobno vprašanje: »Kje je tvoj brat Abel?« (1 Mz 4, 9). Bog ni zadržal roke, ki se je dvignila nad brata, temveč mu v tišini izprašuje vest. Bog sočutno opazuje dogajanje na svetu in trpi z vsakim, nad katerega se zgrne trpljenje: »Kajti tako govori Gospod nad vojskami, ki me s svojim veličastvom pošilja k narodom, ki so vas plenili, kajti kdor se vas dotakne, se dotakne punčice njegovega očesa« (Zah 2, 12).

Bog je torej prisoten in odsoten hkrati. To pa je bistvo odnosa. Odnos namreč ni le prisotnost dveh oseb, temveč je hkratna prisotnost in odsotnost med dvema osebama, ali še preprosteje povedano, odnos je spreminjanje razmerja med sočasno prisotnostjo in odsotnostjo med dvema osebama. V nekem trenutku prevladuje prisotnost, nato odsotnost. Isto se dogaja tudi s človekom. Tudi vernik nekaj časa spoštuje Božjo voljo, potem pa se od zapovedi, od zaveze z Bogom oddalji. Od tod tudi prihaja človekovo zlo: ko človek pozabi, da je upravnik in da bi moral položiti račune gospodarju, in si domišlja, da je on sam absolutni gospodar, ki ima pravico narediti s stvarstvom in s svojimi brati to, kar ga je volja. Ko želi človek postati kakor bog, takrat postane brutalni tiran in brezkompromisni eksekutor. Tedaj je pravi Bog resnično odsoten iz njegovega življenja. Tako nam pravi evangelij:

Če pa ta pokvarjeni služabnik reče v svojem srcu: »Moj gospod zamuja« in začne pretepati soslužabnike ter jé in popiva s pijanci, bo gospodar tega služabnika prišel na dan, ko ga ne pričakuje, in ob uri, za katero ne ve, in ga bo presekal na dvoje ter mu dal delež s hinavci; tam bo jok in škripanje z zobmi (Mt 24, 48–51).

Zlo je vedno človekova zavrnitev Zaveze z Bogom. V biblični zgodovini imamo več opisov sklepanja zavez med Bogom in človekom in njene zavrnitve s človekove strani. Od Adamove zavrnitve, preko mavrice¹⁰, ki naznanja zavezo z Noetom, do Mojzesa (5 Mz 28, 15–68) in končno do Nove zaveze, ki jo ponazarja Božje učlovečenje. Vsakič, ko je prevladalo zlo, ko je prevladala človekova nepopolnost, je sledila Božja obljuba rešitve, oz. Božje približanje človeku. Prva Mojzesova knjiga pove, da je bilo vse, kar je Bog ustvaril, dobro. Drži, se strinjamo. Vendar je v tej odličnosti obstajalo seme nepopolnosti ... Bog je človeka ustvaril svobodnega in je predvidel, da bo svojo svobodo izkoristil za greh, zaradi katerega je postal ranljiv, podvržen slabostim, boleznim,

¹⁰ »Bog je rekel: 'To je znamenje zaveze, ki jo sklepam med seboj in vami in med vsemi živimi bitji, ki so pri vas, za vse prihodnje rodove. Svojo mavrico postavljam v oblake in bo v znamenje zaveze med menoj in zemljo. In kadar bom zbral oblake nad zemljo in se bo v oblakih prikazala mavrica, tedaj se bom spomnil svoje zaveze, ki je med menoj in vami in vsemi živimi bitji in vsem mesom; vode ne bodo nikoli več narasle v potop, da bi iztrebile vse meso. Kadar bo v oblakih, jo bom pogledal in se spomnil večne zaveze med Bogom in vsemi živimi bitji in vsem mesom, ki je na zemlji.'« (1 Mz 9, 11).

grehu in smrti. Skratka, Bog ni hotel, da bi bil človek popoln, temveč ga je predvidel nepopolnega. Zakaj?

5. Srečna krivda

Zato, da bi se človek lahko izpopolnjeval. Kaj to pomeni? Zaustavimo se ob izrazu »človekova nepopolnost«. Na prvi pogled nepopolnost izraža človekov manko. Izraža to, kar naj ne bi zagotavljalo posameznikovega razvoja. Ker je neodvisnost pojmovana kot najvišja vrednota, je odvisnost od drugih razumljena kot pomanjkljivost. Morda je povečevanje popolnosti tudi izvor pojmovanja odpuščanja z negativnim predznakom. Morda je ravno to tudi razlog, zaradi katerega so si mnogi misleci stvarjenje in odrešenje predstavljali kot popolnost, ki nepopolno bitje stori popolno. Toda, po tej logiki, človek, ki je rešen svoje nepopolnosti, sploh ne potrebuje ničesar več, nobenega odrešenja. Če se izrazimo v bibličnem jeziku, lahko rečemo, da odrešen človek sploh ne bi več nikogar potreboval, niti Boga. Kar pa je popoln nesmisel. Še več, to bi bilo v nasprotju z bistvom življenja. Živeti namreč ne pomeni le »jesti in piti«, temveč biti v odnosu z drugim.

V položaju nepopolnosti sta možni dve drži: poskus, osvoboditi se nepopolnosti in ne potrebovati več ne sočloveka ne Boga ali pa sprejeti nepopolnost in potrebovati Božjo pomoč in bližino človeka. Človek, ki išče popolnost, da bi rešil svoje življenje, živi v utvari in ne uvidi in ne prizna svojega stanja nepopolnosti. Njegova napaka je, da misli, da lahko postane popoln, tak, da nikogar več ne potrebuje.

Ti dve drži lahko razčlenjujemo, ko premišljujemo Jezusov stavek: »Kdor namreč hoče rešiti svoje življenje, ga bo izgubil; kdor pa izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel« (Mr 8, 35). Tisti, ki želi postati »neodvisen«, »samozadosten«, čeprav mu to nikoli ne bo uspelo, izgublja svoje življenje. To je namreč v polnosti podarjeno tistemu, ki, sprejemajoč svojo nepopolnost, priznava, da samo sleherni drugi, s katerimi se je znašel povezan, lahko zapolni njegov manko. Ki pa nikoli ne bo zapolnjen, tako da bo vedno potreboval drugega. Ko govorimo o življenju v polnosti, ne mislimo na kvantiteto preživetih dni, temveč na kvaliteto življenja. Ker smo zapisali, da živeti pomeni biti v odnosu, uresničenje posameznika ni odvisno od števila odnosov, ampak od načina, s kakr-

šnim so odnosi živeti. Človek se lahko uresničuje le, če sprejema svoje stanje nepopolnosti. Največja človekova pomanjkljivost bi bila njegovo prepričanje, da je popoln. Če za »popolnega človeka« glagol »manjkati« izraža nekaj slabega, ker se sam ne more uresničiti, »nepopolni človek« prepozna svoje stanje »pomanjkljivosti« kot nekaj dobrega, ker se, zahvaljujoč prav svoji nepopolnosti, najde povezan s slehernim drugim.

Sprejeti slehernega drugega za partnerja, pomeni biti dejaven v odnosu. Medsebojna pripadnost je zagotovilo uresničenja obeh partnerjev. Sprejeti drugega za partnerja pa pomeni tudi sprejeti obveznost. Kdor je »vezan«, je »obvezan«. Drugemu reči »ti«, zazreti se v njegovo obličje, zahteva odločitev in odgovornost zanj. Sprejeti drugega za partnerja v odnosu, ne biti sam, pomeni sprejeti odgovornost zanj in se hkrati odpovedati svoji samoljubnosti. To pa ni lahko. Lažje je ne sprejeti drugega za partnerja v odnosu in ostati sam, v iluzorni »popolnosti«.

Zakaj se ljudje zapirajo v svoj lastni egoizem? Prehod iz stanja slepilne »popolnosti« v realnost nepopolnosti je podoben prehodu iz kvantitete v kvaliteto odnosov. Zdi se, da tisti, ki niso dejavni v odnosih, ne uspejo uresničiti tega prehoda. Človek, ki živi v iluziji, da je popoln, v vsakdanjem življenju izbira med »drugimi« tiste, s katerimi se bo lahko, po njegovem mišljenju, uresničil, ostali del sveta pa zanj ne obstaja; ali pa stori vse, da bi »zanj nekoristni ljudje« izginili. Za »nepopolnega« človeka pa je značilno ravno nasprotno. Srečanje s slehernim drugim, s katerim se najde povezan v življenju, je zanj priložnost za uresničevanje. Odnos zanj ne predstavlja popolnosti, ampak uresničitev njegove nepopolnosti, ali še drugače povedano, prepozna in priznava, da ne more živeti drugače kot v povezavi s slehernim drugim. »Drugi« ga ne izpopolni, temveč mu omogoča še globlje spoznanje svojega stanja nepopolnosti. Partner torej ni »izkoriščen« z namenom, da bi osebek postal popoln, temveč mu dejaven odnos pomaga k življenju v ponižnosti. To pa je mogoče le v primeru, če in ko »drugi« kot partner ostane »drugi«. To pa ima dva pomena. Prvič, človek si »drugega« ne vzame za lastnino, kar bi uničilo njegovo »drugost«; in drugič, drugi ni »eden izmed drugih«, temveč je edinstven. Kako torej uresničiti prehod iz kvantitete v kvaliteto? Oseba, ki uporabi druge za svoj interes, se znajde z njimi v odnosu iz reda kvantitete. Odnos je iz reda kvalitete, ko objekt v njem

nima svojega interesa in mu ne gre le za preživetje, temveč v odnosu z drugim prepozna odnos z Bogom.

Zahvaljujoč človekovi nepopolnosti, lahko človek doseže življenje v polnosti oz. ceni odnose, v katerih se je znašel. Bodisi s sočlovekom bodisi z Bogom.

6. Smisel trpljenja

Prolog v Jobovo knjigo nam je pokazal, da preizkušnje pravičnega prihajajo od satana, vendar vedno z Božjim privoljenjem in le toliko, kolikor Bog satanu to dopusti. To je jasen prikaz, da trpljenje ni vedno posledica greha. Vendar zgolj s tem odgovorom nismo zadovoljni. Še vedno ni popolnoma jasno, čemu je koristno trpljenje. Radi bi поблиže poznali »*raison d'être*« trpljenja. Čemu Bog dopušča zlo na svetu, če je dober in mu je vse mogoče.

V logiki materialističnega pojmovanja, kjer je življenje zgolj rast in odmiranje telesnih celic, je odgovor jasen: trpljenje je nekaj slabega, ker onemogoča želeni razvoj človekovega zdravega, dolgega, brezskrbnega življenja. V evangeljski logiki pa življenje ni le »jed in pijača« (prim. Rim 14, 17), temveč nas Jezus uči, da živeti pomeni biti v odnosu z drugim. Francoski mislec Guy Lafon postavlja v središče svoje teologije predpostavko, da živeti pomeni biti v odnosu. Ni bivanja zunaj odnosov. Pravzaprav lahko govorimo o vsem tem zato, ker bivamo tudi sami; oz. ker smo se znašli v odnosu z »drugimi« ali z vsemi, o katerih in s katerimi lahko govorimo. Kakor namreč ne moremo govoriti o bivanju kot takem, temveč lahko govorimo samo zato, ker bivamo, tako ne moremo govoriti o odnosu, temveč lahko govorim le v odnosu in iz odnosa.¹¹ V tem kontekstu pa trpljenje in smrt nimata več negativnega predznaka, temveč postaneta izraza človekove nepopolnosti, za katero pa smo dokazali, da je v svetu odnosov konstruktivna. Gorje namreč tistim, ki jim je šlo vedno vse »kakor po maslu«, ki jim nikoli v življenju ni nič manjkalo in jih ni nič bolelo in so se zdeli sami sebi zadostni. Tisti namreč, ki je občutil svoj manko in svoje pomanjkljivosti, je zahrepenel po pomoči (D)/drugega.

¹¹ G. Lafon, *Le Dieu commun* (Paris, Seuil 1982).

Job zavrne trditev prijateljev, da trpi zaradi grešnega življenja, saj se zaveda svoje nedolžnosti. Tukaj pa vstopi Elihu (32–37) in pokaže na odgovor, zakaj trpi pravični: trpljenje nima vedno maščevalne naloge. Lahko ima preventivno, očiščevalno ali vzgojno nalogo. Trpljenje nauči človeka vzdržati se slabih dejanj, izogibati se prevzetnosti, nauči ga, kako se približati Bogu in človeku, in končno, trpljenje človeku pomaga spoznati prave vrednote življenja – to je odnos do bližnjega. Tako lahko v trpljenju prepoznamo nekaj dobrega, kar nam pošilja Bog.¹²

7. Rodovitno trpljenje

Mnogi razlagalci Svetega pisma se strinjajo, da je v življenju koristno le tisto trpljenje, ki ga sprejememo.¹³ Na zelo preprost način je o sprejetju nevšečnosti spregovoril tudi Frančišek Asiški. Govori o popolnem veselju, ki je lahko sinonim za življenje v polnosti, o katerem teče beseda:

Nekoč je vprašal brata Leona: »Katero je resnično veselje?« ... Potem pa je nadaljeval: »Pride sel in pove, da so vsi pariški učitelji vstopili v red, piši: to ni resnično veselje. Prav tako, da so vstopili vsi prelati z onstran Alp, nadškofje in škofje, pa še francoski in angleški kralj: piši, da to ni resnično veselje. Enako, če bi moji bratje šli k nevernikom in jih vse spreobrnil k veri; prav tako, če bi imeli tolikšno milost od Boga, da bi bolne ozdravljali in delali mnogo čudežev: rečem ti, da v vsem tem ne obstoji resnično veselje.« »V čem pa je torej resnično veselje?« »Vračam se iz Perugie in pozno ponoči pridem sem in je to pozimi, ko je pot blatna in tako mrzlo, da kaplje hladne vode zmrzujejo na koncih tunike in stalno tolčejo po golenih, tako da kri teče iz takih ran. Ves blaten, premražen in ozebel pridem do vrat. Po dolgem trkanju in klicanju pride brat in vpraša: 'Kdo je?' Odgovorim: 'Brat Frančišek.' In oni pravi: 'Pojdi, zdaj ni primerna ura, da prihajaš; ne boš vstopil.' In če bi ob mojih ponovnih prošnjah odvrnil: 'Poberi se; ti si preprostež in nevednež. Nikakor ne prideš k nam. Toliko nas je in takšni smo, da te ne potrebujemo.' Jaz pa – recimo – še vedno stojim pred vrati in moledujem: 'Iz ljubezni do Boga me za to noč sprejmite,' in oni bi odgovoril: 'Ne bom tega storil. Pojdi h križarjem in tam

¹² P. Hoang-Van-Doan, *Les Sens de la souffrance dans le Livre de Job* (Paris: Letouzey et Ané 1946), str. 89.

¹³ *N. d.*, str. 90.

prosi.' Rečem ti, da je v tem resnično veselje in popolna krepost ter zveličanje duše, če bi ostal potrpežljiv in se ne bi vznemirjal.«¹⁴

V tem kontekstu tudi razumemo apostola Pavla, ki pravi: »Vesel sem torej slabotnosti, žalitev, potreb, preganjanj in stisk za Kristusa. Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten.« (2 Kor 12, 10). Trpljenje je rodovitno in vzbuja želje po bližini in pomoči (D)/drugega, ko ga človek sprejme. Nesprejeto trpljenje pa ne vodi v življenje.

Zaključek

V našem razmišljanju sicer nismo odgovorili na vprašanje, zakaj je »sosedova mama« že 10 let priklenjena na posteljo in ji morajo streči, zakaj je ravno ta in ta umrl v avtomobilski nesreči in zapustil majhne nepreskrbljene otroke, niti ne vemo, zakaj morajo trpeti nedolžni otroci. Do določene mere pa smo na razumljiv način povedali, da je zlo na svetu z Božjim privoljenjem. Job je trpel bo Božji volji in tudi v primeru trpljenja in smrti Jezusa Kristusa se je zgodila Božja volja. Kako in na kakšen način lahko razumemo, da trpljenje človeku koristi, pa je pogojeno s pojmovanjem življenja samega. V kontekstu materialističnega pojmovanja življenja je naša razlaga nerazumljiva. Le če se strinjamo, da »živeti« pomeni »biti v odnosu«, lahko sprejmemo trditev, da sta nepopolnost in trpljenje nujno potrebna za človekov razvoj. Zelo težko je sprejeti trpljenje oz. se z njim sprijazniti, toda s Pavlovimi besedami bi lahko rekli, da tistemu, ki Boga ljubi, vse pripomore k dobremu (Rim 8, 28), tudi trpljenje, ki ga je zadelo, čeprav ga ni zaslužil. Še več, prišli smo do spoznanja, da sprejeto trpljenje človeku lahko pomaga, da »najde« pravo življenje, ki je sestavljeno iz odnosov do ljudi, v katerih lahko prepoznamo Božje obličje. Poudarek je na besedi »lahko«. Ker mnogim niti trpljenje drugih niti lastno trpljenje ne pomaga, da bi se v njihovem življenju kaj spremenilo na boljše.

Kristjani v molitvi Oče naš molimo »in ne vpelji nas v skušnjavo«, kakor je tudi Kristus prosil nebeškega Očeta, naj gre kelih trpljenja mimo njega. Končno pa sprejmemo križ, kakor ga je sprejel Božji sin.

¹⁴ R. Vodeb (ur.), *Spisi sv. Frančiška in sv. Klare* (Celje: Mohorjeva družba 1982), str. 174.

Še več, svetniki so se pogosto ob vsem trpljenju celo zahvaljevali Bogu, ki nas preizkuša, kakor je preizkušal naše očete. »Spomnite se, kaj je storil z Abrahamom, kako je preizkušal Izaka, kaj je moral prestati Jakob, ko je v sirijski Mezopotamiji pasel črede svojega ujca Labána« (prim. Jdt 8, 25–26).

Torej razumemo, da je Bog dober in vsemogočen, čeprav dopušča zlo in trpljenje na svetu. Prav tu se vidi njegova dobrota, ker če bi iz nas naredil popolna bitja in ne bi bilo zla in trpljenja na svetu, bi bili prikrajšani za to, kar je bistveno v življenju – ljubezen. V svoji samozadostnosti bi izgubili svoje življenje. Bog je tako vsemogočen, da se mu ni treba bati svojega nasprotja – zla, ker iz njega vedno znova naredi pot, po kateri se človek lahko bliža k Njemu samemu. Zato tudi pojem v velikonočni hvalnici »o srečna krivda«. Kakor koli se čudno sliši, pa vendar smo lahko srečni, da smo nepopolni, da obstaja zlo in da smo deležni trpljenja, ki nam pomaga najti pravo življenje.

B i b l i o g r a f i j a

1. Aquin, T. d' (1984), *Somme Theologique*, tome I, question 103, article 8. Paris, CERF.
2. Aquin, T. d' (1993), *Somme contre les gentils*. Paris, CERF.
3. Ciceron (1633), *De natura deorum*, I., III. Geneve, De P. et J Chouet.
4. Hoang-Van-Doan, P. (1946), *Les Sens de la souffrance dans le Livre de Job*. Paris, Letouzey et Ané.
5. Lafon, G. (1982), *Le Dieu commun*. Paris, Seuil.
6. Sesboue, B. (2000), *Tout recapituler dans le Christ, Christologie et soteriologie d'Irenee de Lyon*. Paris, Desclee.
7. Sophocles (1922), *Kralj Oidipus: tragedija v petih dejanjih*. Ljubljana, Nova založba.
8. Tanouarn, G. de (2013), *Une histoire du mal*. Versailles, Via Romana.
9. Tresmontant, C. (1996), *La christologie du bienheureux Jean Duns Scot*. Paris, Ed. F.-X. de Guilbert.
10. Vodeb, R. (ur.) (1982), *Spisi sv. Frančiška Asiškega in sv. Klare*. Celje, Mohorjeva družba.



K I E R K E G A A R D O V A V E S E L A
» N O V I C A « :
» B O G J E L J U B E Z E N «
K O T T E M E L J V E S E L J A V
T R P L J E N J U

B o j a n Ž a l e c

1. Uvod

V pričujočem članku se bomo ukvarjali s Kierkegaardovim stališčem, da je tisti, ki trpi, lahko vesel. Predstavili bomo Kierkegaardov pogled na pogoje in dejavnike takega veselja. Temeljni pogoj za to, da je trpeči lahko vesel, je njegova vera, da je Bog ljubezen. Zato je Kierkegaardov pogled na možnost veselja v trpljenju svojevrstna teodiceja. Kierkegaardov pogled bomo umestili tudi v kontekst nihilizma in ugotovili, da iz njegovega pogleda izhaja, da je trpljenje negativen dejavnik nihilizma oziroma da trpljenje človeka varuje pred tem, da bi zapadel v nihilizem. Razprava nas bo privedla do ugotovitve, da lahko po Kierkegaardu krščansko vero opredelimo kot vero, da je vsak človek, ki trpi, vedno kriv pred Bogom in da ob tej predpostavki zanikanje zadnje trditve pomeni zanikanje krščanske vere.

Članek ima dva glavna dela. V prvem bomo pojasnili, kaj po Kierkegaardu pomeni hoditi za Kristusom, kakšen je pomen trpljenja in v čem je edinstvenost krščanske poti ter pomen krotkosti. Pojasnili bomo Kierkegaardovi trditvi, da se je Jezus naučil poslušnosti iz lastnega trpljenja in da šola trpljenja vzgaja za večnost. Temu bo dodatno sledila pojasnitev pomena trpljenja ter pomena poslušnosti. Predstavili bomo Kierkegaardovo stališče, da se človek lahko nauči poslušnosti samo skozi lastno trpljenje, ter navedli posledice, če se je ne. Na tej osnovi bomo izvedli sklep, da če se človek ne nauči poslušnosti, potem zapade v nihilizem. Duhovna rast vključuje trpljenje in izogibanje trpljenju oziroma njegovo zavračanje pomeni izogibanje duhovni rasti oziroma njeno zavračanje. Na tej podlagi bo že razvidno, da po Kierkegaardu pojma trpljenja na eni strani ter

pojmov slabo oziroma zlo na drugi ne moremo enačiti in da slednja lahko razumemo samo v luči pravilnega dojemanja trpljenja. Ta tematika bo zahtevala tudi vključitev Kierkegaardovega pogleda na mučeništvo.

V drugem delu se bomo ukvarjali s Kierkegaardovim pogledom na pogoje in dejavnike veselja v trpljenju, kar je tudi osrednji predmet tega članka. V tem sklopu igrajo, po Kierkegaardu, ključno vlogo zavest o krivdi, ki nas varuje pred dvomom v resnico (ali celo njenim zanikanjem), da je Bog ljubezen. Če verujemo, da je Bog ljubezen in da smo pred Bogom vedno krivi, potem je pred nami vedno neka naloga (vedno lahko storimo kaj, da se poboljšamo), kar pa pomeni, da nismo prepuščeni brezupu in da ima naše življenje smisel. Če bi bilo možno, da je tisti, ki trpi, popolnoma brez krivde, potem ne bi bilo nobene naloge, kar pa je stanje brezupa. Da je človek grešnik, Bog pa Sveti, je po Kierkegaardu temeljni odnos med Bogom in človekom. Na koncu bomo razvili pojasnilo naslova spisa »Evangelij trpljenja«,¹ ki je najpomembnejši del referenčnega okvira tega članka.

Naj na koncu tega uvoda omenim še, da se pričujoči članek ne ukvarja s celotno tematiko trpljenja, ki je prisotna v Kierkegaardovem opusu. Tako bomo izpustili tematiziranje vrste vidikov trpljenja, s katerimi se Kierkegaard ukvarja v svoji knjigi *Krščanski (na)govori*,² obravnavo vprašanja, ali človek lahko hoče trpljenje, ki ga je Kierkegaard obdelal v svoji razpravi »Priložnostni (na)govor«,³ in še bi lahko naštevati. Taka obravnavo bi več kot preseгла prostor, ki ga omogoča pričujoči članek. Zato se

¹ S. Kierkegaard, »The Gospel of Sufferings: Christian Discourses«, v: Kierkegaard, S.: *Upbuilding Discourses in Various Spirits* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1993), str. 213–341.

² S. Kierkegaard, *Krščanski (na)govori* (Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba 2014). Naj samo naštejemo, zgolj za ilustracijo in kot napotitev bralca za morebitno dopolnitev svojega študija in znanja o Kierkegaardovim pogledu na trpljenje, glavne teme knjige *Krščanski (na)govori*, ki zadevajo trpljenje. V tem pogledu je najpomembnejši njen drugi del, ki ima naslov »V boju s trpljenjem« in ga tvori naslednjih sedem poglavij: 1. Veselje ob misli, da trpimo le enkrat, zmagamo pa za večno; 2. Veselje ob misli, da nesreča ne odnese upanja, temveč ga priskrbi; 3. Veselje ob misli, da bolj ubog ko postajaš, bolj lahko bogatiš druge; 4. Veselje ob misli, da slabotnejši ko postajaš, močnejši postaja Bog v tebi; 5. Veselje ob misli, da to, kar izgubiš v času, dobiš v večnosti; 6. Veselje ob misli, da tedaj, ko »dobim vse«, ne izgubim prav ničesar; 7. Veselje ob misli, da je nesreča uspeh. V tretjem delu iste knjige je naslov šestega poglavja »Blagor tistemu, ki trpi zasramovanje za dobro stvar«. Prvo poglavje četrtega dela nosi naslov »Srčno sem želel jesti z vami to velikonočno jagnje, preden bom trpel (Lk 22, 15)«. Zelo koristna za oblikovanje bolj celostne predstave o Kierkegaardovem pogledu na trpljenje je knjižica A. H. Khana *Dejanski posameznik* (Ljubljana: KUD Apokalipsa 2013).

³ S. Kierkegaard, »An Occasional Discourse«, v: Kierkegaard, S.: *Upbuilding Discourses in Various Spirits* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1993), str. 3–154.

bomo v njem v glavnem omejili na pojasnitev Kierkegaardovega stališča o tem, da sta vera v to, da je Bog ljubezen, in človekova zavest o lastni krivdi temelj, in lahko rečemo kar potreben pogoj, za to, da je lahko človek srečen, tudi ko trpi oziroma če trpi. Dodatek »če trpi« izraža, vsaj kar se tiče tosvetnega življenja, kvečjemu zgolj logično možnost, saj človekovo zemeljsko življenje brez trpljenja dejansko ni mogoče.

2. Hoja za Kristusom ter pomen trpljenja in krotkosti

V spisu »Evangelij trpljenja«⁴ Kierkegaard razpravlja o naslednjih stvareh:

1. Kaj pomeni hoditi za Kristusom?

2. Kakšen je pomen trpljenja za kristjana? Kaj je njegova »funkcija«? V čem je edinstvenost krščanske poti, njena edinstvena vrednost, tisto, ker ti dá edino ona?

3. Kakšen je pomen krotkosti?

Ena od značilnosti hoje za Kristusom je, da hodiš sam in da tistega, za katerim hodiš, Kristusa, pri tem ne vidiš. Poleg tega Kristus tistemu, ki hodi za njim, ne utre poti, mu je ne pripravi ali olajša, ampak mu »zgolj« pripravi prostor v nebesih. S potjo in njeno težavnostjo pa se mora spopasti vsak sam. Ker je Kristus neviden, ko hodimo za njim, je za hojo za Kristusom potrebna vera vanj. Naslednja značilnost hoje za Kristusom je, da ni mogoča brez trpljenja, saj je Kristus zgled in on sam je neizmerno, nadčloveško trpel. Vendar je krščanska pot ali hoja za Kristusom edina pot, ki je taka, da več ko je trpljenja, boljša je. Trpljenje je prehod, skozi katerega pridemo do odrešenja.⁵ Vendar če hočemo odrešenje, moramo jarem trpljenja kljub bolečini in njegovi teži prenašati na lahek način. Sicer pod njegovo težo podležemo. Med hojo za Kristusom trpljenje res da ne izgine, vendar pa je kljub temu, da je prisotno, lahko. Za osebo, ki je krščansko dozorela, je jarem trpljenja lahek. Za tistega, za katerega trpljenje kljub bolečini ni lahko, ne moremo reči, da je krščansko zrel.

Za to, da trpljenje postane lahko, moramo sebe postaviti na stran. Drugače trpljenje ne more postati lahko. To velja tudi za Kristusa. Pri

⁴ Gl. Kierkegaard, »The Gospel of Sufferings«, str. 213–257.

⁵ Prim. Kierkegaard, *Krščanski (na)govori*, str. 99–101.

njem lahko razločimo dva koraka: prvi je, da je Kristus želel, naj gre kelih mimo njega. Drugi korak pa je, ko dá sebe na stran, in reče, da naj se pa vsekakor zgodi po Očetovi, in ne njegovi volji. Edino za to je bilo lahko njegovo trpljenje, ki je bilo velikansko, kljub temu lahko. Ker je pri krščansko zreli osebi jarem trpljenja lahek, lahko nastane vtis, da trpljenja pravzaprav ni. Če suženj trpi po krščansko in če gospodar grdo dela z njim, lahko zaradi te lahkosti nastane vtis, da je gospodar celo dober. Ta nevidnost zaradi lahkosti je značilnost krščanskega prenašanja jarma trpljenja. So še drugi načini, ampak pri vseh ostalih ni lahkosti in zato je trpljenje vidno. Samo pri krščanskem načinu trpljenja postane v zadevnem smislu trpljenje nevidno.

Jesus je imel moč, da bi si lahko podvrgel vse, a je bil krotek. Krotkost je tisti »čudežni način«, na katerega edinega lahko dosežemo, da trpljenje postane lahko. Samo zato, ker je bil krotek, je bilo lahko Jezusovo trpljenje lahko. To je ena od osrednjih stvari, ki jih Kierkegaard ponavlja v prvem delu spisa »Evangelij trpljenja« in se tako ali drugače stalno z njo ukvarja: paradoks, da je trpljenje, kljub ogromni teži in bolečini, lahko lahko.

Krotkost je potreben in zadosten pogoj, pa tudi znak, da je nekdo veren in da zares hodi za Kristusom. Tisti, ki je krotek, je gotovo veren in tisti, ki ni krotek, ne more imeti vere oziroma je v verskem pogledu zelo okrnjen. Če si krotek in imaš vero v Jezusa, potem veš, da je trpljenje pravzaprav nekaj dobrega zate, nekaj, kar te vodi k odrešenju. Kajti ko boš stal pred Bogom, ne bo pomembno, kako ugleden si bil, kakšno moč si imel, koliko razprav si napisal itd., ampak kako krotek si bil in kako lahek je bil zate jarem trpljenja, ki si ga nosil, ter kako malokrat si ga prenesel na drugega. Tudi to je ena od bistvenih značilnost hoje za Kristusom: poleg tega, da hodiš sam, moraš sam gaziti pot, premagovati ovire in krotko nositi jarem trpljenja, ne da bi ga prelagal na drugega.

Hoja za Kristusom zahteva med drugim takšno ljubezen do Kristusa, ki je večja od vsake druge ljubezni, ki je na primer večja od ljubezni do krvnih sorodnikov.⁶ Ko se v človeku razvije takšna ljubezen do Kristusa, to ne pomeni, da tistih, ki jih je ljubil, ne ljubi več ali da jih ljubi manj, kot jih je ljubil pred tem. Pomeni le to, da Kristusa ljubi veliko bolj kot

⁶ Jezus pravi, da so njegovi bratje, sestre in mati tisti, ki uresničujejo voljo Očeta. Prim. Mt 12, 46–50; Mr 3, 31–35; Lk 8, 19–21.

njih in kot katerega koli drugega človeka. Kierkegaard v tem kontekstu razmišlja o mladeniču, ki je hotel hoditi za Kristusom,⁷ vendar je bilo to, da bi razdal vse svoje bogato premoženje, zanj prevelika ovira. Omenja, da pri hoji za Kristusom ne gre za popolnost. Jezus ne zahteva, da je tisti, ki hodi za njim, popoln, in popolnosti tudi ne obljublja. Pravi samo: »Hodi za menoj!« Potrebno je le, da je ljubezen tistega, ki hodi za njim, do njega, do Jezusa, večja od njegove ljubezni do česar koli, pa naj gre za stvari, bitja ali osebe. In take ljubezni zadevni mladenič ni imel in ni pokazal. Za tako ljubezen je potrebna resnična in globoka vera v Jezusa.

3. Vera kot temeljna »krepost« in nasprotje greha: da bi bilo breme lahkó láhko, ni nobene druge poti razen vere

Tu se spet pokaže, da je vera za Kierkegaarda absolutno temeljna človekova krepost in kako osrednjo vlogo zavzema v njegovem stališču ugovitvev apostola Pavla, da je vse, kar ne izvira iz vere, greh.⁸

Seveda moramo biti pri uporabi izraza *krepost*, ko govorimo o Kierkegaardu, previdni, ker je le-ta zapisal, da nasprotje greha ni krepost, ampak vera,⁹ da je to izrazito krščansko stališče in da je mnenje, da je nasprotje greha krepost, pogansko. Poganstvo po Kierkegaardovem prepričanju še ne pripoznava odločilnega krščanskega načela »pred Bogom«, kar pomeni, da človek vedno greši pred Bogom.¹⁰ Poganstvo se »zadovolji z zgolj človeškim merilom, ki sploh ne ve, kaj je greh, da se namreč sleherni greh dogaja pred Bogom.«¹¹ Kierkegaard je zapisal, da »[č]lovek greši, ko pred Bogom noče biti on sam, ali pa pred Bogom obupan hoče biti on sam,«¹² in dodal:

Na svetu gredo namreč stvari takole: sprva človek greši zaradi krhkosti in slabosti; nato se morda nauči zatekati se k Bogu in z njegovo pomočjo pride do vere, ki rešuje vsakega greha, vendar o tem sedaj ne govorimo – nato pa zaradi

⁷ Prim. Mt 19, 16–22; Mr 10, 17–22; Lk 18, 18–23.

⁸ Prim. Rim 14, 23; S. Kierkegaard, *Bolezen za smrt* (Celje: Mohorjeva družba 1987), str. 114.

⁹ *Prav tam.*

¹⁰ Prim. *n. d.*, str. 114–115.

¹¹ *N. d.*, str. 114.

¹² *N. d.*, str. 113.

svoje šibkosti obupa in postane bodisi farizej, ki obupan pristane v neki predpisarski pozunanjeni pravičnosti, ali pa obupan znova pade v greh.¹³

Kierkegaardovih besed, da je vera in ne krepost nasprotje greha, ne smemo razumeti, kot da vera ni krepost, ampak v smislu, da je človek lahko kos grehu samo z vero. Če človek nima vere, potem mu nobena druga krepost ne bo pomagala, da ne bi živel v grehu. Vera je odzivanje na božji klic, Kierkegaard jo je opredelil tudi kot eksistencialno komunikacijo z Bogom.¹⁴ Greh je nekaj, kar se dogaja na relaciji človek–Bog, kar se dogaja »pred Bogom«¹⁵. Greha ne moremo niti razumeti niti opredeliti brez nanašanja na Boga. Kreposti, ki jih lahko opredelimo brez nanašanja na Boga, niso nasprotje greha. Vera pa je njegovo nasprotje, ker že po svojem pojmu vključuje (pravilen) odnos do Boga. To pa ne pomeni, da vera ni krepost, ampak zgolj, da je posebne vrste krepost. Lahko bi rekli tudi takole: nasprotje greha so božje kreposti (vera, upanje, ljubezen¹⁶ (v smislu ljubezni, katere temelj je ljubezen do Boga)), njihova nasprotja pa spadajo na stran greha. Kierkegaard v tem pogledu izrazito izpostavlja obup. Tako je na primer zapisal:

Naša opredelba greha ... upravičeno poudarja to, kar je odločilnega pomena: da je greh obup ... in da se dogaja pred Bogom.¹⁷

Zato je jasno, da je Kierkegaard zavračal tudi grško razumevanje greha kot nasprotja »naravnih« kreposti. Še posebno se osredotoči na zavrnitev Sokratovega pojmovanja, da je greh nevednost.¹⁸

Nagrada, ki jo Jezus obljublja, in v to obljubo verna oseba verjame, je večnost in odrešenje. Tisti, ki ima vero in ki zares hodi za Kristusom, veruje, da ga bo ljubezen do Kristusa odrešila in da se bo vse, če bo ljubil Kristusa in hodil za njim, obrnilo na dobro. To je tudi »logika« v zgod-

¹³ *N. d.*, str. 114.

¹⁴ Prim. P. Repar, *Kierkegaard – eksistencialna komunikacija: zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike II* (Ljubljana: KUD Apokalipsa 2009).

¹⁵ Kierkegaard, *n. d.*, str. 114.

¹⁶ Glede odnosa med ljubeznijo in vero prim. B. Žalec, »Ljubezen kot enotnost mnogoterega: kierkegaardovski pogled«, *Bogoslovni vestnik* 2, 2014, posebno še str. 209–210 (kjer je pojasnjena tudi teza, da je vera ekvivalentna ljubezni do Boga).

¹⁷ Kierkegaard, *n. d.*, str. 114.

¹⁸ *N. d.*, str. 119 isl. Za dodatno pojasnitev Kierkegaardove kritike Sokrata in na splošno vprašanja vere kot (temeljne) kreposti, greha, odnosa med njima ter odnosa med ostalimi krepostmi in vero pri Kierkegaardu gl. B. Žalec, *Človek, morala in umetnost: uvod v filozofsko antropologijo in etiko* (Ljubljana: Teološka fakulteta 2010), str. 219–222.

bi Abrahamove pripravljenosti zaklati svojega edinca Izaka: Abraham je veren in veruje, da se (mu) bo, če bo zvesto in ponižno sledil Bogu, vse obrnilo na dobro. To sporočilo lahko zasledimo v »Pismu Hebrejcem«.¹⁹

Kierkegaard ugotavlja, da ni nobene druge poti, da bi bilo breme lahko lahko, razen vere:

Toda ali ni to lahko breme? Če veš za kateri drug način, da se jo razloži [lahkost bremena namreč, op. B. Ž.], moj poslušalec, potem mi jo razloži. Jaz ne poznam nobene druge poti razen preprostosti vere, o kateri pa je ne nazadnje težko kaj povedati, kajti govorjenje, ki postavlja skupaj tako različni besedi, kot sta »lahke« in »breme«, je vedno težavno.

To je težavno govorjenje –, ah, toda človeško življenje je težko. Ampak težavno govorjenje lahko razumemo in življenjske težave lahko prenašamo, zares, kristjan jih lahko z lahkoto prenaša – kajti za njega je jarem dobrodejen in breme lahko.²⁰

4. Jezus se je naučil poslušnosti iz trpljenja: šola trpljenja vzgaja za večnost

Na začetku tretjega dela »Evangelija trpljenja« Kierkegaard razmišlja o učenju. Glavni interes je usmerjen na temo, ki jo dajeta stavek iz »Pisma Hebrejcem« »Čeprav je bil Sin, se je iz tega, kar je pretrpel, naučil poslušnosti«²¹ in misel, da šola trpljenja vzgaja za večnost:

O njem, Gospodu Jezusu Kristusu, je rečeno: *Čeprav je bil Sin, se je iz tega, kar je pretrpel, naučil poslušnosti* (Heb 5, 8). To je besedilo, ki ga bomo preučili, medtem ko smatramo, da četudi si noben človek, tak, kot je po svoji naravi, ne more želeti trpljenja, je tole njegova radost:

*da šola trpljenja vzgaja za večnost.*²²

Ljudje bi se radi kaj naučili, in če slišijo za učitelja, pohitijo k njemu.²³ Ljudje se radi naučijo česa, kar bi jim lahko koristilo. Toda ko gre za to, da se naučijo kaj o sebi, takrat pa izgubijo pogum ali sposobnost dojema-

¹⁹ Prim. Heb 11, 17–19.

²⁰ Gl. Kierkegaard, »The Gospel of Sufferings«, str. 247.

²¹ Heb 5, 8. Vsi navedki iz *Svetega pisma* v članku so iz slovenskega standardnega prevoda, ki je dosegljiv na spletni strani Svetopisemske družbe Slovenije (*Biblija.net: Sveto pismo na internetu*, <http://www.biblija.net/biblija.cgi?l=sl>, 2. 12. 2015).

²² Gl. Kierkegaard, *n. d.*, str. 250.

²³ *N. d.*, str. 251.

nja.²⁴ Toda, pravi Kierkegaard, vsak človek se mora najprej naučiti tisto, kar se je najpomembneje naučiti. To prvo, najpomembnejše šolanje, ki je podlaga vseh drugih, pa je ravno šola trpljenja, četudi je po drugi strani trpljenje zadnje, kar je iskati.

Kierkegaard postavi vprašanje: Zakaj se je tako težko naučiti poslušnosti? Odgovarja: Zato, ker se mora nekdo najprej naučiti, da se je zares vredno naučiti poslušnosti. Zakaj pa je to tako težko verjeti? Ker je tako težko biti poslušen. In zakaj je tako težko biti poslušen? Ker se moramo najprej naučiti, da se je, gledano z večnostnega vidika, vredno naučiti poslušnosti. Ljudje so vneti in pripravljeni za učenje, da bi se kaj novega naučili; toda ko gre za to, da se kaj novega naučijo skozi trpljenje, pa učenje postane težavno, kajti takrat nadarjenost in bistrost ne pomagata. Je pa po drugi strani res, da ima vsakdo (z)možnost, pa če mu še tako manjka nadarjenosti in bistrosti, da se popolnoma nauči poslušnosti, tako kot vsak drug.²⁵ Po drugi strani pa je celo o samem Kristusu, opozarja Kierkegaard, ki je vedel vse, katerega misel zajema vse, on, ki se v določenem smislu nima kaj naučiti, ker tisto, kar on ne ve, preprosto ne obstaja, celo o njem v *Svetem pismu* zapisano: iz tega, kar je pretrpel, se je naučil poslušnosti. Še celo več: Kierkegaard je trdil, da je bila poslušnost Kristusovo življenje. O njegovi poslušnosti je zapisal:

On je rekel, »Moj Oče, če je mogoče, naj gre ta kelih mimo mene, vendar ne, kakor jaz hočem, ampak kakor ti.«²⁶ Da je to rekel, je prvi del poslušnosti, da je grenak kelih izpil, pa drugi. Če bi izpil grenak kelih, ne da bi to rekel, njegova poslušnost ne bi bila popolna. Sestavni in prvi del poslušnosti je tudi molitveno vprašanje in vprašujoča molitev: ali je to Očetova volja ali pa je možna še kakšna druga pot. Torej je bilo njegovo življenje poslušnost, poslušnost za smrt, poslušnost za smrt na križu. On, ki je bil Resnica, Pot in Življenje, ki se ni rabil ničesar naučiti, se je vendarle naučil ene stvari – naučil se je poslušnosti. Poslušnost je tako tesno povezana z večno resnico, da se tisti, ki je Resnica, nauči poslušnosti.²⁷

Poslušnost trpljenju ne sledi neposredno oziroma avtomatično, ni tako »preprosto«. Poslušnosti se tako »preprosto« ni mogoče naučiti. Trpljenje je potreben pogoj za poslušnost, ni pa zadosten. Gledano človeško

²⁴ *N. d.*, str. 252.

²⁵ *N. d.*, str. 252–3.

²⁶ Mt 26, 39. Prim. tudi Mr 14, 36 in Lk 22, 42.

²⁷ S. Kierkegaard, *n. d.*, str. 255.

je trpljenje nevarnost, vendar pa je še večja nevarnost, če se ne uspemo naučiti poslušnosti.²⁸ Trpljenje je nevarno »šolanje«. Če ni uspešno, v smislu, da osebo nauči poslušnosti, je tako, kot da bi najmočnejše zdravilo ne učinkovalo oziroma bi »pacient« imel napačno reakcijo. Trpljenje je po eni strani največja nevarnost, po drugi strani pa prinaša največji dobiček. Ta največji dobiček je večnost.²⁹

Kot smo že omenili, se samo skozi trpljenje človek lahko nauči poslušnosti. Kakšne pa so posledice, če se oseba ne nauči poslušnosti? To, da se oseba lahko navadi tistega, ali da lahko zapade oziroma podleže tistemu, kar, kot pravi Kierkegaard, najbolj kvari. Katere pa so stvari, ki najbolj kvarijo? Kierkegaard navaja potrnost, (hrepeneče) malodušje, gašenje oziroma dušenje duha, dušenje vsake (plemenite) vneme ali gorečnosti oziroma odsotnost vsake (take) vneme, obup, po drugi strani pa kljubovanje. To pa so ravno elementi nihilizma, ki jih (med drugimi) Kierkegaard navaja v svojem spisu *Dve dobi*.³⁰ Zato lahko ugotovimo, da je posledica neposlušnosti lahko nihilizem. Samo skozi trpljenje se lahko človek nauči poslušnosti. Če pa se ne nauči poslušnosti, lahko konča v nihilizmu. Poslušnost in trpljenje nas varujeta pred nihilizmom. Odsotnost trpljenja oziroma izogibanje trpljenju (za vsako ceno) je potemtakem nevarno, saj odpira pot nihilizmu.

To (kierkegaardovsko) stališče nam omogoča razumeti dejstvo, da je v tehnološko razvitem in materialno bogatem sodobnem svetu, ki v veliki meri izrablja užitkarsko nagnjenje ljudi, kjer obstaja zelo dober (materialni) življenjski standard, kjer nam je, v primerjavi s preteklimi rodovi človeštva in s tistimi v nerazvitem oziroma revnem svetu, v največji meri doslej uspelo izriniti bolečino, kjer v tem smislu živimo najboljše do sedaj, da je v tem svetu toliko depresije, duševnih bolezni, malodušja, potrnosti in konec koncev tudi kljubovanja in nasilja. Da so v takem svetu ljudje lahko manj srečni kot mnogi iz revnega sveta. Nihilizem ne izgine z odsotnostjo trpljenja, ampak prav nasprotno: njegova odsotnost je odlična podlaga za razcvet nihilizma. Trpljenje je zdravilo za nihilizem, ki pa je po

²⁸ *N. d.*, str. 255–256.

²⁹ *N. d.*, str. 256.

³⁰ S. Kierkegaard, *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age, A Literary Review* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press 2009), str. 68, 81, 84, 104. Prim. tudi Žalec, *Človek, morala in umetnost*, str. 249. Kierkegaard samega izraza »nihilizem« ni uporabil, a je nihilistično stanje nedvomno opazil, opisal, analiziral ter pojasnjeval. Samega izraza ni, a pojem je nedvomno prisoten.

drugi strani seveda tudi nevarno. Zakaj je nevarno? Menim, da zato, ker če trpljenje človeka ne privede do poslušnosti, potem lahko v njem rodi zamero, sovraštvo in druga negativna čustva, ki se lahko končajo s (hudo) nasilnostjo. Zato je treba biti še posebno pozoren do tistih, ki trpijo, in jim omogočiti in pomagati, da skozi trpljenje duhovno rastejo in dosežejo poslušnost. »Uporaba« zdravila trpljenja ima dve plati: po eni strani je to, da se mu na vsak način poskušamo izogniti, nevarno in naivno, s krščanskega vidika pa naravnost nesprejemljivo, saj pomeni odpoved hoji za Kristusom; po drugi strani pa je trpljenje, ki ne privede do poslušnosti, zdravilo, ki ima lahko zelo velike učinke ravno v smeri tistega, kar naj bi »zdravilo«.

5. Nasilje izvira iz izogibanja duhovni rasti, ki vključuje trpljenje

V tej točki se lahko navežemo na velikega poznavalca Kierkegaarda, ameriškega teologa Charlesa K. Bellingerja, ki je na podlagi Kierkegaardovega opusa in misli razvil tezo, da nasilje izvira iz izogibanja duhovni rasti oziroma božjemu klicu, da postanemo podoba, ki nam jo je Bog namenil.³¹ Ta duhovna rast oziroma preobrazba vključuje trpljenje. Nekateri osebe niso pripravljene sprejeti (tega) trpljenja ali »žrtve« izgube svojega nezrelega jaza oziroma identitete, zato se Bogu uprejo, bežijo v množico (ki je pri Kierkegaardu ime za skvarjeno obliko človeške socialnosti in je »neresnica«³²), da bi se skrile pred božjim klicem, in postanejo nasilne.

Bog ljudi kliče oziroma poziva, da postanejo svoja podoba. Tisti, ki bežijo pred tem klicem, se v dvojnem smislu oddaljujejo od doseganja poslušnosti. Po eni strani z begom pred tem klicem in z nasprotovanjem Bogu vedno globlje zapadajo v neposlušnost, po drugi strani pa človek ne more postati resnično ubogljiv in krotek brez pomoči Boga, kot izrecno pravi sam Kierkegaard v zgoraj navedenem odlomku. Poslušnost in krotkost človeka pomeni prisotnost božjega duha v njem, ki pa ga ni brez

³¹ Prim. Ch. K. Bellinger, *The Genealogy of Violence: Reflection on Creation, Freedom and Evil* (New York: Oxford University Press 1992). Prim. tudi B. Žalec, »Globinski izvor genocida in totalitarizma v Kierkegaardovih pojmih tesnobe in stadijev eksistence«, *Bogoslovni vestnik* 3, 2013, str. 349–355 in B. Žalec, »Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti«, *Bogoslovni vestnik* 2, 2015, str. 221–231. O tem, da je po Kierkegaardu glavna človekova naloga, da postane podoba, ki mu jo je Bog namenil, prim. Žalec, »Ljubezen kot enotnost mnogoterega«.

³² Prim. S. Kierkegaard, *Z vidika mojega pisateljstva* (Ljubljana: KUD Apokalipsa 2012), 138 isl.

vere. Spet smo prišli do sklepa, da je vera po Kierkegaardu temeljna krepost. Ob tem velja dodati, da nam samó bivanje v religiozni razsežnosti življenja omogoča razumeti trpljenje oziroma samo znotraj te razsežnosti ima trpljenje svoj resnični lastni smisel v smislu, da je nenadomestljivo. V okvirih estetske ali etične dimenzije tega ne moremo trditi.³³

Iz povedanega je že razvidno, da pri Kierkegaardu pojmov *slabo* oziroma *zlo* na eni strani ter *trpljenje* na drugi ne smemo istovetiti oziroma enačiti in da je poglobitev razumevanja njegovega pogleda na trpljenje ključna za dojetje njegovega stališča o zlu oziroma slabem.

Pot do tega, da postanemo posamičnik oziroma da postanemo posameznik pred Bogom, kot se je tudi izražal Kierkegaard, vodi skozi trpljenje. Absolutno zavračanje trpljenja in težnja, da bi trpljenje popolnoma nadzorovali, razodeva umanjkanje krščanske vere (saj je Kristus, ki je trpel in sprejel največje trpljenje, kristjanov zgled), pa tudi določeno obliko samo-malikovanja.

6. Kierkegaardovo »zavračanje« mučeništva

Zadnje trditev lahko osvetlimo s Kierkegaardovim »zavračanjem« mučeništva oziroma z njegovo trditvijo, da se nimam pravice pustiti ubiti za resnico, saj s tem sebe odrešim, druge pa pahnem na pot pogubljenja.³⁴ Te pravice nima noben človek razen Jezusa, ker noben človek ni Bog. Samo Jezus je imel absolutno vednost in pregled, samo njegovo delovanje je bilo popolnoma usklajeno z Očetovim načrtom. Za nas, ki nismo Bog, pa tako nezadržano ravnanje, kot je mučeništvo, ni primerna opcija.³⁵ Za

³³ To je osrednja teza, ki jo dokazuje Abraham H. Khan v svojem članku »Kierkegaard's Conception of Evil«, *Journal of Religion and Health* 1, 1975, str. 63–66.

³⁴ Prim. S. Kierkegaard, »Mar se človek sme pustiti ubiti za resnico?«, v: Kierkegaard, S.: *Dve razpravi* (Ljubljana: KUD Apokalipsa 2009), str. 8–68.

³⁵ Da bi lahko bolje razumeli in formulirali to Kierkegaardovo stališče, si lahko pomagamo s pojmom »izsiljeno mučeništvo«. Katoliški filozof Josef Pieper prepričljivo dokazuje (prim. J. Pieper, *Srčnost in zmernost* (Ljubljana: Družina 2000), str. 16 isl.), da krščanski nauk nasprotuje tistemu »mučeništvu«, ki je posledica objestnega zaupanja v lastno odločitev, v katerega kdo sam sili ali za katerega se »sam javi« (*n. d.*, 17). Imenujmo tako mučeništvo »izsiljeno mučeništvo«. Kierkegaard vsekakor zavrača izsiljeno mučeništvo. To je treba gledati tudi v optiki njegovega stališča, da je naša edina naloga, da ljubimo druge tako, kot ljubimo sami sebe. Po Kierkegaardu pa ljubiti nekoga pomeni, da si prizadevamo, da bi le-ta čim bolj ljubil Boga (prim. S. Kierkegaard, *Dejanja ljubezni* (Ljubljana: Družina 2012); B. Žalec, »Edina kristjanova naloga: kierkegaardovski premislek o ljubezni, veri in izpolnjevanju postave«, *Božja beseda danes* 1, 2013, str. 3; B. Žalec, »Ljubezen kot enotnost mnogoterega«). To pa pomeni, da je krotek in ubogljiv in da se Bogu ne upira.

nas je primerno zadržano in »sivo« življenje³⁶ in v našem položaju tako življenje razodeva našo krotkost. Kierkegaardu je žal, da smo, če želimo pravilno živeti, obsojeni na tako sivino, vendar tako je in to moramo sprejeti. Lahko bi rekli, da je tudi v tem sprejemanju sivega življenja neko trpljenje (in potrpljenje)³⁷, ki pa je edino tista pot, ki je hoja za Kristusom. Osebi, ki take zadržane³⁸ in sive krotkosti ne sprejema, smo upravičeni pripisati določeno stopnjo in obliko samo-malikovanja,³⁹ le-to pa je temeljni kamen oziroma odlična podlaga za nasilje in hinavščino (ki gresta z roko v roki)⁴⁰.

7. Trpljenje je zdravilo, a nevarno zdravilo

Kierkegaardov pogled na trpljenje je potemtakem večplasten in večrazsežen: po eni strani se ne smemo na vsak način in brezpogojno »boriti« proti trpljenju in v njem videti samo slábo. Res je prav nasprotno: z vidika večnosti je trpljenje, ki nas doleti, največji blagoslov, saj nam daje možnost, da dosežemo večnost. Pot do večnosti vodi skozi vrata oziroma skozi prehod trpljenja.⁴¹ Po drugi strani pa ni prav, če lastno trpljenje

³⁶ Kierkegaardu se stališče, ki postavlja zid med mano in drugimi, ki trdi, da sem sam božji vojak in čist, drugi pa so vojaki zla, ne zdi sprejemljivo. Zato nimamo pravice, da privedemo stvari tako daleč, da nas drugi ubijajo (za resnico). Ta sklep Kierkegaarda naredi otožnega (Kierkegaard, »Mar se človek sme pustiti ubiti za resnico?«, str. 59), in sicer zato, ker moramo biti zadržani pri izražanju in uresničevanju svojih najglobljih prepričanj (*n. d.*, str. 59–60). Namesto da bi živeli v svetu »močne svetlobe« in »globoke teme«, se moramo zadovoljiti z življenjem »v odtenkih sive«. Ta sklep seveda ne bo zadovoljil tistih, ki jih mikajo skrajne pozicije in poti, vendar pa se nam zdi jasno, da je to sporočilo, ki mu moramo danes prisluhniti. Prim. tudi Ch. K. Bellinger, *Trinitarian Self: The Key to the Puzzle of Violence*, izdaja Kindle (2015), lok. 2541–2543.

³⁷ Češki mislec in katoliški duhovnik Tomáš Halík v naslonitvi na krščansko tradicijo (zrelo) vero opredeli kot potrpljenje z Bogom (prim. T. Halík, *Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost v srečevanju vere z nevero* (Ljubljana: Teološka fakulteta 2012), str. 9–14). Ravno potrpežljivost je tista prvina vere, zaradi katere, poleg upanja, ne podležemo zlu: »Toda kje je Bog tam, kjer ni ljubezni, kjer so samo krutost, bolečina, greh, smrt in trpljenje? Tam je potrpežljivost vere in upanje tistih, ki niti v takšni situaciji niso dovolili, da bi jih zlo obvladalo (*n. d.*, str. 97).«

³⁸ Lahko bi dejali tudi zmerne v smislu krščanske kardinalne kreposti zmernosti. Življenje, ki je krotko in potrpežljivo, ki poteka v odtenkih sive, ki ni kljubovalno in nihilistično, ki ne daje nikakršnega povoda za pripisovanje egocentričnosti in samo-malikovanja, je tista utelešena zmernost, ki skozi način življenja razodeva človekovo vero, saj je ravno vera tisto, iz česar se tak način življenja hrani in raste.

³⁹ Tu se ponovno pokaže etični pomen človekovega zavedanja lastne omejenosti.

⁴⁰ Prim. Bellinger, *Trinitarian Self*.

⁴¹ Prim. op. 5.

iščemo sami, še posebno ne, če je le-to posledica ravnanja drugih ljudi.

Trpljenje je po Kierkegaardu zdravilo, a nevarno zdravilo, in vzgoja za večnost. Svetna pamet pozna mnogo zdravil za trpljenje, toda vsa ta zdravila (morda) res rešijo telo, vendar pa ubijajo dušo. Svetna pamet ima prav tako mnogo zdravil, ki opogumijo trpečega; toda, ponovno, vsa ta zdravila sicer poživijo telo, vendar prizadenejo dušo. Kdor pa se želi učiti iz svojega trpljenja, ta neprestano spoznava samo kaj o sebi in o svojem odnosu do Boga. To je znak, da je vzgajan za večnost.⁴²

Znana je resnica, da naučiti se poslušnosti pomeni naučiti se, kako biti gospodar. To je gotovo res. Vendar pa se, dodaja Kierkegaard, človek v šoli trpljenja nauči še nekaj bolj veličastnega: nauči se, da pusti, da je gospodar Bog, da vlada Bog. In nato doda še tri trditve oziroma ugotovitve v obliki retoričnih vprašanj: Kaj je vsa večna resnica, če ni to, da Bog vlada? Kaj je vsa poslušnost, če ne to, da pustiš, da Bog vlada? In kakšne druge povezave so možne med časovnim in večnim kot to, da Bog vlada in da pustimo, da Bog vlada?⁴³

Kierkegaard zaključí tretji del »Evangelija trpljenja« z razmišljanjem, da ujemanje, harmonija Kristusove volje z Očetovo ni poslušnost. Poslušnost pripada ponižanju. Kristusovo ponižanje je, da je bil človek.⁴⁴ Če velja za najčistejšega, da se poslušnosti lahko nauči le iz lastnega trpljenja, koliko bolj to velja šele za grešnega človeka. Zato Kierkegaard ugotavlja:

Samo trpljenje vzgaja za večnost, ker je večnost v veri, vera je v poslušnosti, poslušnost pa je v trpljenju. Poslušnost ni ločena od trpljenja, vera ni ločena od poslušnosti, poslušnost ni ločena od vere. V trpljenju je poslušnost poslušnost, v poslušnosti je vera vera, v veri je večnost večnost.⁴⁵

8. »Bog je ljubezen« kot temelj veselja v trpljenju

Temelj veselja v trpljenju je, po Kierkegaardu, vera, da je Bog ljubezen. Če oseba ne razume, da je Bog ljubezen, s pomočjo dobrega, bo to razumela s pomočjo krivde. Če oseba trpi in ima pri tem zavest, da je kriva, potem ima v vsakem trenutku znova zagotovilo, da je to res oziroma jo

⁴² Prim. Kierkegaard, »The Gospel of Sufferings«, str. 257.

⁴³ Prim. *prav tam*.

⁴⁴ Prim. *n. d.*, str. 263.

⁴⁵ *Prav tam*.

to vsak trenutek štiti pred zapadlostjo v dvom o tem, kajti zavest o lastni krivdi pritegne pozornost na tistega, ki ima to zavest. Naj navedem besede samega Kierkegaarda:

Vesetje je tole: da je sedaj, in v vsakem trenutku, in v vsakem prihodnjem trenutku, večno res, da se ni zgodilo, ali se ne more kadar koli zgoditi, četudi bi šlo za najbolj žalostno izmišljeno grozo najbolj bolne domišljije, ki je postala resničnost, nič takega, kar lahko omaje vero, da je Bog ljubezen; in vesetje je v tem, da če oseba zavrača, da bi to razumela s pomočjo dobrega, potem ji bo krivda pomagala to razumeti. *Če v odnosu do Boga oseba vedno trpi kot kriva, potem ji je v vsakem trenutku zagotovljeno, da je Bog ljubezen, ali pravilneje, v vsakem trenutku je odvrnjena od tega, da bi zapadla v dvom, kajti zavest o krivdi pritegne pozornost nase.*⁴⁶

Gre za nekakšen psihološki argument za tezo, da če je v odnosu do Boga človek vedno kriv, kadar trpi, potem je v vsakem trenutku zavarovan pred tem, da bi dvomil, da je Bog ljubezen (kar pa je osnovni temelj človekovega veselja (v trpljenju)). Razlog, ki to tezo ali sklep utemeljuje, je, da zavest o krivdi pritegne pozornost nase.

Argument je torej naslednji:

1. Če ima človek, kadar trpi, zavest o lastni krivdi v odnosu do Boga, potem zavest o lastni krivdi pritegne pozornost nase.

2. Če zavest o lastni krivdi pritegne pozornost nase, potem človek ne dvomi, da je Bog ljubezen.⁴⁷

3. Če človek veruje, da je Bog ljubezen, potem je vesel.

4. Če ima človek, kadar trpi, zavest o lastni krivdi v odnosu do Boga, potem je človek vesel, pa če še tako trpi. (Iz 3.)

9. Vir ljubezni je treba poiskati v sebi, ne v svetu

Prepričanje, da je Bog ljubezen, je pomembno za to, da lahko prenašamo trpljenje in da zaradi tega ne zasovražimo sveta in ljudi. Če sprejmemo Kierkegaardov pogled, pa moramo biti za trpljenje pravzaprav hvaležni (saj je pot k odrešenju) in pomilovati tiste, ki so ga zagrešili (in morda celo tiste, ki so ga bili manj deležni). Če res verjamemo, da je Bog ljubezen, je

⁴⁶ *N. d.*, str. 268–269.

⁴⁷ Marsikateremu bralcu na tej točki verjetno (še) ni ravno razvidna resničnost te, druge, premise. To bo postalo jasno v nadaljevanju.

naše trpljenje lahko in smo lahko veseli, tudi ko – in kljub temu da – trpimo. Še več: lahko smo veseli tega, da trpimo.⁴⁸ Vera, da je Bog ljubezen, je potrebna, da naš pogled ni temen, mračen in da smo veseli. Negativna čustva (do ljudi, do sveta, do vsega, kar obstaja) pa so odlična in že kar potrebna, če ne skorajda zadostna podlaga za genocid, totalitarizem, terorizem in nasilje na splošno ... Za ta dejanja ni zadosti nihilizem, ampak so potrebna negativna čustva, od katerih je najpomembnejše sovraštvo. Je pa res, da je nihilizem odlična prst za razvoj omenjenih negativnih in sovražnih čustev. Veselje raste iz vere v ljubezen in v to, da je temelj sveta dober, nasilje pa iz negativnih in sovražnih čustev. Totalitarni nasilneži sovražijo svet, kakršen je sedaj, in si želijo ustvariti svet, ki bi ga lahko ljubili. Pri tem pa se ne zavedajo, da je temeljni vir ljubezni treba poiskati (najprej) v sebi, ne v svetu. Tak vir ljubezni v nas pa je vera, da Bog obstaja in da je Bog ljubezen. Kot pravi pesem, ki jo katoliški verniki pojejo pri maši: »Naše veselje ne bo se končalo, ne bo se končalo in se ne konča.«

Kierkegaard primerja opustitev vere v božjo ljubezen z brodolomom.⁴⁹ Tako kot apostol Pavel govori o doživetju brodoloma vere,⁵⁰ tako moremo reči, da je oseba, ki je opustila vero v božjo ljubezen, doživela brodolom veselja do življenja, ki je (to veselje) od večnosti. Kaj še ostane, za kar je vredno živeti, se retorično vpraša Kierkegaard. Naj pridejo viharji, je zapisal, to je veselo. Toda kaj, če ima ladja osnovni defekt? Oseba, ki je opustila vero v Boga, je po Kierkegaardovem mnenju doživela poškodbo v svojem najbolj notranjem središču oziroma stičišču. Kierkegaard pravi, da ne ve, če so poleg vere še kakšni žebli ali vezi, ki lahko držijo ladjo skupaj, zagotovo pa ve, da je vera, da je Bog ljubezen, božansko stikališče ali sklep, členek v človeku, in če on(o) drži, potem naredi človeka za najbolj ponosno plovečo ladjo; če pa je človek brez takega središča oziroma stičišča, potem je vsebina njegovega celotnega življenja razbitina, brezplodna in bedna ničevost.⁵¹

⁴⁸ Ko je bil slovenski filozof Milan Komar naprošen, da naj v en stavek strne svoje glavno sporočilo za udeležence duhovnih vaj, je duhovniku Vinku Kobalu odgovoril: »Povejte jim, da Štvarnik obstaja in da jih ima rad.« Prim. B. Žalec, »Sladka tlaka smisla«, v: Komar, M.: *Red in misterij* (Ljubljana: Študentska založba 2002), 231–232.

⁴⁹ Prim. Kierkegaard, »The Gospel of Sufferings«, str. 269.

⁵⁰ 1 Tim 1, 19.

⁵¹ Prim. Kierkegaard, *prav tam*.

10. Pomen zavesti o lastni krivdi pred Bogom, ki je rešiteljica vere pred dvomom: »Dvomi o sebi, ne o Bogu!«

Kierkegaard razmišlja o svoji temi, da je biti kriv pred Bogom vir veselja v trpljenju, v navezavi na besede razbojnika, ki je bil križan skupaj s Kristusom, da je edino Kristus tisti, ki trpi, ne da bi imel kakršno koli krivdo.⁵² V tem je bilo neko olajšanje za razbojnika, saj je vedel, da trpi za grehe, ki jih je storil. V taki zavesti se človek ne počuti zapuščenega in Bog ima prav. Ko nekdo trpi kot kriv, je v tem olajšanje večnosti, pravzaprav veselje večnosti, pravi Kierkegaard. Priznati, da ima Bog prav, je v takem primeru ponižno. Položaj pa je bolj zapleten, če trpi nekdo, ki je popolnoma nedolžen, saj se nam lahko kmalu zazdi, da ni (več) popolnoma jasno, ali Bog je ljubezen. Da bi se izognili domišljavemu razglabljanju in opravičevanju trditev, da je Bog ljubezen, je po Kierkegaardu potrebna še močnejša vera. Tudi v tem pogledu je nujno potrebna pomoč ponižnosti in zavesti o lastni pomanjkljivosti in omejenosti, spoznavni in etični, še posebej, če se zavedamo, da, kot je ugotavljal Kierkegaard, dvom o božji ljubezni »želi«, da krivimo Boga, ne sebe.⁵³ Boj vere je po Kierkegaardu namreč boj za to, da veruješ, ne da bi razumel. Večna sreča vere je v veri, da je Bog ljubezen. Vendar to ne pomeni, da gre tu za razumevanje. Ko dvom močno pritiska vero, takrat pride zavest o krivdi kot rešiteljica, kot zadnja okrepitev. Ona pomaga verniku, da veruje, tako, da ga uči, da ne dvomi o Bogu, ampak o sebi.⁵⁴ Zavest o krivdi uči vernika oziroma človeka, da je on tisti, ki ni zmožen poplačati dolga, in da je potemtakem Bog ljubezen.⁵⁵ Vera razume, da je poskušati razumeti (Boga) skozi dvom iluzija in da je blagoslov, da dvom ni mogoč. Blagoslov je to, da je nemogoče dvomiti, da je Bog ljubezen.

Kierkegaardova ugotovitev, da če je Bog kriv, potem moramo biti pred njim nedolžni in da moramo potemtakem trpeti po nedolžnem oziroma kot nedolžni, ima izredno globoke posledice za razumevanje krščanstva. Ena od njih je, da nam na novo osvetli pomen nauka o izvirnem grehu za vero (da je Bog ljubezen) in za veselje v trpljenju. Ravno zato, da je človek lahko vesel, saj se ne more izogniti trpljenju, mora verovati, da je po svo-

⁵² Prim. Lk 23, 40–42; Kierkegaard, *n. d.*, str. 272–273.

⁵³ *N. d.*, str. 273 isl.

⁵⁴ *N. d.*, str. 273.

⁵⁵ *N. d.*, str. 274.

jem bistvu kriv in grešen. Tisti, ki želi dokazati, da je vera v izvorni greh nesmisel, mora dokazati oziroma uresničiti življenje človeka na zemlji, v katerem ni trpljenja, celo še več, v katerem trpljenje ni možno.

Na tej osnovi Kierkegaard trdi, da je edini vir veselja vera, da je Bog ljubezen.⁵⁶ Dodatno veselje je v misli, da je to tako trdna resnica, da je nič ne more premakniti ali niti malo omajati. Zavest o krivdi je tista moč, ki varuje ta zaklad. Če naj ima dvom kakšen temelj, potem mora tisti, ki dvomi, dokazati, da smo pred Bogom nedolžni. Če tega ne more dokazati, in to dokazati je nemogoče, potem je dvom omajnan in uničen.⁵⁷

11. Krivda pred Bogom implicira nalogo in upanje

Če je trpeči človek pred Bogom vedno kriv, potem je veselje v tem, da je napaka v posamezniku in da je posledično vedno nekaj, kar se da narediti; obstajajo naloge, človeške naloge, in skupaj s temi nalogami upanje, da se vse lahko izboljša in da se bo izboljšalo, če se zadevni posameznik poboljša, če postane bolj skrben, če bo več molil, če bo bolj ubogljiv, bolj ponižen, bolj predan Bogu, bolj srčen v svoji ljubezni, bolj goreč v duhu. Če oseba v odnosu do Boga vedno trpi kot kriva, potem zanjo vedno obstaja naloga in posledično je zanjo vedno upanje. Najtežje je, če ni naloge, če ni nobene naloge, ki se zahteva od nas.⁵⁸ To je groza brezupa.⁵⁹ Takrat se človek potopi v dolgočasje (ko je čas »smrtno dolg«) oziroma v lažno in zahrbtno zavest, da ni naloge (za nas).

Tukaj pa smo spet pri ugotovitvi, da je trpljenje potrebno za premagovanje nihilizma, saj je brezupnost nihilizmu zelo »sorodna«. Mora pa trpljenje spremljati zavest, da smo pred Bogom vedno krivi, sicer antinihilistično zdravilo ne deluje, ampak ima lahko zelo težke in nezaželene učinke: zamero, sovražstvo in druga negativna čustva, ki vodijo v nasilje, kot smo že ugotavljali zgoraj. Ob tem velja opozoriti še na pomen potrpljenja: Kierkegaard je namreč razložil, da iz tega, da ni »ničesar« (za storiti oziroma da se »ničesar« ne da storiti, še ne izhaja, da ni naloge, kajti tudi samo potrpljenje je vsekakor (lahkó) naloga. Samo če bi bil trpeči

⁵⁶ *Prav tam.*

⁵⁷ *N. d.*, str. 274–275.

⁵⁸ *N. d.*, str. 275.

⁵⁹ *N. d.*, str. 276.

brez krivde pred Bogom, ali pa če misli, da je tako, takrat, in samo takrat, bi nastopila oziroma nastopi brezupnost.⁶⁰

Naloge vere, upanja, ljubezni, potrpljenja, ponižnosti, poslušnosti, pravzaprav kar vse človekove naloge, temeljijo na večni gotovosti, h kateri se človek lahko zateče in v njej najde oporo, da je Bog ljubezen.⁶¹ »Bog je ljubezen« pomeni, da ima Bog za trpečega nalogo: če bi se samo v enem primeru izkazalo, je trdil Kierkegaard, da Bog ni ljubezen, da je pustil trpečega brez naloge, če bi se to zgodilo samo enemu človeku, potem za nobenega dejanskega in za nobenega zgolj možnega človeka in niti za celotno človeštvo ne bi bilo več naloge (se pravi upanja, se pravi smisla). Po Kierkegaardu je vsak, ki ne veruje, da je Bog ljubezen, obupan, saj ne zaupa Bogu. Vsakdo, ki – četudi na skrivaj (lahko tudi pred seboj) – goji to malodušno misel, da Bog ni (vedno) ljubezen, je obupan, pravi Kierkegaard. Tak človek, tudi ko je v težavah, ne dviga ponižno svojega zaupajočega pogleda k Bogu, ampak ga, nasprotno, prebada s svojim srepim pogledom.⁶²

12. Obžalovanje in kesanje

Vrnimo se sedaj še za trenutek h Kierkegaardovi obravnavi skesanega razbojnika.⁶³ Zdi se, da, glede na to, da je šlo za njegove zadnje trenutke, ni imel prav veliko priložnosti za izvršitev kake naloge. Vendar pa po Kierkegaardu to ni res. Naloga je bila obžalovanje in kesanje. Medtem ko je Odrašenik sveta zaječal »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil«, je razbojnik ponižno vedel, da ni Bog tisti, ki ga je zapustil (razbojnika), ampak da je on zapustil Boga, in skesano pravi tistemu, ki je bil križan skupaj z njim: »Jezus, spomni se me, ko prideš v svoje kraljestvo!«⁶⁴ Kljub lastnemu trpljenju ter tesnobi in strahu zadnje ure je razbojnik našel olajšanje v primerjanju z nadčloveškim trpljenjem Jezusa, ki ga je Bog zapustil.⁶⁵

Biti zapuščen od Boga pomeni po Kierkegaardu biti brez naloge. Pomeni biti oropan končne naloge, ki jo ima vsak človek, naloge potrplje-

⁶⁰ *N. d.*, str. 277.

⁶¹ *Prav tam.*

⁶² *N. d.*, str. 278.

⁶³ *N. d.*, str. 280 isl.

⁶⁴ Lk 23, 43.

⁶⁵ Kierkegaard, *n. d.*, str. 281.

nja, ki temelji na tem, da Bog ni zapustil trpečega. Potemtakem je Kristusovo trpljenje nadčloveško in njegovo potrpljenje je nadčloveško in zato noben človek ne more dojeti ne prvega ne drugega. Četudi je po eni strani celo dobro razmišljati o Kristusovem trpljenju tako, da imamo pred očmi njegove »človeške« vidike, pa je po drugi strani po Kierkegaardu bogokletno, če govorimo o njem samo kot o človeškem trpljenju, saj gre za nadčloveško trpljenje in obstaja nepremostljiv prepad med Jezusovim trpljenjem in trpljenjem katerega koli človeka. Kierkegaard se »igra« z mislijo, da si je morda razbojnik dejal:

Vsak človek je kriv pred Bogom, ko trpi, in zato nobenega človeka Bog ni zapustil. Ta zraven mene pa edini nima greha, vendar kljub temu trpi. Zato lahko rečemo, da ga je Bog zapustil in da je njegovo trpljenje nadčloveško. Toda človek ni nikoli zapuščen od Boga in ima vedno nalogo. V tem je upanje in tolažba. Ta tolažba je za vsakogar, ki prizna, da trpi kot kriv, celo za mene, zgubljenega, križanega razbojnika. Tudi za mene je – kljub položaju, zadnji uri in bolečinam – naloga in me torej Bog ni zapustil.⁶⁶

13. Da je človek grešnik, Bog pa Sveti, je temeljni odnos med Bogom in človekom

Temeljni odnos med človekom in Bogom je, po Kierkegaardu, da je človek grešnik, Bog pa Sveti.⁶⁷ Človek v odnosu do Boga ni grešnik zaradi tega ali onega deja, ampak je kriv po svojem bistvu, brezpogojno in potemtakem vedno. Odnos med ljudmi je tak, da je človek lahko kriv, nedolžen, ima ali nima v tem ali onem pogledu prav itd. To pa ne more biti odnos med Bogom in človekom, kajti potem bi si bila Bog in človek enaka; Bog ne bi bil Bog in krivda ne bi bila bistvena.⁶⁸ Zavest o krivdi igra ključno vlogo tudi v »spopadu« Boga in človeka: Bog se s svojim napadalcem bojuje tako, da zavest o krivdi napade napadalca in se le-ta bori s samim sabo. Ko nekdo hoče napasti Boga, zavest o krivdi napade upornika, kar pomeni, da napadalec konča tako, da se bori sam s seboj. Tako se bojuje Bog. To pomeni, da se z Bogom nihče ne (z)more boriti.⁶⁹

⁶⁶ *Prav tam.*

⁶⁷ *N. d.*, str. 285.

⁶⁸ *Prav tam.*

⁶⁹ *N. d.*, str. 286.

Samo kristjan ve, je trdil Kierkegaard, da je samo eden (Jezus Kristus), ki je kot popolnoma nedolžen trpel pred Bogom. Zato bi lahko rekli, da je to, če ima prav, lahko definicija krščanske vere. Judje tega ne vedo in niso vedeli, kristjani pa to vedo enako kot vedo, da naj si nihče ne drzne primerjati se z njim ali meriti sebe po njegovih merilih. Med njim in katerim koli človekom je večna razlika. Ugotovimo lahko, da se iz tega (iz te krščanske vere) ponovno razodeva, z novo jasnostjo, da vsak človek vedno trpi pred Bogom kot kriv. Kdor to zanika, zanika krščansko vero.

14. Zakaj »Evangelij trpljenja«?

Če pogledamo v Staro ali Novo zavezo, v obeh zasledimo, in to na raz(lič)nih mestih, eno in isto resnico: da je pot popolnosti pot težavnosti. Podana je z različnimi glasovi, da bi bili lahko nagovorjeni različni ljudje, v bistvu pa gre stalno za eno in isto resnico. Kierkegaard ugotavlja, da morda ni nobene teme, o kateri bi *Sveto pismo* na toliko mestih povedalo isto.⁷⁰ Sam, kot hitro ilustracijo, za izrecno navedbo izbere zgolj tri odlomke:

Otrok, če se približuješ, da bi služil Gospodu, pripravi svojo dušo na preizkušnjo.⁷¹

Skozi veliko stisk moramo iti, da pridemo v Božje kraljestvo ...⁷²

Sami namreč veste, da smo za to postavljeni: že ko smo bili pri vas, smo vam napovedovali, da bomo trpeli stisko ...⁷³

Vendar bi lahko navedel še mnoge druge. Zaradi tega razloga, je zapisal Kierkegaard v »Evangeliju trpljenja«, da ne bo (več) navajal nobenega posebnega odlomka iz *Svetega pisma*, ampak bo za stališče, da po poti popolnosti stopamo težko, iskal oziroma našel podporo v celostnem vtisu univerzalnega nauka *Svetega pisma*. Na tej osnovi je potem, za spodbudo trpečemu (ker ti (na)govori so navsezadnje »Evangelij trpljenja«), obravnaval veselje te poti oziroma veselje, ki za trpečega izhaja iz spoznanja, da je pot popolnosti težka pot:

⁷⁰ *N. d.*, str. 292.

⁷¹ Sir 2, 1.

⁷² Apd 14, 22.

⁷³ 1 Tes 3, 3–4.

*da ni pot tista, ki je težka, ampak je težava pot.*⁷⁴

Sedaj nam je lahko jasno, zakaj je Kierkegaard svojemu spisu dal naslov »Evangelij trpljenja«. Evangelij je dobra novica in Kierkegaard s svojim spisom »prinaša« dobro novico, da je (tudi) v trpljenju (lahko) veselje, še več, da je v trpljenju (lahko) največje veselje.

B i b l i o g r a f i j a

1. Bellinger, Ch. K. (1992), *The Genealogy of Violence: Reflection on Creation, Freedom and Evil*. New York, Oxford University Press.
2. Bellinger, Ch. K. (2015), *Trinitarian Self: The Key to the Puzzle of Violence*. Izdaja Kindle.
3. Halík, T. (2012), *Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost v srečevanju vere z nevero*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
4. Khan, A. H. (1975), »Kierkegaard's Conception of Evil«, *Journal of Religion and Health* 1, 63–66.
5. Khan, A. H. (2013), *Dejanski posameznik*. Ljubljana, KUD Apokalipsa.
6. Kierkegaard, S. (1987), *Bolezen za smrt*. Celje, Mohorjeva družba.
7. Kierkegaard, S. (1993), »An Occasional Discourse«, v: Kierkegaard, S.: *Upbuilding Discourses in Various Spirits*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 3–154.
8. Kierkegaard, S. (1993) »The Gospel of Sufferings: Christian Discourses«, v: Kierkegaard, S.: *Upbuilding Discourses in Various Spirits*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 213–341.
9. Kierkegaard, S. (2009), »Mar se človek sme pustiti ubiti za resnico?«, v: S. Kierkegaard: *Dve razpravici*. Ljubljana, KUD Apokalipsa, 8–68.
10. Kierkegaard, S. (2009), *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age, A Literary Review*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
11. Kierkegaard, S. (2012), *Dejanja ljubezni*. Ljubljana, Družina.
12. Kierkegaard, S. (2012), *Z vidika mojega pisateljstva*. Ljubljana, KUD Apokalipsa.
13. Kierkegaard, S. (2014), *Krščanski (na)govori*. Celje, Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba.
14. Pieper, J. (2000), *Srčnost in zmernost*. Ljubljana, Družina.
15. Repar, P. (2009), *Kierkegaard – eksistencialna komunikacija: zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike II*. Ljubljana, KUD Apokalipsa.

⁷⁴ Kierkegaard, *n. d.*, str. 292.

16. Svetopisemska družba Slovenije (2009), *Biblija.net: Sveto pismo na internetu*. [Http://www.biblija.net/biblija.cgi?l=sl](http://www.biblija.net/biblija.cgi?l=sl), 2. 12. 2015.
17. Žalec, B. (2010), *Človek, morala in umetnost: uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. Ljubljana, Teološka fakulteta.
18. Žalec, B. (2002), »Sladka tlaka smisla«, v: Komar, M.: *Red in misterij*. Ljubljana, Študentska založba, 229–251.
19. Žalec, B. (2013), »Edina kristjanova naloga: kierkegaardovski premislek o ljubezni, veri in izpolnjevanju postave«, *Božja beseda danes* 1, 3–8.
20. Žalec, B. (2013), »Globinski izvor genocida in totalitarizma v Kierkegaardovih pojmih tesnobe in stadijev eksistence«, *Bogoslovni vestnik* 3, 349–355 .
21. Žalec, B. (2014), »Ljubezen kot enotnost mnogoterega: kierkegaardovski pogled«, *Bogoslovni vestnik* 2, 201–213.
22. Žalec, B. (2015), »Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti«, *Bogoslovni vestnik* 2, 221–231.



TRPLJENJE IN UDOMAČITEV BITI ČLOVEKA

Rok Svetlič

Predmet pričujočega članka je specifičen pomen trpljenja, ki predstavlja kontrapunkt siceršnjemu razumevanju tega pojava. Običajno ga razumemo na horizontu razprtosti človeka v svet, ki ga začrta prostodušni intro prvega poglavja Benthamovega epohalnega dela *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789): »Narava je podvrgla človeštvo oblasti dveh suverenih gospodarjev, bolečine in ugodja (pain and pleasure)«. ¹ Ugodje je nekaj, kar postavljamo v sredino našega življenja, bolečino skušamo držati čim dlje. Ne gre le za posameznika, to je priznано kot ideal oz. regulativna ideja demokratične kulture kot take, v čemer smo zakoniti dediči buržoazne zahteve po udobju. Tako danes pričakujemo zmanjševanje fizičnega in psihičnega trpljenja na vseh področjih: od ukinitve telesnih kazni do oskrbe bolečine v medicini, od izogibanja stresnih situacij do zmanjševanja občutka socialne negotovosti. Zato je gotovo zanimivo raziskati pojav, ko razumevanje biti sebe in sveta od človeka zahteva, da ravna ravno nasprotno.

Tematizirali bomo fenomen, ko človek namenoma izbere tisto, kar bi lahko opisali kot trpljenje, kolikor ga razumemo v najširšem pomenu besede: vse od izpostavljanja stresnim situacijam, fizičnim naporom, preko bolečine in poškodb, do realnega tveganja smrti. Ključno je, da te odločitve niso sad nuje, pač pa svojevrstnega prestiža. Ti pojavi nas neizogibno napotijo na revizijo samorazumetja naše dobe. Šli bomo v smer, ki jo pomenljivo naznači zatajitev dela naslova Fukuyaminega dela *Konec zgodovine*,² ki mu v nemškem prevodu manjka: ... *in zadnji človek (and the last man)*. Koncept »zadnjega človeka« ne kaže na zmagoslavje ob koncu zgodovine, kot je Fukuyama pogosto narobe razumljen. Liberalna demokracija prinaša s svojim planetarnim triumfom tudi razumetje biti človeka, kjer zatone vse tisto, kar je vsaj od razsvetljenstva dalje nudilo

¹ J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Mineola, New York: Dover Publications Inc. 2007), str. 16.

² F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte: wo stehen wir?* (München: Kindler 1992).

duhovno hrano Zahodnjaku: hrepenenje, upanje, načrtovanje, ki so se iztekali v civilni pogum in bojevitost.

Lahko se vprašamo kar neposredno: je liberalna demokracija – z vsemi jamstvi in zagotovili varnosti – res nekaj, kar hočemo? Ali sodobna država ne »zatira človekov/e/ megalotimij/e/«³ v tem, ko »stremi po univerzalni politični enakosti svojih državljanov in netvegani ekonomski varnosti, ki za (resničnega) človeka nikoli nista bili zaželeni«,⁴ se vpraša De Berg. Z Nietzschejevimi besedami: ne gre za dovršitev človeka kot črednega bitja? Ni ideal varnosti zanesljiva pot k degeneraciji duha, ki jo Hegel opiše kot proces, v katerem nravno postane naravno? Je kultura varnosti res »smrt mišljenja«, kakor se izrazi Badiou?

To so dileme, ki jih želimo nagovoriti. Da bi oblikovali vsaj delni odgovor nanje, moramo preiskati, kateri odnos do biti zahteva, da se mora človek intencionalno izpostaviti nepotrebemu trpljenju. Videli bomo, da smo napoteni v samo jedro tradicionalne ontologije z aporijami med končnim in neskončnim ter z delom in s celoto na čelu. Vse se bo vrtele okoli odnosa do končnosti in partikularnosti človekove biti. Tisto, kar zahteva izpostavljanje trpljenju, je – če rečemo na kratko – poskus pomiritve metafizične podobe človeka kot neskončnega bitja z njegovo končno platjo. Je sledenje ideji, da mora človekov »pravi jaz«, *eigentliche Selbst*,⁵ doseči red v hiši za vsako ceno.

Če je bilo žrtvovanje posameznika za življenje (religiozne in državne) skupnosti navzoče od nekdanj, pa tretma posameznikove končne in posamične plati dobi posebno razsežnost znotraj tradicije zahodne metafizike. V njej je človek opredeljen kot *animal rationale*, kot dvopolno bitje, ki je s tem napoteno na samorazumetje skozi »teleološko decentralizacijo«: »'Teleološka decentralizacija' človekove biti transponira tisto, kar je človek kot fizično postajanje in minevanje, v eksistencialno izkušnjo trajajoče in neustavljive izpolnjenosti življenja na njem samem.«⁶ Če je grška etika iskala spravo med obema platema človeka v okviru pojma harmonije, na-

³ H. de Berg, *Das Ende der Geschichte und der bürgerliche Rechtsstaat* (Tübingen: Francke Verlag 2007), str. 28.

⁴ *N. d.*, str. 27.

⁵ I. Kant, *Utemeljitev metafizike nravi* (Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU 2005), str. 119, 124.

⁶ R. Brandner, *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat* (Wien: Passagen Verlag 1992), str. 79.

daljnji razvoj metafizike zahteva vse bolj nepopustljiv odnos do človekove končne plati.

To konfliktnost lepo manifestira evangelij:

Če te torej tvoja roka ali noga pohujšuje, jo odsekaj in vrzi od sebe! Bolje je zate, da prideš pohabljen ali hrom v življenje, kakor da imaš obe roki ali nogi in si vržen v večni ogenj. In če te tvoje oko pohujšuje, ga iztakni in vrzi od sebe! Bolje je zate, da prideš z enim očesom v življenje, kakor da imaš obe očesi, a si vržen v peklensko dolino.⁷

Prvo ime novoveške moralne filozofije, I. Kant, opusti surovost konflikta, računajoč tudi na pravico človeka do srečnosti: »Potrebovati srečnost, biti je tudi vreden, a je kljub temu ne biti deležen, kaj takega se nikakor ne more ujemati s popolnim hotenjem umnega bitja.«⁸ Toda – kot bomo videli – je v jedru njegovega nauka o dolžnosti še vedno nepopustljivi *fiat justitiae, pereat mundus*. Ogleдали si bomo dva modela iskanja sprave med (neskončnim) mišljenjem in (končno) bitjo človeka, ki sta v temelju vseh praks, ki zahtevajo izpostavljanje trpljenju.

Biti si predmet in njegova konzumpcija

Začeli bomo z nasilnim tretmajem človekove končne plati, ki se nahaja še pred vprašanji eksistencialne orientacije, kot jih začrta morala ali kak drug normativni sistem. Pomudili se bomo na horizontu, kjer si človek ne zadaja trpljenja v imenu nečesa večjega od njega, pač pa v imenu samega sebe kot (neskončnega) samozavedanja. Gre za poskus, kako bi *animal rationale* svojo animalično plat negiral kot nekaj *samostojnega* in dokazal svojo neskončnost tudi na ravni čutnosti, telesnosti. Vzeli bomo poglavje »Samostojnost in nesamostojnost samozavedanja – gospostvo in hlapčevstvo« iz Heglove *Fenomenologije duha*.

To poglavje je po eni strani najbolj razvpito, po drugi strani pa tudi najbolj narobe razumljeno. Glavno stranpot njegove učinkovne zgodovine opiše Pöggeler kot redukcijo njegovega sporočila na raven *praktične* filozofije. To se je zgodilo, kljub temu da se Hegel »izjemno potruži, da bi pokazal, da ne gre za socialno-filozofsko temo, pač pa da [z vpeljavo

⁷ Mt 18, 9–10.

⁸ I. Kant, *Kritika praktičnega uma* (Ljubljana: Analecta 2003), str. 199.

hlapca in gospodarja, op. R. S.] uporablja zgolj ilustrativni primer«. ⁹ Kot vemo, je marksistična recepcija v ospredje postavila momente antagonizmov, prisile in dela. V resnici je naloga tega poglavja čisto druga, izhajajoča iz dialektike prejšnjega razdelka, naslovljenega »Zavest«. V njem so razgrnjene aporije, ki izhajajo iz poskusa, da bi odnos mišljenja do predmeta razumeli brez udeležbe prvega. Spoznanje, s katerim se konča, pokaže, da ima predmet isto strukturo kot samozavedanje: *neskončnost* kot prehajanje v svoje nasprotje.

Toda s tem moment končnosti predmeta še daleč ni odpravljen. Z zapustitvijo horizonta končnosti končnost ni izginila, nasprotno, »postala je transparentna«. ¹⁰ Še več, končnost – tj. predmetnost – se zdaj nahaja mišljenju veliko bližje, kot se je prej: kolikor je mišljenje živo, tj. položeno v *živo bitje*, je njegov ireduktibilni moment. Zato je naloga tega poglavja, da zavest kot samozavedanje razčisti s svojo končno platjo. V uvodnih odstavkih razdelka »Samozavedanje« Hegel zapiše, da ima poslej mišljenje dvojni predmet, »enega, neposrednega, predmet čutne zagotovosti in zaznavanja, ki pa je zanjo zaznamovan z značajem negativuma, in drugega, namreč samo sebe, ki je resnično bistvo in najpoprej navzoče šele v nasprotju do prvega«. ¹¹ Prvi predmet, predmet čutne gotovosti, je življenje. Zato Pöggeler dialektiko tega poglavja opiše kot dogajanje na osi med samozavedanjem in življenjem: »Gre za spoznavajoče se oziroma samozavedno življenje ali za živeče samozavedanje.« ¹²

Zadrega, ki napotuje na boj za pripoznanje, je spoznanje, da je svoboda samozavedanja priklenjena na *neposrednost* življenja. To je v nasprotju s pojmom samozavedanja, ki je »najpoprej enostavno zasebstvo, sebi enako prek izključitve vsega drugega iz sebe«. ¹³ Boj na življenje in smrt zato v prvi vrsti ni način za vzpostavitev družbene dominacije, pač pa način negacije predmetnosti lastne eksistence: »predočitev sebe kot čiste abstrakcije samozavedanja sestoji v tem, da se kaže kot čista negacija svojega predmetnega načina, ali da kaže, da ni privezana na nobeno določeno

⁹ O. Pöggeler, »Selbstbewusstsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes«, v: Koehler, D. in Pöggeler, O. (ur.): *G. W. F. Hegel – Phänomenologie des Geistes* (Berlin: Akademie Verlag 2006), str. 136.

¹⁰ E. Fink, *Hegel: Phänomenologische Interpretationen der »Phänomenologie des Geistes«* (Frankfurt am Main: Klostermann 2012), str. 181.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha* (Ljubljana: Analecta 1998), str. 173.

¹² Pöggeler, *n. d.*, str. 135.

¹³ Hegel, *n. d.*, str. 104.

bivanje, na občo posameznost bivanja sploh ne, ne na življenje«. ¹⁴

To je tisto, kar nas tukaj zanima: prostovoljen pristanek na trpljenje, ki vključuje možnost izgube življenja, kot manever, ki naj reši napetost med končnim in neskončnim, ki ju človek najde v sebi. Z drugimi besedami, poskus negacije *samostojnosti* svoje končne plati. Kajti znotraj ontologije, ki jo pripusti metafizika, za doseg tega cilja samozavedanje vidi le en način:

Edinole zastavljanje življenja je tisto, s čimer se potrdi svoboda, potrdi to, da samozavedanju ni bistvo ne bit, ne neposredni način, kako nastopa, ne njegova pogreznjenost v razgrnjenost življenja, – temveč, da na njem ni navzočega nič, kar zanj ne bi bilo izginjajoči moment, da je le čisto zasebstvo. ¹⁵

Udomačitev končne biti končnosti se manifestira kot pristanek na možnost *dobesedne* negacije življenja.

Manever seveda ne uspe, razlogov je več. Tveganje ne sme iti do konca, saj smrt prekine smisel boja samega, ki je »spoznavajoče se oziroma samozavedno življenje ali za živeče samozavedanje«. ¹⁶ Poleg tega tudi soborec ne sme umreti, saj v tem primeru odpade možnost pripoznanja, brez katerega gospodar ne doseže (navideznega) uspeha, ki ga ponazarja znameniti sklep: gospodar obvladuje bit, biti obvladuje hlapca (saj se je ustrašil smrti), zato prvi obvladuje drugega. Hlapec je medij, preko katerega naj bo potrjen triumf neskončne plati gospodarja v odnosu na končno bit. Toda s tem so nastale le nove aporije, ki jih dialektika rešuje v naslednjih poglavjih.

Pokaže se, da je negacija potekala na napačen način, manjka ji »*Doppelsinnigkeit*«, to, da bi gospodar sam na sebi izpeljal negacijo in se podredil skupnosti in duhovni zgodovini. Tako svojo končno plat kot tudi drugo samozavedno življenje je skušal obravnavati na isti način, kot je ravnal v prejšnjem poglavju, kjer si je predmete postavil kot referenco svojega poželenja. To je bil prvi poskus, da bi si zavest pridobila »notranjo zagotovost sebe same, ki jo je dosegla za nas, z odpravljanjem in uživanjem tujega bistva, namreč le-tega v obliki samostojnih reči«. ¹⁷ S konzumpcijo

¹⁴ N. d., str. 194.

¹⁵ Prav tam.

¹⁶ D. Koehler in O. Pöggeler (ur.), *G. W. F. Hegel – Phänomenologie des Geistes* (Berlin: Akademie Verlag 2006), str. 135.

¹⁷ Hegel, n. d., str. 226.

predmeta kot najbolj neposrednega načina manifestacije njegove nesamostojnosti. Toda v predmetu – naj bo to dobesedno reč, svoja končna plat ali druga živa zavest – ni mogoče najti potrditve svobode. In kot bomo videli, niti znotraj metafizičnega mišljenja kot takega. Hegel, mislec sprave, ne odpravi konfliktnega odnosa do svoje končnosti, ki napotuje na nasilje nad njim. Dovolj je, če omenimo zgolj njegov belicizem.

Biti si snov – investicija

Hegel je uporaben avtor tudi za drugi opis samozadajanja trpljenja, zlasti zaradi njegove ambivalentne vloge pri tem. Kot je sijajno uvidel neogibno spodletelost negacije človekove predmetne plati preko tveganja življenja, je hkrati neprekosljiv diagnostik zgrešenosti drugega manevra, ki skuša človeka umestiti v celoto bivajočega. Videli bomo, da zavest zapade antinomijam, ki so zelo podobne kot tiste, ki jih je razgalila dialektika pripoznanja.

Ko govorimo o orientaciji v celoti bivajočega, merimo na zavzetje stališča do Smisla biti kot take. Ne gre več za *zagotavljanje* svobode, ki jo je samozavedanje hotelo iztrgati priklenjenosti na predmetni način bivanja, zdaj gre za *investicijo* te svobode. Okvir tega procesa določajo normativni sistemi. Če je v prejšnjem poglavju diskusija potekala na ravni odnosa končnega in neskončnega, sedaj vstopamo v problematiko dela in celote. Hegel lepo opiše stranpoti (predreformacijskega) krščanstva, kolikor želi homogenost »duha občine« zagotoviti na neposreden način. V njegovem žargonu, s pomočjo prve negacije. Lahko omenimo kritiko mučeništva in celibata.

V *Estetiki* Hegel piše o mučeništvu. Mučeništvo je poskus ponovitve tistega, kar simbolizirata Kristusovo trpljenje in smrt. Gre za prakse nesmiselnega samotrpinčenja, ki naj bi človeka zbližale z Bogom. Čeprav je tudi tukaj tarča napada manjvredna končnost človeka, je smisel povsem drug kot prej. Zdaj gre za umeščanje posameznika v duhovno skupnost, ki jo evangelij opiše takole: »Kakor je namreč telo eno in ima veliko delov, vsi telesni deli pa so eno telo, čeprav jih je veliko, tako je tudi Kristus. V enem Duhu smo bili namreč mi vsi krščeni v eno telo, naj bomo Judje ali Grki, sužnji ali svobodni, in vsi smo pili enega Duha.«¹⁸ Kot je Kristusova

¹⁸ 1 Kor, 12, 12–26.

smrt pogoj vračanja v Celoto, tako naj bi tudi mučeništvo človeka zblížalo z bogom. Toda problem prve negacije je, da negiranega ne odpravi, pač pa le izolira in fiksira. V mučeništvu telo ni odpravljeno, pač pa je postavljeno v prvi plan: kdo je pri vstopu v nekaj občega bolj uposameznjen in blokiran kot tisti, čigar telo je razbolelo do roba agonije? Hegel ob opisu konkretnega primera mučeništva porogljivo pripomni: »In to strašno svojeglavost fanatizma naj bi spoštovali kot svetinjo.«¹⁹

Podoben primer je celibat (in platonska ljubezen). Spolnost naj bi človeka uposameznjevala, odvrčala od življenja v duhu skupnosti. Celibat je projekt odstranitve momenta, ki človeka ovira pri zlitju s tokom Smisla. Toda zgodi se ravno obratno:

Za nadaljnjo abstrakcijo gre, če božje, substancialno, ločimo od njegovega obstoja ter tako tudi občutek in zavest duhovne enotnosti zmotno fiksiramo kot platonsko ljubezen; ta ločitev je v skladu z meniškimi nazorom, po katerem je moment naravne živosti opredeljen na sploh kot negativno in mu je ravno na osnovi te ločitve podeljena brezmejna pomembnost za sebe.²⁰

Rešitev ni likvidiranje nagonov, pač pa kultiviranje, tj. *druga* negacija. Predstavlja jo zakonska zveza, v kateri ima naravni nagon status zgolj še »naravnega momenta«.²¹

Analogna je diagnoza Kantove moralne filozofije, ki fanatično vztraja: »Če se poslovimo od pravičnosti, ni več vredno, da človek živi na zemlji.«²² Kant dolžnost razume iz konflikta v človeku:

Moralni zakon, ki je edini resnično (in sicer v vseh pogledih) objektivni, pa popolnoma izključuje vpliv samoljubja na najvišje praktično načelo in neskončno prelomi s prevzetnostjo, ki predpisuje subjektivne pogoje samoljubja kot zakone. To, kar prelomi s prevzetnostjo v naši sodbi, pa nas ponižuje. Moralni zakon torej neizogibno ponižuje vsakega človek, kadar le-ta primerja z njim čutno težnjo svoje narave.²³

To je za Hegla nesprijemljiv moralni fanatizem. V *Filozofiji pravice*

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986), str. 165.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970), § 163.

²¹ *Prav tam.*

²² I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1977), A 196.

²³ Kant, *Kritika praktičnega uma*, str. 131–132.

Hegel pokaže, da »*fiat justitia*« nikakor ne sme voditi v »*pereat mundus*«. Novi vek je namreč prinesel pravico do zadovoljitve subjekta: »Da je ta moment posebnosti ravnanja v ravnanju vsebovan in izvršen, tvori subjektivno svobodo v njenem konkretnem določilu, pravico subjekta, da v ravnanju najde zadovoljitev.«²⁴ Zato ta ne sme biti predmet poniževanja, pač pa spoštovanja. Zdi se, da Hegel vidi patologijo, ki jo ustvarja metafizično mišljenje: mišljenje razkolov, med katerimi prvi je onto-teo-loška zareza skozi celoto bivajočega. Njen odsev je *animal rationale* in vse, kar iz tega sledi.

Toda na ravni filozofije zgodovine se Heglu vrne vzorec, ki ga tukaj tako jasno prepozna. Gre za opredelitev razmerja človeka do skupnosti in države do svetovne zgodovine. Tukaj je trpljenje ponovno *sine qua non* odnosa do človekovega *ethosa*. Najbolj ilustrativen je njegov nauk o nravnem statusu vojne, ki ga izrazi v odkritem belicizmu. Vojne niso le neogibne, so nujno zdravilo zoper bolezni buržoazne degeneracije. Prepričan je v »nravni moment vojne, ki je ne smemo obravnavati kot absolutno zlo in kot zgolj zunanjo naključnost. ... Nujno je, da je tisto, kar je končno, posest in življenje, postavljeno kot naključno, saj je naključnost pojem končnosti.«²⁵

Svojevrsten eho tega horizonta razumetja biti, po katerem je trpljenje, s pripravljenostjo tveganja smrti – svoje in tuje – na čelu, neizogibna sestavina človekove orientacije, je radikalna filozofija A. Badiouja: »Revolucionarno delo je treba obravnavati kot homogeno mnogoterost, kjer je teror neločljiva kategorija. Zlasti od vrline.«²⁶ Buržoazni ideal udobja in varnosti je smrt mišljenja, je »pobebavljenje« mislečega človeka: »Zavreči je treba ideološki dispozitiv 'etike', zavrniti negativno in viktimološko definicijo človeka. Ta dispozitiv, ki izenačuje človeka z golo smrtno živaljo, je simptom zaskrbljujočega konzervativizma.«²⁷ Ni najhujša stvar, ki lah-

²⁴ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 121.

²⁵ *N. d.*, § 324. Podobno beremo tudi v Fenomenologiji: »Osebnosti in lastnine« se ne smejo zakoreniniti, zato jih je treba »od časa do časa pretresati z vojnami, s tem prizadeti in zmesi njihov sebi prikrojeni red in pravico samostojnosti, individuumom pa, ki se s poglobljanjem v to odtrgajo od celote in streme k nedotakljivemu zasebstvu in varnosti osebe«, pokazati »njihovega gospodarja, smrt«. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 480.

²⁶ A. Badiou, *Kratka razprava o prehodni ontologiji; Očrt metapolitike* (Ljubljana: ZRC SAZU 2010), str. 304.

²⁷ A. Badiou, *Pogoji* (Ljubljana: Založba ZRC 2006), str. 17.

ko doleti človeka, smrt. Huje je, če ga ponižamo na raven, da je »edino, kar se mu lahko zares primeri, smrt«.²⁸

Onstran metafizike in onstran trpljenja

Začeli smo z usmeritvijo pozornosti na zanimiv kontrapunkt pri fenomenu trpljenja, na namerno izpostavljanje le-temu. Ogleдали smo si dva načina – eden se je gibal na osi končno-neskončno, drugi na osi eno-mnogo –, s katerima človek išče spravo v mediju bolečine. Pokazalo se je, da znotraj tradicionalnega (kartezijanskega) mišljenja problem ni rešljiv. Hegel na eni strani sijajno uvidi vnaprejšnji neuspeh poskusov, da bi preko bolečine dosegli spravo. Na drugi strani pa se mu skozi zadnja vrata vrne mišljenje, ki si poti do dovršitve človeka ne predstavlja brez njegovega trpljenja ali celo uničenja. S tem izoblikuje filozofski instrumentarij, v katerem še danes zajema radikalna kritika buržoazne kulture varnosti.

Vrnimo se k izhodiščnim vprašanjem: je kultura varnosti in netrpljenja res skopljenje človečnosti človeka? Je v njej spregledana *megalothymia*, ki se na dolgi rok ne bo pustila ukrotiti? Odgovor bomo skušali začrtati v okviru filozofskega izročila, ki postavi mišljenje na popolnoma drugo raven. Njegova prva značilnost je, da zavestno pušča za seboj ne le aparat kartezijanstva, pač pa aparat metafizike v celoti. Heideggerjevo mišljenje biti je najbolj znan primer takega poskusa. Njegov cilj – kolikor išče izvorni *ethos* človeka – je pravzaprav isti kot Heglov: najti spravo. Tudi zamisel, da jo lahko omogoči le dar zgodovine – sicer ne filozofija zgodovine, pač pa bitna zgodovina – je podobna. Toda izhodišče je povsem drugo.

Osrednji instrument takega mišljenja ni negacija (negacije), ki naj udomači antitezo, pač pa odprtost za nagovor biti. Zato je tudi preseganje tradicionalnih metafizičnih dualizmov zastavljeno na povsem drugačen način. V okviru tega prispevka lahko spremembo v odnosu do biti človeka, ki ne bo več potrebovala samozadajanja trpljenja, zgolj naznačimo.²⁹ Ključni premik, ki je potreben, je, da kulture varnosti ne vidimo več v opoziciji z *megalothymio*. Da zaveze k miru ne razumemo kot izdajstvo mišljenja. To pa je možno le, če zmoremo misliti *ethos* človeka onstran

²⁸ N. d., str. 30.

²⁹ Podrobneje o možnosti etike, utemeljene na fenomenološkem mišljenju, gl. R. Svetlič, *Dve vprašanji sodobne etike* (Novo Mesto: Goga 2003).

metafizike in njenih dualizmov, zlasti onstran človeka kot *animal rationale*.

Toda to ne more biti stvar Projekta, gre za naklonitev dogodka v biti sami. To na prvi pogled presenetljivo zadržanost lahko razumemo po analogiji z Heideggerjevim odnosom do (tradicionalne) etike, ki ni niti kompetitiven niti reformatoren. Gre za občutljiv paralelizem dveh razumetij človeka, ki ga omogoči »vblisk« (*Einblick*) novega mišljenja. Prav ta vblisk nam (lahko) odstre drugačen pogled na to, kar imamo pred očmi: demokratično kulturo varnosti. Uvidimo lahko, da tudi v demokratičnem okolju ostaja perspektiva samopotrjevanja skozi tveganja, ki zadosti človekovi *megalothymii*. Najbolj dostopna sfera kompetitivnosti, ki je pravzaprav zaščitni znak zahodne družbe, je zasebna gospodarska pobuda. Trg je kraj, kjer vlada perpetuirano naravno stanje, kjer zmaguje močnejši, spretnejši, zvitejši. Zavojevanje tujih podjetij in tveganje smrti lastnega je vsakdanji pojav. Nadalje, tudi karierno napredovanje je kraj, kjer se lahko zadosti tej bojevniški plati človeka.

Razvpit je Badioujev očitek, da je demokracija »kultura smrti«, kjer ni več ničesar, za kar bi bilo vredno umreti. Kar naj bi *eo ipso* pomenilo, da tudi ni več ničesar, za kar bi bilo vredno živeti. Toda ta trenutek po svetu poteka vrsta konfliktov prav v imenu demokracije in človekovih pravic in ti konflikti zahtevajo žrtve. Tako kot jih je nekoč ureditev, ki jo uživamo. Tudi sicer je pavšalno prepričanje, da je demokracija sinonim za dovršitev čredne živali in konec vsakršnega hrepenenja, sporno. De Berg skuša relativizirati tezo, da triumf demokracije prinaša tudi »zadnjega človeka«, otopelega in brez megalotimične polnokrvnosti, z duhovitim retoričnim vprašanjem: »Je srečna odvetnica, ki je – recimo – poročena, ima tri otroke in je uspešna v svojem poklicu, dvakrat tedensko igra tenis in je volontersko dejavna v Amnesty International, nadčlovek (Übermensch) ali poslednji človek (last Man)? ... Kdo sme o tem odločiti?«³⁰

Vseeno pa se moramo zavedati, da je to perspektiva, ki je dostopna le, kolikor se pripusti skozi »vblisk« postmetafizičnega razumetja biti. Kdor je zavezan projektu dovršitve bivanja skozi revolucionarno rešitev aporij na osi eno–mnogo in končno–večno, ga ni mogoče prepričati. Sprejeti je treba, da je vsako argumentiranje v nekem smislu tavitološko, saj predpostavlja skupen horizont, glede katerega *že* obstaja konsenz. Zato Heide-

³⁰ Berg, *n. d.*, str. 252.

gger upravičeno opozori, da se v filozofiji ne da dokazati (*beweisen*), pač pa le napotiti oz. naznačiti (*weisen*). Zahteva po nesmiselnem trpljenju mora izzveneti sama, skupaj z razbolelo predstavo o človeku in svetu kot bojnem polju dveh sovražnikov.

Če sklenemo ta prispevek, ki smo ga posvetili filozofskemu statusu samozadajanja trpljenja, lahko rečemo naslednje: Gre za manifestacijo določenega razumetja biti človeka, ki ga narekuje neka epoha bitne zgodovine. Glede tega ne moremo nič. Hkrati pa obstajajo razlogi, ki upravičujejo Heideggerjevo tezo, da se doba metafizike vendarle preboleva. Nekateri načini iskanja sprave s končno platjo, npr. dvoboj iz časti, so praktično izginili. Zdi se, da ima prav tudi Sloterdijk, ki piše, da smo vstopili »v obdobje brez zbirališč srda s svetovno perspektivo«. ³¹ Resda je v zadnjem času nekaj neoboljševističnega rožljanja z nasiljem, toda upajmo, da bo ostalo marginalno in omejeno na fakultetne kabinete.

Postopno stopnjevanje zavezujočnosti tistega razumetja biti, ki poti do človekovega *ethosa* ne bo začrtalo skozi trpljenje, je stvar obzirne filozofske dejavnosti in predvsem potrpežljivosti. Kajti lahko ga izrečemo le v tisti meri, v kateri nas nagovori. Ne da se ga izsiliti ali celo zaukazati. Če bi ravnali tako, bi sami ustvarjali tisto, od česar se želimo posloviti. Na tem mestu lahko napotimo na Heideggerjevo misel o čakanju kot filozofski drži. Čakanje ni defetizem, lenoba ali izogibanje odgovornosti. Nasprotno, je konstruktivna drža, uglašena z bistvom človeka, ki »je čakajoči, ki čaka bistvo biti s tem, da ga misleč varuje. Samo kolikor je človek pastir biti, čaka na resnico biti, lahko pričaka prihod usode biti, ne da bi zapadel v golo radovednost«. ³² Spremembe perspektive se nikakor ne da izsiliti, saj je »mišljenje kot mišljenje vezano na prihod biti, na bit kot prihod«. ³³

B i b l i o g r a f i j a

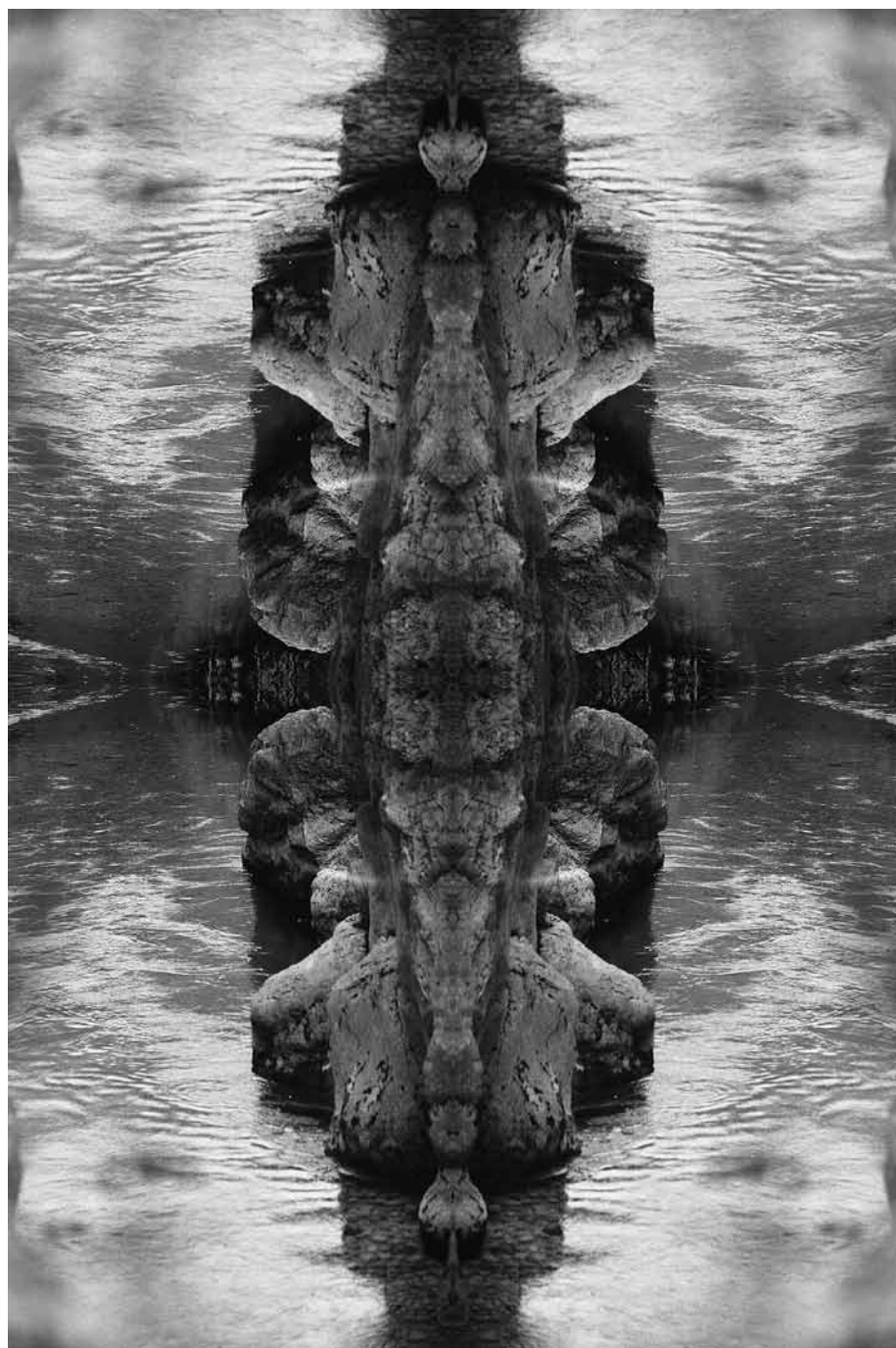
1. Badiou, A. (2010), *Kratka razprava o prehodni ontologiji; Očrt metapolitike*. Ljubljana, ZRC SAZU.

³¹ P. Sloterdijk, *Srd in čas*, Claritas (Ljubljana: Študentska založba 2009), str. 265.

³² M. Heidegger, »Tehnika in preobrat«, v: Heidegger, M.: *Izbrane razprave* (Ljubljana: Cankarjeva založba 1967), str. 370.

³³ M. Heidegger, »O humanizmu«, v: Heidegger, M.: *Izbrane razprave* (Ljubljana: Cankarjeva založba 1967), str. 234.

2. Badiou, A. (2006), *Pogoji*. Ljubljana, Založba ZRC.
3. Bentham, J. (2007), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Mineola, New York, Dover Publications Inc.
4. Berg, H. de (2007), *Das Ende der Geschichte und der bürgerliche Rechtsstaat*. Tübingen, Francke Verlag.
5. Brandner, R. (1992), *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat*. Wien, Passagen Verlag.
6. Fink, E. (2012), *Hegel: Phänomenologische Interpretationen der »Phänomenologie des Geistes«*. Frankfurt am Main, Klostermann.
7. Fukuyama, F. (1992), *Das Ende der Geschichte: wo stehen wir?* München, Kindler.
8. Hegel, G. W. F. (1970), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
9. Hegel, G. W. F. (1986), *Vorlesungen über die Ästhetik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
10. Hegel, G. W. F. (1998), *Fenomenologija duha*. Ljubljana, Analecta.
11. Heidegger, M. (1967), »O humanizmu«, v: Heidegger, M.: *Izbrane razprave*. Ljubljana, Cankarjeva založba, 179–235.
12. Heidegger, M. (1967), »Tehnika in preobrat«, v: Heidegger, M.: *Izbrane razprave*. Ljubljana, Cankarjeva založba, 319–381.
13. Kant, I. (1977), *Die Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
14. Kant, I. (2003), *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana, Analecta.
15. Kant, I. (2005), *Utemeljitev metafizike nravi*. Ljubljana, Založba ZRC, ZRC SAZU.
16. Koehler, D. in Pöggeler, O. (ur.) (2006), *G. W. F. Hegel – Phänomenologie des Geistes*. Berlin, Akademie Verlag.
17. Pöggeler, O. (2006), »Selbstbewusstsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes«, v: Koehler, D. in Pöggeler, O. (ur.): *G. W. F. Hegel – Phänomenologie des Geistes*. Berlin, Akademie Verlag, 131–144.
18. Sloterdijk, P. (2009), *Srd in čas*, Claritas. Ljubljana, Študentska založba.
19. Svetlič, R. (2003), *Dve vprašanji sodobne etike*. Novo Mesto, Goga.



B L I Ž I N A S M R T I

I g o r Š k a m p e r l e

Pisati o smrti ni lahko in človeka spravlja v določeno zadrego: kako naj kot živi ljudje, ki nas vse, vsakega posebej, čaka ta rob osebne eksistence, spregovorimo in poskušamo razmišljati o smrti? Živo bivanje je po svoji naravi in po svojem nagibu nagnjeno k potrditvi svojega obstoja, to se pravi, k živi eksistenci, pa čeprav je S. Freud govoril, da obstaja v človekovem duševnem mehanizmu tudi nasprotni nagib, gon po smrti in uničenju. Ljudje kot bitja mišljenja, umevanja, čustvovanja, trpljenja in upanja sprejemamo svoj živi obstoj še na drugačen način kakor druga biološka bitja: ta drugačnost človeka je v svojem jedru zmožnost moralne svobode, zmožnost presoje ter osebne izbire, dobrega ali slabega, enega ali drugega, zaradi česar človek ne prihaja le do racionalnega spoznanja in poskusa, da bi označil, razumel in pravilno definiral vse stvari, ampak človek, kar je temeljnega pomena, tudi oblikuje poseben odnos do vseh tistih stvari, pojmov in doživetij, ki sodijo na področje vrednot, lepote, dobrote, spoznanja, sočutja, igrivosti in ustvarjalnosti. Hkrati pa se v človeku javlja tudi pomislek: kako lahko moja oseba, ki spoznava in se veseli sobivanja s trajnimi, tako rekoč univerzalnimi prvinami dobrega, naravnega obstoja, lepote in resničnosti, v nekem trenutku preneha bivati? Kako to misliti in kako ravnati, naj gre za lastno bivanje in njegov konec, ali za odnos in spremljanje trpljenja, konca življenja in smrti bližnje osebe?

Smrt je bila od nekdaj ena glavnih tem filozofije. V življenjskem svetu, v katerem bivamo, obstaja razlika med področjem vsakodnevne prakse in izkušnjami, ki so s tem povezane in so del vsakdanje stvarnosti, ter izkušnjami, ki niso del vsakdanjosti. Teh meja se zaveda vsakdo, nanje naletimo tako rekoč v vseh sferah vsakdanje stvarnosti. Gre za hierarhične meje med tem, kar kljub raznoličnim oblikam telesnosti, produkcije in medčloveških odnosov ostaja na polju vsakodnevne stvarnosti, in zavedanjem tistega, kar ne pripada vsakodnevnosti: teh meja ni mogoče poljudno določevati, jih brisati ali z njimi arbitrarno upravljati. Bližina oziroma stik s temi mejami od nas zahteva »preskok«, naj bo ta

telesno-fizičen ali mišljenjski, nekaterih meja pa ni mogoče človeško prestopiti ali jih preskočiti. Kaj se razprostira onkraj, lahko le slutimo, oziroma poskušamo, kolikor je mogoče, to misliti. Ne gre za abstraktne stvari, ki bi bile predmet študija ali izjemnih situacij: nasprotno, gre za najbolj elementarno človeško izkustvo, ki nas vsakodnevno spremlja. Vsakdo od nas občasno spi in sanja, pri čemer zgubi zavestni nadzor nad stvarnostjo; prav tako se ob zavedanju sebe zavedamo razlik, ki nas ločujejo od drugih oseb in od sveta, ki obstaja neodvisno od nas. Vse to so »male transcendence«, ki jih z zdravo zavestjo moremo prestopati, jih izkusiti in razumeti. Obstajajo pa tudi izkušnje, v katerih se zavestni jaz nadzorovano, to je, zavedajoče se, odmakne od samoumevne zdrave pameti in vsakodnevene realnosti, ko se izgubi razlikovanje med menoj in svetom in se naš osebni jaz spoji, oziroma prekrije, z vseobsegajočim trajnim bitjem. To je možno doseči v globoki, mistično religiozni meditaciji, v filozofskem mišljenju, ki se dvigne nad svetno razvidnost, pa v izkustvu ekstatične umetnosti in v izbranih trenutkih in doživetjih v naravi, navadno takrat, ko se nas meja med življenjem in smrtjo, med živim bivanjem in nebivanjem, tako rekoč neposredno dotika. Miselno ter izkustveno te meje ne moremo dokončno prestopiti; ne moremo je normirati in o njej govoriti kot o lastni izkušnji. Na osnovi smrti, ki doleti bližnjega človeka, na osnovi zavedanja in izkušanja bližine teh meja ter na osnovi razmisleka pa lahko razvijemo misel in pridobimo spoznanje o smrti kot meji človeškega življenja.¹

Osnovna področja človeškega ustvarjalnega duha in njihove discipline – mit in literatura, religija, filozofija – so veliko svoje pozornosti namenila smrti ter implikacijam, ki jih ima za človekovo življenje, predvsem v smislu vrednotenja in odgovornosti. Gre za odgovornost do samega sebe, do sveta in do drugih. Skrb za dušo, piše Jacques Derrida v odlični knjigi *Dar smrti* (*Donner la mort*), je neločljiva od skrbi za smrt.² Osrednji napor filozofije, kakor nam poroča Platon, naj bi bil osredinjen okrog priprave na umiranje. Vendar nam literarna izročila pričajo o tej izkušnji tudi z drugačnega stališča, predvsem kot o izgubi, nava-

¹ T. Luckmann, *Družba, komunikacija, smisel, transcendenca*, Claritas (Ljubljana: Študentska založba 2007), str. 273.

² J. Derrida, *Dar smrti*, Filozofska zbirka Aut (Ljubljana: Apokalipsa 2004).

dno prijatelja oziroma bližnje osebe, pri tem pa izpostavljajo bolečino, nepopravljivost te izgube, njeno dokončnost in skrajni rob eksistence. Zavedanje te meje v človeku prebudi povsem novo, drugačno občutenje, ki nas spodbuja k zrelejšemu, strpnejšemu, predvsem pa odgovornemu ravnanju. Mitska in literarna izročila, ki se prepletajo s tistim, kar lahko imenujemo izvirna ali naravna religioznost, nudijo veliko takšnih primerov. Vsak od njih je poskus, kako misliti sicer »nezamisljivo« izkustvo smrti in se v življenju primerno odzvati nanj. Iz starih izročil poznamo t. i. »knjige mrtvih«: egipčansko, tibetansko idr. Napisane so bile kot priročniki in konkretne molitve, oziroma meditacije, kako pospremiti duha ali srce umrlega v svet »za-smrtja« ali onostranstva in kako pomagati duši umrlega pri soočenju s hipotetično moralno sodbo, da se odveže in osvobodi demonskih sil, težkih spominov in spon, ki ga bremenijo in priklepajo na iztrošeno zemeljsko eksistenco, s katero ostaja ujet in neodrešen. Ta motiv se je ohranil tudi v zahodni kulturi, posebej živahno se je razvil ob koncu srednjega veka, ko ga srečujemo tudi v likovni umetnosti, v podobah Mrtvaškega plesa, ki je povezan z žanrom meditacij in t. i. *ars moriendi*, pa v liturgičnem obredu maše zadušnice (osmi dan po smrti pokojnika), v prošnjah in molitvi, ki so običajni del verske prakse. V aktualni obliki se danes s to problematiko srečujemo tudi ob vprašanjih, kako razumeti in kakšno držo zavzeti glede ponekod že legalizirane prakse evtanazije, to je zavestne odločitve neozdravljivega bolnika, da prekine z življenjem, pri čemer sta izvedba tega dejanja in skrb, ki naj prizadetemu olajša to dejanje slovesa, prepuščena odgovornemu zunanjemu izvajalcu.

Ob pogledu v svetovno književnost bomo videli, da je osrednji motiv prvega velikega človeškega epa, to je *Ep o Gilgamešu*, ki je nastal v Mezopotamiji v letih 2000 in 1600 pr. K., posvečen izkušnji smrti, s katero se sooči glavni junak Gilgameš, ko umre njegov sopotnik Engidu. Ta je bil nekakšen divji mož, na meji med človeškim in živalskim. Po njunem prvem spopadu sta se zblížala in postala tesna prijatelja. Simbolično gledano Engidu prevzema divje in primitivne junakove aspekte, Gilgamešova osebnost pa se želi očistiti in okrepiti svojo zavest. Smrt, ki doleti divjega moža Engiduja, pa Gilgameša pahne v jok in tožbo: sprašuje se, kako je to mogoče! Vznemirjen išče odgovor na resnico življenja. V zadnjem poglavju epa obišče predpotopnega človeka Utanapištima,

ki ustreza biblijskemu Noetu. Ta mu pove, da sicer obstaja skrivnostna roža, nekje na dnu morja, ki nudi nesmrtnost, vendar je za človeka ta roža skoraj nedostopna. Junak se odpravi, da bi jo našel, in rožo celo pridobi, vendar mu jo na poti vrnitve ugrabi kača. Smrtnost torej ostaja človekova usoda.

V enak ali vsaj soroden tematski okvir lahko postavimo različne opise obiska dežele »za-smrtja«, to je dežele umrlih, ki jih podajajo miti in svetovno književno izročilo: to so Hades, homerska Nekyia, virgilijevski Averno, Navje, Dantejeva pot skozi Pekel in junakov obisk pri kralju smrti Jama v hindujskem izročilu. V vseh teh in mnogih drugih primerih, o katerih so pisali veliki avtorji človeštva, pa ostaja izziv in živa duhovna izkušnja slehernika, gre za t. i. spust v podzemlje, *katabasis*, ki je, kakor vemo iz psihologije, pomembna, lahko temeljna izkušnja za duhovno rast in zorenje človeka. Pravzaprav nam vsa literatura govori o tem, da sta spust v podzemlje ter izkušnja bližine smrti temeljni spoznavni stopnji, ki omogočata celovitejše razumevanje življenja. Literarno gledano lahko na začetek te tradicije postavimo tudi bajeslovnega Orfeja.

Srečanje s smrtjo, ki ga doživimo z bolečino, nas velikokrat doleti ob izgubi bližnjega človeka. O tem ne govorijo le mitološka in literarna izročila, ampak naša neposredna izkušnja. Za primer naj navedem sv. Avguština, ki je v mlajših letih, v dobi svojega osebnega in duhovnega dozorevanja, izgubil prijatelja. O tem nam poroča v svojih *Izpovedih*. Bila sta vrstnika, skupaj sta hodila v šolo, se igrala, študirala in bila dobra prijatelja (*Izpovedi*, IV, 4). Prijatelj je zbolel za ošpicami, dal se je krstiti in kazalo je, da bo ozdravel. Avguštin ga je ob obisku celo ošvrknil glede krsta. Potem pa se je bolezen ponovila in prijatelj je umrl. To je Avguština močno pretreslo. Občutil je, da se smrt bližnjega človeka dotika tudi njega in tako do nje ni mogel ostati ravnodušen. Začel se je spraševati, kaj je sploh smisel življenja. Čemu vsa naprezanja ..., retorične šole, razni sofizmi, fizično stremljenje, zunanji zgled, navidezni uspehi? Ob prijateljevi smrti se mu je vse to zazdelo prazna slama. Začel se je spraševati o smislu bivanja: »tako sem sam sebi postal velika uganjka in problem« (*factum eram se ipso magna quaestio*).³ S tem se dejansko

³ Avguštin, *Izpovedi*, zv. IV, p. 4–5, prev. Anton Sovre (Celje: Mohorjeva družba 1984), str. 60.

rojeva nov način filozofiranja. Ne gre več za izključno individualno etiko, kakor so učili epikurejci, ki so trdili, da smrt zadeva le mene, smrt ali bolečina drugega pa se me ne tičeta. Prav tako ne gre za objektivno znanost, ki preučuje pravila narave brez osebne zavezanosti. Modrost ali eksistenčna filozofija, ki se zdaj rojeva, nastopa drugače. Predmet raziskovanja sem jaz sam. Ne gre za zunanji objekt (za mizo, drevo, vodo, morje, sonce), ampak gre zame. Samega sebe ne morem postaviti v oklepaj in tega, kar raziskujem, ne morem v celoti objektivizirati. To je tisti tok filozofije, ki bolj kakor iz čudenja nad stvarstvom ali želje po spremembi izhaja iz notranje tesnobe, iz določene stiske osebnega bivanja; bolj iz bolečine in spraševanja po smislu kakor iz čudenja nad lepim!

Toku te misli, ki v središče postavlja človeško eksistenco in človeka kot posamičnost z vso svojo fizično in metafizično edinstvenostjo, z možnostjo spoznavanja in stisko bivanja lahko sledimo od antičnih avtorjev, od omenjenega Avgušтина pa Severina Boetija iz 6. stoletja, ki je v ječi, preden je bil po krivem usmrčen, napisal znano knjigo *Tolažba filozofije*, do Sörena Kierkegaarda in modernih avtorjev, kot so Camus, Sartre, filozof Heidegger in mnogi drugi.

Filozofski razmislek o smrti je seveda lahko tudi drugačen; manj tesnoben in – če tako rečemo – bolj optimističen. Namesto stiske in bolečine, ki jo vnaša smrt kot vdor uničujoče sile in neznanega, ter izgube, ki jo pri tem doživljamo, o čemer pričajo izročila in naše zavedanje, se filozof po svoje veseli prehoda »tja čez«, ker ve, da gre na boljše. Tega seveda ne moremo razumeti kot naivno pravljico. Nosilca te izkušnje, ki pravzaprav nista ničesar napisala, ampak sta dala sebe, svojo smrt, ki sta jo prevzela nase, da bi ljudem odprla nov pogled na življenje, Sokrat in Jezus Kristus, sta vsak v svojem sporočilu, filozofskem in verskem, povzdignila osebno, individualno nesmrtnost kot odgovornost življenja, ki se zoperstavlja skrivnostnemu, lahko rečemo tudi demoničnemu ali neobvladljivemu misteriju naravnega bivanja.

Platonov spis *Fajdon*, ki opisuje poslednje dneve Sokrata in pogovor z njim, potem ko je bil obsojen in v ječi čaka na smrt, sodi med temelja filozofska besedila zahodne civilizacije. Kot vemo, so Sokrata poskusili celo rešiti, vendar je sam zavrnil, da bi pobegnil, in je sprejel sodbo sodišča, ki je z večino glasov zahtevalo njegovo smrt. Platon,

ki opiše Sokratov zadnji govor, ki naj bi mu sam prisostvoval, razvije pojmovanje duše in skuša razumno razložiti, da je duša nesmrtna. Bolj kot sama razlaga in argumenti za nesmrtnost, ki jih razgrne Sokrat, ki jih lahko sprejmemo ali pa ne, se zdi ključen premik mišljenja v smeri individualizacije in subjektivizacije človekove duše, ki šele s Platonom dobi polno, samostojno osebno eksistenco in je v temeljnem odnosu do smrti in s tem do življenja. To je duša, ki se zaveda sebe, svoje vloge v svetu in svoje odgovornosti. Platon skuša speljati prehod od starih religij in kultov misterija, ki so vzdrževali ambivalentni vir skrivnostne moči sakralnega ali svetega, v katerem se brišejo meje med človekom in svetom – natančneje rečeno: med živalskim, človeškim in božanskim, pa tudi med dobrim in zlim, na raven individualne duše slehernika, ki je v svojem jedru trajna ali večna živost, vendar prav kot takšna obstaja kot odgovornost v sobivanju z dobrim. Platon skuša speljati, če tako rečemo, prehod od zunanosti k notranosti, od skritega demona, ki biva v človeku, in od njegovega mističnega, šamanskega preлива, ki nam v stanju ekstaze omogoča, da se človeška nprav nerazločljivo spaja z naravo, z živalskim in božanskim, k individualni posebnosti duše, ki je v svojem jedru svobodna in zato odgovorna. Pozneje, s krščanstvom, je to postalo bistvo osebe. Strašljivi, iracionalni misterij, ki ostaja mistično magičen, zaradi česar ne pozna moralne odgovornosti, nam pravi, da je običajni vsakodnevni svet samo iluzija, ki nam preko kolektivnih norm omogoča, da kolikor toliko normalno živimo. Mistično magična izkušnja pa nam pravi, da se ljudje v resnici sploh ne zavedajo prave resničnosti, ki naj bi bila nekaj povsem drugega. Ta misterij skuša Platon ukrotiti, ga prestaviti v drugačno zgodbo, v središču katere je osebna, notranja duša, ki človeka osvobaja tako živalskega kakor demonskega. Skuša ga prebuditi za odgovorno življenje in za mišljenje.

Pri tem je treba spomniti, da ta korak, ki ga je naredil Platon in pomeni na eni strani začetek filozofije, po drugi strani pa nudi možnost osebnega, individualnega upanja na lastno duševno nesmrtnost, zaradi česar naj bi bilo krščanstvo, kakor je rekel Nietzsche, platonizem za otroke in navadne ljudi, ta Platonov mišljenjski korak lahko ocenjujemo na dva skrajna načina: Po eni strani kot rojstvo metafizike, ki predpostavlja obstoj nekega drugega sveta večnih idej in umske lepote, h kateremu duša stremi, da bi se vanj vrnila. Po drugi strani pa kot rez,

ki ga je Platon naredil do svojih predhodnikov, predvsem Parmenida in Heraklita, iz 6. in 5. st. pr. K. Oba naj bi bila mistična, šamanska čarovnika, ki sta imela uvid v tisto pravo resničnost onkraj naših videzov. Parmenidova očarljiva pesnitev »O naravi« govori, kako so ga na vozu daleč čez robove dneva in noči vodile sijoče hčere sonca in kobile:

Kobile, ki me nosijo, kolikor (daleč) seže moja želja, / so me peljale, ko so me kot vodnice privedle na slovito pot / boštva, pot, ki po vsem tako vodi vedočega človeka. / Po njej sem se peljal, kajti po njej so me vodile kobile, ki vedo marsikaj.

One vlekle so voz, dekleta pa so vodila po poti. Razžarjena os v pestu je žvižgala kot piščal, / saj sta se vrteli kolesi in ga priganjali / z obeh strani, ko so Sončeve hčere zapustile domove Noči in v sprevodu pohitele, da čim prej pridejo do Luči: ...⁴

Tako so ga privedle do podboja eteričnih vrat, skozi katera človek prestopa na »drugo stran«. Tam se odstre velika praznina ... Razžarjena os, kot žvižg piščali, pa lahko pomeni sik kač, to je energije »kundalini« v človeku (znane iz drugega izročila), hkrati pa namiguje na astralni zvok veselja in nebesnega kroženja. Takšno razlago Parmenida in njegove pesnitve, ki v njej vidi ezoterično, šamansko izkušnjo, razvija sodobni angleški raziskovalec Peter Kingsley. Njegova knjiga Resničnost je dostopna v slovenščini.⁵ Po njegovem naj bi veliki Sokratovi in Platonovi predhodniki, Parmenid, Heraklit in Empedokles, nosili izvirno izkušnjo ekstatične vednosti in sestopa v stanje »pred smrti« ter v večno bivanje, ki je bilo del arhaične, sakralne šamanske duhovnosti in hkrati vpogled v pravo resničnost.

V odnosu do te starodavne arhaične vednosti in njenega izkustva smrti pridobi Platon, ki je skušal pojem duše poosebiti in duši zagotoviti osvoboditev, umsko spoznanje in novo kvaliteto življenja, povsem nov pomen. To naj bi simboliziral tudi njegov mit o votlini ter pripoved o izstopu iz nje, k svetlobi pravega sonca. Platon prelamlja z orgiastičnim misterijem in vpeljuje prvo značilno izkušnjo odgovornosti, čeprav demonični misterij in teurgija, to je stvariteljska magična misel, ostajata tiho navzoča v platonizmu in novoplatonizmu. Odločilni rez z

⁴ Parmenid, *Fragmenti*, Znamenja (Maribor: Obzorja 1995), str. 43.

⁵ P. Kingsley, *Resničnost* (Ljubljana: Kud Logos 2010).

dvoumnim misterijem, ki zadeva odnos do duše in smrti, pa je vpeljalo krščanstvo s svojim v pravem pomenu religioznim misterijem, ko so skrivnost svetega ter orgiastično in demonično ukročeni in podrejeni sferi odgovornosti.⁶ Češki filozof Jan Patočka, ki ga povzema Derrida, o tem pravi:

Platonska 'konverzija' omogoča pogled na Dobro samo. Ta pogled je nesprenemljiv, ker je večni, kot je Dobro samo. Pot k Dobremu, ki je nov misterij duše, poteka v podobi notranjega razgovora duše. Nesmrtnost, ki je neločljivo povezana s tem razgovorom, je torej drugačna od nesmrtnosti misterijev. To je prvič v zgodovini individualna nesmrtnost, je individualna, ker je notranja, ker je neločljivo povezana z lastnim dosežkom. Platonov nauk o nesmrtnosti duše je rezultat soočenja med orgiastičnim in odgovornostjo. Odgovornost slavi zmago slavje nad orgiastičnim, vključuje ga kot podrejeni moment, kot Eros, ki tako dolgo ne razume samega sebe, dokler ne dojame ..., da ne izvira iz telesnega sveta, iz votline, iz teme, ampak je samo sredstvo za vzpon k dobremu z njegovo absolutno zahtevnostjo in trdo disciplino.⁷

Izvor potemtakem ni že narejena, oblikovana duša, ki jo občasno ugrabi orgiastična ekstaza, ampak se duša izgrajuje, postopoma, preko skrbi za smrt, s tem, da se zbere v sebi, ko se pri tem individualizira, ponotranji ter postane svoja lastna nevidnost. Preberimo znani odlomek iz Platonovega spisa *Fajdon*, v katerem Sokrat prijateljema razlaga, kako je s tem:

Duša pa, ki je nekaj nevidnega in odhaja v tak drug(ačen) kraj, plemenit, čist in neviden, resnično v Had, k dobremu in razumnemu bogu – tja, kamor se bo morala, če bo bog hotel, kmalu odpraviti tudi moja duša, ki je takšna in ima takšno naravo, naj bi se takoj po ločitvi od telesa razpihala in bila uničena, kakor pravijo mnogi ljudje?! Daleč od tega, dragi Kebes in Simija! Mnogo verjetneje je s tem takole: če se duša (od telesa) loči čista in ne vlačí s seboj nič telesnega, ker se v življenju ni v ničemer rada družila s telesom, temveč je pred njim bežala in se je zbirala sama vase, saj se je vedno vadila v tem – kar z drugimi besedami pomeni, da je pravilno filozofirala in se resnično vadila v tem, kako se umre z lahkoto ... – Ali ni to vaja v smrti?⁸

⁶ J. Derrida, *n. d.*, str. 6–12.

⁷ J. Patočka, *Krivoverski eseji o filozofiji zgodovine* (Ljubljana: Cankarjeva založba 1997), str. 125–126. Gl. tudi J. Derrida, *n. d.*, str. 19.

⁸ Platon, *Fajdon*, 80e–81a, v: Platon: Zbrana dela, zv. I, prev. G. Kocijančič (Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba 2009), str. 131.

Patočka celo navrže, kakor spomni Derrida, da tako imenovano večno življenje, svoboda, odgovornost, morda ni drugega kot to zmago-slavje, to nadvladanje nad orgiastičnim in demonskim.⁹

Jezusovo učenje je do neke mere podobno, čeprav izhaja iz povsem drugega in drugačnega izročila, ki ni filozofsko v ožjem pomenu, ampak religiozno. Status njegovih besed je zato drugačen, kakor je to opisal Michel Henry v lepi knjigi *Jezusove besede*.¹⁰ Povrh vsega prihaja kot Mesija, Maziljeni, kot učenik, oziroma kot Božji sin, ki nastopa v okviru zaveze med Bogom in izvoljenim ljudstvom, katero zdaj lahko postanemo vsi ljudje. Jezusov nauk je torej v prvi vrsti oznanilo odrešjenja, ki nagovarja slehernika. Nagovarja pa nas v tistem, kar je za vsakega resnično najbolj intimno in osebno: z ljubeznijo, z njegovo lastno daritvijo in s trpljenjem, ki je primer – Jezusov pasijon – skrajnega trpljenja, to je s smrtjo na križu in veselim oznanilom vstajenja. Kristus je utelešenje Božje besede, Logosa. S tem je bila podana vez živetelega religioznega izročila s filozofsko prakso. V njem, v Kristusu, prebiva ta beseda, ki je Bog sam. Hkrati pa je bil tudi telesni človek kakor mi. Nase je prevzel človeškost (*conditio humana*) in njeno končnost – omejenost, oziroma končnost telesa.

Kako lahko razumemo Jezusove besede, ki nam jih zapisane posredujejo evangeliji? Logos, utelešena, izrečena beseda, ki jo prinese krščanstvo, se razlikuje od filozofske govorice, ker ne gre več za vidnost sveta in za njegov opis, ampak ta Beseda nastopa kot samorazodevanje življenja. To je Beseda, ki je življenje samo, s katero življenje govori o sebi, se razodeva sebi in se nam upoveduje. Živeti namreč pomeni »doživljati samega sebe«, razodevati se. Življenje namreč ni le stvar, na primer obstajanje biološkega bitja, ki se odvija po naravnih procesih, ampak je življenje, ki ga doživljamo v sebi, torej naše življenje, za vsakogar od nas edinstven način razodetja, po katerem sta tisti, ki razodeva, in tisto, kar se razodeva, istovetna.¹¹ To je bistvo življenja samega. Na enak način pa nastopa in prihaja do nas božja, Jezusova beseda. Obstaja v bistveni istovetnosti Besede in življenja.

⁹ J. Derrida, *n. d.*, str. 24.

¹⁰ M. Henry, *Jezusove besede* (Ljubljana: Kud Logos 2008).

¹¹ *N. d.*, str. 88–89.

Kako naj, na primer, govorimo o trpljenju? Lahko ga medicinsko označujemo in lajšamo telesno bolečino, opisujemo fiziološke procese, njegove simptome in jih zdravimo; lahko iščemo pesniške prispodobе, ki nam približajo občutenje takšnega stanja. Toda trpljenje je živa izkušnja, govori samo kot utelešena beseda; doživlja samo sebe. Zato lahko rečemo, da le trpljenje samo daje vedeti, kaj je trpljenje. Le na ta način nam govori o sebi – tako, da trpi.

V tem je tista neposredna moč in skrajno preprosta oblika, v kateri se razodevajo Jezusove besede. Podobno nastopajo tudi vsa druga pristinna področja človeškega izkustva, ki tvorijo naše »samo doživljanje« življenja: veselje, žalost, strah, tesnoba, napor, obup, ljubezen.

Ti načini bivanja, ki so bit našega življenja, ne govorijo le vsak sam zase in na svoj način: iz njih govori vsemogočna moč, v kateri je vsak od njih porojen vase, razodet sebi. Iz njih govori samo razodevanje življenja. To je izvorno življenje, na katerem temelji izvorna beseda – tista, ki jo Janez imenuje Božja Beseda.¹²

Iz povedanega lahko tudi preprosto izpeljemo, zakaj je med obema največjima krščanskima praznikoma, Božičem in Veliko nočjo, neprijetno globlja, resnična, temeljno doživeta in konstitutivna Velika noč s svojim dramatičnim in odrešujočim tridnevjem, od Jezusovega trpljenja do smrti in odrešilnega vstajenja.

Kako razumeti to vstajenje? Gre za temeljno vsebino krščanske vere, okrog katere so se in se še vedno zgrinjajo številne razlage, poskusi razumevanja, obrednega obhajanja, potrditve in prav tako tudi zavrnitve. Že od starega veka naprej poznamo poleg teološkega in verskega razumevanja tudi mnoge gnostične razlage. V navezavi na prej povedano, ko sem govoril o Božji Besedi, o njenem statusu, ki se istoveti z nekaterimi temeljnimi oblikami izkustva, prek katerih se nam samorazodeva življenje, konkretno življenje, ki ga vsak od nas živi, bi izbral eno od evangelijskih poročil o Kristusovem vstajenju, poročilo iz evangelija po Luku (24, 1–10), tisto, ki opisuje, kako so šle prvi dan v tednu, torej dan po sabatu, ki je postal naša nedelja, žene že navsezgodaj h grobu. Našle so kamen odvaljen od groba, stopile so noter, toda telesa Jezusa

¹² *N. d.*, str. 90.

Kristusa niso našle. Ko so bile zaradi tega zbegane, sta stopila k njim moža v bleščečih oblekah. Ustrašile so se, onadva pa sta jim rekla: »Kaj iščete živega med mrtvimi? Ni ga tukaj, temveč je vstal!« Žene so se spomnile njegovih besed, ko je bil v Galileji, stekle so do apostolov in jim hitele povedat, kaj so videle. Jezusove besede, ki jih podaja evangelijsko izročilo, in jih seveda poznamo, pa so – »jaz sem pot, resnica in življenje«. Oziroma: »Jaz sem prišel, da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju« (Jn 10, 10). Ali: »Jaz sem vstajenje in življenje: kdor veruje vame, bo živel, tudi če umrje; in kdor živi in veruje vame, vekomaj ne bo umrl« (Jn 11, 25–26). V tem se dejansko kaže tisti nezaslišani poseg, verjetno bi bilo bolje reči razkritje krščanstva, ki nastopi s svojo enkratno, resnično edinstveno razkrito, razodeto držo in oznanilom: človek, ti si božji sin. Prepoznavaj se v Jezusovih besedah, ki je govoril: »Oče je v meni in jaz v njem«, tako ste tudi vi v meni in jaz v vas (Jn 17, 21–23). Božja beseda je v tem pomenu kruh, luč in življenje, religiozno razkritje pa nas poziva, da prebudimo svojo odgovorno držo do sebe, do drugega in do sveta. Odgovornost, kakor to lepo izraža slovenska beseda, pomeni – odgovoriti, odzvati se na klic, s katerim smo povabljeni, da se zavemo svoje žive in trajne polnosti v svetu in v svojem odnosu do sebe, do drugega in do sveta, da spoznamo tisto edinstvenost, ki je jedro svetega in živi vekomaj. Kot utelešena božja beseda.

Francoski pisatelj Georges Bataille je pisal, da se človek srečuje s tremi robovi eksistence, ki pomenijo absolutni rob mogočega in misljivega, hkrati pa nas prav ti robovi, oziroma njihovo izkustvo, dela zares ljudi. Ti robovi so – smrt, eros in sveto (sakralno). Zaradi zavedanja teh robov, njihovega izkušanja in razkrivanja vsega, kar nam ti robovi, ki presegajo biološko eksistenco in njena pravila bivanja, dajejo, smo ljudje postali osebna bitja, bitja kot osebe, ki vstopajo s svojim dostojanstvom in odgovornostjo v življenje, ki je še nekaj povsem drugega od naravnega cikla organskih bitij in je sploh možno biti in se razkrivati, sebi in drugim, kot človek: v svoji sreči, v svojem veselju, ljubezni in trpljenju. Tudi ob svojem soočanju s smrtjo.

Danes, kakor vse pogosteje zaznavamo, smo velik del skrbi, ki naj bi jih intimno in osebno namenjali svojemu zdravju, sreči, pa tudi svoji pripravi na smrt, delegirali ali kar prepustili področnim ekspertom, strokovnjakom v svoji panogi. Ko gre za srečo, so to posvetovalnice in

terapevti. Ko gre za telo in smrt, pa je to medicina. Duhovnik, modri človek, celo intimna bližnja oseba danes žal tudi na tem področju izgublja svoj pomen in vlogo, da bi trpečemu zagotovili notranji mir, ljubečo bližino in varnost. O smrti pravzaprav neradi govorimo. Sodobna družba in njena kultura jo potiska na rob, v ospredje pa stopajo skrb za vitalnost, mnogi diagnostični pregledi, želja po dolgi mladosti, ki se kaže že na ravni oblik našega govorjenja, ki ohranja mladostne izraze, vendar se prav s tem oddaljujemo od pristnega in polnega, vitalnega življenja. Vsi trije robovi, oziroma mejna področja eksistence, ki jih omenja Bataille, smrt, eros in sveto, imajo svojo vlogo in pomen v funkciji osmišljanja in bogatenja življenja. Čeprav so sama sebi tisto povsem »drugo«, ki transcendirata vsakodnevno, nastopajo kot vir moči in smisla.

V zadnjem času se srečujemo tudi z vprašanji o moralni legitimnosti evtanazije. Kako pomagati in pospremiti človeka, ki se približuje svojemu koncu na zemeljski poti? Smrt je v sodobnem svetu postala tabu tema. Misli na to se izogibamo in se pretvarjamo, da lahko živimo brez tega, nego in skrb za človeka v stanju trpljenja in umiranja pa prepuščamo ekspertom in medicini, ki naj bi znali za vse poskrbeti. A to seveda ne gre. Glede evtanazije moramo seveda razlikovati med odtegnitvijo zdravljenja in aktivnim posegom, ki privede do smrti. Slovenska družba, pa tudi zahodna civilizacija v širšem smislu, ni pripravljena na odprt in razumen pogovor o tem. Razlogi za takšno »zaprtost« pa niso religiozni, ampak ideološki. Tabuizacija, ideologiziranje ali potlačevanje smrti kakor, na svoj način, tudi obeh drugih mejnih področij človeške eksistence, erosa in svetosti, to ideologiziranje je posledica danes prevladujoče mentalitete, ki jo obvladuje usmerjenost v »zdaj« z namenom čim ugodnejše in učinkovitejše izrabe trenutkov ugodja in kratkotrajnega predmetnega sveta. Zaradi velikega nagiba v trenutno izrabo in zadovoljitev vsakodnevnih potreb, želja in skrbi se človek ne le odtuja skrbi in pozornosti do drugega, sočutju in odgovornosti do svoje skupnosti, ampak pozablja tudi na pogovor z lastno dušo, pozablja na tisto odgovornost, ki ga kliče, naj bo vreden dostojanstva, da bi mogel zreti sebe, s srečo in z blaženostjo, kar je prvi in glavni cilj človeka kot samozodevanja unikatne in trajne biti.

Na koncu bi se vrnil k misli, ki jo izreka Jan Patočka, ki se v svojih *Krivoverskih esejih* sprašuje, ali tehnična civilizacija lahko preživi.

To lahko razširimo na vprašanje, ki ga imamo danes bolj ali manj vsi pred seboj: zakaj se svetovna družba nahaja v krizi? To velja tudi za Slovenijo, morda zanjo še posebej. Vzrokov in rešitve verjetno ni moč iskati le na področju ekonomije in financ: jedro sodobne krize zadeva naše razumevanje človeka, s tem pa tudi njegovih robov eksistence. Nekateri filozofi opozarjajo, da se v novih oblikah, ki nas odtujujejo od nas samih, vračajo orgiastični in demonski aspekti bivanja, ki jih spodbujata vse prisotna tehnologija in virtualna resničnost. Ti aspekti bivanja, ki sami po sebi (tehnološko) nimajo moralnih kriterijev, ker je namen tehnike zgolj ta, da učinkovito deluje, kakor piše Umberto Galimberti, s seboj nosijo nihilistični pogled na svet.¹³ To pomeni, da sodobni človek v nič zares in dokončno ne verjame, ampak želi le dobro delovati in zadovoljiti trenutne potrebe in nagibe. Ti pa ne dajejo pravega, globljega smisla. K takšnemu ravnanju nas potiska prevlada tehnike in njena uporaba, ki po eni strani seveda olajšuje in nevtralizira stvari, hkrati pa ustvarja stanje »vseenosti« in brezbržnosti. Pod svojo površino pa spodbuja orgiastično demonski pogled na svet, oziroma spodbuja neodgovornost, ki se izteka v skrajni esteticizem ter individualizem. To pa »izravnava« in nevtralizira, kakor je to opisal Derrida, nezamenljivo in skrivnostno posamičnost odgovornega jaza. »Individualizem tehnične civilizacije sloni ravno na nepriznavanju posamičnega jaza.«¹⁴ Danes začinja prevladovati individualizem vloge, ne pa osebe. Osebna istovetnost se utaplja v kolektivni »gemelizaciji« (dvojčkovi enakosti), kjer je geslo meščanskih revolucij – *enakost*, postalo objektivna norma, vendar gre za enakost vlog, ne pa človeških oseb.

O tej problematiki, ki zadeva človeka posameznika in njegovo dostojanstvo, kakor tudi na splošno o družbi v stanju t. i. *tekoče moderne*, v stanju likvidnosti vsega in vsakogar ter spričo svojevrstne odtujitve v času, ki je, paradoksnost, zasičeno z informacijami in blagom, o vsem tem se danes kritično sprašujemo, a očitno premalo. Ali pa – na nepravilen način. Naj sklenem, da nam prav spoštljiv, po svoje tudi osebno ponižen, a hkrati dostojanstven in zrelostno poln ter odgovoren odnos do treh mejnih področij eksistence, smrti, erosa in svetega, ki se zaveda

¹³ U. Galimberti, *Grozljivi gost: Nihilizem in mladi* (Ljubljana: Modrijan 2010).

¹⁴ J. Derrida, *n. d.*, str. 48.

temeljne etične pridobitve, to je zahteve po odgovornosti in nadvladi magično-demonskega, lahko nudijo odgovor in potrebno moč, da znamo biti srečni in življenja polni, radostni ljudje, ki se zavedajo svojega smisla bivanja. Magično demonska tehnika je danes postala sredstvo, ki ga nujno rabimo za življenje. A to naj bo le sredstvo. Smoter, ki prinaša pomene, ustvarjajo odgovorni človeški odnosi in naša duhovna beseda. Le z njimi lahko prejmemo življenje v izobilju. Razmislek o smrti, ki so ga razvijali filozofi, je v resnici visoka šola in vaja za življenje.

B i b l i o g r a f i j a

1. Avguštin (1984), *Izpovedi*, prev. Anton Sovre. Celje, Mohorjeva družba.
2. Derrida, J. (2004), *Dar smrti*, Filozofska zbirka Aut. Ljubljana, Apokalipsa.
3. Galimberti, U. (2010), *Grozljivi gost: Nihilizem in mladi*. Ljubljana, Modrijan.
4. Henry, M. (2008), *Jezusove besede*. Ljubljana, KUD Logos.
5. Kingsley, P. (2010), *Resničnost*. Ljubljana: KUD Logos.
6. Luckmann, T. (2007), *Družba, komunikacija, smisel, transcendenca*, Claritas. Ljubljana, Študentska založba.
7. Parmenid (1995), *Fragmenti, Znamenja*. Maribor, Obzorja.
8. Patočka, J. (1997), *Krivoverski eseji o filozofiji zgodovine*. Ljubljana, Cankarjeva založba.
9. Platon (2009), *Fajdon*, v: Platon: Zbrana dela, zv. I, prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana, Celjska Mohorjeva družba, 107–161.



EKSISTENCIALNA VPRAŠANJA MED TRPLJENJEM IN PALIATIVNO NEGO

Klelija Štrancar

Uvod

Prispevek obravnava odnos spremljevalca do bolnika z diagnozo neozdravljive bolezni. Razdeljen je na tri dele: odnos do umiranja in smrti v sodobni družbi; glavne značilnosti paliativnega pristopa in osredotočenost na pomen duhovnosti; eksistencialna miselnost Martina Heideggerja kot možnost poglobitve duhovne podpore v paliativni oskrbi. Članek je podprt z analizami izjav bolnikov in njihovih svojcev. Izjave se opirajo na podatke iz širše raziskave, ki je potekala na terenu ter v treh slovenskih bolnišnicah.¹ Raziskava je potekala v obliki pogovorov, neposredne udeležbe in analize obstoječe dokumentacije bolnikov (popisov bolezni). Pogovori so bili osredotočeni na doživljanje bolezni, pri čemer je bila vsa pozornost usmerjena na tiste bistvene fenomene, ki jih Heidegger opisuje v svoji eksistencialni analizi. Za naš namen je bil poudarek na fenomenu tesnobe, ki napotuje k razumevanju samolastne eksistence kot tubiti. Pogovori so potekali na način, ki je skušal čim bolj dopustiti, da bolniki in svojci izrazijo svoja občutja in svoje misli. S tem se je odpiral prostor za celovitejši fenomen njihovega doživljanja, ne da bi bil vnaprej omejevan z določenim okvirom pogovora. V izjavah so bili prepoznani temeljni fenomeni, ki razkrivajo človeka v njegovi izvorni danosti, to je v načinu njegovega življenja. Zlasti fenomen tesnobe, ki smo ga želeli izpostaviti, je dobil svoj konkreten izraz v praksi.

¹ Izjave so bile zbrane na terenu za namen raziskave v času magistrskega študija na temo *Umiranje kot družbeni pojav: paliativna oskrba in hospic* (Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede 2004) ter v okviru doktorskega študija na temo *Eksistencialna misel pri Martinu Heideggerju in Emmanuelu Levinasu ter njena uporaba pri duhovnem spremljanju v paliativni oskrbi* (Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta 2014).

Namen raziskave je bil pokazati na pomembnost in vlogo eksistencialno-fenomenološkega pristopa v kontekstu paliativne oskrbe in podati njen prispevek k t. i. duhovni oskrbi.

Značilnosti umiranja in smrti v sodobni družbi

Umiranje in smrt sta v sodobni družbi neželeni temi, čeprav sta po drugi strani zaznamovana s krvavim nasiljem in uničevanjem življenj, ali nasprotno, s tragično-romantičnim pridihom poslavljanja v času umiranja. Vse to lahko spremljamo v filmih, časopisih, televizijskih poročilih, v video igrinah itd. V zvezi s tem predstavljata umiranje in smrt neki oddaljeni dogodek, ki se bo nekoč zgodil, toda sedaj nekako ne sodi v kontekst življenja in se nas kot opazovalcev niti ne tiče. Umiranje in smrt imata mesto v za to namenjenih prostorih, kot so bolnišnice, domovi starejših občanov in hospici. Posledica takšne naravnosti mišljenja in ravnanja je pripeljala do privatizacije, institucionalizacije in medikalizacije umiranja in smrti. Zlasti bolnišnice so postale osrednji prostor za umirajoče, kjer jim medicina skuša podaljševati življenje. Glede na to, da je medicinska znanost usmerjena v diagnosticiranje in zdravljenje, ne moremo pričakovati, da bo zajela širši spekter človekovih potreb, kot so psihosocialne, duhovne, religiozne in druge. Le-te ostajajo največkrat spregledane in zanemarjene. V zvezi s prevlado znanosti na vseh področjih življenja se navezujemo na Horvatovo misel, ko v svoji disertaciji pravi, da slepo priseganje na znanost služi lahkomiselnim željam potrošnikov, ki bi radi ostali večno mladi in zdravi. Meni, da je to prava norost današnjega časa. Poglejmo samo na starost, ki je »postala bolezen, proti kateri se je potrebno boriti z vsemi sredstvi«. Seveda pa s tem ne trdi, da bi morali znanost ukiniti, sploh ne, pač pa ji je treba postaviti meje in s tem preprečiti, da posega na področja, »kjer nima kaj iskati«.² V nadaljevanju se zgrozi ob spoznanju, da je dobila znanost oblast nad življenjem in smrtjo. Pravi škandal je, »da velja danes človek za zdravega šele tedaj, ko to potrdi ustrezni strokovnjak, ekspert, tj. znanstvenik«. V zvezi s tem opozarja, da mora človekov

² J. Hrovat, *Arheologija biti: telesnost med subjektiviteto in objektiviteto*, doktorska disertacija (Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta 2008), str. 171–172.

odnos do lastnega telesa, do samega sebe, ostati najprej etični odnos in temu odnosu morajo biti podrejene druge znanosti, kot so medicina, biologija, kemija, genetika itd. Telo (človek) ni objekt, ki bi ga poljubno prenavljali, pomlajevali in ga za vsako ceno ohranjali pri življenju, temveč je poudarek na tem, da ima življenje »svoj rok trajanja«, za katero ni nikakršne garancije.³ V tem kontekstu prevlade znanosti lahko razumemo, zakaj bolniki in svojci pričakujejo od medicine več, kot ta zmore. Umirajoči bolnik M. tako opiše svoja pričakovanja: »*Nisem skušal obremenjevati zdravnika z vprašanji, kaj mi je in kako me bodo zdravili. Se mi zdi, da sem prišel v neke roke, ki me bodo rešile.*«

Tako so ob prevladi znanstvene medicine, kjer je pogosto v ospredju telo kot objekt, zanemarjeni drugi aspekti človeka. Zanemarjene so že prej omenjene psihosocialne, duhovne in religiozne potrebe, ki so v času umiranja še posebej izpostavljene. Te potrebe želijo biti prepoznane in upoštevane, zato ni vseeno, kdo in na kakšen način pristopa k bolniku in njegovim svojcem.⁴ V prvi vrsti je potreben »pogum za resnico – kot zavestno življenje v senci smrti«, še posebej je ta pomemben za zdravstveno osebje, ker je:

odnos do pacienta, posebno do umirajočega, zelo odvisen od tega, kako globoko je zdravnikovo vedenje o njegovi lastni umrljivosti. Da, celotno razumevanje samega sebe in zdravnikov poklicni etos ter etos drugih zdravstvenih poklicev je odvisen od bivanjske odločenosti za zavestno resnico o smrti. Odločitev, da svojemu umrljivosti zavestno pogledaš v obraz in da potem s tega vidika poglobiš osmišljanje življenja, se nahaja na ravni temeljne odločitve. To je hkrati odločitev za tisto življenje, v katerem smrt ni več prekletstvo. Če se nekdo nenehno izogiba misli na smrt, ne more temeljne odločitve za resnično in dobro na splošno niti vzdržati niti ne more na njeni osnovi izoblikovati celostnih življenjskih drž.⁵

Pomanjkanje takšne naravnosti, ki se kaže kot slaba in nezadostna pripravljenost na soočenje z umiranjem in smrtjo, se pri zdravstvenem osebju kaže kot neznanje in nemoč, osebna stiska, občutek krivde, emocionalne potlačitve, kar vodi v izogibanje in odmikanje tako od bolni-

³ *Prav tam.*

⁴ Prim. H. M. Chochinov, »Dignity in Care: Time to Take Action«, *Journal of Pain and Symptom Management* 46, 5, 2013, str. 757–758.

⁵ B. Häring, *Svobodni v Kristusu* (Celje: Mohorjeva družba 2001), str. 83.

kov kot njihovih svojcev. Bolnik H. je tako občutil izogibanje: *»Imel sem občutek, da so zdravniki tako zasedeni, da niso imeli časa, da bi razložili, kaj se dogaja z menoj. Vse, kar sem razumel, je bilo to, da sem bil dva tedna tu, da ni obsevanj in ne bo obsevanj. Bil sem potr. «* Posledice nezadostne priprave in pomanjkanje večšin v odnosu do umiranja in smrti prinaša bolnikom in njihovim svojcem ponižujoče razočaranje, ki je včasih bolj boleče kot sama misel na smrt. Boleče razočaranje je bolnica P. izrazila z naslednjimi besedami: *»Prepuščen si na milost in nemilost negovalcu. Človek je popolnoma nemočen in nič ne moreš, kot se prepustiti in požreti kakršenkoli odnos.«* Raziskave dosledno kažejo, da se večina bolnikov in njihovih svojcev ne pritožuje toliko zaradi napak (*»misadventure«*), pač pa zaradi neprimerne odnosa in pomanjkanja skrbi.⁶ V sistemu zdravstvenega varstva so umirajoči bolniki pogosto predmet agresivnih raziskav in mučnega podaljševanja življenja. Načini sodobnega umiranja postavljajo s tem pod vprašaj dostojanstvo človekovega življenja ter mirne in neboleče smrti. Poglejmo nekaj izjav bolnikov o doživljanju v času težke bolezni:

Bolnica A. pravi: *»Samo konec si želim.«*

Bolnik H.: *»Če odpovejo moči, nobenega upanja ni več.«*

Bolnik J.: *»Nobena stvar me ne potolaži, ker nimam pogojev za to.«*

Bolnica F.: *»Čisto tako kot en tak teliček, se mi zdi, da ležim tu.«*

Bolnik N.: *»Zdi se, da tukaj zdravniki gledajo samo tumorje, ne gledajo človeka globalno.«*

Bolnik D.: *»Veliko razmišljam, še bolj na čustveni bazi.«*

Bolnica Z.: *»Tisto rdečo nitko vlečejo, ko je vse skupaj nič.«*

Bolnik I.: *»Groza me je tu in nočem misliti, ker me je groza. Ne morem razumeti, kaj se dogaja, če bi se poglobil, bi utonil v sebi.«*

Bolnica D.: *»Jaz sem sicer bolna, ampak nisem pa neumna, ne.«*

Izjave so primeri duhovnega in čustvenega trpljenja ter hkrati, kot smo že omenili, odpirajo dileme človekovega dostojanstva. Bolniki doživljajo krivičnost in se sprašujejo, zakaj je to doletelo ravno njih, imajo občutek nevrednosti in težko jim je ob misli, da so svojcem in negoval-

⁶ Prim. R. Thamblyn, »Physician Scores on a National Clinical Skills Examination as Predictors of Complaints to Medical Regulatory Authorities«, *JAMA* 298, 2007, str. 993–1001; po H. M. Chochinov, »Dignity in Care: Time to Take Action«, *Journal of Pain and Symptom Management* 46, 5, 2013, str. 757.

cem v breme. Navdaja jih brezup, saj ne vidijo nobenega smisla, zato bolezen velikokrat doživljajo kot krivdo in kazen. Ob vsem tem jih spremljata jeza in občutek, da jih nihče ne razume, kar vodi v umik in izoliranost oz. osamljenost. V ozadju tega doživljanja bo pozoren spremljevalec oz. negovalec prepoznal človekovo ranljivost in krhkost, prepoznal bo strah. Bolnica A. v hudi stiski izjavi: »Strah me je, ne razumem, da se to dogaja meni, to ni logično, ne vem, kaj se dogaja«. Bolnica E. pa zaprosi: »Bodite tu z menoj ponoči, ker me je strah. Ne da se opisati, kako grozne so noči.« Nikoli ne bo dovolj poudarjeno, kako pomembna je ljubeča skrb in kako pomembno je sočutje negovalcev, »ki naj se izrazi na tak način, da bolnik spontano zasluti, da ni odpisan, ampak da kot človek veliko pomeni posebno v tem trenutku«. ⁷ To nam bolnica D. sporoča z naslednjimi besedami: »Lepa beseda, samo lepa beseda, pa lep pozdrav. Samo to, ker človek rabi besedo, dokler je živ, samo da ti da lepo besedo, da vidiš, da nisi odveč, da te, tudi če si bolan, še spoštujejo, da nisi samo številka«.

Zdravniki oz. zdravstveno osebje bi moralo biti bolj pozorno na bolnikovo trpljenje, kajti sočasno s fizičnimi bolečinami, ki jih povzročata bolezen, se pojavijo tudi bolečine, povezane z duhovnim trpljenjem. To trpljenje je pogosto posledica bolnikovega iskanja odgovorov na globlja življenjska vprašanja, kot so: *Zakaj se to dogaja meni? Kaj se bo zgodilo z menoj? Kaj sploh pomeni to moje življenje?* Ob vseh teh zahtevah in izzivih pa se postavlja vprašanje, kako koncept duhovnosti vnesti v zdravstveno prakso, vzgojo in izobraževanje. Ch. Puchalski je prepričana, da bi bili zdravniki boljši in resnični partnerji bolnikov, če bi znali prisluhniti bolnikovim strahovom, upanjem in skrbem ter vse to vključiti v načrt zdravljenja. ⁸

⁷ Häring, n. d., str. 99.

⁸ Prim. C. Puchalski, »The role of spirituality in health care«, *Baylor University Medical Center Proceedings* 14, 4, 2001, str. 356.

Dr. Christina Puchalski je izredna profesorica na Oddelku za zdravstvene vede na Fakulteti za medicino na Univerzi Georgea Washingtona v Washingtonu. Je tudi ustanoviteljica in izvršna direktorica Inštituta za duhovnost in zdravje Georgea Washingtona (GWish), ki razvija pedagoške, klinične in raziskovalne programe za zdravnike in ostale strokovnjake v zdravstvu, ki se osredotočajo na vlogo duhovnosti v zdravju in medicini. Christina Puchalski je mednarodno znana voditeljica in pionirka na področju duhovnosti in zdravja. Njeni učni programi so poželi veliko priznanj in postali model za inovativne programe po celi državi. C. Puchalski, »Dr.

Paliativni pristop in pomen duhovne oskrbe

V takšnih razmerah ponuja paliativna oskrba rešitev; s celostnim pristopom naj bi zajela človeka tudi v njegovi duhovni dimenziji, tj. v slišanju človekovih najglobljih življenjskih vprašanj. Koncept paliativne oskrbe priznava in poudarja, da je duhovna dimenzija pomemben, nepogrešljiv del bolnikove oskrbe, ki lajša trpljenje in vrača upanje v sočloveka. Duhovna oskrba pomaga osmisliti trpljenje in najti upanje sredi obupa, saj so skrb, sočutje in odgovornost pomembni dejavniki, s pomočjo katerih najde bolnik tolažbo in moč. Po definiciji je paliativna oskrba opredeljena kot aktivna, celostna oskrba bolnikov, katerih bolezen se ne odziva na kurativno zdravljenje. Bistvenega pomena je nadzor bolečine in drugih simptomov ter socialnih, psiholoških in duhovnih težav. Zato uporablja interdisciplinarni pristop, ki zajema bolnike, njihove družine ter širšo okolico. Poleg tega nudi osnovni koncept oskrbe, ki pokriva potrebe bolnikov ne glede na kraj oskrbe, tj. v bolnišnici ali na domu. Celostna oskrba vključuje tudi odnos do smrti, ki jo definicija opredeljuje kot nedeljivo in zato neločljivo od življenja; v tem smislu paliativna oskrba »smrti niti ne pospešuje niti zavlačuje«.⁹

Pomemben del paliativnega pristopa je, kot že od vsega začetka poudarjamo, duhovna oskrba. Prav pri hudo bolnih in umirajočih osebah ter njihovih svojcih se vprašanja, ki zadevajo celoto naše eksistence, pojavijo v vsej svoji ostrini. S tega vidika je duhovna oskrba nepogrešljiv sestavni del paliativne oskrbe, ki naj bi namesto potlačitve teh vprašanj omogočala soočenje z njimi ter pri tem nudila podporo.

O duhovnosti govorimo kot o vidiku človečnosti, prek katerega posamezniki iščejo in izražajo pomen in namen ter način, s katerim doživljajo svojo povezanost s trenutkom, sabo, z drugimi, naravo in s

Christina Puchalski«, *The School of Medicine & Health Sciences*, <https://smhs.gwu.edu/gwish/about/dr-puchalski>, 1. 10. 2015.

⁹ European Association for Palliative Care, domača stran, <http://www.eapcnet.eu/Corporate/AbouttheEAPC/Definitionandaims.aspx>, 7. 10. 2015.

Poslanstvo EAPC-ja je prizadevanje za razvoj paliativne oskrbe v Evropi s pomočjo informacij, izobraževanj in raziskovanj na podlagi multiprofesionalnega sodelovanja. Namen je oblikovati vizijo odličnosti v paliativni oskrbi, ki bo ustrezala potrebam bolnikov in njihovih družin.

pomembnim ali svetim.¹⁰ Duhovna in verska prepričanja imajo vpliv na to, kako se ljudje spopadajo s težko boleznijo in z življenjskimi pretresi. Duhovna praksa spodbuja pozitiven odnos do zdravja, okrepi dobro počutje in izboljša kakovost življenja. Vpliva tudi na zdravstvene odločitve, lahko pa tudi povzroča stiske in poveča breme bolezni.¹¹ Vse več raziskav na področju paliativne oskrbe potrjuje potrebo po duhovni podpori in oskrbi, ker ti igrata pomembno vlogo v bolnikovem doživljanju bolezni in ker ima dobro duhovno počutje pomemben vpliv na preprečevanje obupa, depresije, potrnosti in želje po čimprejšnji smrti. Če duhovnih potreb ne zaznamo, ne opredelimo in ne vodimo primereno, zmanjšamo možnost mirne smrti. Bolniki, ki so demoralizirani in potrti, pogosto izražajo željo po hitri smrti. Psihološke težave in duhovna stiska so tudi med glavnimi vzroki misli na samomor, čeprav so bolečine in fizični simptomi učinkovito nadzorovani.¹²

Ne glede na omenjene ugotovitve pa naletimo v praksi na problem umestitve in (ne)sprejetosti znotraj obstoječega zdravstvenega sistema. Vzroke lahko iščemo, kot smo že videli, v prevladi biomedicinskega pristopa, po drugi strani pa področje duhovnosti zakrivajo psihične ali celo psihiatrične težave, ki se jih v tem smislu tudi zdravi. Med pomembnimi vzroki je vsekakor prepričanje, da je duhovno spremljanje vezano zgolj na določen religiozni oz. konfesionalni kontekst. To nazorno opisuje izjava zdravnika, ki je ob prizoru spremljevalčevega pogovora z bolnikom vprašal svojega kolega: »Kaj 'ta' [spremljevalec] sploh počne? Ali hodi obiskovat bolnike in moli?«¹³

Obravnavana tema nam je dala okvirni vpogled v zadnje obdobje življenja hudo bolnih in umirajočih ljudi, ki preživljajo svoje dneve v bolnišnici ob podpori zdravstvenih delavcev, in kolikor je mogoče, ob

¹⁰ C. Puchalski et al., »Improving the Quality of Spiritual Care as a Dimension of Palliative Care: The Report of the Consensus Conference«, *Journal of Palliative Medicine* 12, 2009, 887.

¹¹ C. Puchalski in B. Ferrell, *Making Health Care Whole* (West Conshohocken: Templeton Press 2010), str. 4.

¹² W. Breitbart et al., »Depression, Hopelessness, and Desire for Hastened Death in Terminally Ill Patients With Cancer«, *JAMA* 284, 22, 2000, str. 2907–2911; po E. I. Moss in K. S. Dobson, »Psychology, Spirituality, and End-of-Life Care: An Ethical Integration?«, *Canadian Psychology* 47, 4, 2006, str. 287.

¹³ Izjava povzeta iz delovne prakse avtorice ob spremljanju hudo bolnih in umirajočih bolnikov (iz zasebnih zapisov).

podpori svojih najbližjih. Govorili smo o odnosu negovalcev oz. zdravstvenih delavcev do bolnikov, ki igra pomembno vlogo v doživljanju bolezni in umiranja, kajti, kot pravi bolnica V.:

Beseda lahko tolaži. Pomiri dušo, posuši solze in omili bolečino. Kako mi je dobro delo, ko me je tolažilo zdravstveno osebje, ko mi je bilo najhujše. Nekatere sestre so jokale z mano. Beseda pa lahko tudi prizadene. Če bi čutili s tistim, komur so besede namenjene, jih mnogokrat ne bi izgovorili. Ljudje v belem so me večkrat zelo prizadeli. Beseda lahko ubija.

In ker smo ves čas osredotočeni na odnos, se v nadaljevanju sprašujemo, kako kot spremljevalec najti v sebi tisto globino in pristnost, ki vodi v sočutje, odgovornost in skrb. Ki kljub teži umiranja in smrti ohranja neko verodostojnost, da je lahko trdna opora sočloveku v tem času. Da je to, kar on sam je, in ne to, kar bi želel biti. Odgovorom na gornja vprašanja se bomo približali s pomočjo fenomenološke misli M. Heideggerja.

Vključitve eksistencialno-fenomenološke misli M. Heideggerja v duhovno oskrbo

Dogodek umiranja in smrti je težko doumljiv, še bolj za tistega, ki bolnika spremlja, zato izjave, kot so, »umira se« in »vsi bomo enkrat umrli«, niso nobena tolažba. Prej izražajo nemoč in nezmožnost tolažiti oz. razumeti človeka v njegovi stiski. Zato bo vprašanje, ki smo si ga zgoraj zastavili, težko našlo odgovore v zgolj naturalističnih razlagah, ker le-te bolj ali manj popredmetijo življenje posameznika in s tem zasenčijo njegov edinstveni sij. Duhovno spremljanje, kot nam je že znano, zahteva vsebinske odgovore na temeljna bivanjska vprašanja, kot so smrt, skrb, krivda, vest, odgovornost idr. Zaradi te zahteve se ne želimo ustaviti na zgolj empirično-naravoslovnem pogledu, ki človeka obravnava kot fizično bitje in pri tem upošteva le praktične in emocionalne posledice bolezni.¹⁴ Zanima nas fenomenološki pristop, ki obravnava človeka kot sebi odprto notranje življenje (tubit),¹⁵ kjer bolezen ni

¹⁴ Gl. A. Giddens, *Sociology*, 4. izd. (Cambridge: Polity Press 2001), str. 161.

¹⁵ M. Heidegger, *Bit in čas*, prev. Tine Hribar et. al. (Ljubljana: Slovenska matica 1997), str. 260. S pojmom tubit, pravi H. Arendt, se Heidegger izogne uporabi izraza »človek«, pri tem

neki dodatek življenju, temveč način življenja, v katerem se človek kot tubit izmika vsakemu znanstvenemu pristopu, katerega cilj je njegova objektivacija.¹⁶ Eksistencialno misel razumemo kot »obzorje bivanja, na katerem vznikne sleherno spraševanje in razumevanje. Kot takšna je ta misel že sama po sebi odpiranje duhovne razsežnosti, ki jo živimo in dojemamo s temeljnimi filozofskimi spraševanji.«¹⁷ Vloga spremljevalca je v tem smislu nudenje tiste bližine in podpore, ki spremljanemu odpira prostor iskanja njemu lastne poti in ne zapadanja oz. prepuščanja lažnemu upanju, ki ga potiska v še hujše trpljenje. Z eksistencialno-fenomenološkim pristopom se bomo skušali s perspektive spremljevalca približati človeku v njegovem izvornem izkustvu, kaj pomeni biti ob diagnozi neozdravljive bolezni soočen s svojim koncem – smrtjo. Ob tem približevanju pa izostriti samorazumevanje, ki pomembno vpliva na spremljanje in podporo bolnikov in njihovih svojcev. V ospredju razumevanja tega pristopa ne bo več bolnik kot subjekt oskrbe, temveč njegovo življenje v eksistencialni celovitosti. Tega razumevanja ni mogoče razlagati biološko niti ga podvreči empirični objektivaciji, saj gre za izvornost živetega izkustva. Eksistencialno-fenomenološki pristop lahko dopolni obstoječe pristope s poglobljenim razumevanjem temeljnih eksistencialnih fenomenov, ki razkrivajo človeka v njegovem vsakokratnem načinu življenja. Duhovna oskrba, gledano skozi prizmo eksistencialne misli, zato ni neka naknadna potreba, temveč temeljna poklicanost, kjer se človek prepozna v izvrševanju svoje človeškosti v odnosu do

pa ne gre za terminološko samovoljo: »Gre za namero razgraditi človeka v vrsto fenomenološko dokazljivih modusov biti.« H. Arendt, *Kaj je filozofija eksistence*, zbirka AUT, 4 (Ljubljana: Društvo Apokalipsa 1998), str. 44.

¹⁶ Heidegger označuje tubit kot »pripadajočo *biti tubiti*, se pravi, da je *od nekdaj moja* (torej nasploh enkratna, ne nekaj splošnega); da je *v razmerju do same sebe* in da je ta njena bit ali njena *eksistenca njeno bistvo*. Kar spada k zgradbi te biti, označujemo kot *eksistencial*. Eksistenciali ustrezajo kategorijam *obstajajočega*. Tubit pa ni nekaj obstajajočega, ni *kaj*, temveč *kdo*. Ni tako, da *ima* možnost kot *lastnosti*, temveč *je* svoje *možnosti*. Njena *pristna bit* je njena *biti-si-vlasti*. Izrazom *jaz*, *subjekt*, *duša*, *oseba*, pa tudi *človek* in *življenje* se izogiba, ker pomenijo bodisi popredmetenje tubiti – kot napako antične ontologije in krščanske dogmatike označuje, da sta tubit premaknili med kategorije obstajajočega – ali pa pustili nepojasnjeno, kakšno nepredmetno bit sta imeli v mislih.« E. Stein, *Bit in oseba: prispevek h krščanskemu stremljenju k resnici* (Celje: Mohorjeva družba 2012), str. 93.

¹⁷ K. Štrancar, »Duhovna razsežnost paliativne oskrbe v dialogu s Heideggerjevo in Levinasovo eksistencialno mislijo«, *Bogoslovni vestnik* 74, 2014, str. 132.

drugega človeka. V ospredju torej ne bo človek, ki ima bolezen, temveč bo vedno konkretno, tj. faktično življenje,¹⁸ v katerem se pomen bolezni dogaja in živi, zato le-ta ni zgolj neka stvar na sebi, temveč je vedno človek tisti, ki se je zaveda in jo tako ali drugače razume in živi. Zato je vprašanje, kako človek živi svoj odnos do bolezni, globlje od vsake vsebinske opredelitve bolezni in od vsakega znanstvenega pristopa do nje, kar pomeni, da tudi fenomena bolezni ne moremo iztrgati iz življenja in ga preiskovati ločeno. In prav to razumevanje iščemo v Heideggerjevi eksistencialni analizi.

Heideggerjeva eksistencialna analiza nas ves čas usmerja v pomen samolastnosti.¹⁹ V ozadju spremljanja je vseskozi skrb, kako nuditi bolniku podporo, da prevzame življenje v njegovi samolastnosti (avtentičnosti, pristnosti). To se po Heideggerju zgodi v soočenju s seboj, s svojo lastno bitjo, in ne v iskanju strategij bežanja, ki vodijo v nesamolastni način življenja.²⁰ Med fenomeni, ki vodijo tubiti v razprtost, »pred obličje tubiti same«,²¹ so tesnoba, vest in smrt. V nadaljevanju se bomo posvetili fenomenu tesnobe, ki označuje človekovo »temeljno počutje«.²² Fenomen tesnobe je po Heideggerju tisti pravi vzvod, ki nas opominja na nas same, opominja nas na našo smrtnost in vabi k ponovnemu razmisleku naše resničnosti, ki jo zaman iščemo v vsakdanjem načinu življenja.

Tesnoba – človekovo temeljno počutje

Naše vsakdanje življenje se po Heideggerju dogaja na način nesamolastnosti (nepristnosti), kar pomeni, da se odnos do lastnega življenja (biti)²³ dogaja in živi po vzorcu javnega mnenja, ki ga Heidegger ime-

¹⁸ Poudarek je na življenju, ki se dogaja in v katerem se že vedno nahajamo in ga tako ali drugače razumevamo in izvršujemo. V tem se razlikuje od teoretske objektivacije, pri kateri življenje izgubi svojo živost. Prim. B. Klun, *Onkraj biti* (Ljubljana: Logos 2014), str. 20.

¹⁹ M. Heidegger, *n. d.*, str. 260.

²⁰ *N. d.*, str. 244–245.

²¹ P. Jager, »Mišljenje biti in šoah«, *Nova revija* 271–272, 2004, str. 215–233.

²² M. Heidegger, *n. d.*, str. 255.

²³ Vprašanje biti in razvitje tega vprašanja predpostavlja interpretacijo tubiti kot določila človekovega bistva. Heideggerju nekateri kritiki očitajo, da se preveč ukvarja le z bitjo, na človeka pa naj bi pozabil. Heidegger odgovarja: »Ta kritika izhaja iz velikanskega nerazumevan-

nuje javni *Se*.²⁴ Človek se na nek način izgubi v tem *Se*-ju, ki določa, kako se dela, živi, obnaša itd., skratka, javnost je tista, ki človeku določa razumevanje in s tem izvrševanje njegovega življenja. Problematičnost javnega *Se*-ja je ravno v tem, da je nedoločljiv in neulovljiv. Njegova moč se kaže prav v naši ujetosti v njem. Po drugi strani pa prinaša ta ujetost določeno udobje, kajti *Se* nam pove, kako oblikovati svoje življenje, kako razumevati svet, kako biti v odnosu do drugih itd. Na ta način nam odvzema breme lastnega življenja (biti) oz. izbire in zasnove samolastne eksistence ter s tem tudi skrb odgovornosti. Zaradi te razbremenjenosti se človek nezavedno oklepa javnega *Se*-ja, kajti fenomen zapadlosti nudi človeku ne samo udobje, temveč tudi pomirjenost. Prav ta samozgrešitev sebe v vsakdanjem življenju ustvarja vtis pristnega življenja. Človek ima na ta način vse manjšo potrebo, da bi svoje življenje postavil pod vprašaj, oz. je v vsakdanjem prepletanju dogodkov sploh nima. Potopljenim v svet vsakdanje povprečnosti se nam temeljna eksistencialna vprašanja vztrajno izmikajo ali celo pomenijo izgubo časa. Zapadlost zato lahko zaide tako daleč, da si človek onemogoči možnost vrnitve k samemu sebi oz. da take možnosti sploh ne razume. Življenje, ki črpa razumevanje iz javne razloženosti, je zato dojeto kot konkretno in z vsakdanjo zaskrbljenostjo prepletano življenje. In kaj ima fenomen tesnobe opraviti v tem vsakdanjem življenju? Zakaj označuje Heidegger ta fenomen kot odlikovano in temeljno počutje tubiti? Kaj je v počutju tesnobe tako pomembnega, da ga imenuje odlikovano in temeljno? Obe vprašanji imata isti odgovor: v zapadlosti se zastrta samolastna *bit* znova razpre, kajti »izvirna tesnoba je v tubiti večinoma potlačena. Tesnoba je tu. Vendar spi. Njen dih neprestano trepetava v tubiti.«²⁵ In če tesnoba spi, se lahko vsak trenutek tudi prebudi. Običajno se to pojavi ob dogodkih, kot so smrt, ločitev od drage osebe, težke nezgode ipd. Hčerka umirajočega bolnika v svoji pretresenosti takole ugotavlja: »Jaz sem mislila, da človek umre, ko ne more nič več, ko je že na pol omamljen

ja! ... temeljna misel mojega mišljenja je prav ta, da bit v odnosu do odprtosti biti potrebuje človeka in da je, obratno, človek človek le, kolikor stoji v odprtosti biti. ... Ni se mogoče vprašati po biti, ne da bi se vprašali po bistvu človeka.« M. Heidegger, »Heideggrovi odgovori«, *Phainomena* 4, 1995, str. 137.

²⁴ Heidegger, *Bit in čas*, str. 182.

²⁵ Heidegger, *n. d.*, str. 130.

in samo še spi. Takrat me je zagrabila panika, saj tudi moj oče lahko umre čez noč! Potem pa premišljuješ o smrti, o vsem ...« Občutje tesnobe bi lahko opisali tudi s Kierkegaardovimi besedami:

... noben Veliki inkvizitor nima pripravljenih tako strašnih mučilnih naprav kot tesnoba in ni vohuna, ki bi znal tako zvito napasti osumljenega ravno v trenutku, ko je ta najslabotnejši, ali mu tako zaslepljujoče nastavi past, v katero se bo ujel, kot to zna tesnoba; in še tako bistrumen sodnik se ne razume tako na zasliševanje, kot obtoženega zaslišuje tesnoba, ki ga nikdar ne izpusti.²⁶

Fenomen tesnobe pa ni sinonim za počutje strahu. Heidegger na tem mestu opozori na fenomenalni razliki obeh počutij, tj. po tem, kar je v »tesnobi tesno«, oz. po tem, kar je v »strahu strah«. ²⁷ Kar je v tesnobi tesno, nas ne ogroža, prihaja nekje od zunaj, ali kot pravi Heidegger, od znotrajsvetno bivajočega. ²⁸ V tesnobi ta »zunaj« sploh ni pomemben, ker se svet kaže v luči popolne nepomenskosti. Kar pri tesnobi utesnjuje, ni nič določenega, je naša gola bit-v-svetu oz. tesnoba pred našo vrženo bitjo-v-svetu, pred tem, da smo in da imamo za biti. Dejstvo, da imamo za biti, ker nam je biti in ker nam je bit izročena kot naša najbolj samolastna naloga, je izvor tesnobe za, tj. tesnobe za samolastnost, ki izvira iz svobode izbire lastnega sebe. Svet nam v tem počutju postane grozljiv in strašljiv, zato nam je v tesnobi *nedomačno*. ²⁹ In ravno ta nedomačnost (grozljivost, strašljivost) biti je izvirnejša kot domačnost v vsakodnevem zapadlem svetu, v svetu javnega Se-ja. V svetu vsakdanjega načina življenja se človek kot tubit vselej (in vseeno) počuti kot tujec. ³⁰

Tesnoba se izraža v nekem nedefiniranem počutju, ko sami ne vemo, kaj nam pravzaprav je, kaj in kam bi in kako bi to počutje sploh utišali. Tega stanja pa ne smemo zamenjati z nekim patološkim stanjem, ki ga je treba čimprej prebroditi ali celo ozdraviti, temveč je treba tesnobo kot odlikovano razprtost dopustiti in dovoliti, da nam naša bit postane

²⁶ S. Kierkegaard, »O bistvu tesnobe«, *Apokalipsa* 12–13, 1996, str. 45.

²⁷ Heidegger, *n. d.*, str. 258.

²⁸ *N. d.*, str. 257.

²⁹ *N. d.*, str. 261.

³⁰ Prim. T. Hribar, *Fenomenologija I* (Ljubljana: Slovenska matica 1993), str. 300.

sploh vprašljiva, da se soočimo s svojo lastno eksistenco.³¹ Če ponovimo s Heideggerjem, je tesnoba zanj pozitivno počutje (odlikovano počutje) prav zato, ker odpira možnost pristnega življenja. To se dogodi v brez-kompromisnem soočanju s seboj, saj sem brezizhodno postavljen pred resnico sebe samega. Radikalna uposameznitev me izpostavi vprašljivosti samega življenja in zato: »Četudi marsikdo ne zdrži doma, ker se počuti doma le v javnosti, se mora prej ali slej vrniti tja, od koder se je podal v javnost. Slej ko prej se bo znašel pred samim seboj: pred lastno bitjo Zjasni se mi, da mi gre v moji biti vselej že za to bit samo in za nič drugega. Vse drugo je drugotno.«³²

»Ne prepoznam se,« pravi gospod, ki leži hudo bolan v bolniški sobi, in nadaljuje: »prej sem bil vesel, družaben, ves čas zaposlen, nikoli nisem bil bolan ..., zakaj ravno jaz? Kaj sem storil?« Te pogoste izjave hudo bolnih in umirajočih bolnikov se pojavijo, ko se človek iz brezupnega bega pred seboj znajde pred vprašanjem, ki vznikne v trenutku, ko človek najbolj »neusmiljeno« občuti samega sebe, ali kot bi rekel Heidegger, svojo vrženost v svet. To je po drugi strani obdobje (situacija ali neka prisila), ko se človek odloča za možnost sprejetja ali možnost nesprejetja sebe (svojega načina *biti*) v »novi« situaciji. Na osnovi odločanja lahko sebe prepoznamo oz. razumevamo, da vedno živimo na način možnosti, da smo mi sami ta nenehna možnost.³³

Najpogostejši odziv tega soočenja sta strah in panika: »vsega je konec,« odgovori bolnik na vprašanje, kako mu gre. Po Heideggerju je izjava primer nesamolastnega načina oz. razumevanja življenja (nesamolastnega načina *biti tubiti*), kajti »konec« ne nastopi šele z diagnozo in prognozo, pač pa človek že živi na način končnosti. Ni (prvotno)

³¹ B. Klun, »Skrb, smrt in vest: Analiza treh eksistencialov v delu 'Bit in čas',« *Phainomena* 8, 1999, str. 186.

³² Hribar, *n. d.*, str. 300.

³³ Tu gre za preseganje običajnega in ustaljenega razumevanja pojma dejanskost/možnost: »Najprej je treba preseči vsakdanjo zapadlost in dojeti, da me v prvi vrsti ne zaznamuje dejanskost ..., temveč možnost: da sem 'jaz sam' živeta in dogajajoča se možnost (sebe samega). To ni nič drugega kot usvojitev lastne svobode, ki je prvi korak k pristnemu ali samolastnemu življenju.« Klun, *Onkraj biti*, 29.

Živeti na način možnosti bi v vsakdanjem jeziku lahko razumeli kot »nikoli ni prepozno«, kajti dokler človek je, je nenehna možnost živeti tako ali drugače, sprejemati tako ali drugače.

kriva bolezen za umiranje in smrt, temveč je konec/smrt zaživela že s človekovim prihodom na svet.

Bolnik se v tem trenutku najgloblje zave oz. občuti svojo razprtost v tem, da *je*,³⁴ da iz tega *je* ne more nikamor. Človek utrpeva lastno pasivnost v občutju, da je in da mu je biti. Lastno vrženost v svet doživlja, kot pravi Heidegger, »kot vrženost v njegov 'tu', in sicer, da je kot bit v-svetu 'tu'«. ³⁵ Ta vrženost v Heideggerjevem jeziku naznačuje »faktičnost izročnosti«, ³⁶ ki ji ne moremo ubežati in se je ne moremo izogniti. Iz varnosti in udobnosti samoumevne vsakdanjosti je človek potisnjen pred samega sebe. Življenje, ki je že ves čas način našega *je*, tega, da *smo*, začutimo kot nekaj, kar ni naše (domače), čeprav smo v jedru tega dogajanja najbolj mi sami. In to je v trenutku spoznanja lastne minljivosti najbolj grozno. Res je, kot je bilo povedano že v prvem delu, da se človek zaveda smrti, tega, da bomo enkrat vsi umrli, toda sedaj še ne. Smrt je v tem smislu zgolj dogodek, ki se zgodi drugemu. Pred neprijetno mislijo ali pogledom na umirajočega se lahko vedno umaknem v varnost vsakdanjega življenja. Tudi svoje najbližje varujemo pred tem dogodkom, ki ne sodi v utečeni red, ki ga živimo in nas drži v ravnovesju. Toda naše življenje ni predstava, ne moremo se umakniti ali zamižati pred tem, da *smo* in da nam je do tega *smo*.

Novica o diagnozi, ki postavi človeka pred samega sebe, je obenem možnost, da se človek ponovno izbere v načinu svojega *je*. Diagnoza, ki je človeka prizadela, je po Heideggerju samo potrditev, da je človek (kot tubit, ki ima odnos do svoje biti) več kot primerek kakega rodu bivajočega kot navzočega, ³⁷ z drugimi besedami, več kot zgolj bivajoče, opisano z lastnostmi, ki mu pritičejo. Tako razumljeno bivajoče nima odnosa do svojega *je*, kajti predmetom, živalim ali rastlinam je ob diagnozi neozdravljivosti ali bližajočega se konca vseeno. Samo človek presega, transcendirata samega sebe, samo človek ima odnos do svojega *je* oz. *sem*. To razumevanje je pri spremljanju umirajočega še posebej pomembno, kajti naše vsakdanje, ontično razumevanje človeka nas lahko zavede, da gledamo na umirajočega kot na predmet obravnave.

³⁴ »Je« kot »živeči odnos do sebe«. Klun, *n. d.*, str. 140.

³⁵ Heidegger, *n. d.*, str. 192.

³⁶ *Prav tam*.

³⁷ Heidegger, *n. d.*, str. 70.

Omenili smo, da je tesnoba po Heideggerju pozitivno počutje, ni bolezensko stanje, ki bi ga bilo treba zdraviti. V počutju tesnobe se človek ustavi in prisluhne lastnim vprašanjem, ki jih v hrupu in zaposlenosti vsakdanjega življenja ne sliši.

Počutje tesnobe je torej tisto počutje, ko se ima bolnik možnost poglobiti vase in doživeti svobodo lastne odločitve. To temeljno počutje nas dela »nas same«, saj je v počutju tesnobe zajeto razumevanje naše vrženosti v svet in v vselej dani možnosti izbrati ali zasnovati svoje lastno življenje (*samolastnost*), ki ga v prvi vrsti živimo kot vsakdanje povprečno življenje (*nesamolastnost*). Na tej točki bi lahko govorili o dostojanstvu in spoštovanju posameznega človeka, ki živi in snuje le sebi in edino sebi lastno življenje.

Umiranje je torej tisto dogajanje, ko sebe, svoj obstoj najbolj občutimo. »Zakaj ravno jaz?« je po Heideggerju vprašanje, ki izhaja iz povprečnega razumevanja človekove vsakdanjosti. Odgovor na vprašanje je »tesnoba«, kjer odpade vsak zakaj in pred katero je le in edino golo *je*.

Počlovečenje človeka v njegovem umiranju ne pomeni stoično prevzeti usode smrti, niti občudovanja/vzpodbujanja »borilnih večšin« (smrt kot izguba bitke z boleznijo, boj z boleznijo, upiranje smrti, hrabro prenašanje bolezni itd.), ki naj bi jih človek uporabljal v boju s smrtjo. Spoštovanje človeka v njegovem dostojanstvu, njegovi enkratnosti in neponovljivosti pomeni dovoliti mu izbiro njegovega lastnega načina umiranja in ne odvracati njegove pozornosti od njega samega, od njegove lastne smrti.

Glede na to, da se človek v počutju tesnobe najgloblje zave svoje smrtnosti, tj. izničenja lastne eksistence, se postavi vprašanje, kako to srečanje vzdržati, ne da bi zapadel tolažečim besedam s strahom in skrbjo obremenjenih spremljevalcev (zdravstvenih delavcev, svojcev, prijateljev itd.). Kako ostati on sam? Kajti:

Zakrivajoče umikanje pred smrtjo vsakdanjost tako trdovratno obvladuje, da v bivanju drug z drugim »najbližji« ravno »umirajočemu« često še dopovedujejo, da bo ušel smrti in se potemtakem znova vrnil nazaj v pomirjeno vsakdanjost svojega oskrbljenega sveta. Takšna »skrb-za« celo meni, da »umirajočega« s tem »tolaži«. ³⁸

³⁸ Heidegger, *n. d.*, str. 346.

To pomirjanje (tolaženje) glede smrti pa ni namenjeno le umirajočemu, temveč prav tako tistim, ki tolažijo. »In še celo v primeru preminutja,« pravi Heidegger, »javnost zaradi tega dogodka ne bi smela biti motena in vznemirjena v svoji oskrbovani brezskrbnosti. Saj v umiranju drugih neredko vidijo neko družbeno neprijetnost, če ne celo netaktnost, pred katero bi bilo javnost treba obvarovati.«³⁹

Naravnost Heideggerjeve eksistencialne misli, ki nas je ves čas usmerjala v pomen samolastnosti, dobi v našem kontekstu svoj epilog v času doživljanja diagnoze neozdravljive bolezni. Nesamolastni način lahko vodi v izčrpavajoče iskanje izhodov iz sveta bolezni, ki prehaja v vse večji strah in obup. To brezupno iskanje izhoda se pogosto sprevrže v jezo ter obsojanje sebe in sveta, kar jemlje moč za prevzem zasnove za biti drugače. V tem smislu pogosto spremljamo umiranje v njegovem nesamolastnem načinu. Situacija postane še težja ob svojcih in spremljevalcih, ki tudi sami prispevajo k temu načinu razumevanja. Zato, kot pravi Tania Yegdich, ne gre samo za trenutek smrti, temveč za padec celega življenja, ki je bežanje pred smrtjo in s tem izmikanje pred možnostjo samolastne eksistence.⁴⁰

Zaključek

Smrt zaznamuje človeka od rojstva dalje. Soočenje z njo postavlja spremljevalca v trezno držo, ki mu ne dovoli izmikajočega se odgovora niti pred samim seboj niti pred bolnikom. Zato je nujno, da se oseba, ki spremlja hudo bolne in umirajoče ter njihove svojce, sooči s temeljnimi eksistencialnimi vprašanji in poskusi odgovoriti nanje, da je lahko verodostojen spremljevalec v paliativni oskrbi. Uvid v globoka bivanjska vprašanja je način, ko prihaja človek do samega sebe. Ta uvid je pomemben za duhovno spremljanje v paliativni oskrbi, kajti njen cilj ni duhovno pomirilo po vzoru zdravil, temveč bolj celovito postajati človek. Da bomo vsi enkrat umrli, ostaja dejstvo. Toda to dejstvo ne tolaži,

³⁹ *Prav tam.*

⁴⁰ T. Yegdich, »Clinical supervision, Death, Heidegger and Freud come 'out of the sight'«, *Journal of Advanced Nursing* 31, 2000, str. 956.

tolaži pa misel, da v času umiranja človek ne ostaja sam in zapuščen, ali kot smo slišali v eni izmed izjav, odpisan.

B i b l i o g r a f i j a

1. Arendt, H. (1998), *Kaj je filozofija eksistence*, zbirka AUT, 4. Ljubljana, Društvo Apokalipsa.
2. Breitbart W. et al. (2000), »Depression, Hopelessness, and Desire for Hastened Death in Terminally Ill Patients With Cancer«, *JAMA* 284, 22, 2907–2911.
3. Chochinov, H. M. (2013), »Dignity in Care: Time to Take Action«, *Journal of Pain and Symptom Management* 46, 5, 756–759.
4. *European Association for Palliative Care*, domača stran. [Http://www.eapcnet.eu/Corporate/AbouttheEAPC/Definitionandaims.aspx](http://www.eapcnet.eu/Corporate/AbouttheEAPC/Definitionandaims.aspx), 7. 10. 2015.
5. Giddens, A. (2001), *Sociology*, 4. izdaja. Cambridge: Cambridge Polity Press.
6. Häring, B. (2001), *Svobodni v Kristusu*. Celje: Mohorjeva družba.
7. Heidegger, M. (1997), *Bit in čas*, prev. T. Hribar et al. Ljubljana, Slovenska matica.
8. Heidegger, M. (1995), »Heideggrovi odgovori«, *Phainomena* 4, 135–143.
9. Hribar, T. (1993), *Fenomenologija I*. Ljubljana: Slovenska matica.
10. Hrovat, J. (2008), *Arheologija biti: telesnost med subjektiviteto in objektiviteto*, doktorska disertacija. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.
11. Jager, P. (2004), »Mišljenje biti in šoah«, *Nova revija* 271–272, 215–233.
12. Kierkegaard, S. (1996), »O bistvu tesnobe«, *Apokalipsa* 12–13, 45–49.
13. Klun, B. (1999), »Skrb, smrt in vest: Analiza treh eksistencialov v delu 'Bit in čas'«, *Phainomena* 8, 183–201.
14. Klun, B. (2014). *Onkraj biti*. Ljubljana: Logos.
15. Moss, E. L. in Dobson, K. S. (2006), »Psychology, Spirituality, and End-of-Life Care: An Ethical Integration?«, *Canadian Psychology* 47, 4, 284–299.
16. Puchalski, C. (2001), »The role of spirituality in health care«, *Baylor University Medical Center Proceedings* 14, 4, 352–357.
17. Puchalski, C. et al. (2009), »Improving the Quality of Spiritual Care as a Dimension of Palliative Care: The Report of the Consensus Conference«, *Journal of Palliative Medicine* 12, 885–904.
18. Puchalski, C. in Ferrell, B. (2010), *Making Health Care Whole*. West Conshohocken: Templeton Press.
19. Puchalski, C. (2015), »Dr. Christina Puchalski«, *The School of Medicine & Health Sciences*. <https://smhs.gwu.edu/gwish/about/dr-puchalski>, 1. 10. 2015.
20. Stein, E. (2012), *Bit in oseba: prispevek h krščanskemu stremljenju k resnici*. Celje, Mohorjeva družba.

21. Thamblyn, R. (2007), »Physician Scores on a National Clinical Skills Examination as Predictors of Complaints to Medical Regulatory Authorities«, *JAMA* 298, 993–1001.
22. Štrancar, K. (2014), »Duhovna razsežnost paliativne oskrbe v dialogu s Heideggerjevo in Levinasovo eksistencialno mislijo«, *Bogoslovni vestnik* 74, 129–139.
23. Yegdich, T. (2000), »Clinical supervision, Death, Heidegger and Freud come 'out of the sighs'«, *Journal of Advanced Nursing* 31, 953–961.



DRUGAČEN OBRAZ TRPLJENJA:
POJMOVANJE SMRTI V
MEHIKI IN RELIGIOZNI
SINKRETIZEM V DANAŠNJIH
OB SMRTNIH OBREDIH

Marija Mojca Terčelj

Mi madre me contó que yo lloré en su vientre.

A ella le dijeron: tendrá suerte.

Alguien me habló todos los días de mi vida

al oído, despacio, lentamente.

Me dijo: ¡vive, vive, vive!

Era la muerte.¹

(Jaime Sabines, mehiški pesnik)

Uvod

Smrt je univerzalno dejstvo: nekaterim pomeni naravni konec biološkega bivanja, drugim prehod v novo življenje. Umiranje pogosto spremlja trpljenje v obliki fizičnih in duševnih bolečin, sorodnikom in prijateljem pa vzbudi prehodna ali trajna čustva žalosti, osamljenosti in praznine. Čeprav se zdi, da so emocije zgolj intimna osebna izkustva, antropološke študije obsmrtnih šeg in običajev pričajo o socialni regulaciji individualnega čustvenega izražanja.² Žalovanje je institucionalno določeno in se od kulture do kulture razlikuje. Pojmovanje smrti ni v vseh kulturah enako. Sodobna zapadna družba in njeni globalni urbani centri jo v splošnem pojmujejo kot nujno zlo, nekaj, kar se zgodi v trenutku in o čemer neradi razmišljamo. Je človekova največja sovražnica, zato je že sam pogovor o njej tabu. »Beseda smrt je za prebivalce New Yorka, Pariza ali

¹ Pravila mi je mati, da sem jokal v njenem trebuhu. / Pa so ji rekli: imel bo srečo. / Nekdo mi je šepetal vse dni mojega življenja / prav potih in počasi na uho. / Dejal je: živi, živi, živi! / Bila je smrt.

² M. Bloch in J. Parry, »Introduction: Death and the regeneration of life«, v: Bloch, M. in Parry, J. (ur.): *Death and the regeneration of life* (New York: University of Cambridge 1986), str. 3.

Londona neizrekljiva, saj žge v ustnice. Nasprotno jo Mehičan kar naprej ponavlja, se iz nje norčuje, jo ljubkuje, z njo spi in jo časti; smrt je njegova najbolj priljubljena igrača in trajna ljubezen.«³

Na podlagi analize sinkretičnega praznovanja dneva mrtvih in nekaterih pogrebnih šeg staroselskega in mestiškega prebivalstva Mehike⁴ želi članek pokazati kulturne razlike v izražanju čustev, zlasti trpljenja in žalosti. Z drugačnim odnosom do življenja in smrti želi prispevati k vedrejšemu in čustveno manj obremenjujočemu pristopu k težkim življenjskim situacijam.

Cilj tega sestavka ni analiza mehiškega religioznega sinkretizma⁵ ali ugotavljanje, kateri elementi so evropskega in kateri ameriškega izvora, ampak pokazati drugačno dožemanje trpljenja. Pri Mehičanih to dožemanje izvira iz združitve različnih kozmoloških in religioznih konceptov, ki so plod dolgotrajnega transkulturnega procesa, v katerem je nastala nova, sestavljena in kompleksna realnost. Sinkretizem ni mehanska aglomeracija različnih kulturnih elementov, tudi ne mozaik, ampak nova kvaliteta. Praznovanje dneva mrtvih in obredi prehoda ob smrti imajo že v Evropi sinkretičen značaj. Ko pa so se zlili z obredji in koncepti mezoameriških staroselcev, je prišlo do novih, neodvisnih hibridnih fenomenov. Kulturna mestizacija in religiozno spajanje je nenehen proces, ki poraja vedno nove oblike, še zlasti v današnji globalizacijski dobi.

Praznovanje živih in mrtvih v Mehiki

Tujec, ki ne pozna mehiškega kulturno-religioznega sinkretizma in njegovega specifičnega odnosa do smrti, ostane v dneh pred prvim no-

³ O. Paz, *El Laberinto de la Soledad* (México: Fondo de Cultura Económica 1975), str. 52.

⁴ Praznovanja živih in mrtvih je avtorica opazovala na številnih terenskih raziskavah v Mehiki: oktobra in novembra 1990 in 1991 v vaseh Pantepec in Tapalapa v severovzhodni kordiljeri Chiapasa (med Sokeji), leta 1996 v Pantepecu in v zahodnem Chiapaškem višavju (med Maji Cocil), leta 1997 v Tuxtli Gutiérrezu (med mestici in Sokeji), leta 2010 na Jukatanu (med mestici in Maji) in leta 2011 med mestijci v Tepoztlanu v osrednji Mehiki in na Jukatanu. Leta 2002 je skupaj z mehiškim umetnikom Jorgejem Serranom postavila oltar mrtvih v Slovenskem etnografskem muzeju.

⁵ Sinkretizem »je združitev ali zlitje različnih filozofskih, religioznih in drugih nazorskih sistemov, verovanj in obredij v novo celoto«. Baš, A. et al. (ur.), *Slovenski etnološki leksikon*, 2. izd. (Ljubljana: Mladinska knjiga 2004), str. 532.

vembrom ob pogledu na živopisane skladovnice sladkornih okostnjakov in mrtvaških glav, ki krasijo poulične stojnice večjih mest, veselo vzdušje, humorne napise in množično praznovanje, več kot osupel. Praznovanje se v Mehiki začne že na dan svetega Luke (18. oktober) in traja vse do svetega Andreja (30. november), kulminacijo pa doseže 1., 2. in 3. novembra, ko Mehičani obiščejo grobove in jih okrasijo z živopisanim cvetjem. Staroselci iz osrednje in južne Mehike⁶ na grobove prinašajo tudi hrano in pijačo, ki jo je pokojnik najbolj cenil, in mu igrajo priljubljene melodije na doma izdelanih inštrumentih.⁷



Slika 1: Praznik lobanj (Ciudad de México 2011), fotografiral Miloš Ekar

⁶ Totonaki (*totonaca*), Navajci (*nahua*), Popoluki (*popoluca*), Mazateki (*mazateca*), Miheji (*mixe*), Sokeji (*zoque*), Maji (*maya*) itd.

⁷ Gl. M. M. Terčelj, »Pojmovanje smrti v stari Mehiki in religiozni sinkretizem v današnjih mehiških obredih ob smrti: s posebnim poudarkom na kulturi zoque, Chiapas / The conception of death in ancient Mexico and the religious syncretism of present-day death rituals: with special emphasis on the Zoque Culture, Chiapas«, v: *Etnološki in antropološki vidiki preučevanja smrti: mednarodni simpozij, 5.–8. november 1998, Etnolog* 9, 1 (Ljubljana: Slovenski etnografski muzej 1999), str. 349–369.

V Mizquicu, predmestju glavnega mesta Mehike, prirejajo vsako leto 1. novembra tako imenovani »festival mrtvaških glav«, na katerem podelijo nagrade za najboljše mrtvaške kostume. Na festivalu se sprehajajo »batmani«, »drakule« in podobni filmski junaki, uvoženi iz Združenih držav Amerike. Izdelovanje sladkornih lobanj je sodobna izpeljanka anglosaških buč *halloweena*, uživanje lastne smrti v času praznovanja pokojnikov pa je mehiška specifičnost, ki ima svoj izvor v evropskih in mezoameriških staroselskih kulturah. S pisanih lobanj se smeji imena »Jorge«, »Pepe«, »Oscar« itd. Njihovo obdarovanje spremlja poseben humor: prijatelji si med seboj poklanjajo lističe, zdaj tudi elektronska sporočila, z duhovitimi in pikrimi verzi na račun osebnih napak, življenja in smrti, smisla sobivanja.

Ena od mehiških specifičnosti je tudi, da sredi najprometnejše avenije Ciudad de México dolga povorka pogrebcev spremlja okrašeno krsto, pred katero stopajo elegantni *marichis* v blišču in zvoku glasnih trobent, promet pa usmerjajo klovni v živopisanih oblačilih, ki s konfeti obmetavajo mimoidoče. Pogrebne slovesnosti in praznovanje vseh živih in mrtvih so poleg godu Marije Gvadalupske (12. december) in slavja ob dnevu neodvisnosti (16. september) najbolj množična in radoživa praznovanja Mehičanov.

S pomočjo obreda se družba osvobodi lastnih spon, ki si jih je nadela, se norčuje iz svojih bogov, načel, zakonov in norm; se izniči ... Praznovanje je kozmično dejanje: je izkušnja nereda, združitve nasprotujočih si elementov in principov z namenom, da izzovejo ponovno vstajenje življenja.⁸

Mehiško podeželje ne pozna sladkornih lobanj, povork in festivalov, goji pa bogat repertoar sinkretičnih obredij v zahvalo za nove plodove in spomin na prednike. Za različne avtohtone etnične skupine, kot tudi za mestiško prebivalstvo, pomeni ohranjanje spomina na rajne srečanje dveh svetov: sveta živih in sveta mrtvih. Življenje in smrt sta dva obraza istega principa. V prvih dneh novembra se rajni vračajo na svoje domove, na kar se živi skrbno pripravijo. Tako staroselci kot mestici Mehike olep-

⁸ Paz, *n. d.*, str. 46.

šajo hišne oltarje in pripravijo praznična jedila, med katerimi ne smeta manjkati sladki kruhek in kuhana čokolada.⁹

Sokeji in Maji iz Chiapasa okrasijo hišne oltarje, na katerih so podobe družinskih patronov in pokojnikov (če imajo njihove fotografije, sicer je na oltarju stvar, ki jo je pokojnik nosil). Čez oltarje obokajo zeleno vejevje, med katerim prednjači ameriški bor *ocote*, ki zaradi močnega vonja služi v obredne namene. Med cvetjem so najbolj zastopane tagetes¹⁰, lilije, kale, merjete in krizanteme. Pred podobami prednikov prižgejo sveče ter kadilo copal¹¹ in vmes postavijo obredno hrano in pijačo; tla pa posujejo z borovimi iglicami. Sveče in kadilo morajo biti prižgani dan in noč, ves čas praznovanja, tako kot je od 31. oktobra do 3. novembra prisotna na njem tudi hrana. Jedi, ki jih ponudijo rajnim, so: *tamales*¹², mali sladki kruhki, kuhana čokolada, kava ter žganje in cigarete, če je pokojnik kadil in užival alkohol. Poleg tega ponudijo pokojniku tudi jed, ki jo je najraje užival. Sokeji pravijo, da duše te hrane sicer ne morejo jesti, vonjajo pa jo, kar jim zadostuje.¹³

Medtem ko tečejo domače priprave čiščenja, krašenja in kuhanja nekaj dni pred 1. novembrom, pa čiščenje, barvanje in krašenje grobov poteka šele 1. novembra dopoldne. Gorski Maji, kot tudi drugi staroselci v Mehiki, pokopališč skozi leto ne obiskujejo. Prednikov se spominjajo dnevno s prižiganjem sveč na domačih oltarjih. 1. novembra zjutraj okrasijo grobove na enak način, kot so okrasili hišne oltarje. 2. novembra pa

⁹ Gl. M. M. Terčelj, »Smrt in humor pri sinovih Moctezume 1: Obisk rajnih ali praznovanje vseh živih in vseh mrtvih v Mehiki«, *Slovenec*, 28. 10. 1993, str. 11; M. M. Terčelj, »Smrt in humor pri sinovih Moctezume 2: Pojmovanje smrti v stari Mehiki in religiozni sinkretizem«, *Slovenec*, 4. 11. 1993, str. 11; M. M. Terčelj, »Smrt in humor pri sinovih Moctezume 3: Pojmovanje življenja in smrti v stari Mehiki«, *Slovenec*, 11. 11. 1993, str. 11; M. M. Terčelj, »Smrt in humor pri sinovih Moctezume 4: Umirati s humorjem, umirati v Mehiki«, *Slovenec*, 25. 11. 1993, str. 11.

¹⁰ »Flor de muerto« ali cvet pokojnika, kakor tej močno dišeči oranžni cvetlici pravijo mestijci. Sokeji jo imenujejo *anima joya*, Navajci pa *sempuchi* ali *cempasuchi*.

¹¹ Smola različnih dreves iz družine *Burseraceae*, ki ji dodajo lokalna zelišča, suhe vejice cimeta in druge dišavnice.

¹² *Tamales* je koruzna masa z dodatkom fižola, pikantne omake, mesa in/ali zelišč, zavita v koruzni ali palmov list in kuhana v vodi.

¹³ M. M. Terčelj, Terenski zapis (TZ): oktober–november (Pantepec, Tapalapa – Chiapas 1990); M. M. Terčelj, TZ: oktober–november (Pantepec – Chiapas 1991); M. M. Terčelj, TZ: oktober–november (Chamula, Tuxtla Gutiérrez – Chiapas 1996); M. M. Terčelj, TZ: oktober–november (Tuxtla Gutiérrez – Chiapas 1997); M. M. Terčelj, TZ: oktober–november (Mérida – Jukatan 2010); M. M. Terčelj, TZ: oktober–november (Tepoztlan, Estado de México 2011).

na grobove postavijo tudi hrano. Pokojnikom igrajo na doma izdelano kitaro *jarano*, jedo, pijejo in se pogovarjajo.¹⁴ 3. novembra obiskujejo Sokeji iz Chiapasa grobove svojih otrok, nekateri staroselci, na primer Totonaki iz Veracruz, počastijo umrle otroke na *octavo*, osmi in deveti dan po dnevu rajnih. Na ta dan obišejo tudi grobove pokojnih, ki so umrli nasilne smrti.

Maji na Jukatano imenujejo daritvene oltarje *hanal pixán*¹⁵, kar dobesedno pomeni hrana za duše. Besedna zveza označuje tako oltar kot hrano na njem in celotno praznovanje. *Hanal pixán* je eden najbolj sofisticiranih daritvenih oltarjev mrtvim v vsej jugovzhodni Mehiki. Postavitev sveč, kadil, hrane in pijače na oltarju mora upoštevati kozmično strukturo. Za izdelavo ogrodja morajo Maji uporabiti samo določen les; konstrukcija ne sme imeti žebeljev. Na živopisan prt postavijo majevski križ¹⁶, podobe pokojnikov, cvetje, sveče, *copal*, posodico z vodo in drugo s soljo, ti naj bi imeli očiščevalno funkcijo, pijačo iz koruzne mase, pečene koruzne storže, fižol, tortilje, pib (piščanec, zavit v palmove liste in pripravljen pod peko), *relleno negro* (puran in svinjina v kuminovi omaki) in sladke kruhke. *Hanal pixán* pripravijo 2. novembra v vaseh in mestih s pretežno majevskim prebivalstvom; še več, z zakonom o javnem šolstvu so postavitev oltarja in razdelitev hrane uvedli v javne službe, inštitute in šole. Prav v slednjih je obvezni del šolskega programa, saj je zapisan v register nacionalne in svetovne kulturne dediščine.

¹⁴ Po ustnem izročilu omenjenih staroselskih skupnosti duše pokojnikov zaznajo vonj in zvok. Uporaba vonjev (cvetje, kadila, aromatična hrana in pijača, alkohol in tobak) in glasbe predstavlja v obredju za rajne komunikacijo z onostranstvom. Avditivni in olfaktorični efekti so konkretni simboli tranzicije, ker vsebujejo ali pa nakazujejo spreminjanje. Zato spremljajo obrede prehoda (*rites de passage*). Po ugotovitvah antropologije čutil pa obstaja še posebno tesna povezava med vonjem in prehodnostjo. (Prim. D. Howes, »Olfaction and transition: an essay on the ritual uses of smell«, *The Canadian Review of Sociology and Anthropology* 24, 3, 1987, str. 398–416). Gl. tudi M. M. Terčelj, »Joyo naque, joyo sok toc – flor costurada, flor amarrada: flor y el simbolismo zoque de los floreados«, v: Aramoni, D., Lee, T. A. in Lisbona, M. (ur.): *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas* (Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas 1998), str. 129–136.

¹⁵ *Hanal* pomeni hrana, *pixán* (pišan) pa duša pokojnika. Maji poznajo več duš. *Pixán* je najsubtilnejša duša, tista, ki ob rojstvu posamezniku vdahne življenje in ki ob koncu življenja edina zapusti telo (ostale z njim propadejo) in se vrne na sveto drevo Majev *Yaxché*.

¹⁶ Simbol križa je v predkolonialnem obdobju Majem predstavljal religiozni simbol, ki je pomenil štiri strani neba, štiri božanstva stvarnike, štiri elementarne kozmične principe; barvali so ga v modro-zeleni odtenek, kar je pomenilo kozmično harmonijo. Še danes Maji križe barvajo v modro-zeleno barvo.



Slika 2: *Hanal Pixán*, oltar mrtvim (Jukatan 2014),
fotografirala Marija Mojca Terčelj

Substitucijska politika pokristjanjevanja

Praznik vseh svetih je v zahodno cerkveno leto vpeljal papež Gregor IV., ko je leta 835 določil 1. november za dan spomina na vse mučence in svetnike.¹⁷ Praznovanje je v dobršnem delu Evrope sovpadlo s predkrščanskimi obredi za duše rajnih, zato so se šege in običaji tesno prepletli. Vernih duš dan ali spomin vseh vernih rajnih (2. november) je uradna Rimokatoliška cerkev priznala kot liturgični dan šele v sredini 13. stoletja (leta 1222). Cerkev si je namreč ves zgodnji in visoki srednji vek močno

¹⁷ Sprva se je Cerkev spominjala samo mučencev. Njihovo število je v Dioklecijanovi dobi tako naraslo, da vsak ni mogel dobiti svojega godovnega dne. Zato je papež Bonifacij IV. v začetku 7. stoletja določil 13. maj za dan vseh mučencev skupaj. 13. maja 608 so namreč stari rimski Panteon posvetili v *Cerkev svete Marije in mučencev*. Kasneje je dobila tudi ime *Cerkev vseh svetnikov*, saj je papež Gregor III. javnemu obredju mučencev dodal spomin na svetnike. Ker v mesecu maju Rim ni mogel prehraniti številnih romarjev, je iz praktičnih razlogov papež Gregor IV. prestavil praznik na 1. november. (Gl. N. Kuret, *Praznično leto Slovencev II* (Ljubljana: Družina 1989), str. 92–93).

prizadevala ločiti uradno liturgijo od predkrščanskih ritualov smrti in izkoreniniti staroselske »kulte prednikov«.

Že leta 390 je cerkveni oče, pisatelj in filozof Avguštín hotel odpraviti stare evropske običaje uživanja hrane in pijače na grobovih. Kasneje je Amalarij iz Metz (780–850) trdil, da je predkrščanska obredja bolje nadomestiti kot pustiti nenadzorovana. V 6. stoletju so se v benediktinskih samostanih spominjali rajnih članov na binkošti. Benediktinski opat Odilon iz samostana Cluny v Franciji je leta 998 ukazal vsem svojim samostanom posebno opravilo za rajne na dan 1. novembra po vesperah: zvonjenje in molitev za rajne. »Vzgledu benediktincev so zelo kmalu sledili drugi redovi, počasneje ga je prevzemala svetna duhovščina.«¹⁸

Kljub dolgotrajnim prizadevanjem za pokristjanjenje predkrščanskih ritualov za rajne so se ti v Evropi ohranili skozi stoletja, sprva na grobovih, kasneje kot hišni običaji. Danes spominja nanje le še prižiganje sveč in krašenje grobov. Darovanje hrane, pijače in kadil se je umaknilo na domove, razen v pravoslavnih deželah. V Evropi se je še dolgo ohranjala vera, da se rajni v prvih dneh novembra vračajo na domove ali pa na grobovih opazujejo žive.¹⁹

V zgodnjem 16. stoletju je španska krona vpeljala krščanske praznike v svojih kolonijah. Politični in ekonomski konkvesti je sledila evangelizacijska politika, ki je uporabljala substitucijsko metodo: pomembne predkrščanske praznike je prekrivala s krščanskim bogoslužjem, staroselske templje s katoliškimi svetišči, predhodna božanstva s krščanskimi svetniki. Kot navaja Díaz Polanco, »evangelizacijska ustanova ni imela samo religioznega poslanstva, ampak tudi družbeno in kulturno. Imela je največjo moč pri uveljavljanju evropske dominacije in njenih kolonialnih praks v Ameriki.«²⁰

¹⁸ Kuret, *n. d.*, str. 93.

¹⁹ Omenimo lahko, da smo bili pri terenskih raziskavah na Dolenjskem in Kozjanskem še v prvi polovici osemdesetih let 20. stoletja priča običaju, da se v noči s 1. na 2. november na kuhinjski mizi pusti rajnim kozarec vode in kozarec vina, češ da ga pridejo rajni poskušat (pohat, okusit). Prav tako smo zasledili uživanje 'šentjanžvega vina' ob pogrebnih slovesnostih.

²⁰ H. Díaz Polanco, *Autonomía regional: La autodeterminación de los pueblos indios* (Mexico: Siglo XXI 1996), str. 81–82.

Praznika vseh svetih in rajnih duš dan sta pri Aztekih slučajno sovpadla z obredji za mrtve vojščake, sicer pa so se po vsej Mezoameriki v tem času odvijala zahvalna obredja za letino. Ta so se začela takoj po spravljanju prvih pridelkov in trajala do konca agrarnega cikla, torej od 10. do 14. meseca azteškega koledarja²¹ ali od avgusta do konca novembra po gregorijanskem koledarju.

Tako so prebivalci Tenochtitlana (današnji Ciudad de Mexico) v 10. mesecu *xocótl huetzi* (prev. »pobiranje sadežev«) obhajali praznik ognja in »velikega drevesa«. V obredjih so se prepletali elementi smrti in novega življenja. Prvi dan tega meseca²² so v zahvalo bogu ognja *Xiuhotecutli* žargali sužnje in jim – še preden so zgoreli – izrezali srca. Žrtvovanja (zlasti človeška) so v azteški kulturi zagotavljala kontinuiteto življenja in obnavljanje večnega ognja. 11. mesec *ochpaniztli*²³ je bil posvečen materi vseh azteških bogov *Teteo innan* ali *Toci* (prev. »naša stara mama«).²⁴ V popolni tišini so na prvi dan tega meseca pred njenim kipom plesale zrele ženske. Nato so eno od plesalk, ki je predstavljala boginjo, žrtvovali.

V 14. mesecu *quechollí*²⁵ so Azteki praznovali boga vojne in lova *Mizcóatla*. V prvih dneh so mu darovali sužnje, zlasti tiste, ki so bili hrabri v vojskovanju. Kot poroča Sahagún, so na njihove grobove polagali hrano.²⁶ Žrtveni obredi in uživanje hrane so simbolizirali prehod v novo življenje oz. vnovično rojstvo ali vstajenje od smrti.²⁷ Poleg Sahaguna tudi

²¹ Azteški koledar je poznal 18 mesecev po 20 dni in pet posebnih dni. Prvi mesec azteškega koledarja, imenovan *atlcahualco* ali *quauitleoa*, se je začel po gregorijanskem koledarju 2. februarja in končal 21. februarja. 18. mesec *izcalli* se je začel 8. januarja in končal 27. januarja. Sledilo mu je pet posebnih dni med 28. januarjem in 1. februarjem. Gl. F. B. Sahagún, *Historia general de las Cosas de la Nueva España* (México: Editorial Porrúa 1989 [orig. 1547–77]), str. 77–94.

²² Pribl. 1. avgusta po gregorijanskem koledarju.

²³ Po gregorijanskem koledarju med 21. avgustom in 9. septembrom. Gl. Sahagún, *n. d.*, str. 87.

²⁴ V kolonialnem obdobju jo je nadomestila »Virgén de Guadalupe« (Gvadalupska Mati Božja), ki je danes zaščitnica obeh Amerik.

²⁵ 14. mesec azteškega koledarja, imenovan *quechollí*, je potekal med 20. oktobrom in 8. novembrom gregorijanskega koledarja.

²⁶ Gl. Sahagún, *prav tam*.

²⁷ Fray Bernardino de Sahagún je med letoma 1547 in 1577 napisal 12 knjig o življenju, religiji, družbenem ustroju, koledarju, jeziku *nahuatl* in običajih Meksikov oz. Aztekov. Pri tem je uporabil metodo intervjujev na podlagi vprašalnikov med domačinskim prebivalstvom, saj je dobro obvladal jezik. Šele kasneje so vseh 12 knjig izdali pod naslovom *Historia General de las Cosas de Nueva España* (Obča zgodovina Nove Španije). Navedene podatke povzemamo iz

ostali zgodnji kronisti (npr. Bernal Díaz de Castillo²⁸ in Diego Durán) poročajo, da so Azteki poznali več praznikov v čast umrlih. Ti so se odvijali na različne datume obrednega leta, največ pa jih je bilo v 9., 10., 13., 14. in 18. mesecu.

Maji niso poznali posebnega datuma, ki bi obeleževal spomin na rajne. Prav tako niso imeli vere, da se rajni na določen dan vračajo na domove, saj so mrtvi dobesedno sobivali z živimi. Svojce so pokopavali v tleh svojih hiš. Kot poroča zgodnji kronist Diego de Landa, so pomembnejše člane skupnosti kremirali in žare odnesli v podzemne jame ali pa so jim zgradili grobnice.²⁹ Velike glinene žarne posode so imele obliko pokojnika. Preprosto ljudstvo je upepelilo le del pokojnikovega telesa in pepel shranilo v votlih lesenih skulpturah v obliki preminulega. Te žare so stale na vidnem mestu hišnega oltarja. S kadili in cvetjem so se jih dnevno spominjali. Ko je človek umrl, so mu v usta zatlačili kepo zmlate koruze, da tudi poslej ne bi trpel lakote. Javna pokopališča in obisk grobov je uvedla šele kolonialna uprava, ki pa ni mogla izkoreniniti domačih oltarjev. Nasprotno, hišne oltarje s podobami prednikov in domačih zavetnikov je prevzelo tudi mestiško in kreolsko prebivalstvo. Danes praktično ni hiše, ki ga ne bi imela.

Odnos do življenja in smrti pri mesticih

Mehiški pregovor pravi: »Povej mi, kako umiraš, in povem ti, kdo si!«³⁰ Smrt je odraz posameznikovega življenja, ali kot pravi Octavio Paz:

druge knjige z naslovom *Del calendario de las fiestas fijas* (O koledarju določenih praznikov) v izdaji založbe Porrúa iz leta 1989.

²⁸ Prim. B. Díaz del Castillo, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* (México: Editorial Porrúa 1992 [orig. 1557–63]).

²⁹ Gl. F. D. de Landa, *Relación de las Cosas de Yucatán* (México: Monclém Eds. 2014 [orig. 1566–68]), str. 91–93. Fray Diego de Landa, od leta 1547 frančiškanski misijonar in kasneje škof Jukatana (1572–79), je v svoji verski gorečnosti vršil hud pritisk nad domačinskim prebivalstvom. Leta 1560–62 je v kraju Maní izvedel inkvizicijski proces zoper religiozne in posvetne voditelje majevskih verskih središč. V tem procesu je dal zažgati vse majevske knjige in verske podobe. Kasneje, med letoma 1566 in 1568, pa je na podlagi vprašalnikov med domačinskim prebivalstvom napisal knjigo *Relación de las Cosas de Yucatán* (Poročilo o življenju na Jukatanu), ki poleg različnih verzij Chilam Balama predstavlja najzgodnejši kolonialni vir o Majih. Povzemo podatke iz najnovejše izdaje tega dela – v založbi Monclém je izšla leta 2014.

³⁰ »¡Dime cómo mueres y te diré quién eres!«

Vsa tista zmešnjava uresničenih in zamujenih dejanj, poskusov in kesanj, torej del in odvečnih del, ki so življenje, najde v smrti, če že ne smisla in razlage, vsaj konec. Pred njo se življenje izriše in ustavi. Preden pa se sesuje in izniči, se izkleše in postane nespremenljiva oblika: ne bomo se več spreminjali, samo še izginili bomo. In če v lastni smrti ne najdemo smisla, potem ga tudi naše življenje ni imelo.³¹

V načinu, kako umiramo, se zrcalijo vsa naša življenjska zadržanja. Če nekdo umre nasilne smrti, Mehičani pripomnijo: »Iskal jo je!« Če kdo izraža preveč strahu in se zaradi fizičnega trpljenja pritožuje, pravijo, da je »strahopetec«. In ko se nekdo pritožuje, da česa ne zmore, znajo reči: »Ne pritožuj se, več časa imaš kot življenja!«

V Mehiki redkokdaj najdemo človeka, ki bi se jezil in vidno stresal slabo voljo. Prav tako skoraj ne opazimo, da bi kdo javno izražal strah pred bolečino in smrtjo. Ideja junaške smrti in pogumnega premagovanja trpljenja izvira iz mezoameriških predkolonialnih kozmoloških konceptov in se je sčasoma zlila s sredozemskim zadržanjem mačističnega ponosa: kar je neizbežno, naj bo vsaj junaško! Mehičan se nič manj ne boji smrti kot prebivalec New Yorka, Londona in Pariza, vendar »se ne skriva pred njo in je ne prikriva. Motri jo, iz oči v oči, jo nemirno, s prezirom in ironijo opazuje: 'če me že morajo jutri ubiti, naj me ubijejo takoj!'«. ³² Prijubljena mehiška pesem pa se glasi: »Kaj mi mar smrti, če mi še življenja ni mar,« in nadaljuje: »Življenje ni nič vredno, nič ni vredno življenja!«³³

Roganja lastnemu življenju in smrti, ki se izraža v številnih praznovanjih, evropsko krščansko izročilo ne pozna, niti ga niso poznale mezoameriške kozmologije. To ironično obnašanje ima korenine v začetkih nasilne mestizacije. Konkvista je bila agresiven poseg v staroselske družbe in kulture in je pustila drastične posledice ne le na družbeno-ekonomskem in kulturnem nivoju, ampak tudi na osebnem, čustvenem. Prva mestizacija je bila rasno mešanje. Številni španski možje, ki so v začetku 16. stoletja prišli brez družic, so si domače ženske dobesedno »vzeli«, s posilstvom.³⁴ Tako je prišlo do novega rasnega in socialnega sloja mesti-

³¹ Paz, *n. d.*, str. 48.

³² *N. d.*, str. 52.

³³ »*¿Qué me importa la muerte, si no me importa la vida!*« in: »*La vida no vale nada, nada no vale la vida!*«

³⁴ Glagol *cojer*, ki v kastiljščini pomeni »vzeti« ali »zgrabiti« in se v Španiji vsesplošno uporablja, ima v Latinski Ameriki pomen spolnega občevanja: »vzeti si koga«. V Mehiki uporabljajo

cev. Mehičani, danes večinoma mestici, sami zase pravijo, da so *hijos de la Chingada*³⁵, telesni plod nasilnega občevanja, onečaščen in zasmehovan. Nenehno se sprašujejo tudi o svoji kulturni identiteti: ali so potomci španske ali staroselske tradicije.

V kolonialnem obdobju so bili mestici cenjena delovna sila, socialno pa manjvredni. Zato ni čudno, da so razvili poseben način razmišljanja, ki se kaže v zanikanju samih sebe in sebi podobnih. Kot pravi Paz, »je *nin-guneo* miselna operacija, ki iz Nekoga naredi Nikogar. Nič se nenadoma individualizira, dobi telo in oči, postane Nobeden«.³⁶ Nobeden je manj kot Nihče, saj pomeni »nobeden od nas«. *Don Nadie* (Nihče ali Nima-nič), je, kot pravi avtor, »španski oče od Nikogar, ima dar, čast, želodec, bančni račun, govori naglas in sigurno. Je bankir, ambasador, poslovnež ... Nobeden pa je tih in plašen, resigniran. Je preprost in inteligen ten in se vedno smehlja. Čaka. In ko hoče spregovoriti, se znova in znova spotakne ob zid molka.«³⁷

Obrambni mehanizem molka in nedoumljivega smehljanja sta le maska, ki jo mestic sname samo v času praznovanja, sicer bi ga obtožili za strahopetca, »pezdeta«. Takrat se njegov blodnjak samote nenadoma odpre, vstopi v kaotično stanje brezčasnosti, kjer je vse dovoljeno. V praznovanju popustijo racionalni ventili, na dan privre prekomerno izražanje čustev. Sledijo veseljačenje, zapravljanje in popivanje, ki se nemalokrat končajo s pretepi in smrtjo.

Krščansko in predkrščansko pojmovanje življenja in smrti

Če se vrnemo k mezoameriškim konceptom življenja in smrti, bomo ugotovili nekatere skupne značilnosti, pa tudi bistvene razlike s krščanstvom. Skupno obema je dejstvo, da se življenje s smrtjo ne konča. Pa vendar, medtem ko krščanstvo oznanja večnost posmrtnega življenja, je v mezoameriških religijah edina »večna« konstanta ciklično ponavljanje

tudi izraz *chingar*, ki pa ima poleg pomena spolnega posilstva kar najširši spekter drugih, socialnih in značajskih pomenov.

³⁵ *Chingar* pomeni »povzročati oz. delati komu kaj zelo slabega, nezaželenega«, »norčevati se iz koga«, »nekoga zajebati« ali »onemogočiti koga«.

³⁶ Paz, *n. d.*, str. 40–41.

³⁷ *Prav tam.*

življenja. Enkratnost individualnega bivanja, ki je značilna za krščanstvo, v Mezoameriki nima pomena. Posamezno življenje je le del celotnega kozmičnega bivanja, kjer se vse nenehno ponavlja: smrt rojeva vnovično rojstvo, rojstvo nosi zametek smrti, tako kot smrt vsebuje svoj antipod. Zato so bili isti bogovi udeleženi pri stvarjenju sveta in njegovem izničenju.³⁸ V tem tiči skrivnost nerazdružljivega prepletanja obredij in simbolov rodovitnosti in smrti, pa tudi človeškega žrtvovanja.

S spoznavnega zornega kota gre za razliko v pojmovanju časa. Če je v judovsko-krščanski teologiji in filozofiji čas linearna in nepovratna kategorija, je v Mezoameriki predstavljal krožne obrate vračanja. Temu je predano sledil tako povprečen človek kot znanstvenik astronom, ki mu je kozmološki koncept dovoljeval opazovanje vesolja in izdelavo zapletenih koledarjev. Ti so posledično omogočali religiozno napovedovanje dogodkov na podlagi matematičnih izračunov.

Enkratnost in nepovratnost bivanja, ki ga oznanja krščanstvo, sta strasoselcem še danes tuji. Prav tako jim je tuj pojem enkratnega individualnega »odrešenja«. Kristusova žrtev na križu, ki za vedno odreši človeštvo, je v protislovju z mezoameriškimi predstavami. Koncepta individualnega Mezoamerika ni poznala. Žrtvovanje je imelo kolektiven značaj.

Naši staroselski predniki niso verjeli, da jim smrt osebno pripada, kot tudi svojih življenj niso pojmovali kot nekaj, kar je njihova lastnina v krščanskem smislu besede. Vse je bilo determinirano, v božjih rokah, od rojstva, življenja in smrti: socialni status, leto, kraj, dan in ura rojstva. Aztek ni odgovarjal za svoja dejanja, kot ne za lastno smrt.³⁹

V svobodni izbiri posameznika je krščanstvo zgodovinsko opravilo z determinizmom in omogočilo začetek znanstveno-racionalnega modela misli, ki mu sledi moderna zapadna družba. Po drugi strani pa je prav krščanstvo omogočilo individualizem, ki ima negativne posledice v družbeni in emocionalni odtujenosti posameznika.

Mezoameriške družbe so temeljile na kolektivni zavesti, ki se je izražala na vseh nivojih: ekonomskem, političnem, socialnem in religioznem.

³⁸ Npr. Quetzalcóatl in Tezcatlipoca pri Aztekih, Kukulkan pri Majih, Piombachua pri Sokejih.

³⁹ Paz, *n. d.*, str. 49.

Prebivalstvo so sestavljale soseske skupnosti, imenovane *calpulli*.⁴⁰ Te so temeljile na patrilinarnem in patrilokalnem endogamnem sistemu. Bile pa so več kot le sorodstveni sistem, prebivalce so povezovale v najosnovnejše gospodarske celice in religiozne skupnosti, ki so poznale skupnega prednika in imele majhna lokalna svetišča.⁴¹ Mezoamerika ni poznala zasebne lastnine, skupna zemljišča so pripadala celotni soseski *calpulli*. Pridelke so si razdelili, del je šel v tribut gosposki, del pa v skupne shrambe kot rezerva, ki so jo uporabili v času slabih letin.

Tudi človeško telo ni bilo individualna last, ampak je pripadalo stvarnikom. Telo ni pomenilo samo fizične enote, predstavljalo je integriteto vidnega in nevidnih duhovnih entitet, torej celotnega človeka.⁴² Smrt ni bila pojmovana kot nepovratno prenehanje bioloških procesov, ampak kot eden od osnovnih kozmičnih principov: življenje – smrt in moški – ženska. S tem je pripomogla k vzdrževanju kozmičnega reda in harmonije. Najbolj častna smrt je bila smrt vojakov v bojevanju, žena, ki so umirale na porodih, in tistih, ki so jih obredno darovali bogovom.

Evropejec dojema mezoameriške obrede človeških žrtvovanj kot grozoto, celo sadizem, še zlasti darovanje živih človeških src. Človek je v Mezoameriki predstavljal kozmos v malem, njegovo srce pa »Srce Neba«, torej središče stvarstva ali stvarnika samega. Zato žrtvovana oseba, čeprav je bila suženjskega izvora, ni bila objekt kaznovanja, zasmehovanja in ponižanja, kot nam jo rada prikazuje hollywoodska filmska industrija. Človeško žrtvovanje je imelo ontološki smisel. Žrtev je posebljala božanstvo, ki mu je bila darovana, zato so z njo skrbno ravnali; jo pred smrtjo omamili in namazili, tako da ni čutila fizičnih bolečin. Nasprotno evropskim dojemanjem je bila obredna smrt častno dejanje. Vodila je v takojšnjo integracijo z božjim.

⁴⁰ V jeziku nahuatl to pomeni »velika hiša«. V drugih mezoameriških jezikih so se seveda imenovala drugače. Uporabljamo izraz *calpulli*, ker se v antropološki literaturi smatra kot *terminus technicus* za vse mezoameriške rodovno-soseske skupnosti. (Gl. A. López-Austin, *Cuerpo Humano e Ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas* (México: Instituto de Investigaciones Antropológicas 1984), str. 58–81.)

⁴¹ Urbana zasnova naselij je sledila kozmičnemu modelu, tako da je vsak *calpulli* naseljeval eno stran neba (sever, jug, vzhod, zahod), torej en del »kvadratne kozmične rozete«. Večja svetišča so bila postavljena na vrhu piramid. Stopnišča piramid so predstavljala nadzemne kozmične nivoje. V sredini pa je potekala vertikalna kozmična os (*axis mundi*).

⁴² Gl. López-Austin, *n. d.*, str. 169–182.



Slika 3: Moderna smrt (Coyoacán, Ciudad de México 2011),
fotografiral Miloš Ekar

Zaključek

V družboslovnih in humanističnih vedah se od sedemdesetih let 20. stoletja dalje opazno poveča zanimanje za raziskovanje čustev. Poleg psiholoških se pojavijo številne sociološke, filozofske, zgodovinske in feministične razprave na to temo. Tudi v kulturni in socialni antropologiji zaznamo porast raziskovalnega zanimanja za čustva⁴³, čeprav se z njimi

⁴³ Gl. C. Lutz in G. M. White, »Anthropology of Emotions«, *Annual Review of Anthropology* 15, 1986, str. 405–436.

že prej intenzivno ukvarjajo nekatere klasične etnološke in antropološke šole: na primer v ZDA *Culture and Personality Research School*⁴⁴ in še pred tem v Evropi Émile Durkheim v teoriji samomora⁴⁵ ter Marcel Mauss v »telesnih tehnikah«⁴⁶. Na področju raziskovanja čustev antropologija doseže povsem nov obrat v devetdesetih letih z diskurzom t. i. *embodiment*. Gre za nov razmislek v razlagi osebnosti: za preseganje dualizma v smislu »telesnost – duhovnost«, »vedénjskost – kognitivnost«, »individualnost – kolektivnost« itd. Osebna identiteta je obravnavana v širšem smislu, torej kot presev družbenokulturnih struktur in pomenov, tudi skozi čustva in telo.

Žalost lahko pojmujeemo kot eno od najintimnejših osebnih čustev, lahko pa jo – z etnološkega in antropološkega zornega kota – razložimo kot kulturalizirano čustveno kategorijo, torej socialno regulirano. Občutje žalosti je individualno izkustvo, izražanje tega čustva – žalovanje – pa vsebuje kulturno privzgojene normative. Individualno in kolektivno sta nerazdružno povezani kategoriji. Žalost ob izgubi najožjih članov družine, sorodstva in prijateljev posameznik javno izraža samo v skladu z veljavnimi kulturnimi normami. Različne kulture različno določajo normative žalovanja.⁴⁷ Ti so vezani na kulturno-religiozne koncepte, kozmologije in svetovne nazore, ki razlagajo bistvo življenja in smrti.

Življenje in smrt sta v mezoameriških kozmologijah predstavljala binarna pola istega kozmičnega principa. Smrt je pomenila antipod življenja, vanjo se je življenje prelilo, iz nje je vzklilo. Medtem ko krščanstvo oznanja večnost posmrtnega življenja, je v mezoameriških religijah edina »večna« kategorija ciklično ponavljanje. S spoznavnega zornega kota gre za razliko v pojmovanju časa. Medtem ko je v judovsko-krščanski teolo-

⁴⁴ Gl. E. Sapir, »Culture, Genuine and Spurious«, *American Journal of Sociology* 29, 1924, str. 401–429; R. Benedict, »Anthropology and the Abnormal«, *Journal of General Psychology* 10, 1934, str. 59–80.

⁴⁵ E. Durkheim, *Le Suicide: Étude de sociologie* (Paris: Félix Alcan 1897).

⁴⁶ Gl. M. Mauss, »Les techniques du corps«, *Journal de Psychologie* 32, 1935, str. 271–293; in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris: Plon 1950).

⁴⁷ Npr. tradicija Balkana pozna institucijo naricalk, ki v določenem času prehoda »izpojejo« žalost prisotnih, žena pokojnika pa mora do konca življenja izražati žalovanje z vidnimi simboli. Pri staroselcih Guaraní v Južni Ameriki je žalovanje dovoljeno le, dokler skupnost ne uniči (zažge) vseh pokojnikovih predmetov: hiše, oblačil, orodja in orožja. Majevski staroselci Cocil iz Chiapasa pravijo, da lahko pokojnika objokujejo le do pokopa, potem pa morajo njegovo »dušo pustiti, da odide«.

giji in filozofiji čas linearna in nepovratna kategorija, je v Mezoameriki predstavljal krožne obrate vračanja. Enkratnost individualnega bivanja, ki je značilna za krščanstvo, v Mezoameriki ni imela pomena. Tudi enkratna Kristusova žrtev ne. Žrtvovanje je bilo, tako kot vse ostale družbene prakse, kolektivnega značaja. Posamezno življenje je predstavljalo le del kozmičnega bivanja. Ker sta bili smrt in življenje dva momenta istega principa, so bili obredi in simboli rodovitnosti in smrti nerazdružljivo povezani.

Razlaga tujih kulturnih konceptov s stališča evropskih paradigem oz. preslikava evropskih idej na druge in drugačne predstavne svetove je s stališča sodobne antropologije in znanosti povsem napačna. Tako v Mezoameriki ne moremo govoriti ne o »filozofiji« ne o »religiji« v evropskem smislu besede. Ta dva pojma sta namreč konstrukta mediteranske miselnosti, ki je drugačna od ameriških staroselskih razmišljanj. Besedi »religija« in »religioznost« sta, kot razlagata Bernand in Gruzinski,⁴⁸ zapuščini evropskega srednjeveškega načina razmišljanja. »Le znotraj tega imata svoj ontološki pomen, saj sta plod dolgotrajne mediteranske filozofske tradicije in posledično evropskih kulturnih praks. Izhajajoč iz patristike in svetega Tomaža izražata teocentričnost planetarnih razsežnosti, ki jima daje značaj univerzalne vrednosti in brezčasnosti.«⁴⁹

Sodobna mestiška kultura je hibridna, je plod dolgotrajnih transkulturnih procesov, v katerih je nastala nova, sestavljena in kompleksna realnost. Njeni sinkretični simboli se ne identificirajo niti z evropskim krščanskim konceptom življenja in smrti niti s predšpanskim mezoameriškim. V procesu sinkretizacije je nastala nova zmes pojmovanj, ki se izraža v ironiji, posmehu ali zgolj v humorju. Ta se ne enači ne s staroselsko ne z nacionalno identiteto, ampak svojo pripadnost izraža v reklu: »Sem kar sem ... ali nisem, pa kaj!« Če torej mehiškim staroselcem še dandanes smrt predstavlja eno od osnovnih ontoloških kategorij, za mestice pomeni enigmo, metaforo življenja, ki jo je treba nenehno uprizarjati, se iz nje pošaliti, skratka, jo verbalno in simbolno znova in znova ponavljati.

⁴⁸ Gl. C. Bernand in S. Gruzinski, *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas* (México: Fondo de Cultura Económica 1992), str. 207–220.

⁴⁹ *N. d.*, str. 217.

Smrt je dnevno prisotna na ulici, doma, v praznovanjih, kadar koli; smrt ves čas »koketira« z življenjem, zato se ji ne moremo izogniti. Raje kot da jo zamolčimo, jo vedno znova omenjamo, se igramo z njenimi lastnostmi in njenim bistvom. Humor, ki v Mehiki spremlja praznovanje vseh živih in vseh mrtvih, ni zgolj sarkazem, izraža namreč pojmovanje in kvaliteto sodobnega bivanja. Umrem zato, ker sem se rodil. Umreti je povsem naravno, tako kot živeti. In če življenje jemljem na pol za šalo, na pol zares, lahko tako pojmujem tudi lastno smrt.

B i b l i o g r a f i j a

1. Baš, A. et al. (ur.) (2004), *Slovenski etnološki leksikon*, 2. izdaja. Ljubljana, Mladinska knjiga.
2. Benedict, R. (1934), »Anthropology and the Abnormal«, *Journal of General Psychology* 10, 59–80.
3. Bernand, C. in Gruzinski, S. (1992), *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*. México, Fondo de Cultura Económica.
4. Bloch, M. in Parry, J. (1986), »Introduction: Death and the regeneration of life«, v: Bloch, M. in Parry, J. (ur.): *Death and the regeneration of life*. New York, University of Cambridge, 1–44.
5. de Landa, F. D. (2014), *Relación de las Cosas de Yucatán*. México, Monclém Eds. [orig. 1566–68].
6. Díaz del Castillo, B. (1992), *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. México, Editorial Porrúa [orig. 1557–63].
7. Díaz-Polanco, H. (1996), *Autonomía regional: La autodeterminación de los pueblos indios*. México, Siglo XXI.
8. Durkheim, E. (1897), *Le Suicide: Étude de sociologie*. Paris, Félix Alcan.
9. Howes, D. (1987), »Olfaction and transition: an essay on the ritual uses of smell«, *The Canadian Review of Sociology and Anthropology* 24, 3, 398–416.
10. Kuret, N. (1989), *Praznično leto Slovencev II*. Ljubljana, Družina.
11. López-Austin, A. (1984), *Cuerpo Humano e Ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
12. Lutz, C. in White, G. M. (1986), »Anthropology of Emotions«, *Annual Review of Anthropology* 15, 405–436.
13. Mauss, M. (1935), »Les techniques du corps«, *Journal de Psychologie* 32, 271–293.
14. Mauss, M. (1950), *Sociologie et antropologie*. Paris, Plon.
15. Paz, O. (1975), *El Laberinto de la Soledad*. México, Fondo de Cultura Económica.

16. Sahagún, F. B. (1989), *Historia general de las Cosas de la Nueva España*. México, Editorial Porrúa [orig. 1547–77].
17. Sapir, E. (1924), »Culture, Genuine and Spurious«, *American Journal of Sociology* 29, 401–429.
18. Terčelj, M. M. (1993), »Smrt in humor pri sinovih Moctezume 1: Obisk rajnih ali praznovanje vseh živih in vseh mrtvih v Mehiki«, *Slovenec*, 28. 10. 1993, 11.
19. Terčelj, M. M. (1993), »Smrt in humor pri sinovih Moctezume 2: Pojmovanje smrti v stari Mehiki in religiozni sinkretizem«, *Slovenec*, 4. 11. 1993, 11.
20. Terčelj, M. M. (1993), »Smrt in humor pri sinovih Moctezume 3: Pojmovanje življenja in smrti v stari Mehiki«, *Slovenec*, 11. 11. 1993, 11.
21. Terčelj, M. M. (1993), »Smrt in humor pri sinovih Moctezume 4: Umirati s humorjem, umirati v Mehiki«, *Slovenec*, 25. 11. 1993, 11.
22. Terčelj, M. M. (1998), »Joyo naque, joyo sok toc – flor costurada, flor amarada: flor y el simbolismo zoque de los floreados«, v: Aramoni, D., Lee, T. A. in Lisbona, M. (ur.): *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 129–136.
23. Terčelj, M. M. (1999), »Pojmovanje smrti v stari Mehiki in religiozni sinkretizem v današnjih mehiških obredih ob smrti: s posebnim poudarkom na kulturi zoque, Chiapas / The conception of death in ancient Mexico and the religious syncretism of present-day death rituals: with special emphasis on the Zoque Culture, Chiapas«, v: *Etnološki in antropološki vidiki preučevanja smrti: mednarodni simpozij, 5.–8. november 1998*, *Etnolog* 9, 1. Ljubljana, Slovenski etnografski muzej, 349–369.

Terenski zapisi (TZ)

1. Terčelj, M. M. (1990), TZ oktober–november: Pantepec, Tapalapa, Pantepec – Chiapas.
2. Terčelj, M. M. (1991), TZ oktober–november: Pantepec – Chiapas.
3. Terčelj, M. M. (1996), TZ oktober–november: Chamula, Tuxtla Gutiérrez – Chiapas.
4. Terčelj, M. M. (1997), TZ oktober–november: Tuxtla Gutiérrez – Chiapas.
5. Terčelj, M. M. (2010), TZ oktober–november: Mérida – Yukatan.
6. Terčelj, M. M. (2011), TZ oktober–november: Tepoztlan (Estado de México).



NEPRIPOZNANJE TRPLJENJA ŽIVALI: EKZISTENCIALNI RAZLOGI

Tomaz Grušovnik

Uvod

Pričujočo razpravo pričenjamo z razmišljanjem Michaela Murrayja in Glenna Rossa, dveh britanskih teologov analitične tradicije, ki sta z odlomkom, navedenim v nadaljevanju, iz članka »Neo-Cartesianism and the Problem of Animal Suffering« očitno pripravljala teren za Murrayjevo kontroverzno monografijo *Nature Red in Tooth and Claw*, natančneje za njeno drugo poglavje, ki predstavlja sodoben razmislek o starodavnem problemu *teodiceje*, vprašanju koeksistence božje dobrote in zla na svetu:

Med temi predlaganimi strategijami, ki se specifično ukvarjajo s trpljenjem živali in njihovo bolečino, nekatere temeljijo na Descartesovem »standardnem nazoru«, ki vsebuje to, kar John Cottingham imenuje »monstruozna teza«, namreč »da so živali popolnoma brez občutkov«. V skladu s tem Descartesovim standardnim nazorom so živali zgolj avtomati in posledično posedujejo zgolj tiste lastnosti, ki jih najdemo v preostanku mehanistične narave. Nečloveškim bitjem s tem niso odrečeni le misel, razum ali zavest, temveč tudi to, da imajo občutja kakršne koli vrste. V skladu s tem nazorom živali ne čutijo bolečine, ker sploh nimajo nikakršnega izkustva. V bistvu niso nič drugega kot premikajoči se stroji. Cvilež in tulež živali ni nič bolj izraz bolečine kot škripanje in klopotanje stroja, ki ga je treba naoljiti. V skladu s tem nazorom teistu ni treba pojasnjevati nobenega zla, saj je trpljenje živali zgolj navidezno.

Kljub svojim očitnim prednostim pri pojasnjevanju navideznega zla vzbuja »monstruozna teza«, po kateri so živali popolnoma brez občutij, močne negativne reakcije, od nejevere do moralne zgroženosti. Ne glede na to bova trdila, da lahko formuliramo različne ubranljive neo-kartezijanske pojasnitve in jih uporabimo pri soočanju s problemom zla, ki ga povzroča navidezno trpljenje živali.¹

¹ M. Murray in G. Ross, »Neo-Cartesianism and the Problem of Animal Suffering«, *Faith and Philosophy* 23, 2, april 2006, str. 170.

Naj takoj povemo, da se v pričujoči razpravi povsem strinjamo z Johnom Cottinghamom in njegovim poimenovanjem te teze in da delimo simpatije s tistimi, ki izražajo nejevero in moralno zgroženost nad takšnim razmišljanjem. Seveda pa se pretresa tovrstnega zanikanja trpljenja živali ne smemo lotiti s preprostim *argumentum ad hominem*, temveč s hladnim premislekom dejstev, povezanih s to vročo temo: vprašanjem (ne)navideznosti trpljenja živali, povezanim tudi s praksami sodobnega načina življenja.

Naš premislek najprej začenjamo s poglavjem, ki skuša argumentirati, zakaj smo upravičeni trditi, da gre v primerih, kot je zgornji, zares za zanikanje. To pomeni, da bomo po drugi strani skušali pokazati, zakaj smo upravičeni trditi, da je trpljenje živali povsem realno in prav nič »navidezno«. Za razliko od drugih tekstov, ki se vprašanja trpljenja živali lotevajo bodisi s pomočjo etoloških raziskav in kognitivne znanosti bodisi s pomočjo nevroloških dognanj ali evolucijske biologije ter posledično skušajo ubrati strategijo argumentacije, ki zagovarja realnost občutkov živali na podlagi njihove analogije s človeškim izkustvom, bomo mi ubrali drugo taktiko, saj bomo skušali izpostaviti simptome tovrstnega zanikanja, na podlagi katerih bomo sklepali na realnost tega trpljenja. Menimo, da je ta strategija boljša, saj je imuna na neo-kartezijanske protiargumente, ki v vsako tovrstno primerjavo trmasto vnašajo dobršno mero skepticizma, povezanega z očitkom antropomorfizacije in pripisovanja intencionalnih (ali kakšnih drugih kognitivnih) stanj živalim.

Če pa je trpljenje živali povsem realno in nič kaj navidezno, je treba pojasniti, zakaj misleci, kot so Rene Descartes, Michael Murray in Ross Glenn, vendarle mislijo, da morda cviljenje in klopotanje slabo naoljenega stroja. Konec koncev gre za ljudi – sploh v primeru Descartesa, ki predstavljajo našo, zahodno intelektualno smetano. Pokazali bomo, da gre v teh primerih za strah pred razkritjem kontingence človekovega bivanja, njegove končnosti in smrtnosti, pred katerim filozofski um vse prerad zbeži v antropocentrični in specistični² elitizem. Z drugimi besedami: nekateri lju-

² »Specizem (angl. speciecism) – skovanka Richarda Ryderja, 1973, pomeni diskriminacijo, ki enako kakor ostale diskriminacije (seksizem, rasizem) spregleduje in podcenjuje podobnosti med diskriminirancem in diskriminiranim. Vrsta živali je za človeka manj vredna, kar se odraža v spektru družbenih praks, kjer so živali sredstva za doseganje ciljev človeka (živali za medicin-

dje živalim enostavno morajo odreči »dušo«, saj v tem vidijo edini način, kako povzdigniti in posledično odrešiti svojega duha. Gre za zanimivo potezo človekovega duha, ki – kakor je opozoril že Plinij starejši, avtor monumentalnega *Naravoslovja* – za tolažbo pred strahom smrtnega krča sebi prihrani to, kar drugim živim bitjem odreče:

Toda človekova ničevost se razširja celo v bodočnost in si v trenutku smrti laska z življenjem po tem. Kajti nekateri pripisujejo nesmrtnost duši; spet drugi si umislijo transfiguracijo; nekateri zopet podelijo smisel tistim, ki prebivajo v spodnjih regijah; in častijo manes, s čemer naredijo boga iz tega, ki je prenehal biti človek: kot da bi način človekovega dihanja bil kaj drugačen od ostalih živih bitij; ali kot da na tem svetu ne bi mogli najti številnih drugih stvari, ki živijo mnogo dlje od človeka; in vendar jim noben človek ne prerokuje podobne nesmrtnosti.³

Trpljenje živali

Kot rečeno, se študije, ki skušajo »dokazati« trpljenje živali, običajno sklicujejo na: a) etologijo ali primerjalno psihologijo⁴ oziroma kognitivno znanost; b) nevrologijo in anatomijo; c) evolucijsko biologijo. Preden si bomo na kratko ogledali argumente iz teh ved, dodajmo, da v stroki obstaja določeno (sicer ne popolno) strinjanje glede nujnosti razlikovanja med »bolečino« in »trpljenjem«, saj po mnenju številnih avtorjev bolečina nujno še ne pomeni trpljenja. Kar je namreč *conditio sine qua non* trplje-

ske poskuse, živali za prehrano, živali za cirkuse, živali za krzno itn.).« S. Štuva, »Dialog antropologije z etiko živali (vloga živali znotraj antropologije)«, *Annales ser. hist. sociol.* 23, 1, 2013, str. 141, op. 12.

³ Pliny (the Elder), *Natural History*, zv. 2, prev. P. Holland (London: Barclay 1847), str. 248–249. Gre za odlomek iz sedme knjige *Naravoslovja*, ki je posvečena razpravljanju o človeku; ker ta knjiga še ni prevedena v slovenski jezik, se je avtor pričujočega prispevka lotil prevoda iz angleščine ob upoštevanju izvirnika. V izvirniku se odlomek sicer glasi takole:

Eadem enim vanitas in futurum etiam se propagat et in mortis quoque tempora ipsa sibi vitam mentitur, alias immortalitatem animae, alias transfigurationem, alias sensum inferis dando et manes colendo deumque faciendo qui iam etiam homo esse desierit, ceu vero ullo modo spirandi ratio ceteris animalibus distet aut non diuturniora in vita multa reperiantur, quibus nemo similem divinat immortalitatem.

⁴ Na področju preučevanja vedénja živali vlada določena disciplinarna zmeda: nekateri govorijo o »etologiji« (ki ima, mimogrede, isti etimološki izvor kot »etika«, torej gr. ἠθικός), drugi o »primerjalni psihologiji«, spet tretji o »vedénju živali« (ang. *animal behaviour*). Situacija je še bolj zapletena, če pomislimo, da dovršen del »človeške psihologije« temelji na študijah, opravljenih na živalih (kar še posebej velja za behaviorizem).

nja, je vsaj določena mera, celo *kvaliteta zavesti o bolečini*: »Nerefleksivna zavest in trpljenje ne gresta skupaj. Trpljenje in bolečina, ki je zaznana kot neprijetna, sta emocionalno izkušnja, refleksija pa je predpogoj take izkušnje.«⁵

Med najbolj slavnimi primeri obstoja refleksivne zavesti pri živalih (poleg znamenitih šimpanzov, kitovcev in gorile Koko, ki so se sposobni zaznati v ogledalu in naj bi posledično premogli »samozavedanje«), ki jo odkriva kognitivna znanost in v našem zadnjem primeru tudi nevrologija, so trije eksperimenti:

1. poizkus z makaki (*Macaca mulatta*) Roberta Hamptona, ki naj bi dokazoval metakognitivne zmožnosti teh opic, in sicer njihovo sposobnost refleksije spomina (torej tega, da *vedo*, da se spomnijo, in obratno, da *vedo* tudi, kdaj so pozabile);⁶
2. poizkus z isto vrsto opic J. Davida Smitha in sodelavcev, ki naj bi dokazoval, da imajo določene vrste živali zmožnost oceniti svojo presojo kot »negotovo«, kar posledično zopet dokazuje metakognicijo;⁷

⁵ B. Bermond, »A Neuropsychological and Evolutionary Approach to Animal Consciousness and Animal Suffering«, v: Armstrong, S. J. in Botzler, R. G. (ur.): *The Animal Ethics Reader*, 2. izd. (London: Routledge 2008), str. 109.

Dodajmo, da pod pojmom »nerefleksivna zavest« avtorji razumejo »zavest brez preteklosti in prihodnosti, ki k izkustvu ne doda nobene refleksije« (*N. d.*, str. 100). Seveda se vsi strokovnjaki ne strinjajo z idejo, da kognitivno »višje« razvite živali trpijo bolj od »manj« razvitih: »Zato trdimo, da ima razvrščanje primerov 'kognitivne kompleksnosti' – sposobnosti procesiranja informacij, ki jih morda ne moremo enostavno pojasniti s pomočjo 'preprostejših' (npr. asociativnih) oblik učenja – omejeno vrednost pri identifikaciji obstoja zavesti o občutkih.« M. Mendl in E. S. Paul, »Consciousness, Emotion and Animal Welfare: Insights from Cognitive Science«, v: Armstrong, S. J. in Botzler, R. G. (ur.): *The Animal Ethics Reader*, 2. izd. (London: Routledge, 2008), str. 73.

⁶ Bistvo tega eksperimenta je sledeče: živalim (šlo je za dve opici) je bila najprej pokazana podoba na zaslonu, ki je potem izginila. Čez nekaj časa sta živali imeli na voljo izbiro, da s testom bodisi nadaljujeta bodisi ga prekineta. Če sta nadaljevali, sta morali med štirimi različnimi podobami izbrati pravo (tj. identično tisti, ki je bila pokazana na začetku), kar je prineslo nagrado, ki sta jo imeli najraje: arašid. Če sta se zmotili, nista dobili ničesar. Če pa sta test zavrnili, sta dobili t. i. »briket za primat«, tj. nagrado, ki pa je nista imeli tako radi kot arašid. Iz rezultatov je jasno razvidno, da sta opici uspešno ocenili svojo možnost pomnjenja in takrat, ko sta precenili, da je njun uspeh negotov, izbrali zavrnitev testa. Gl. R. R. Hampton, »Rhesus Monkeys Know When They Remember«, *PNAS* 98, 9, april 2001, str. 5359–5360; M. Mendl in E. S. Paul, *n. d.*, str. 74. Dodajmo, da golobi na tem testu niso bili uspešni.

⁷ V sklopu teh eksperimentov sta opici (znova je šlo za dve živali) morali ocenjevati gostoto kvadratov (velikih 100 x 200 pik), prikazanih na zaslonu. Izbrati sta morali bodisi »visoko gostoto« (2.950 pik in več) bodisi »nizko gostoto« (2.949 pik in manj) ali pa – v primeru negotovosti – poizkus odložiti. Kvadrati, prikazani v posameznih poizkusih, so bili različnih gostot in včasih dlje od meje, včasih bližje. Kadar so bili prikazani kvadrati blizu meje, sta opici – enako

3. pojav »slepega vida« pri opicah.⁸

Seveda lahko ob omembi vseh teh primerov takoj dodamo, da njihove ugotovitve niso univerzalno sprejete⁹ in da v vsakem primeru veljajo le za zelo ozko skupino živali.

Glede na skupino živali, ki jih pokrivajo, je v primeru nevrofizioloških in anatomskih študij, ki se opirajo na prisotnost istih ali podobnih substanc, katerih funkcija je inhibicija bolečine in ki so prisotne tako pri ljudeh kot pri živalih, nekoliko drugače:

Centre za bolečino in ugodje, podobne tistim, ki jih najdemo pri ljudeh, so našli v možganih ptičev, sesalcev in rib; in živčni mehanizmi, odgovorni za bolečinsko vedenje, so neverjetno podobni pri vseh vretenčarjih. Anestetiki in analgetiki nadzorujejo to, za kar se zdi, da je bolečina, pri vseh vretenčarjih in nekaterih nevretenčarjih; in kar je morda še najbolj dramatično, biološki mehanizmi povratne zanke, ki nadzorujejo bolečino, so neverjetno podobni pri vseh vretenčarjih, vsebujejo pa serotonin, endorfine in enkefaline ter substanco P (endorfine so našli celo pri deževnikih). Že sam obstoj endogenih opiatov pri živalih je močen dokaz, da čutijo bolečino. Živali bi le stežka premogle nevrokemikalije in sisteme za inhibicijo bolečine, podobne našim, in le stežka bi izkazovale iste znake pojemanja bolečine, kot jih mi, če njihova izkušena bolečina ne bi bila nadzorovana s temi mehanizmi na enak način, kot je naša. V določenih eksperimentih šokiranja so bili travmatiziranim živalim dani veliki odmerki naloksona, ki je zaviral delovanje endogenih opiatov. V nadaljevanju eksperimenta je bilo pokazano, da živali, s katerimi tako ravnamo, umrejo zaradi nekontrolirane bolečine. Leta 1987 je bilo pokazano, da bradikininski antagonisti nadzorujejo bolečino tako pri ljudeh kot tudi pri živalih.¹⁰

kot ljudje – uspešno precenili, da je bolje odnehati in na nagrado nekoliko počakati kot pa ugibati in tvegati, da boš ostal brez nagrade. Gl. J. D. Smith et al., »The uncertain response in humans and animals«, *Cognition* 62, 1997, str. 83–84.

⁸ Pri »slepem vidu« gre za nezavedno procesiranje vizualnih informacij; bolniki s prizadetim možganskim centrom za vid v določenih primerih poročajo, da v vidnem polju ne vidijo ničesar, a vendarle uspejo zaznati npr. smer gibanja kakšnega predmeta v tem vidnem polju. Ideja je, da gre za okvaro dela možganov, ki je odgovoren za zavestno procesiranje vida; ker center možganov, ki nezavedno procesira vizualne informacije, ni prizadet, imajo lahko pacienti kljub vsemu nezaveden dostop do teh informacij. Poroča se, da pri opicah obstaja podoben pojav, zaradi česar lahko sklepamo, da opice – podobno kot ljudje – zavestno procesirajo vid. Prim. P. Stoerig in A. Cowey, »Blindsight in man and monkey«, *Brain* 120, 1997; M. Mendl in E. S. Paul, *n. d.*, str. 75.

⁹ Za kritiko slepega vida pri opicah glej npr. C. Mole in S. Dorrance Kelly, »On the Demonstration of Blindsight in Monkeys«, *Mind & Language* 21, 4, september 2006, str. 475–483.

¹⁰ B. E. Rollin (2008), »Animal Pain«, v: Armstrong, S. J. in Botzler, R. G. (ur.): *The Animal Ethics Reader*, 2. izd. (London: Routledge, 2008), str. 135.

Tudi evolucijska biologija nam postreže z argumenti glede realnosti trpljenja živali oziroma njihove sposobnosti zaznavanja bolečine. Pravkar navedeni Bernard Rollin v nadaljevanju svojega teksta takole predstavi osrednji evolucionistični argument za realnost živalske zavesti o bolečini:

Zanikanje zavesti o bolečini pri živalih pa ni nekompatibilno zgolj z neurofiziologijo, temveč tudi s tem, kar lahko ekstrapoliramo iz evolucijske teorije. Obstajajo razlogi za verjetje, da evolucija ohrani in nadaljuje uspešne biološke sisteme. Glede na to, da so mehanizmi bolečine pri vretenčarjih enaki, je nekredivno predlagati, da zavest o bolečini nenadoma vznikne na nivoju človeka. Seveda pa zaradi teoretikov, kot sta Gould in Lewontin, postaja vse bolj popularno domnevati, da v evoluciji obstajajo kvantni preskoki, kot pa domnevati, da evolucija napreduje postopoma z majhnimi spremembami. Toda gotovo je taka hipoteza najbolj aplikabilna na tiste primere, kjer obstajajo dokazi o morfoloških lastnostih, ki se nenadoma pojavijo v fosilnih ostankih. Glede mentalnih lastnosti bi to hipotezo morda lahko aplicirali na pojav jezika pri ljudeh, če imajo Chomsky in ostali s svojim argumentom, da je človeški jezik po svoji vrsti kot tudi po stopnji drugačen od komunikacijskih sistemov ostalih vrst, prav. Toda na področju mentalnosti – na večini področij razen pri najbolj sofisticiranih intelektualnih zmožnostih –, pa je v navezavi na osnovni mentalni nabor za preživetje, kot je ta, ki je povezan z bolečino, takšna hipoteza gotovo *ad hoc* in neplavzibilna.¹¹

Vsi ti primeri iz kognitivne etologije, neurofiziologije in evolucijske teorije sposobnost zaznavanja bolečine očitno razširijo daleč onkraj človeka in opic, vse do nevretenčarjev. Vendarle pa – kot je to sicer pričakovati, saj imamo opraviti s tako izmuzljivimi koncepti, kot sta »zavest« in »zaznava« – na tem področju vlada velika mera skepticizma glede zaključkov etologov in zagovornikov ideje, da živali čutijo bolečino in celo trpijo. Najbolj »filozofski« argument, ki se pojavlja v literaturi in ki skuša izpodbiti njihovo veljavnost, je tipičen skeptični argument. V nekem spletnem odgovoru na val kritik, ki jih je sprožila že zgoraj omenjena knjiga Michaela Murrayja, ta teolog tako pravi: »Znanstveni podatki ne rešijo filozof-

¹¹ *N. d.*, str. 136. Tukaj lahko dodamo, da številni avtorji – recimo Aldo Leopold, ki je trdil, da je »etika« vrsta »simbioze« (prim. A. Leopold, *A Sand County Almanac* (Oxford: Oxford University Press 1949), str. 202), ali pa Peter Kropotkin, ki je uvedel »vzajemno pomoč« kot evolucijski dejavnik, ki je enakovreden tekmovalnemu »boju za preživetje« (prim. P. Kropotkin, *Mutual Aid – A Factor of Evolution* (New York: McClure Phillips & Co. 1902)) – zagovarjajo idejo, da je tudi etika posledica »evolucije« (prim. denimo M. Midgley, »The Origin of Ethics«, v: Singer, P. (ur.): *A Companion to Ethics* (Malden, Massachusetts: Blackwell 1991), str. 3–13.

skega vprašanja. In zato ne moremo vedeti, ali se soočamo s problemom živalske bolečine.¹² Po njegovem mnenju je težava namreč v tem, da nikakor ne moremo biti gotovi, da je »živalska kognicija podprta z istimi podstrukturami kot človeška,«¹³ celo v primeru, če v anatomskem smislu pri nečloveških organizmih odkrijemo takšne strukture, kot je prefrontalna skorja.¹⁴ Glavna ovira pri razumevanju bolečine in trpljenja živali tako ni ne anatomska ne vedénjska, temveč epistemološka: človek preprosto nima dostopa do živalske psihe, zato enostavno ne moremo vedeti, ali živali trpijo ali ne.

Tak skeptični odgovor se sooča z znano težavo: če namreč stvari zaostrimo do te mere kot Murray, potem se nam – tako kot Descartesu – seveda zastavlja vprašanje, ali sploh lahko dostopamo do česar koli drugega kot do lastnih zavestnih stanj in svoje psihe. Kako lahko vem, da imajo zavest drugi ljudje, če pa do nje ne morem dostopati? »Ravnokar vidim z okna ljudi, ki hodijo po trgu in tudi o njih imam prav kakor o vosku navado reči, da jih vidim – a kaj vidim razen klobukov in oblek, pod katerimi bi se lahko skrivali avtomati?«¹⁵ Problem takega zastavka pa ni le morebitna grozovita osamljenost subjekta, temveč njegova nekoherentnost: kot je pokazal Ludwig Wittgenstein v svoji pozni filozofiji skozi kritiko »zasebnega jezika«, tako radikalen dvom naposled spodmakne tla tudi samemu sebi, saj v tem primeru ne morem vedeti niti, kaj besede, kakor sta »bolečina« ali »duševno stanje«, sploh pomenijo, pa naj gre za »mojo«, »vašo« ali kakršno koli drugo »bolečino«.¹⁶

¹² M. Murray, »Animal Pain Re-Visited«, *Reasonable Faith with William Lane Craig*, Question and Answers #350, <http://www.reasonablefaith.org/animal-pain-re-visited>, 9. 9. 2015.

¹³ *Prav tam*.

¹⁴ Tukaj moramo omeniti še Murrayjev »kognitivno-anatomski« argument, ki gre nekako takole: če bolnikom s kronično bolečino z lobotomijo odstranimo prefrontalno skorjo, le-ti poročajo, da sicer še čutijo bolečino, a jih ta »ne moti več« (dodamo lahko, da tudi ljudje z demenco pogosto sploh ne čutijo bolečine, denimo pri zlomljeni medenični kosti). Zato smo po Murrayju tudi upravičeni meniti, da živali ne trpijo, saj nimajo možganske strukture, ki bi bila identična zdravemu odraslemu človeku. Ta argument trpi za očitno pomanjkljivostjo, ki jo Murray v svoji knjigi *Nature Red in Tooth and Claw* sicer opazi: za razliko od lobotomiranih bolnikov in dementnih ljudi, ki ne kažejo znakov trpljenja, trpeče živali kažejo očitne vedénjske znake, značilne za močno bolečino (M. Murray, *Nature Red in Tooth and Claw – Theism and the Problem of Animal Suffering* (Oxford: Oxford University Press 2008), str. 57, op. 34). Primera sta tako različna, da bolj ne bi mogla biti.

¹⁵ R. Descartes, *Meditacije* (Ljubljana: Slovenska matica 1988), str. 62.

¹⁶ Prim. T. Grušovnik, »Slike, skrivne kleti in poslednja sodba – prolegomena k Wittgensteinovim zapiskom o estetiki, psihoanalizi in religiji«, v: Wittgenstein, L.: *Predavanja in pogovori*

Prav zaradi teh epistemoloških težav, na katere naletimo, če se vprašanja bolečine in trpljenja živali lotimo iz tradicionalne perspektive, smo prepričani, da se je problema bolje lotiti po ovinku, pretresti razloge za naš dvom in pokazati, zakaj smo na podlagi drugih dejstev upravičeni domnevati, da ljudje živimo v svetu, v katerem je za nas bolečina in trpljenje živali nekaj povsem – da ne rečemo *zelo* – realnega. V tem smislu lahko Murrayju pritrdimo v točki, ko pravi, da je vprašanje trpljenja živali predvsem *filozofsko* vprašanje; le da bomo mi dodali, da ni toliko epistemološko kot *eksistencialno*.

Živimo v svetu, v katerem je za nas, za človeško vrsto, trpljenje živali nekaj povsem stvarnega. Ravno zaradi tega na področju etike živali ali medvrstne etike (slednje ime se je začelo uveljavljati v strokovni literaturi) nikakor ne začenjamo iz nič, kakor bi nam radi dopovedali ne samo skeptiki, temveč tudi tisti teoretiki, ki se problema lotevajo tako, kakor da bi tovrstno etiko morali najprej šele utemeljiti. So kot tisti intelektualci, ki jih nekje omenja Bill Cosby: »Intelektualci so tisti ljudje, ki preučujejo stvari, ki jih drugi ljudje naredijo spontano.« Kajti v resnici je ravno nasprotno: trpljenje živali moramo *aktivno odmisлити*, če naj premoremo okrutnost in nasilnost do njih. V tej točki se naš odnos do živali skorajda ne razlikuje bistveno od našega odnosa do soljudi.

Zelo jasna podkrepitev te trditve prihaja iz fenomena, ki ga je – če uporabimo še eno ime iz popularne kulture – ilustriral Paul McCartney: »Če bi klavnice imele steklene stene, bi bili vsi vegetarijanci.« Zares: v 19. stoletju, ko so zahodne družbe vstopile v dobo industrializiranega kmetijstva in posledičnega klanja živali, ki ni bilo več vpeto v rituale sprave, so se pojavile prve zahteve po institucionaliziranih klavnicah, ki bi »umaknile pogled s klavnic na javnih prostorih«. ¹⁷ Ta senzibilnost seveda vztraja še danes, kajti »prostori za javne klavnice, postavljeni zunaj mestnih središč tako v ZDA kot v Evropi, so bili zasnovani in umeščeni tako, da zmanjšujejo razmišljanje in prevpraševanje s strani javnosti in delavcev«. ¹⁸ Tako v 19. stoletju kot tudi še danes arhitektura klavnic služi »zmanjšše-

o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju (Ljubljana: Nova revija 2007), str. 104.

¹⁷ A. J. Fitzgerald, »A Social History of Slaughterhouse: From Inception to Contemporary Implications«, *Human Ecology Review* 17, 1, 2010, str. 60.

¹⁸ *Prav tam*.

vanju kulturne krivde«. ¹⁹ Seveda te kulturne krivde ne bi bilo, če ne bi ljudje že vnaprej čutili, da je z industrializiranim načinom klanja nekaj hudo narobe. Tukaj bi sicer lahko morda kdo ugovarjal, da je bil pogled na ubijanje živali pred industrializiranim klanjem za ljudi bistveno manj boleč; a ne smemo pozabiti, da je bil zakol živali praktično v vseh kulturah poseben *spravni obred, žrtvovanje*, kar je dejstvo, ki nam že samo po sebi priča o tem, da zakol kakega prašiča preprosto ni isto kot razbijanje vaze – nasilje nad živalmi je zmeraj terjalo svojo *etično upravičitev*, bodisi religiozno bodisi moralno: ²⁰ »Takrat sem vedel, da je ta jeza [starejših nad neprimernim vedénjem udeleženca – otroka] imela opraviti z zakolom, ki je bil ritual, opravljen kot Ritual. Vse je bilo opravljeno hitro in brez neumnosti. Brez šale, z zelo malo pogovarjanja. Ljudje so opravljali svoje delo – moški in ženske – vedoč, kaj narediti. In zmeraj s spoštovanjem do živali, ki bodo postale naša hrana.« ²¹

Toda pri nasilju, zagrešenim nad živalmi, ne gre le za to, da bi bilo »neprijetno« in v navzkrižju z našo, morda rahločutno senzibilnostjo. Gre predvsem za to, da so ljudje, ki so mu izpostavljeni – recimo mesarji klavci –, na dobri poti k temu, da doživijo doživljenjske travme, na las podobne tistim, s katerimi se morajo soočati vojni veterani. Stranska posledica tega je pregovorni mesarski alkoholizem, pa tudi nasilje v družini. Povejmo še natančneje – klavci so izpostavljeni t. i. PITS ali »perpetration-induced traumatic stress«: gre za sindrom, ki je podoben posttravmatskemu, ²² s to razliko, da tukaj oseba trpi zato, ker je sama povzročila nasilje. ²³ Jennifer

¹⁹ *Prav tam.*

²⁰ Kot vemo, se prvi ugovori proti žrtvovanju pojavijo že z budizmom; znana je denimo 5. sutra iz palijskega kanona *Digha Nikaya* s podnaslovom *Žrtvovanje brez prelivanja krvi*, v kateri Buddha prepričuje nekega kralja, naj namesto zakola več sto živali sredstva, namenjena za praznovanje, spusti v obtok med ljudi in na ta način poveča blaginjo svojih državljanov.

²¹ G. Keillor, »Hog Slaughter«, v: Grossman, D.: *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society* (New York: Little, Brown & Co. 2009), str. xxvi.

Tudi Georges Bataille se v nekem svojem zaznamku o fenomenu klavnice obreigne ob dejstvo, da je ubijanje danes nevtralizirano in mehanizirano, pri čemer izgubi svoj sakralni moment, ki ga je včasih imelo. Prim. G. Bataille, »Abattoir«, *Documents* 7, 1930, str. 389–397. Več o klanju skozi zgodovino in različne kulture, ki je skoraj zmeraj zahtevalo obred v M. Joy, *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows* (San Francisco: Conari Press 2010), str. 19–21.

²² Za PTSD pri mesarjih klavcih prim. tudi *n. d.*, str. 33. M. Joy poroča tudi o tem, da so mesarji klavci v različnih kulturah pripadali posebnemu družbenemu redu, ki ga sama poimenuje »nedotakljivi«, gl. *n. d.*, str. 84–85.

²³ Prim. J. Dillard, »A Slaughterhouse Nightmare: Psychological Harm Suffered by Slaughterhouse Employees and the Possibility of Redress through Legal Reform«, *Georgetown Journal of*

Dillard denimo takole navaja argumente za obstoj PITS-a pri mesarjih klavcih: »Anekdotna literatura o klavniških delavcih ponuja trdne dokaze o simptomih PITS-a. Simptom PITS-a so, denimo, ponavljajoče se sanje o nasilnem aktu. Virgil Butler se spominja, da je imel nočne more o kokoših, in poroča, da so sodelavca morali 'odvleči v umobolnico' zaradi ponavljajočih se sanj.«²⁴

Da bi klavci sploh bili sposobni opravljati svoje delo, se morajo zato emocionalno popolnoma distancirati od klavnih živali, kar pa zopet povzroča psihološko škodo. Številni si pri tem pomagajo z alkoholom. O tem je pred kratkim poročala Urška Šestanjan v pismu bralcev v enem izmed slovenskih dnevnikov: »Veliko mesarjev je imelo ob delovnih pulatih skrite kanistre vina, da so sploh lahko preživeli svoj delovnik. Verjetno tudi njim ni bilo lahko početi takšna grozodejstva.«²⁵ Številni zato tudi razvijejo sadistično deviantne osebnosti,²⁶ še sploh, ker so v klanje prisiljene mladoletne osebe – Šestanjeva poroča: »Moji sošolci pa so imeli zakol obvezen, da so lahko dokončali šolo. V klavnici pa sem videla posledice klanja in poslušala sošolce, kaj so imeli za povedati: od tega, da so kravo nekajkrat ustrelili v glavo, pa se je vedno znova postavila nazaj na noge, do tega, kaj vse so počeli s konji v klavnici Fram, kjer so žive živali iz zabave prebadali z noži.«²⁷ Seveda ne gre za izjeme: »Nepreštevne zgodbe o zaposlenih v klavnicah, ki živalim zadajajo bolečino 'zgolj za šalo', indicirajo, da je narava klavniškega dela pri zaposlenih morda zapustila psihološko škodo, ker dejanja zaposlenih gotovo predstavljajo nenormalni nivo okrutnosti, ki bi pri splošni populaciji vzbujal skrb.«²⁸

Poverty Law and Policy 15, 2008, str. 7. O tem, da povzročanje nasilja – denimo prisiljenost v akt ubijanja – pri posameznikih pusti večje travmatske posledice kot opazovanje nasilja ali celo utrpevanje nasilja, groza, strah, izčrpanost in ostali dejavniki, ki spremljajo bojišče, prim. D. Grossman, *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society* (New York: Little, Brown & Co. 2009), in sicer poglavje »The Burden of Killing«, str. 86–92.

²⁴ J. Dillard, *prav tam*.

²⁵ U. Šestanjan, »Pretrsljiva izpoved bivše slovenske mesarke: na praksi v klavnici sem doživela pravo grozljivko«, *Dnevnik*, 22. 11. 2013, <https://www.dnevnik.si/1042614041>, 9. 9. 2015.

²⁶ O povezavi med poklicem mesarja klavca in povišano kriminaliteto, poimenovani »Sinclairjev efekt«, glej A. J. Fitzgerald, L. Kalof in T. Dietz, »Slaughterhouse and Increased Crime Rates: An Empirical Analysis of the Spillover From 'The Jungle' Into the Surrounding Community«, *Organization & Environment* 22, 2, 2009.

²⁷ U. Šestanjan, *prav tam*.

²⁸ J. Dillard, *n. d.*, str. 6–7.

Ob teh primerih bi zdaj že moralo postati očitno: zdrava človeška oseba preprosto ne more ravnati v skladu s teoretskimi argumenti, ki jih ponujata Descartes in Murray, ter v tuljenju in cviljenju živali slišati zgolj klopotanje slabo naoljenega stroja. Odnos zdrave človeške osebe do živali zaznamuje to, kar bi skupaj z Erichom Frommom lahko imenovali »biofilija«. ²⁹ Človek preprosto ne more biti zel niti do ljudi niti do živali, ne da bi razvil uničujoče psihološke simptome. Da bi sploh lahko ubijal, mora človek najprej »duševno otopeti« ³⁰ oziroma se, kot pravi Fromm, »čustveno umakniti«: »Obstajajo zanesljivi klinični dokazi, ki potrjujejo predpostavko, da do destruktivne agresivnosti (vsaj v večji meri) pride v povezavi s trenutnim ali trajnim čustvenim umikom.« ³¹ Klati in ubijati se je treba zato najprej šele naučiti: eden glavnih problemov v vojnah je tako bila denimo nizka pogostost streljanja na sovražnika, zaradi česar je bilo treba zasnovati posebne psihološke programe, da bi to pogostost zvečali. ³² Vojaški psiholog Dave Grossman zato nazorno pravi: »navkljub neprekinjeni tradiciji nasilja in vojne človek po naravi ni ubijalec«. ³³ In še: »Z zelo maloštevilnimi izjemami vsak, ki je povezan z ubijanjem v boju, požanje bridko žetev krivde.« ³⁴ Tukaj seveda nismo omejeni samo na medčloveške odnose – tudi nasilja nad živalmi se je treba primerno naučiti in, denimo, znati ignorirati bolečino živali: »veterinarje v ZDA pred letom 1989 so preprosto naučili ignorirati bolečino živali«. ³⁵

Vsekakor za človeka glede trpljenja živali potemtakem ni najbolj problematično to, da ga ne znamo »dokazati«, temveč prej to, da ga je tako težko odmysliti. Ali kot pravi Larry Carbone, veterinar pri raziskavah na

²⁹ Prim. E. Fromm, *Človekovo srce: njegov demon dobrega in zla* (Ljubljana: DZS 1987), str. 35.

³⁰ Prim. M. Joy, *n. d.*, str. 82.

³¹ E. Fromm, *Anatomija človekove uničevalnosti* (Ljubljana: Mladinska knjiga 2013), str. 164.

³² D. Grossman, *n. d.*, str. xix, 28. O programih za pripravo vojakov za ubijanje glej še posebej poglavje »Killing in Vietnam: What Have We Done to Our Soldiers?«, str. 249–299. Še posebej okrutno pa je dejstvo, da specializirane vojske pri spopadu z gverilskimi enotami računajo s človekovo spontano averzijo do ubijanja: ker strategji vedo, da bo v improviziranih gverilskih enotah obstajal odpor do ubijanja in da bodo »streljali nad glave« v upanju, da bodo s tem prestrašili sovražnika, se za ubijanje posebej usposobljene enote profesionalnih vojsk toliko samozavestneje frontalno soočajo z njimi – in zmagojejo. Prim. *n. d.*, str. 13.

³³ *N. d.*, str. xvi.

³⁴ *N. d.*, str. 88.

³⁵ B. Rollin, *The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain, and Science* (Oxford: Oxford University Press 1989), str. xii, 117–118; po L. Carbone, *What Animals Want* (Oxford: Oxford University Press 2004), str. 150.

živalih: »Če bi bila privolitev uveljavljena norma pri raziskavah na živalih, bi se cel posel končal – pa ne zato, ker ne moremo razumeti, kaj nam živali pravijo, temveč zato, ker lahko.«³⁶

Strah pred kontingenco bivanja

Če je tako – če je človekov odpor do ubijanja bodisi ljudi bodisi živali nekaj povsem naravnega in če ob krikih in stokanju živih bitij takoj razumemo, da gre za trpljenje in bolečino –, zakaj imamo potem opraviti z zanikovalci, kot sta Descartes in Murray? Kot bomo pokazali v tem poglavju, razlogi za to niso niti anatomski, niti kognitivni, niti epistemološki, temveč *eksistencialni*. Natančneje: gre za strah pred kontingenco človekovega bivanja, pred zavestjo o smrtnosti živih bitij.

Že Plinij nam je v uvodu sporočil svoje začudenje nad tem, da medtem ko sebi radi pripišemo nesmrtnost, le-to odrečemo drugim živim bitjem. Z drugimi besedami: že v antiki so slutili, da ima pripisovanje nesmrtnosti ljudem in smrtnosti živalim nekaj opraviti z našimi poizkusi, kako se soočiti z *Sein-zum-Tode*. Še bolj nam to postane jasno, če pogledamo kontekst, v katerem se pojavljajo Descartesovi in Murrayjevi zanikovalski argumenti. Poglejmo si najprej Descartesovo izjavo, ki izraža prezir do tistih, ki menijo, da imajo živali »dušo«, iz zadnjega odlomka petega dela *Razprave o metodi*:

Kajti nobena zmota, razen zmote zanikovalcev Boga – in to sem, kot mislim, zgoraj dovolj prepričljivo ovrgel – ne odvrta šibkih duhov od ravne poti kreposti bolj od predstave, da je živalska duša po naravi enaka kakor naša, in da se potemtakem, ravno tako kot muhe in mravlje, nimamo česa bati ali nadejati po tem življenju. Če pa, nasprotno, vemo, kako se obe duši razlikujeta, veliko bolje razumemo argumente, ki dokazujejo, da je naša duša po naravi povsem neodvisna od telesa in da potemtakem ne more umreti skupaj z njim. Ker ne vidimo drugih vzrokov, ki bi jo lahko uničili, se samodejno nagibamo k sodbi, da je nesmrtna.³⁷

Iz tega odlomka povsem jasno vidimo, da Descartes potrebuje »razliko« med obema dušama – človeško in živalsko – natanko zato, da lahko

³⁶ L. Carbone, *n. d.*, str. 179.

³⁷ R. Descartes, *Razprava o metodi* (Ljubljana: ZRC SAZU 2007), str. 87.

človeški zagotovi nesmrtnost; to pa tako, da jo postavi »na varno«, onkraj narave in njenega materialnega učinkovanja. Duša tako postane neuničljiva in posledično nesmrtna, a seveda za ceno, da je povsem izolirana od preostalega bivajočega – vključno z »*l'âme des bêtes*«, torej »živalsko dušo«.

Da gre pri Descartesovem zanikanju trpljenja živali za miselno operacijo, ki vpeljuje umišljeno distinkcijo med človekom in živaljo brez stvarnega temelja, saj so na materialni ravni telesa živali istovetna s človeškimi, lahko sicer najbolje vidimo na sledečem odlomku iz *Les Passions de l'âme*: »Kajti čeprav [živalim] manjka razum in morda celo misel, so vsa gibanja duhov in žleze, ki pri nas proizvajajo občutja [*les passions*], pri njih vendarle prisotna, čeprav pri njih služijo zgolj temu, da okrepijo gibanje živcev in mišic, ki običajno spremljajo občutja, ne pa – tako kot pri nas – tudi občutij samih.«³⁸ Povedano drugače: gre za uvajanje razlike tam, kjer je ni; tak postopek je znotraj novoveškega filozofskega zastavka gotovo nekoherenten že zaradi tega, ker na podlagi nemožnosti našega dostopanja do občutij živali seveda ne moremo sklepati na njihov neobstoj (enako bi potem morali, kot že rečeno, sklepati tudi na neobstoj občutij drugih ljudi, kar pa – vsaj v tem primeru – ni slučaj). Prav ta nekoherentnost pa nam lahko daje misliti, da je njen izvor nekje drugje kot v eksplicitnem filozofskem skeptičnem sistemu, s kakršnim nas soočijo misleci, kot je Descartes. Ravno zato bomo v nadaljevanju iskali ozadnji kontekst tistih miselnih zastavkov, ki zanikujejo trpljenje živali na podlagi lastnih filozofskih argumentov.

Ob tem pa lahko najprej omenimo še, da nas postopanje, ki uvaja razliko žival — človek, pri čemer je en par te diade (v našem primeru pojem »živali«) definiran izključno v *opoziciji do drugega*, spominja na druge številne tovrstne distinkcije v filozofiji, morda še najbolj na opozicijo moški – ženska, ki jo kritizira feminizem. Kot izpostavlja francoska feministična filozofinja Luce Irigaray, gre pri tej distinkciji za golo negacijo: »drugi« subjekt je zaznan *zgolj kot drugi od mene*, nekdo, ki je nasprotje moje subjektivnosti in je posledično morda celo *brez nje* (ne pa kot nekdo, ki ima svojo lastno subjektivnost). L. Irigaray zato pravi: »Kajti drugi je zmerom

³⁸ R. Descartes, *The Passions of the Soul*, Prvi del, paragraf 50, v: Descartes, R.: *The Philosophical Writings of Descartes*, zv. 1, prev. R. Stoothoff et al. (Cambridge: Cambridge University Press 1985), str. 105.

zazan kot drugi od istega, kot drugi subjekta, ne pa kot drugi subjekt«. ³⁹ Skepticizem, ki se prilepi na to pozicijo – skepticizem v tistem smislu, ki zanika obstoj samolastne subjektivnosti drugega – lahko zato vidimo kot izraz subjektive želje po preseganju kontingence. Rachel Jones zato tako le pokomentira Descartesov univerzalni dvom, ki ga »manj žene iskanje gotovosti kot meditatorjeva želja po tem, da se osvobodi odvisnosti od česar koli, kar izvira zunaj njega«. ⁴⁰ Prav zato lahko že v tej točki začutimo naš polni, že zgoraj omenjani sklep: zanikanje trpljenja živali je posledica človekovega eskapizma, poizkusa njegovega bega pred končnostjo.

Toda pred koncem pričujočega prispevka in eksplikacijo konsekvenc, ki ga ima tak skeptični zastavek, lahko še nekoliko natančneje obdelamo problematiko skepticizma v navezavi na človekovo mučno zavest o lastni končnosti: v tej točki se bomo v nadaljevanju zatekli k filozofiji ameriškega filozofa Stanleyja Cavella, saj lahko prav v njegovih ključnih delih iz druge polovice prejšnjega stoletja najdemo eno najizvirnejših interpretacij skepticizma.

Izvirnost Cavellovih interpretacij skeptičnih miselnih zastavkov lahko najdemo predvsem v ideji, da skepticizem ni toliko posledica epistemoloških zagat kot eksistencialne problematike. Pri dvomu v obstoj »zunanjega« (od subjekta neodvisnega) sveta in dvomu v obstoj »drugih duhov« (drugih zavesti; drugih subjektov) ne gre toliko za to, da bi izkušali kako realno težavo našega spoznavnega aparata (tako kot denimo okvaro vida), temveč prej za to, da nismo sposobni vzeti nase meja našega bivanja, da se nismo sposobni soočiti z nami samimi kot končnimi, včasih grešnimi bitji: zato to bivanjsko težavo premestimo na raven spoznavnoteoretske in iz življenja naredimo uganko. Skepticizem je zato po Cavellu eksistencialna problematika, transponirana na raven epistemološke zagate. Cavell v svoji zbirki esejev o Shakespearu tako pravi, da je treba vzrok skepticizma iskati v poizkusu, »da bi človeško stanje, stanje človeštva, preobrazili v intelektualno težavo, uganko (da bi interpretirali 'metafizično končnost kot intelektualni manko')«, ⁴¹ zato »skeptičnega 'dvoma' ne motivira (celo tam ne, kjer je tako izražen) kakšna (napačno usmerjena) intelektualna

³⁹ L. Irigaray, »The Question of the Other«, *Yale French Studies* 87, 1995, str. 8.

⁴⁰ R. Jones, *Irigaray: Towards a Sexuate Philosophy* (Cambridge: Polity 2011), str. 105.

⁴¹ S. Cavell, *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare* (Cambridge: Cambridge University Press 1987), str. 138.

skrupuloznost, temveč (premeščeno) zanikanje, sebe požirajoče razočaranje, ki išče svet požirajoče maščevanje«. ⁴² Ko interpretira Othellovo zločin, zagrešen nad Desdemono, Cavell zato izpostavlja Othellovo ljubosumje, ki je primer »živečega skepticizma«, pri čemer izpostavlja, da Othella muči ravno obstoj Desdemone kot od njega ločenega, končnega bitja iz mesa in krvi, ki hkrati naznanja njegov, Othellov končni obstoj. ⁴³ To isto interpretativno gesto pa Cavell ponovi tudi pri branju, ki je za nas še zanimivejše, in sicer pri branju *Pesmi starega mornarja*. Takole namreč razkriva enigmatski umor albatrosa, za katerega se na prvi pogled zdi, da nima pravega razloga:

Mornar je morda hotel hkrati utišati ptičev klic in z njim vzpostaviti tesnejšo povezavo od te, ki zavzema zgolj skrb zanj: povezavo onkraj sile njegovih človeških odgovornosti, bodisi konvencionalnih bodisi osebnih, pri čemer se za obe lahko zdi, da sta arbitrarni. V sanjanju svoje rešitve, da ga predre s svojo puščico, je strl vednost, da bodo posledice tega dejanja pomenile smrt narave, tega koščka narave. ⁴⁴

Tudi pri mornarjevem umoru albatrosa torej ne gre za nič drugega kot za subjektovo nemožnost sprejeti končno eksistenco drugega bitja, ki hkrati naznanja njegovo lastno končnost, ločenost od preostalega živečega in bivajočega. Seveda gre v Cavellovih primerih za analizo literarnih del, toda podobnost med Descartesovim teoretskim aktom in Othellovim ter mornarjevim literarnim je tolikšna, da jo je težko spregledati, saj smo ob navedbi Descartesovega zanikanja obstoja živalskih »duš« lahko povsem eksplicitno videli, da je posledica želje po nesmrtnosti in neuničljivosti.

Nič bistveno drugače pa ni niti s sodobnim Murrayjevim zanikovanjem živalske bolečine: spomnimo se, da je le-ta zanikana zato, da lahko Murray odgovori na teodicejo, torej na problem obstoja zla na svetu ob predpostavki obstoja vsemogočnega in dobrega Boga: da bi Murray lahko obdržal svojo idejo Boga kot dobrega in vsemogočnega, mora zanikati obstoj trpljenja živali, ker to trpljenje preprosto ni združljivo s takšnim –

⁴² *N. d.*, str. 6.

⁴³ Kot nekakšen slovenski »uvod« v misel Stanleyja Cavella, še posebej pa v njegovo razumevanje skepticizma, prim. T. Grušovnik, »Cavell, skepticizem in samovzgoja«, *Phainomena* 23, 90–91, 2014, str. 117–136. Gl. tudi slovenski prevod Cavellovega teksta o *Othellu*: S. Cavell, »*Othello* in zastavek drugega«, *Literatura* 24, 251–252, 2012, str. 127–149.

⁴⁴ S. Cavell, *In Quest of the Ordinary* (Chicago: Chicago University Press 1988), str. 60.

vsemogočnim in dobrim – Bogom (prav takšen Bog pa je – po mnenju teologov, kakršen je Murray – nujen za upanje na nesmrtnost in odrešitev).

Vendar pa teologi Murrayjevega kova in kartezijski misleci niso edini, ki potrebujejo ostro razliko med živalmi in človekom, da bi slednjemu na ta način priskrbeli posebno »dostojanstvo«. Da je prav miselna degradacija živali – recimo temu njihova moralna redukcija – nujna za to, da bi filozofi obdržali človeka na nebu, lahko vidimo na številnih drugih primerih. Tukaj se bomo za ilustracijo te poante dotaknili samo še enega, ki smo ga namenoma vzeli iz Descartesu in Murrayju popolnoma nasprotnega konca – sodobnega komunizma. Gre za razmišljanje francoskega misleca Alaina Badiouja, ki v nekem svojem tekstu pravi sledeče:

V najbolj grozljivih razmerah, v katere je vržen Človek, se pokaže, kaj je, kolikor se izvzame iz raznolikega grabežljivega življenjskega toka, namreč nesmrten. ... Toda na koncu vsi umremo, in da smo zgolj prah, v ničemer ne spremeni identitete Človeka kot nesmrtnega, brž ko ta zatrdi, da noče-bit-žival, v kar ga silijo razmere. In vsak človek je, kot je znano, na nepredvidljiv način *zmožen* biti to nesmrtno bitje ...⁴⁵

Tudi pri Badiouju mora človek potemtakem očitno sebi nasproti postaviti žival, da bi dosegel nesmrtnost. Badiou sicer ne zanika trpljenja ali bolečine živali, vendarle pa gre za idejo, da mora biti žival *Drugi* človeka – utelešenje »golega življenja« –, če naj bo slednji nesmrten. Ali: človek je nesmrten ravno toliko, kolikor ni žival, kar nam daje zopet vedeti, da je prav pojem »živali« marsikje povsem umetno skonstruiran zato, da bi človeku priskrbel upe na nesmrtnost. Dodajmo še, da po našem mnenju Badioujevimi in sorodnim domislicam še najlepše odgovarja Lord Byron z napisom, ki ga je dal vklesati na nagrobnik svojega novofundlandca:

Kadàr se v prah povrne kak zemljan,
ne po zaslugah – le po rodu znan,
takrat klesàr napne prav vse moči,
da mrtvi z žare čim bolj zablesti,
da sploh ne bereš v glosi slikoviti
kaj bil je – temveč – kaj bi moral biti.
A bedni pes, ta tvoj prijatelj vdani,
ki prvi te pričaka, prvi brani,

⁴⁵ A. Badiou, *Etika: razprava o zavesti o Zlu* (Ljubljana: Analecta 1996), str. 14.

ki v tvojem srcu svoje ima srce,
 ki srečen je, če zate v ogenj sme –
 ta gre v pozabo, ker mu ne prizna
 Bog duše, ki na svetu jo ima;
 medtem ko človek, ta mrčes mrčesa,
 lahko s kesanjem upa na nebesa.
 O, človek, bedna, enodnevna muha,
 ti hlapčevsko ničè, ti cvet napuha!
 Kdor te spozna, te s studom zapusti,
 ti grudica izprijene prsti.
 Prijateljstvo ti je le goljufija,
 ljubezen – strast, smehlaj – hipokrizija!
 Če na dve nogi vstala bi žival,
 bi se lahko v dno duše sramoval! –
 Kdor pred to žaro si postal – odidi!
 ni vredna, da ti jo oko sploh vidi:
 prijatelju v spomin ta grob stoji;
 le enega imel sem – tu leži.⁴⁶

Zares: zdi se, da Badioujevim kriterijem za »nesmrtnost« marsikdaj v veliko večji meri kot ljudje zadostijo nesebične, požrtvovalne in načelne živali, polne nepreračunljivega dostojanstva, ki je človeku zaradi njegove nenehne vpetosti v kalkuliranje z Drugim in instrumentaliziranje Drugega pogosto nedosegljivo.

Namesto zaključka – zanikanje narave

Za zaključek lahko dodamo, da niso samo živali žrtev človekove sle po nesmrtnosti in preseganju kontingence bivanja. Da bi sebi priskrbel dostojanstvo, mora človek zanikati ne le dostojanstvo živali in drugih ljudi (kot v primeru skepticizma glede »drugih duhov«), temveč pogosto tudi naravo, celo življenje kot tako. Prav zato je »narava« vsaj v zahodni filozofski tradiciji pogosto pojmovana kot »mehanistična«, kot »stroj«, kot »gola fizična moč«. Oglejmo si en tak primer:

V neizmernosti narave in v nezadostnosti naše zmožnosti, da izoblikuje mero, ki bi bila v sorazmerju z estetsko oceno velikosti njenega *področja*, smo trčili

⁴⁶ G. Byron, *George Byron*, prev. J. Menart (Ljubljana: Mladinska knjiga 2002), str. 17.

na našo lastno omejitev. Vendar smo hkrati v naši zmožnosti uma našli neko drugo, nečutno merilo, ki subsumira kot enoto neskončnost samo, in glede na katerega je vse v naravi majhno, v naši čudi smo torej srečali premoč nad naravo celo v njeni neizmernosti. Prav tako na ozadju nepremagljivosti njene moči sami kot naravna bitja sicer spoznavamo našo *fizično* nemoč, hkrati pa odkrivamo neko zmožnost, da presojamo sami sebe kot neodvisne od narave. Odkrivamo premoč nad naravo, na kateri temelji čisto drugačna samoohranitev, kakor je tista, ki jo lahko narava zunaj nas spodbija in ogroža, pri čemer človeštvo v naši osebi ne doživi ponižanja, tudi če človek tej sili podleže. Na ta način narava v naši estetski sodbi ni presojana kot sublimna zato, ker zbuja strah, ampak zato, ker priključuje v nas našo moč (ki ni narava), da obravnavamo stvari, za katere skrbimo (dobrine, zdravje in življenje) kot majhne. Moči narave (ki smo ji glede teh stvari kajpada podvrženi) pa kljub temu nimamo za takšno silo nad nami in našo osebnostjo, da bi se ji takrat, ko gre za naša najvišja načela in za to, da se jih držimo ali da jih opustimo, morali ukloniti.⁴⁷

Tukaj se sicer ne bomo spuščali v podrobnejšo analizo Kantovega zastavka, ki je analogen Descartesovemu, Murrayjevemu in Badioujevemu v tem, da reducira X zato, da bi povzdignil Y («žival», »drugega človeka« ali »naravo« zato, da bi povzdignil »človeka« oziroma predvsem »subjekt« – sebe?). Dodajmo le, da morata tako etika živali (oziroma »medvrstna etika«) kot tudi okoljska etika pri svojem poslanstvu – razširjanju kroga moralne odgovornosti na nečloveška bitja – očitno računati z *odporom*, s potlačitvijo človekove vselej že moralne naravnosti do drugega bivajočega, ki je posledica strahu pred kontingenco bivanja.

Gotovo se lahko vprašamo, ali ni kakšne druge poti za zagotavljanje nesmrtnosti, za preseganje kontingence kot ta, da na tej poti nujno pohodimo in reduciramo Drugega. Najbrž je, a zanjo so potrebne drugačne miselne navade od teh, ki smo jih filozofi v veliki meri prevzeli v zadnjih štiristo letih.

Bibliografija

1. Badiou, A. (1988), *Etika: razprava o zavesti o Zlu*. Ljubljana, Analecta.
2. Bataille, G. (1930), »Abattoir«, *Documents* 7, 389–397.

⁴⁷ I. Kant, *Kritika razsodne moči* (Ljubljana: ZRC SAZU 1999), str. 102.

3. Bermond, B. (2008), »A Neuropsychological and Evolutionary Approach to Animal Consciousness and Animal Suffering«, v: Armstrong, S. J. in Botzler, R. G. (ur.): *The Animal Ethics Reader*, 2. izdaja. London, Routledge, 99–112.
4. Byron, G. (2002), *George Byron*, prev. J. Menart. Ljubljana, Mladinska knjiga.
5. Carbone, L. (2004), *What Animals Want*. Oxford, Oxford University Press.
6. Cavell, S. (1987), *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare*. Cambridge, Cambridge University Press.
7. Cavell, S. (1988), *In Quest of the Ordinary*. Chicago, Chicago University Press.
8. Cavell, S. (2012), »Othello in zastavek drugega«, *Literatura* 24, 251–252, 127–149.
9. Descartes, R. (1985), *The Passions of the Soul*, v: Descartes, R.: *The Philosophical Writings of Descartes*, prev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch. Cambridge, Cambridge University Press, 325–404.
10. Descartes, R. (1988), *Meditacije*. Ljubljana, Slovenska matica.
11. Descartes, R. (2007), *Razprava o metodi*. Ljubljana, ZRC SAZU.
12. Dillard, J. (2008), »A Slaughterhouse Nightmare: Psychological Harm Suffered by Slaughterhouse Employees and the Possibility of Redress through Legal Reform«, *Georgetown Journal of Poverty Law and Policy* 15, 391–408. http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1016401, 9. 9. 2015.
13. Fitzgerald, A. J., Kalof, L. in Dietz, T. (2009), »Slaughterhouse and Increased Crime Rates: An Empirical Analysis of the Spillover From 'The Jungle' Into the Surrounding Community«, *Organization & Environment* 22, 2, 158–184.
14. Fitzgerald, A. J. (2010), »A Social History of Slaughterhouse: From Inception to Contemporary Implications«, *Human Ecology Review* 17, 1, 58–69.
15. Fromm, E. (1987), *Človekovo srce: njegov demon dobrega in zla*. Ljubljana, DZS.
16. Fromm, E. (2013), *Anatomija človekove uničevalnosti*. Ljubljana, Mladinska knjiga.
17. Grossman, D. (2009), *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*. New York, Little, Brown & Co.
18. Grušovnik, T. (2007), »Slike, skrivne kleti in poslednja sodba – prolegomena k Wittgensteinovim zapiskom o estetiki, psihoanalizi in religiji«, v: Wittgenstein, L.: *Predavanja in pogovori o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju*. Ljubljana, Nova revija, 85–139.
19. Grušovnik, T. (2014), »Cavell, skepticizem in samovzgoja«, *Phainomena* 23, 90–91, 117–136.
20. Hampton, R. R. (2008), »Rhesus Monkeys Know When They Remember«, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 98, 9, 5359–5362.
21. Irigaray, L. (1995), »The Question of the Other«, *Yale French Studies* 87, 7–19.
22. Jones, R. (2011), *Irigaray: Towards a Sexuate Philosophy*. Cambridge, Polity.
23. Joy, M. (2010), *Why we Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows*. San Francisco, Conari Press.

24. Kant, I. (1999), *Kritika razsodne moči*. Ljubljana, ZRC SAZU.
25. Keillor, G. (2009), »Hog Slaughter«, v: Grossman, D.: *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*. New York, Little, Brown & Co., xxv–xxvi.
26. Kropotkin, P. (1902), *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. New York, McClure Phillips & Co..
27. Leopold, A. (1949), *A Sand County Almanac*. Oxford, Oxford University Press.
28. Mendl, M. in Paul, E. S. (2008), »Consciousness, Emotion and Animal Welfare: Insights from Cognitive Science«, v: Armstrong, S. J. in Botzler, R. G. (ur.): *The Animal Ethics Reader*, 2. izdaja. London, Routledge, 71–83.
29. Midgley, M. (1991), »The Origin of Ethics«, v: Singer, P. (ur.): *A Companion to Ethics*. Malden, Massachusetts, Blackwell, 3–13.
30. Mole, C. in Dorrance Kelly, S. (2006), »On the Demonstration of Blindsight in Monkeys«, *Mind & Language* 21, 4, 475–483.
31. Murray, M. in Ross, G. (2006), »Neo-Cartesianism and the Problem of Animal Suffering«, *Faith and Philosophy* 23, 2, 169–190.
32. Murray, M. (2008), *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*. Oxford, Oxford University Press.
33. Murray, M. (2014), »Animal Pain Re-Visited«, *Reasonable Faith with William Lane Craig*, Questions and Answers #350. [Http://www.reasonablefaith.org/animal-pain-re-visited](http://www.reasonablefaith.org/animal-pain-re-visited), 9. 9. 2015.
34. Pliny (the Elder) [Plinij starejši] (1847), *Natural History*, zv. 2, prev. P. Holland. London, Barclay.
35. Rollin, B. E. (1989), *The Unbeeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain, and Science*. Oxford, Oxford University Press.
36. Rollin, B. E. (2008), »Animal Pain«, v: Armstrong, S. J. in Botzler, R. G. (ur.): *The Animal Ethics Reader*, 2. izdaja. London, Routledge, 135–140.
37. Smith, J. D., Shields, W. E., Schull, J. in Washburn, D. A. (1997), »The uncertain response in humans and animals«, *Cognition* 62, 75–97.
38. Stoerig, P. in Cowey, A. (1997), »Blindsight in man and monkey«, *Brain* 120, 535–559.
39. Šestan, U. (2013): »Pretresljiva izpoved bivše slovenske mesarke: na praksi v klavnici sem doživela pravo grozljivko«, *Dnevnik*, 22. II. 2013. <https://www.dnevnik.si/1042614041>, 9. 9. 2015.
40. Štuva, S. (2013), »Dialog antropologije z etiko živali (vloga živali znotraj antropologije)«, *Annales ser. hist. sociol.* 23, 1, 133–144.



E K O N O M I J A I Z K O R I Š Č A N J A N A R A V E I N G A J I N O T R P L J E N J E

N a d j a F u r l a n Š t a n t e

Uvod

Razumevanja odnosa človeka do narave in same konceptualizacije narave koreninijo v družbenih izkušnjah, skozi katere ljudje dobivamo informacije o strukturi okolja, kozmosa ... Naše razumevanje narave in naš odnos do le-te je konstruiran s strani različnih družbeno-kulturnih procesov in skozi različne prakse bivanja se ta konceptualizacija ustvarja, poustvarja in transformira. Konceptualizacija narave je tako dinamičen kulturni proces, ki ves čas niha med vsakdanjo umeščenostjo na eni strani in družbenim vplivom na drugi. Sodobno umevanje narave in odnosa človeka do narave je še vedno ujeto v okove hierarhične paradigme kartezijanskega dualizma.¹

V sodobni filozofiji je pojem kartezijanstvo pogosto uporabljen za označevanje razlikovanja med dušo in telesom ter introspektivnih metod iskanja resnice, ki podajajo epistemološke rezultate. V sodobnih teorijah kartezijanstva je izpostavljena predvsem superiornost duha nad telesom iz perspektive hierarhičnosti dualizmov. Dualizem je tako ontološki nazor, da realnost sestavljata dve vrsti substanc, navadno gre za duha in telo.² Descartesov (René Descartes du Perron Cartesius) duali-

¹ Od 16. in 17. stoletja naprej je namreč prišlo do odločilnih sprememb. Narava kot moč, ki daje življenje, postane mrtev predmet, stroj. Narava je postala skupek pravil, konvencij, Bog ni bil več del narave, ampak so ga premestili v nebesa, nad naravo. Na vsake toliko časa je še interveniral v svojo mehansko kreacijo z občasnimi čudeži. Bog je ustvaril naravo, ki je popolna in v njej vse stvari delujejo po redu, ki ga je mogoče empirično spoznati. Zato se je lahko Bog vedno bolj umikal iz vsakdanje prakse znanosti, kar je bila ena od stopnic, ki je vodila k sekularizaciji sveta. Gl. S. J. Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality* (Cambridge: University Press 1990), str. 23.

² D. Palmer, *Ali središče drži?* (Ljubljana: DZS 1995), str. 504.

zem temelji na hierarhičnem razlikovanju duha in telesa in je bistveno prispeval k definiranju zahodnega dojemanja stvarnosti. Descartes namreč definira dualizem duha in telesa kot dve različni substanci in ne kot dva različna aspekta ene substance. Po Descartesu naj bi bile živali brezčutna telesa, brezdušni stroji, ki delujejo mehansko ter ne premorejo razmišljanja, umevanja in zavedanja.³

V tem okviru dualizem pomeni odnos ločitve in dominacije, ki je pisan in naturaliziran v kulturo ter zaznamovan z radikalno izključitvijo, distanco in opozicijo med področji, ki so sistematično vzpostavljena kot nižja in višja, manjvredna in večvredna, (nad)vladana in vladajoča. Takšno naravo dualizma ima kartezijanski dualizem. Duh, ki ima dominantno pozicijo, je namreč vedno povzdignjen nad telo, večvreden, vladajoč, medtem ko je telo ne samo manjvreden stroj, ampak tudi manjvreden, nadvladan z duhom ... Descartesov dualizem predstavlja takšno »naravno« hierarhično organiziranost, ki jo najdemo v binarnih opozicijah narave in kulture. V tem smislu je dualizem duha in telesa močna miselna paradigma, ki posledično določa in oblikuje vsa področja vsakdanje realnosti zahodne kulture. Gre za naturalizacijo hierarhije, ki v grobem od razsvetljenstva dalje močno oblikuje miselno paradigmo hierarhične dualnosti v zahodni družbi in je odlično gojišče bakterijskih toksičnih odnosov, ki se vzpostavljajo vzdolž hierarhičnosti pogleda, vezanega na spol, raso, narodnost, etnično, kulturno, razredno, religijsko, ekonomsko oziroma slojno pripadnost ...

Smrt paleolitske Boginje, vladavina hierarhičnih binarizmov in ekološka kriza

Moderna družba danes sicer doživlja krizo tradicionalnega dualizma, vendar ga v določeni ključni vsebini še vedno ohranja. Dualizem se danes tako reproducira skozi znanost, popularno kulturo, religijo ...

Sprejemanje linearnega časa in enosmerne evolucije v kulturi sta dobra podlaga za reprodukcijo in ohranjanje omenjene paradigme razsvetljenjskega hierarhičnega dualizma in hierarhičnih odnosov. Tako je vsa

³ J. Bennett, *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume* (Oxford: Clarendon Press 2000), str. 66–67.

zahodna kultura ujeta v iluzijo hierarhičnih dualizmov, ki ločujejo in legitimirajo nadvlado ene substance nad drugo: moškega nad žensko; kulturo nad naravo; človeka nad živaljo ... Kartezijanska dualistična paradigma je tako reproducirala in ustvarila številne »tradicionalne hierarhije«, jih uzakonila ter ukoreninila v zahodno kulturo pod krinko univerzalne naravne tradicionalnosti. Z roko v roki s kiharhalno hierarhično strukturo ureditvijo Rimokatoliške cerkve je kartezijanska dualistična paradigma še močnejše vkulturnila stigmo in predsodek inferiornosti žensk in narave.

Človekov imperialistični odnos do živali, rastlin, okolja in narave je pod vplivom kartezijanske dualistične paradigme vsekakor okrepil hierarhično značajnost, katere odraz je nadvlada substancialnega (človek: gospodar) nad tako označenim nesubstancialnim (narava, živali, rastline: popredmeteni brez intrinzične vrednosti ...). Enako se je okrepila tudi paradigma ločenosti posameznika od celote, človeka od narave. Model človeka v vlogi nadrejenega gospodarja, ki je naravo do cela popredmetil in kot »krona stvarstva« naravo poseduje, brezobzirno izkorišča naravne vire, jih pustoši in mehanicistično zlorablja, je postal vzorčni model odnosa med človekom in naravo. S tem, ko naravi odvzamemo intrinzično vrednost, je odnos človek-narava mehanicistično in popredmeteno razvrednoten.

Poleg omenjene kartezijanske dualistične paradigme, ki je posledično v zahodno kulturo vtisnila močan pečat hierarhičnih binarizmov, je favorizirana in uzakonjena moškosrediščna teologija (predvsem) treh monoteističnih religij (judovstva, krščanstva in islama) poskrbela za pozabo kulta Boginje ...

»Na samem začetku so ljudje molili h Kreatorki življenja ... Ob svitu religije je bil bog ženska. Ali se spomnite?«⁴ te mitološke besede Merlin Stone so vzpodbudile številne iskalce in iskalke, raziskovalke in raziskovalce k premisleku patriarhalne zapuščine podobe Boga zahodne kulture. Ena izmed teh, arheologinja in kulturna zgodovinarica Marija Gimbutas in njena arheomitologija⁵ s hipotezo, da je »neolitska Evro-

⁴ M. Stone, *When God Was a Woman* (New York: Barnes & Noble 1976), str. 1.

⁵ Marija Gimbutas je razvila disciplino, ki jo je imenovala arheomitologija, v kateri je združila različne elemente arheologije, zgodovine, primerjalne lingvistike, mitologije, folkloristike ...

pa« oziroma »stara Evropa« častila Veliko Boginjo, ki naj bi združevala eno moč (ki se ni delila na dobro in slabo) in ki naj bi združevala vse v enost,⁶ je vsekakor zelo vplivala na gibanje Boginje (tako na neopoganski feminizem kot tudi na krščanske feministične teologinje, čeprav slednje zavzamejo dokaj kritičen pogled do omenjene teze – Rosemary Radford Ruether⁷).

Boginja naj bi bila izvorno božanstvo človeške (pred)zgodovinske realnosti in šele relativno pozno, ob koncu neolitika, naj bi jo izrinile moške religiozno simbolne figure. To naj bi bilo povezano z duhovno-zgodovinsko prelomnico, ki je pomenila menjavo kulturne ureditve in ki naj bi se dogodila v tedanjem času. Religija Velike Boginje naj bi se namreč prakticirala tako dolgo, dokler naj bi v starodavnih družbah vladal matriarhat. Vendar naj matriarhat ne bi pomenil družbene prevlade žensk v smislu analogije s sodobnim patriarhatom, ki bi se kazala v odnosih moči, temveč naj bi šlo za kulturno prevlado ženskih vrednot in načel, ki se je odražala kot stanje miru, harmonije, družbene in religijske enakosti, sožitja z naravo ... Matriarhalna civilizacija je tako pri večini idealizirano opisana kot nekakšna »zlata doba človeštva«, v kateri naj bi ljubezen predstavljala načelo urejanja odnosov med ljudmi ter med človekom in naravo. Ta doba matriarhata naj bi se končala s prihodom semitskih in indoevropskih ljudstev, ki so porušila civilizacijo Boginje, ter s tem, ko so na vrh panteona postavila moška božanstva z atributi agresije, vojskovanja in dominacije ter tako uzakonile patriarhat. S tem naj bi prevlado pridobile tudi patriarhalne vrednote: agresija, nasilje, imperialistično posedovanje in gospodovanje moškega nad žensko in človeka nad naravo. Te patriarhalne vrednote naj bi pomagale ohranjevati tudi monoteistične religije.⁸

To domnevo še posebno zagovarja Carol P. Christ v svojem delu *Rebirth of the Goddess* (1997), ki za prehod iz matriarhalne v patriarhalno družbeno ureditev, oziroma natančneje, za konec obdobja Velike Boginje in začetke patriarhalnega Boga ne krivi Biblije, ampak razlog

⁶ M. Gimbutas, *The Living Goddess* (California: University of California 1999), str. 17.

⁷ R. Radford Ruether, *Integrating Ecofeminism Globalization and World Religions* (New York: Rowman & Littlefield Publishers 2005), str. 21.

⁸ R. Radford Ruether, *Goddess and the Divine Feminine* (Berkeley: University of California Press 2006), str. 274–275.

za transformacijo čaščenja vrednot Boginje v čaščenje vrednot mediteranskega vojaško obarvanega panteona vidi drugje, rekoč: »Če moramo že najti glavnega krivca za izkoreninjenje in podložnost Boginje v zahodnem svetu, je to prav gotovo odgovornost krščanskih vladarjev, katerih edikti so poveljevali izbris vseh tako imenovanih 'poganskih' religij.«⁹

Zanimiv je tudi »psihološko-zgodovinski« pristop razumevanja mita Velike Boginje (Matere). Eric Neuman, jungovski psiholog, pravi: »Psihološki razvoj, ki mu sledimo neodvisno od zgodovinskega razvoja, se začne z matriarhalno fazo, v kateri je arhetip Velike Boginje dominanten in usmerja psihični proces posameznika in skupine.«¹⁰

Iz Velike Matere se potem razvijejo različni atributi: Dobra Mati, Grozna Mati in Velika Mati. Te arhetipske oblike se nato premaknejo iz nezavednega v zunanji svet in se tako odražajo v simbolni umetnosti, mitoloških motivih in religijski simboliki. Smrt sočutja in mehanicistično utilitaristična, gospodovalna drža človeka v odnosu do narave je tako pripeljala do ekološke krize, ki je hkrati tudi odraz krize medčloveških odnosov.

Ekološka kriza je tako realnost, grožnja in opomin sodobnemu človeku. Klimatske oziroma podnebne spremembe, globalno segrevanje, zmanjševanje biotske pestrosti in ostali procesi, ki naj bi bili posledica onesnaževanja okolja ter dolgoročne prekomerne izrabe in potrošnje naravnih virov, so vsekakor odraz in posledica globalizirane zavesti konzumeristično-imperialističnega odnosa človeka do narave.

Ne glede na to, da je trditev o globalnem segrevanju eno najbolj spornih znanstvenih vprašanj današnjega časa tudi zato, ker nekatere znanstveniki trdijo, da antropogena grožnja globalnega segrevanja sploh ni realna,¹¹ pri ekološki krizi in globalnem segrevanju ne gre le

⁹ C. P. Christ, *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality* (London in New York: Routledge 1997), str. 47.

¹⁰ E. Neumann, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype* (New York: Pantheon Books 1955), str. 92.

¹¹ Razlog za podnebne spremembe vidijo v dogajanju v zemeljski atmosferi, kot posledice posameznih velikih dogodkov, kot na primer udarec kometa na Zemljino površje, v naravnih podnebnih spremenljivostih (mala ledena doba v 17. in 18. stoletju, naraven razvoj atmosfere) ali v spremenljivi Sončevi aktivnosti. Vendar le manjši del strokovne javnosti zaključuje, da globalno segrevanje ne predstavlja resnega globalnega problema. Ameriški geolog James Lawrence Powell je opravil analizo znanstvenih člankov, evidentiranih v mreži Web of Science. Od

za znanstveno vprašanje, temveč za vprašanje, ki vključuje ekonomijo, sociologijo, etiko, vrednote, religijo, (geo)politiko in ne nazadnje posameznikovo izbiro življenjskega sloga.

Pri tem zgolj politika, ki ima sicer pomembno vlogo, ni zadosten akter pri sprejemanju ukrepov za preprečevanje ekološke krize. Nobelov nagrajenec (2007) Al Gore je na sprejemu ob podelitvi nagrade dejal: »Kriza podnebnih sprememb ni politični problem, temveč moralni, duhovni izziv celotnemu človeštvu. Je naša največja priložnost, da dvignemo globalno zavest na višjo raven.«¹² Tudi Albert Einstein je zagovarjal misel, »da človeštvo ne more rešiti problemov, če ostane na isti ravni zavesti, na kateri jih je ustvarilo.«¹³ Kot že rečeno, potrebna je korenita sprememba celotne miselne in duhovne paradigme in le-ta se začne pri posamezniku in njegovi »notranji ekologiji«.

Znak v smeri težnje k tej spremembi so vsekakor koraki, ki so se v šestdesetih letih 20. stoletja začeli in okrepili z razvojem množičnih okoljevarstvenih družbenih gibanj. Skrb za naravo se tako preseli tudi na širšo družbo ter na družboslovne in humanistične znanosti. S tem vprašanjem se predvsem v smislu zagotavljanja naravnih virov začne ukvarjati tudi ekonomija. V sedemdesetih letih je vprašanje resursov in s tem vprašanje ohranjanja narave postalo del ekonomskih znanosti. V okviru le-teh obstajajo sicer različni pogledi, a splošna paradigma v nasprotju s teorijo trajnostnega razvoja, ki se zaveda končnosti virov in nevarnosti linearnega gospodarskega razvoja, vire vidi kot neskončne.¹⁴

13.950 znanstveno pregledanih raziskav o globalnem segrevanju, napisanih med letoma 1991 in 2012, jih 23 (0,16 %) zanika globalno segrevanje. Od 33.690 avtorjev le-teh raziskav jih 34 (0,1 %) zanika globalno segrevanje. Poglobljene izsledke omenjenih raziskav je James Lawrence Powell še bolj poglobljeno argumentiral v monografiji *Four Revolutions in Earth Sciences: From Heresy to Truth* (New York: Columbia University Press 2014).

¹² AFP/Reuters, »Gore 'deeply honoured' by Nobel prize«, *ABC News*, 12. 10. 2007, <http://www.abc.net.au/news/stories/2007/10/12/2058573.htm>, 10. 1. 2011.

¹³ A. Einstein, »Global Consciousness«, *The Green Agenda*, <http://www.green-agenda.com/globalconsciousness.html>, 10. 1. 2011.

¹⁴ M. Radcliff, *Sustainable Development: Exploring the Contradictions* (London in New York: Routledge 1995), str. 65.

Ekoeconomija in intrinzična vrednost Gaje

Beseda *ekologija* izvira iz grške besede *oikos*, ki pomeni dom.¹⁵ Poleg ekologije iz termina *oikos* izhaja tudi z današnjega zornega kota skoraj najbolj skrajni pojem, ki ga gre v pozitivnem smislu povezovati z ekologijo in je le-tej v sodobnem času prej sovražnik kot sorodnik: to je pojem ekonomija. Beseda ekologija in beseda ekonomija sta torej etimološko gledano v sestrskem odnosu, saj koreninita iz iste besedne matere *oikos*. Kljub presenetljivi etimološki povezanosti pojma ekologija in ekonomija se zdi, da sta ekonomija in ekologija v današnjem času daleč vsaka sebi. Ekonomisti se veselijo gospodarske rasti globalne ekonomije brez primere, mednarodnih menjav in investicij,¹⁶ medtem ko se ekologi zavedajo, da gre pravzaprav za nepotrebno in prekomerno izkoriščanje naravnih virov, kar ima dolgoročno gledano uničujoče posledice za življenje na Zemlji. Pojem ekonomije kot vede, ki se ukvarja z upravljanjem razpoložljivih sredstev glede na njihovo donosnost in s konkretnim preučevanjem izbire odločitev pri uporabi danih materialnih sredstev za doseg želenih ciljev, je z religijsko sfero povezala teologinja Kathryn Tanner. Postavila je domnevo, da je celotna krščanska zgodba pravzaprav vizija sistema produkcije in izmenjave dobrin, začeti z Bogom in potlej razširjena na celotno stvarstvo: od kreacije do zveličanja.¹⁷ Znotraj krščanstva metafore, vezane na ekonomijo, služijo, da lažje razjasnijo tolmačenje in razumevanje težkih konceptov, povezanih z zveličanjem: Jezusova smrt je namreč pogosto interpretirana in razumljena kot plačilo *dolga* in je kristjanom prinesla odrešitev (Jezus se je s svojo smrtjo na križu odkupil za človeške grehe). Tako v krščanstvu kot tudi v nekaterih drugih tradicionalnih monoteističnih religijah (islam, judovstvo) je navzoč koncept Boga kot akterja v božanski verziji »daritvene ekonomije«. Ne glede na človeško zmožnost plačevanja Bog radodarno obdaruje človeštvo z darili, ki so znamenje Božje radodarnosti. Abrahamske monoteistične religije vsebujejo tudi pojem miloščine,

¹⁵ L. M. Hartman, »Economics«, v: Bauman, W. A. et al. (ur.): *Grounding Religion: A Field Guide to the Study of Religion and Ecology* (London in New York: Routledge 2011), str. 147.

¹⁶ L. R. Brown, *Eco-Economy: Building an Economy for the Earth* (London: Earthscan 2001), str. 5.

¹⁷ K. Tanner, *Economy of Grace* (Minneapolis: Augsburg Fortress 2005), str. xi.

10 odstotkov od zaslužka gre v namen podpore religijskih skupnosti (kristjani (sicer najmanj aktivno), judje, muslimani: zakat).¹⁸

»Kozmologija« ekološke ekonomije¹⁹ kritizira poglede »tradicionalne« ekonomije, ki temelji na predpostavki o ekonomiji kot človekovi temeljni dejavnosti in pravici v »praznem« svetu (neodvisno od naravnih zemeljskih virov in planetarne ekonomije). Ekoekologija v nasprotju s tem pogledom človeško ekonomijo umešča v polje širše zemeljske, planetarne ekonomije, ki je razumljena kot mreža medsebojno soodvisnih in povezanih faktorjev: proizvodnja, poraba in presežek so tako podmnožica širše planetarne ekonomije. Povezava človeške ekonomije mora biti vedno v sozvočju s tako imenovano planetarno ekonomijo, kar ekološki ekonomiji nalaga skrb, da si (1) vseskozi zastavlja vprašanje glede pravilnega sorazmerja med človeško ekonomijo glede na planetarno ekonomijo in si (2) zastavlja vprašanje v okviru trajnostnega koncepta (ne)obnovljivosti zemeljskih virov.²⁰ Razumevanje Zemlje kot samoregulativnega organizma, znotraj katerega je umeščena človeška ekonomija, predstavlja radikalno spremembo glede na koncept, na katerem je gradila tradicionalna ekonomija. Tradicionalna ekonomija postavlja svoje zakone, ki ne upoštevajo paradigme Zemlje kot živega organizma, katerega naravni viri so omejeni.

Medtem ko se alternativna eko-ekonomija ukvarja s spremembami, ki bi bile mogoče znotraj obstoječe (globalne) ekonomije, se ekofeministična perspektiva poleg omenjenega pristopa ukvarja predvsem s spreminjanjem vrednot in vzorcev delovanja tradicionalne ekonomije.

Val Plumwood, avstralska ekofeministka, pravi, da se alternativna ekonomija pri spreminjanju obstoječega stanja namreč še vedno bolj kot na naravo opira na moškocentrično vodeno ekonomijo zahodnega sveta.²¹ Podobno tudi Sallie McFague v svojem delu *Life Abundant*:

¹⁸ N. Schneider, »Can Islam Save the Economy?«, *Religion Dispatches*, 15. 6. 2009, <http://www.religiondispatches.org/archive/economy/803/can-islam-save-the-economy>, 20. 11. 2009.

¹⁹ Trenutno v razpravi o trajnostnem razvoju prevladujeta dva pristopa: okoljska ekonomika, imenovana tudi ekoekonomija ali ekološka ekonomija, in filozofska teorija inherentne vrednosti (globoka ekologija).

²⁰ Hartman, *n. d.*, str. 152.

²¹ V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (London in New York: Routledge 1997), str. 10.

*Rethinking Economy and Ecology for a Planet in Peril*²² naredi povezavo med tradicionalno krščansko teologijo in teorijo tradicionalne ekonomije. Pri tem krivde za zablodo tradicionalne ekonomije sicer ne naprti krščanstvu, pa vendar označi tradicionalno teologijo kot »pokorno, nevarno partnerko« tradicionalne ekonomije, ki ne upošteva intrinzične vrednosti Zemlje in je povsem sprjaznjena s širjenjem ideje neenakosti.²³ Pomen transformacije tradicionalne ekonomije v ekoekonomijo oziroma v ekonomijo, ki gradi s temeljev trajnostnega razvoja, in ideje intrinzične vrednosti Zemlje in posameznika označi s stavkom: »vprašanje, katerega izmed obeh modelov ekonomije bomo izbrali, je vprašanje izbire življenja ali smrti«. ²⁴ Njena ekološka vizija boljšega sveta vključuje naslednja prizadevanja: tako na individualni kot na kolektivni ravni moramo sprejeti in privzeti alternativne modele in načine delovanja, prehranjevanja, obdelovanja zemlje, transporta, izobrazbe otrok, zabave ter in še posebno čaščenje Boga.

Potreba po transformaciji odnosa človek-narava je z ekološko krizo postala nujen korak v evoluciji človeka. Religija, družba in ekonomija, predvsem pa posameznik, so izzvani, da korenito premislijo svoj odnos do samega sebe, do drugega, do narave ter vzpostavijo nove načine delovanja v smislu nenasilja, gostoljubja, sprejemanja in sočutja.

Lahko rečemo, da sta ozaveščenost glede ekološke krize in simbolno rečeno »klic Boginje«²⁵ medsebojno povezana in soodvisna pojava. Pomemben vpliv na ekološko ozaveščenost in razmah femininosti v religijskem polju je vsekakor treba pripoznati tudi novodobništvu. V šestdesetih letih 20. stoletja se namreč v religijski sferi pojavijo novodobniška gibanja (new age), okoljevarstvena gibanja in politike ter nekakšne zmesi obojega: okoljevarstvena gibanja z ideologijo novodobništva. S »klicem k naravi« so izražala nezadovoljstvo in splošen dvom

²² S. McFague, *Life Abundant: Rethinking Economy and Ecology for a Planet in Peril* (Minneapolis: Fortress Press 2000).

²³ S. McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress Press 2001), str. 160.

²⁴ McFague, *n. d.*, str. 196–197.

²⁵ »Klic Boginje« je v pričujočem prispevku razumljen kot simbolna in metaforična oznaka za potrebo po transformaciji miselne paradigme zahodnega sveta v smislu feminizacije in etizacije sveta, ki svet počlovečuje in si preko procesa dosledne humanizacije, ki gradi na etiki intrinzične vrednosti posameznika in narave, prizadeva za spremembo vrednot.

o ustreznosti in etičnosti sistema sodobne apatične, tehnokratske, mehanicistične družbe. Pojav in razvoj novodobniških gibanj je neločljivo povezan tudi s pojavom tako imenovanega »subjektivnega obrata«, ki je razumljen kot obrat k sebi, k posameznikovim edinstvenim izkušnjam s svetom.²⁶

V tem idejnem kontekstu se je pojavila zamisel o Zemlji kot o živem bitju oziroma holističnem ekosistemu (Gaja). Vpliv te zamisli je mogoče zaslediti tako znotraj različnih novodobniških religij kot tudi znotraj tradicionalnih religij ter religijskih feminizmov.

Na polju, kjer se stikata novodobniška in ženska duhovnost, je, kot ugotavlja Tina Ban, ki povzema Rosemary Radford Ruether, tako zraslo več različnih duhovnih gibanj, ki poskušajo vsaka na svojem področju vzpostaviti novo duhovno, kulturno in družbeno ravnovesje med ženskim in moškim. Eno najpomembnejših med njimi je gibanje Boginje (ang. Goddess Movement), ki se je pojavilo v sedemdesetih letih 20. stoletja v Severni Ameriki in Zahodni Evropi. To gibanje specifično problematizira tisto obliko diskriminacije, ki jo generirajo različne religijske teologije. Pri tem opozarja tudi na njihov širši ideološki vpliv, ki je tisočletja obvladoval ne samo religijo, ampak tudi širšo kulturo. Njegova kritična os je posebej uperjena v tradicionalne monoteistične teologije, ki pri razlagi svojih božanstev kot samo po sebi umevnega uporabljajo moški spol. Kot opozarja gibanje Boginje, je takšna vrsta mišljenja o božanstvu kulturno pogojena in se samega Boga samo posredno dotika – toliko pač, kolikor človek skozi ta vzorec išče stik z njim in z njim občuje. Zato ne vidi zadržkov, da ne bi tega vzorca vedno znova postavljali pod vprašaj ter ga – v imenu enakopravnosti spolov – ustrezno spreminjali in popravljali. Samo je predlagalo, naj se patriarhalna teologija zamenja za svojevrstno žensko »teologijo«, ki temelji na ženski percepciji svetega, moškega Boga pa naj se simbolno nadomesti z ženskim Božanstvom, tj. z Boginjo, ki bi zastopala ženske religiozne ideje, vrednote in izkušnje.²⁷

²⁶ A. Črnič in G. Lesjak, »Nove religije v Sloveniji«, *Religija.info*, <http://www.religije.info/NoveReligije>, 10. 3. 2012.

²⁷ T. Ban, »New age in ženska duhovnost«, v: Furlan, N. in Zalta, A. (ur.): *Ženske in religija*, Poligrafi 45–46, 2007, str. 151.

Gibanje Boginje je pravzaprav ena izmed oblik sodobnega poganstva²⁸, ki zavrača vsakršne dogmatične opredelitve, tudi njegov koncept Boginje ni natančno določen, Boginjo je v njem mogoče legitimno razumeti na monoteistični, politeistični, panteistični ali panenteistični način. Najvidnejši predstavnici neopoganstva sta vsekakor wiccanka, psihoterapevtka in okoljska aktivistka Starhawk (Miriam Simos) in Carol P. Christ. Obe sta bistveno prispevali k razvoju gibanja Boginje ter prepoznavanju in odkrivanju predkrščanskih podob in čaščenja ženskih likov Boginje. Slednje je predmet raziskovanj in analiz tudi številnih krščanskih feminističnih teologinj (Rosemary Radford Ruether, Anne Primavesi ...).

Težnje »klica Boginji« so torej težnje ponovne obuditve kozmologije miru, harmonije, enakosti in povezanosti vseh živih bitij v mreži življenja. Ta želja je pravzaprav poleg ideala krščanskih feminističnih teologinj in ekofeministk Rosemary Radford Ruether, Ivone Gebara, Anne Primavesi, Sallie McFague ... tudi ideal holističnega pogleda na svet ter številnih novodobniških feminističnih gibanj.

Razna feministična neopoganska gibanja: gibanje Boginje, wicca, geomantija ..., so izrazi ženske novodobniške duhovnosti, ki se je pojavila v šestdesetih letih 20. stoletja. Ne glede na njihove siceršnje razlike je za večino tovrstnih gibanj (religij) značilno povezovanje treh konceptov: boginje, ženske in narave, kar se izraža v prepletanju skrbi za razvoj ženske teologije, pravice žensk ter ekološko zavest. Omenili smo tudi številne pozitivne prispevke, ki so jih te novodobniške religije prinesle v sodobne tradicionalno zasnovane religije in religijske feminizme le-teh.

Podobno kot v tradicionalnih religijah (s poudarkom na krščanstvu) tudi v novodobnih religijah številčnejši spol predstavljajo ženske. Pri nas, kot navaja Tina Ban, sicer še ni raziskave, ki bi lahko te ugotovitve potrdila statistično,²⁹ vendar se lahko po pomoč zatečemo k britanske-

²⁸ Sodobno poganstvo (neopoganstvo) je krovni pojem za označevanje množice izjemno heterogenih skupin raznovrstnega izvora in dejavnosti, različnih praks in tradicij, ki jim je skupno to, da razumejo naravo kot nekaj svetega in živega, pri čemer črpajo iz poganskih religij preteklosti. Običajno gre za politeistične, panteistične in/ali duoteistične konceptualizacije boga, ki v svoje panteone vključujejo tako moška kot ženska božanstva. Kot opredeljuje religiolog Aleš Črnič, običajno s pojmom neopoganstvo označujemo sodobne interpretacije in revitalizacije predkrščanskih religij, npr. sodobno čarovništvo, druidstvo, neošamanizem ...

²⁹ Ban, *n. d.*, str. 160.

mu sociologu D. Kempu, ki ugotavlja, da ženske sestavljajo dobri dve tretjini novodobniške populacije.³⁰ Podobno potrjujeta tudi P. Heelas in L. Woodhead. Njune raziskave kažejo, da kar 80 odstotkov vseh, ki pristajajo na novodobniški holistični milje, predstavljajo ženske, ki predstavljajo tudi 80 odstotkov vseh, ki obiskujejo novodobniške prakse, ter 78 odstotkov tistih, ki novodobniške skupine, delavnice in predavanja vodijo.³¹

Poleg »mita«³² o (pred)zgodovinskem matriarhatu in Velike Boginje je na novodobniške oblike ženskih religijskih gibanj močno vplivala znanstvena teza britanskega biokemika Jamesa Lovelocka o Gaji. Vendar so Lovelockovo tezo o Zemljini zmožnosti inteligentne samoregulacije ekosistemov, kar pomeni, da Zemlja (Gaja) lahko samodejno uravnava določene fizikalne in kemijske spremembe ter z različnimi drugimi (samo)prilagoditvami zagotavlja ohranjanje, obnavljanje in razvijanje življenja na njenem površju, razumeli dobesedno v točki Lovelockove primerjave te Zemljine lastnosti z živimi organizmi. Zemlja tako zanje pomeni celovit in živ organizem. Imajo jo za kozmično bitje, ki mu ni dana le inteligentnost, temveč tudi zavest. Njena struktura naj bi bila analogna človeški: Zemlja naj bi imela fizično, materialno telo, njena zavest in duša pa naj bi se odražali v neotipljivih, nevidnih, ezoteričnih razsežnostih, ki podobno kot avrične plasti človeškega telesa prevevajo ter oživljajo Zemljo. Tej zavesti novodobniki pripisujejo ženski značaj. Vzdrževanje, hranjenje in obnavljanje življenja je namreč mitološko v domeni žensk.

³⁰ D. Kemp, *New Age* (Edinburgh: Edinburgh University Press 2004), str. 121.

³¹ P. Heelas in L. Woodhead, *The Spiritual Revolution* (Malden: Blackwell 2005), str. 94.

³² Od 17. stoletja dalje razvijamo znanstveni pogled na preteklost; zanima nas predvsem to, kaj se je v resnici zgodilo. Iščemo dokaze o resničnosti določenih dogodkov, niti ne več toliko pomena teh dogodkov. Pri tem večkrat pozabimo na vlogo in pomen mita, ki jo Karen Armstrong opredeli s sledečimi besedami: »Mit je bil dogodek, ki se je zgodil v preteklosti, vendar se nekako dogaja vse skozi. Zaradi našega izključno kronološkega pogleda na zgodovino ne poznamo izraza za ta pojav, toda mitologija je umetnostna zvrst, ki kaže onkraj zgodovine k brezčasnemu v človeškem prostoru, ki nam pomaga, da presežemo kaotični tok naključnih dogodkov in vsaj za trenutek uzremo jedro resničnosti.« (K. Armstrong, *Kratka zgodovina mita* (Ljubljana: Mladinska knjiga 2005), str. 12.) Mit je torej resničen zato, ker je učinkovit, in ne zato, ker bi podajal resnična dejstva. In učinkovit je takrat, ko vpliva na naše razmišljanje in nas spodbudi, da razmišljamo polneje.

Lovelockova hipoteza o Gaji³³ je poleg vpliva, ki ga ima na komponento ženskih neopoganskih oblik novodobniških duhovnosti, bistveno vplivala tudi na krščanski teološki ekofeminizem.

Klic Boginji je posledično razvil oblikovanje in krepitev ženskih oblik duhovnosti, ki je začelo dobivati in oblikovati svojo prepoznavnost tako znotraj tradicionalnih religij kot tudi v novodobniških ženskih religijah (neopoganstvo, wicca, geomantija, gibanje Boginje ...).

V prizadevanju za obuditev femininosti Boga so pričele Boginjo simbolno označevati kot Njo, kajti namen poimenovanja namreč poleg opisnega in označevalnega značaja vsebuje tudi značaj prizivnosti. Boginja torej priključuje vse tiste simbolne predstave, vrednote in okvire, ki jih pripisujemo femininosti, ženstvenosti.

V okviru ekofeminističnega pogleda vprašanje definiranja sebstva v navezavi na naravo oziroma na Zemljo postane problematično tako za ženske kot za moške, ko je Zemlja razumljena kot personalizirana ženska in kot taka razumljena kot arhetip kartezijanskega telesa brez duha, brez racionalnosti, brez razuma ter posledično tudi brez sebstva ali svoje lastne intrinzične vrednosti.³⁴

Tako kot številne druge ekofeministke (Anne Primavesi, Vandana Shiva, Rosmary Radford Ruether ...) tudi Carol Merchant v mehanicističnem pogledu na svet, ki je nastopil v 17. stoletju, vidi veliko negativno transformacijo miselne paradigme, ki bi jo lahko morda razumeli tudi kot »seme zla«. S tem, ko je v zahodnem svetu zavladala mehanicistična analiza realnosti po predhodnem naturalističnem pogledu na svet in življenje, se je v njem vzpostavila miselna paradigma, ki je dobra podlaga za egocentrično etiko, ki izvira iz sebe, iz posameznika in je osredotočena predvsem na individuum in zadovoljevanje njegovih potreb. Vplivi mehanicistične miselne paradigme so po mnenju Carol Merchant zaznavni tudi v različnih podzvrsteh okoljske etike (egocentrična, homocentrična, antropocentrična in ekocentrična okoljska etika), ki so se oblikovale v sodobnem svetu in so posledica oziroma kulminacija celote združenih političnih, religijskih in etičnih trendov, razvijajočih se v zahodni kulturi od 17. stoletja dalje. Okoljska egocen-

³³ J. Lovelock, *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine* (London: Gaia Books 1991).

³⁴ A. Primavesi, *Gaia's Gift* (London in New York: Routledge 2003), str. 78.

trična etika tako dovoljuje posameznikom (ali podjetjem, korporacijam ...), da izkoristijo in uporabljajo naravne vire za izboljševanje izključno lastnega življenja in življenja morda še omejene peščice »sosedov«. ³⁵ Kot nasprotje egocentrični etiki lahko postavimo ekocentrično okoljsko etiko, ki temelji na organicizmu oziroma holizmu, ki zagovarja vsepovezanost vsega ter pravi, da je celota večja, boljša in polnejša kot pa zgolj vsota njenih delov, kar zagovarja mehanicizem. Procesi so pomembnejši od delov celote, odnos je pomembnejši od golega seštevka. Holizem zagovarja tudi povezanost oziroma temeljno medsebojno povezanost, enost in soodvisnost človeške in nečloveške narave, človeka in narave.

Vsekakor je holističnemu modelu mišljenja blizu predpostavka, da je naš planet Zemlja pravzaprav živ, samoregulativen organizem, torej ideja, ki jo je razvil James Lovelock. Gajino samoregulativnost je znanstveno utemeljil z argumentom zmožnosti sprejemanja (bodisi s strani zunanjega vira – sonca, ali pa samostojnega, notranjega vira – potencial kemičnih reakcij Zemljine skorje) in uporabe energije za svoje namene. Zmožnost oziroma sposobnost spontane in avtonomne organizacije je namreč tista lastnost, ki definira živ organizem. In »Gaja je z vidika fizikalnih in biokemičnih definicij vsekakor živ organizem«. ³⁶

Lovelockova teza o Zemlji, Gaji kot o živem samoregulativnem organizmu, ki je sposoben spontane in avtonomne organizacije, je postala trn v peti sodobnim znanstvenikom, predvsem tistim, ki sledijo Descartesovi mehanicistični paradigmi, ki med drugim človeka pozicionira na piedestal edinega izmed vseh ostalih nečloveških bitij v verigi žive narave, ki poseduje duha oziroma dušo. Po tej antropocentrični percepcij človek ne podlega naravnim zakonom, ampak je »svobodno« bitje, neodvisno od narave. Anne Primavesi v tem okviru izpostavi »epistemološki privilegij« krščanstva, ki je s pomočjo znanosti znotraj evolucionistične zgodovine vzpostavilo močno trdnjavo dualistične paradigme telesa in duha ter človeka kot edinega, ki poseduje duha in sebstvo, postavilo na prestol nad naravo. ³⁷

³⁵ C. Merchant, *Radical Ecology: The Search for a Livable World* (London in New York: Routledge 1992), str. 63.

³⁶ Lovelock, *n. d.*, str. 29.

³⁷ A. Primavesi, *Gaia and Climate Change* (London in New York: Routledge 2009), str. 80.

Zaključek

Trpljenje narave je v kontekstu religijskega in teološkega ekofeminizma razumljeno kot posledica človekovega konzumeristično-imperialističnega in mehanicističnega dojemanja sveta, le-ta pa je med drugim posledica hierarhičnih binarizmov dualistične paradigme. Odtujenost in superiornost človeka nad naravo se odraža in je povezano tudi s trpljenjem človeka kot posameznika. Odtujenost od samega sebe, svojega bistva, sebstva, od drugega posledično povzroča trpljenje posameznika, družbe in ne nazadnje tudi narave. Ekološka senzibilizacija v tem okviru torej ni nekaj zunanjega, parcialnega, ampak mora, da je resnično učinkovita, biti nujno posledica notranje spremembe oziroma *metanoie*, spremembe zavesti in srca.

B i b l i o g r a f i j a

1. AFP/Reuters (2007), »Gore 'deeply honoured' by Nobel prize«, *ABC News*, 12. 10. 2007. [Http://www.abc.net.au/news/stories/2007/10/12/2058573.htm](http://www.abc.net.au/news/stories/2007/10/12/2058573.htm), 10. 1. 2011.
2. Ban, T. (2007), »New age in ženska duhovnost«, v: Furlan, N. in Zalta, A. (ur.): *Ženske in religija, Poligrafi* 12, 45–46, 145–161.
3. Bennett, J. (2000), *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*. Oxford, Clarendon Press.
4. Brown, L. R. (2005), *Eco-Economy: Building an Economy for the Earth*. London, Earthscan.
5. Christ, C. P. (1997), *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality*. London in New York, Routledge.
6. Črnič, A. in Lesjak, G. (2012), »Nove religije v Sloveniji«, *Religija.info*. [Http://www.religije.info/NoveReligije](http://www.religije.info/NoveReligije), 10. 3. 2012.
7. Einstein, A. (2011), »Global Consciousness«, *The Green Agenda*. [Http://www.green-agenda.com/globalconsciousness.html](http://www.green-agenda.com/globalconsciousness.html), 10. 1. 2011.
8. Gimbutas, M. (1999), *The Living Goddessess*. Berkeley, University of California.
9. Hartman, L. M. (2011), »Economics«, v: Bauman, W. A. et al. (ur.): *Grounding Religion: A Field Guide to the Study of Religion and Ecology*. London in New York, Routledge, 147–161.
10. Heelas, P. in Woodhead, L. (2005), *The Spiritual Revolution*. Malden, Blackwell.

11. Kemp, D. (2004), *New Age*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
12. Lovelock, J. (1991), *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine*. London, Gaia Books.
13. McFague, S. (2000), *Life Abundant: Rethinking Economy and Ecology for a Planet in Peril*. Minneapolis, Fortress Press.
14. McFague, S. (2001), *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis, Fortress Press.
15. Merchant, C. (1992), *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. London in New York Routledge.
16. Neumann, E. (1955), *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*. New York, Pantheon.
17. Palmer, D. (1995), *Ali središče drži?* Ljubljana, DZS.
18. Plumwood, V. (1997), *Feminism and the Mastery of Nature*. London in New York, Routledge.
19. Powell, J. L. (2014), *Four Revolutions in the Earth Sciences: From Heresy to Truth*. New York, Columbia University Press.
20. Primavesi, A. (2003), *Gaia's Gift*. London in New York, Routledge.
21. Primavesi, A., (2009), *Gaia and Climate Change*. London in New York, Routledge.
22. Radclift, M. (1995), *Sustainable Development: Exploring the Contradictions*. London in New York, Routledge.
23. Radford Ruether, R. (2005), *Integrating Ecofeminism Globalization and World Religions*. New York, Rowman & Littlefield Publishers.
24. Radford Ruether, R (2006), *Goddess and the Divine Feminine*. Berkeley, University of California Press.
25. Schneider, N. (2009), »Can Islam Save the Economy?«, *Religion Dispatches*, 15. 6. 2009. [Http://www.religiondispatches.org/archive/economy/803/can-islam-save-the-economy](http://www.religiondispatches.org/archive/economy/803/can-islam-save-the-economy), 20. 11. 2009.
26. Stone, M. (1976), *When God Was a Woman*. New York, Barnes & Noble.
27. Tambiah, S. J. (1990), *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge, University Press.
28. Taner, K. (2005), *Economy of Grace*. Minneapolis, Augsburg Fortress.



P O V Z E T K I

Katarina Babnik, Urška Bogataj in Doroteja Rebec
Neznosno trpljenje kot individualno izkustvo bolnega

Eno od področij proučevanja neznosnega trpljenja je trpljenje pacientov, ki se pojavi kot posledica bolezni in zdravljenja. Članek je pripravljen kot pregled literature na temo neznosnega trpljenja pacientov. S pregledom literature smo želeli opisati in razložiti: (I) pristope k proučevanju neznosnega trpljenja, (II) opredelitve in operacionalizacijo koncepta, (III) skrbstveni odnos pacient – zdravstveni delavec kot element lajšanja trpljenja ter (IV) smernice nadaljnjega razvoja koncepta neznosnega trpljenja. Čeprav se trpljenje v literaturi obravnava kot individualno izkustvo posameznika, so raziskovalna prizadevanja usmerjena predvsem v identifikacijo splošnih značilnosti neznosnega trpljenja pacientov, ki se soočajo z določeno vrsto bolezni, manj pa v identifikacijo individualnih vidikov trpljenja, ki so posledica življenjskih izkušenj. Primanjkuje tudi raziskav, ki bi opisovale in razložile neznosno trpljenje svojcev bolnega. Dosedanje opredelitve koncepta neznosnega trpljenja pacientov so konsistentne in neznosno trpljenje opisujejo kot stanje intenzivnega distresa, ki je posledica izkustva ogroženosti integritete ali življenja, pri čemer ta ogroženost ne zajema le telesa, ampak vse razsežnosti obstoja posameznika. Skrb in skrbstveni odnos sta temelj zdravstvene nege in »lajšanja« trpljenja pacientov. Lajšanje trpljenja pacientov pa mora izhajati iz razumevanja trpljenja, ki ne vključuje le občutenja in bolečine, ter iz razumevanja trpljenja kot umiranja, ki vodi v novo življenje ali smrt.

Ključne besede: neznosno trpljenje, pacient, skrb, zdravstvena nega, pregled literature.

Anton Mlinar

Patične kategorije: od trpljenja do trpečega človeka

Predmet razprave je gramatikalna analiza človekovega trpljenja na osnovi petih modalnih glagolov, ki jih je Viktor von Weizsäcker imenoval patični pentagram, ter posredno njegova splošna medicinska antropologija, utemeljena na glagolu (Zeitwort), to je na konkretni zgodovinski primerov trpljenja. Cilj razmisleka ni trpljenje kot nekaj epizodnega, kar bi lahko obravnavali ločeno od konkretne situacije, niti ne obvladljivo trpljenje, ki predpostavlja strokovno usposobljenost

terapevtov, temveč trpljenje v razmerah, v katerih človeško osebno življenje izgublja vso vrednost ter postaja žrtev univerzalne ideje človeštva. Weizsäckerjev razmislek o trpljenju je povezan z vlogo medicine v času vzpona totalitarnih režimov. Medtem ko je človekovo trpljenje v teh razmerah dobilo povsem nov izraz in je podreditev posameznika abstraktni ideji človeštva razvrednotila vsakršno etično odgovornost, so se pojavile spoznavne metode, ki so se približale skriteму in neznanemu področju najbolj notranjega življenja. Weizsäckerjeva gramatikalna analiza trpljenja je ena od njih.

Ključne besede: odnos, patične kategorije, psihosomatika, sočutje, splošna medicinska antropologija, trpljenje, Viktor von Weizsäcker.

Mari Jože Osredkar

Esej o krščanskem pojmovanju trpljenja

Vprašanje trpljenja in predvsem trpljenje nedolžnega je za teologe eden največjih problemov. Če je Bog dober in vsemogočen, zakaj na svetu dopušča zlo? Starodavni narodi so razlog trpljenja našli v nespremenljivi usodi ali pa so krivdo prelagali na zle bogove. Biblična tradicija je prepričana, da je Bog ustvaril dober svet, vendar pa je človek zaradi podarjene svobodne volje zavrnil harmonijo z Božjimi zapovedmi, ki so mu omogočale vse dobro, in z grehom omogočil širitev zla na svetu. In vendar, ali je bilo to v Božjem načrtu? Duns Scot odgovarja negativno, Tomaž Akvinski pa je prepričan, da je zlo prišlo na svet z Božjo privolitvijo – tako kot je z Božjo privolitvijo tudi satan trpinčil svetopisemskega Joba in kot je po Božji volji Jezus Kristus sprejel trpljenje in smrt na križu. Evangeljski nauk v središče krščanskega življenja postavlja sprejetje težav in trpljenja: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame svoj križ ter hodi za menoj. Kdor namreč hoče rešiti svoje življenje, ga bo izgubil; kdor pa izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel« (Mt 16, 21–25). Kot vidimo, je sprejetje trpljenja povezano s tem, kar vsi ljudje iščejo in želijo: pravo življenje, ki ni jed in pijača, temveč je sestavljeno iz odnosov. Preprosto povedano, živeti pomeni ljubiti svojega bližnjega kakor samega sebe. Tako lahko trdimo, da trpljenje nauči človeka vzdržati se slabih dejanj in izogibati se prevzetnosti; nauči ga, kako se približati Bogu in človeku, in končno, trpljenje človeku pomaga spoznati prave vrednote življenja – to je odnos do bližnjega. Človek, ki trpi, potrebuje pomoč drugega in Boga. Tako lahko v trpljenju prepoznamo nekaj dobrega, kar nam pošilja Bog. Vendar je trpljenje rodovitno samo takrat, ko ga sprejmemo.

Ključne besede: smisel trpljenja, Bog, krščanstvo, odnos, človekova nepopolnost.

Bojan Žalec

Kierkegaardova vesela »novica«: »Bog je ljubezen« kot temelj veselja v trpljenju

Glavni namen članka je pojasnitev Kierkegaardovega stališča, da je tisti, ki trpi, lahko vesel. Glavni temelj tega veselja je vera, da je Bog ljubezen. Članek ima dva dela. V prvem delu avtor pojasni, kaj po Kierkegaardu pomeni hoditi za Kristusom ter kakšen je pomen trpljenja in krotkosti. Pojasnjeni sta tudi Kierkegaardovi trditvi, da se je Jezus naučil poslušnosti iz trpljenja in da šola trpljenja vzgaja za večnost. Predstavljeno je Kierkegaardovo stališče, da se samo skozi trpljenje človek lahko nauči poslušnosti, ter navedene posledice, če se je ne. V drugem delu se avtor ukvarja s Kierkegaardovim pogledom na pogoje in dejavnike veselja v trpljenju, kar je tudi središčni predmet tega članka. V tem sklopu igra ključno vlogo zavest o krivdi, ki nas varuje pred dvomom v resnico, da je Bog ljubezen (ali celo njenim zanikanjem). Če verujemo, da je Bog ljubezen in da smo pred Bogom vedno krivi, je pred nami zmeraj neka naloga, kar pa pomeni, da nismo prepuščeni brezupu in da ima naše življenje smisel. Če bi bilo možno, da je tisti, ki trpi, popolnoma brez krivde, potem ne bi bilo nobene naloge, kar pa je stanje brezupa.

Ključne besede: pomen trpljenja, možnost in temelj veselja v trpljenju, Kierkegaard, Bog je ljubezen, zavest o krivdi trpečega pred Bogom, brezup, vera.

Rok Svetlič

Trpljenje in udomačitev biti človeka

V prispevku se posvetimo specifičnemu odnosu do trpljenja, ki predstavlja kontrapunkt prevladujočemu odnosu do tega pojava. Pristajanje na tveganje, bolečino, celo na možnost smrti, daje priložnost za analizo specifičnega razumevanja človekove biti, ki zahteva nasilen odnos do sebe. Videli bomo, da gre za poskuse izhoda iz aporij, ki jih metafizika naloži človeku skozi napetost med končnim in neskončnim ter med delom in celoto. Pokazali bomo, da lahko postmetafizično mišljenje fenomenološke filozofije ponudi perspektivo, ki preseže tradicionalne aporije v konceptu človeka in s tem potrebo po samozadajanju trpljenja.

Ključne besede: trpljenje, ontologija, etika, M. Heidegger.

Igor Škamperle
Bližina smrti

Članek obravnava vprašanje odnosa do smrti in zariše tri mejne robove človeške eksistence, to so smrt, erotično in sveto (sakralno). Besedilo pokaže, sledeč nekaterim idejam, ki jih je razvil Jan Patočka in povzel Jacques Derrida, da je ključni premik v razvoju mišljenja prevladanje orgiastično demonskega stanja duha, z vpejljavo načela odgovornosti. Šele s tem se vzpostavi religiozno v pravem pomenu, s tem pa tudi etično moralna sfera, ki omogoči vznik individualne svobode človeka in smiselno vrednotenje življenja.

Ključne besede: smrt, življenje, demonsko, odgovornost, razgovor duše same s sabo, Platon.

Klelija Štrancar
Eksistencialna vprašanja med trpljenjem in paliativno nego

Članek obravnava eksistencialno misel Martina Heideggerja pri konstitutivni razsežnosti duhovnega spremljanja bolnikov z diagnozo neozdravljive bolezni. Eksistencialni pristop je pomemben za samorazumevanje spremljevalca, kar vpliva na njegovo spremljanje in podporo bolnika in njegovih svojcev. V okviru Heideggerjeve eksistencialne misli je pozornost še posebej usmerjena na analizo fenomena tesnobe, ko človek v soočanju z bližajočo se smrtjo izgublja domačnost s svetom in z nepomenskostjo znotraj svetno bivajočega. V ozadju spremljanja je skrb, kako nuditi bolniku podporo, da prevzame življenje v njegovi avtentičnosti oziroma da se sooči s težo lastne eksistence in tesnobo pred smrtjo. Pri tem pristopu ni v ospredju bolnik kot subjekt oskrbe, temveč njegovo življenje v eksistencialni celovitosti. Struktura članka nas postopoma uvaja in pripravlja na to razumevanje skozi posamezne, med seboj povezane dele. Najprej so predstavljene značilnosti oziroma odnos do umiranja in smrti v sodobni družbi, sledi opis glavnih značilnosti paliativnega pristopa in osredotočenost na pomen duhovnosti, zadnji del pa je posvečen eksistencialni misli Martina Heideggerja, ki nam odpira drugačen pogled in posledično drugačno razumevanje človeka. Pri tem pristopu ni v ospredju bolnik kot subjekt oskrbe, temveč njegovo življenje v eksistencialni celovitosti. V zaključku je podan razmislek o vlogi in drži bolnikovega spremljevalca.

Ključne besede: paliativna oskrba, duhovna oskrba, Martin Heidegger, eksistencialna misel.

Marija Mojca Terčelj

Drugačen obraz trpljenja: Pojmovanje smrti v Mehiki in religiozni sinkretizem v današnjih obsmrtnih obredih

Smrt je univerzalno dejstvo: nekaterim pomeni naravni konec biološkega bivanja, drugim prehod v novo življenje. Umiranje pogosto spremlja trpljenje v obliki fizičnih, duševnih in duhovnih bolečin umirajočega, sorodnikom in prijateljem pa povzroči prehodna ali trajna čustva žalosti, osamljenosti in praznine. Čeprav se zdi, da so emocije zgolj intimna osebna izkustva, antropološke študije obsmrtnih šeg in običajev pričajo o socialni regulaciji individualnega čustvenega izražanja. Žalovanje (Hertz v Bloch in Parry) je institucionalno določeno in se od kulture do kulture razlikuje. Pojmovanje smrti ni v vseh kulturah enako. Sodobna zahodna družba jo v splošnem pojmuje kot nujno zlo, nekaj, kar se zgodi v trenutku in o čemer neradi razmišljamo. Je človekova največja sovražnica, zato je že sam pogovor o njej tabuizirana tema. »Beseda smrt je za prebivalce New Yorka, Pariza ali Londona neizrekljiva, saj žge v ustnice. Nasprotno jo Mehičan kar naprej ponavlja, se iz nje norčuje, jo ljubkuje, z njo spi in jo časti; smrt je njegova najbolj priljubljena igrača in trajna ljubezen« (Paz, *El Laberinto de la Soledad*, str. 52).

Ključne besede: smrt, življenje, humor, ironija, praznovanje, obredi prehoda.

Tomaž Grušovnik

Nepripoznanje trpljenja živali: eksistencialni razlogi

Prispevek se ukvarja s problemom živalske bolečine in trpljenja ter njenega pripoznanja. Glavna teza, ki je izpeljana iz branja Descartesa in sodobnega teologa Michaela Murraya, pa tudi nekaj drugih avtorjev, pokaže, da je nepripoznanje bolečine živali in posledičnega trpljenja rezultat ne toliko epistemološke kot eksistencialne problematike. Ker se (človeški) subjekt boji konca svoje eksistence in ker se sooča s težavami ob pripoznanju kontingence bivanja, si želi zagotoviti nesmrtnost tako, da se izvzame iz naravnega reda stvari, pri čemer med sebe in živali (pa tudi ostalo naravo) postavi kategorialno razliko. Prispevek se ukvarja tudi s stranskimi učinki zanikanja trpljenja živali, denimo s t. i. Perpetration-Induced Traumatic Stress; ta se pogosto pojavlja pri ljudeh, ki so nasilni do živali (npr. mesarji klavci). Pregleda tudi nekaj sodobnih naravoslovnih teorij, ki se ukvarjajo z vprašanjem bolečine živali.

Ključne besede: živalska bolečina, trpljenje živali, etika živali, medvrstna etika.

Nadja Furlan Štante
Ekonomija izkoriščanja narave in Gajino trpljenje

Prispevek obravnava vprašanje izkoriščanja narave v okviru ekofeministične religijske perspektive. Najprej poda kritiko kartezijanske dualistične paradigme, ki je v zahodni kulturi reproducirala in ustvarila številne »tradicionalne hierarhije«, med drugim tudi v obliki binarnih opozicij narave in kulture. Vsa zahodna kultura je tako posledično ujeta v iluzijo hierarhičnih dualizmov, ki ločujejo in legitimirajo nadvlado ene substance nad drugo: moškega nad žensko; kulture nad naravo; človeka nad živaljo ...

Nadalje prispevek opozori na pomen navzočnosti oziroma odsotnosti femini-nega obraza Boginje/Boga v zahodni kulturi, ki posledično pripelje do izgube so-čutja, moško-središčne izkoriščevalske percepcije odnosov in trpljenja. V tej točki je obravnavano vprašanje ekoekonomije in intrinzične vrednosti Gaje.

Ključne besede: ekofeminizem, narava, religija, trpljenje, Gaja, Boginja.

A B S T R A C T S

Katarina Babnik, Urška Bogataj and Doroteja Rebec
Unbearable Suffering as an Ill Person's Individual Experience

One of the areas of research of intolerable suffering is the suffering of patients which occurs as a result of disease and treatment. This paper comprises a review of literature on the topic of unbearable suffering of patients. With the literature review we wanted to describe and explain: (I) approaches to the study of unbearable suffering, (II) the definition and operationalization of the concept, (III) the patient – health worker relationship based on the care in alleviating patient's suffering, and (IV) guidelines for further development of the concept of unbearable suffering. Although suffering in the literature is treated as an individual experience, research efforts have focused primarily on the identification of the general characteristics of the unbearable suffering of patients with a certain type of disease, rather than on identification of individual aspects of suffering based on life experiences. There are not enough studies to describe and explain the unbearable suffering of patients' relatives. The current definitions of the concept of unbearable suffering of patients are consistent and describe unbearable suffering as a state of intensive distress that results from experiencing threat towards integrity or life that includes not only a threat towards the “body”, but also a threat towards all dimensions of existence. Care is the foundation of nursing and is also the foundation of “alleviation” of patients' suffering. The alleviation of suffering must come from the understanding of suffering, based not only on feelings and pain, but on an understanding of suffering as death leading to a new life, or death.

Key words: unbearable suffering, patient, care, nursing, literature review.

Anton Mlinar
Pathical Categories: From Suffering to a Suffering Human

The object of this paper is a grammatical analysis of both human suffering on the basis of five modal verbs which Viktor von Weizsäcker called *das pathische Pentagramm*, and, indirectly, his general medical anthropology based on verb (*Zeitwort*) discussing the concrete historicity of the cases of suffering. The object of this reflection is neither suffering as something episodic which could be viewed distinct

from concrete situation nor manageable suffering which presupposes professional competences of therapists, but suffering as such in a situation in which human personal life loses all value and becomes a victim of the universal idea of humanity. Weizsäcker's reflection upon suffering is associated with the role of medicine at the time of the rise of totalitarian regimes. While human suffering in this situation got a whole new expressivity, and when the individual was subordinated to the idea of abstract humanity which devalued any ethical responsibility, cognitive methods have emerged that got closer to hidden and unknown areas of the most internal life. Weizsäcker's grammatical analysis of suffering is one of them.

Key words: relation (Umgang), pathical categories, psychosomatic, compassion, general medical anthropology, suffering, Viktor von Weizsäcker.

Mari Jože Osredkar

An Essay on The Christian Understanding of Suffering

The question of suffering and the suffering of the innocent, in particular, represents one of the greatest challenges for theologians. If God is good and all-powerful, why then allow evil in the world? Ancient peoples ascribed the reason for suffering to immutable destiny or to evil gods. The biblical tradition posits that God created a good world, however, man refused to live in harmony with God's commandments because of the gift of free will. Exercising his free will man would cause disharmony of the good, and through the breaking down of harmony by his transgressions – his sins – he introduced evil into the world. And man suffered because of his deeds. Was the destruction by man's free will in God's masterplan? Duns Scotus responds negatively; and conversely, Thomas Aquinas believes that evil came into the world with God's consent. Furthermore, with the consent of God, Satan tortured the biblical Job; and by the will of God, Jesus Christ accepted suffering and death on the Cross. The Gospels put the acceptance of real-life problems and suffering in the centre of Christian life: "If anyone would come after me, let him deny himself and take up his cross and follow me. For whoever wants to save his life will lose it; but whoever loses his life for my sake will find it" (Mt 16, 21-25). In the writings of the contemporary French theologian Guy Lafon we learn that man must make every effort in recognizing that he is but one among others. In cultivating relationships with "the other" man begins his reconnection with God, for to live means to be in relationships with others, that is to love his neighbour as himself. The acceptance of one's lot in suffering is linked to what all people are looking for and want. Real life is not just inwardly focused, but is composed of mutually beneficial relationships beyond self. Thus, we can say that consistent suffering teaches man not only

to avoid bad deeds, to avoid arrogance, but also how to reach out and be closer to fellow men and their God. Suffering, which is our birthmark, helps the person to recognize the true values of a rich life – these are essential, restorative relationships with others. Thus, in suffering we can recognize something good, which God sends us to counterbalance the excesses of free will. However, suffering is only fruitful if we accept it and move on with the support of others and God.

Key words: sense of suffering, God, Christianity, relationship, human imperfection.

Bojan Žalec

Kierkegaard's Joyful "News": "God Is Love" as Foundation of Joy in Suffering

The main aim of the article is to explain Kierkegaard's position that a suffering person can be joyful. The main basis of this joy is the belief that God is love. The article has two parts. The first part explains what, according to Kierkegaard, it means to follow Christ, and also the meaning of suffering and meekness. In addition, two Kierkegaard's assertions are explained: that Jesus learned his obedience from his suffering, and that the school of suffering educates for eternity. Kierkegaard's thesis that only through suffering one can learn obedience is explained, and the consequences of not learning it are listed as well. In the second part the author deals with Kierkegaard's view on the conditions and factors of the joy in suffering. This is the main subject of the article. Within this context, the key role is played by consciousness about a person's own guilt which protects it from doubting the truth that God is love (or even its denial). If we believe that God is love and that we are always guilty before God, there is always a task ahead of us and this means we are not left to hopelessness. If it were possible that the one who suffers is completely without guilt, then there would be no tasks. However, such state is a state of hopelessness.

Key words: meaning of suffering, possibility and foundation of joy in suffering, Kierkegaard, God is love, consciousness about the sufferer's guilt before God, hopelessness, faith.

Rok Svetlič

The Suffering and the Domestication of Human Being

The paper is dedicated to a specific account of suffering that is in contradiction with the prevailing attitude to this phenomenon. The intentional acceptance of risk, pain, even a possibility of death, gives us an opportunity to analyze the understanding of Human Being that demands violent attitude to oneself. The article strives to demonstrate that violence emerges as the way to solve the aporias between the finite and the infinite, between one and many, that are imposed upon man by the metaphysics. Post-metaphysical thinking of phenomenological philosophy is suggested as an opportunity to depart from the aporias in the concept of man and, consequently, from the need of self-inflicting suffering.

Key words: suffering, ontology, ethics, M. Heidegger.

Igor Škamperle:

About Death

The article treats the question of death and tries to mark three borderlines of human existence: death, eroticism and the sacred. The article indicates, based on the works of Jan Patočka and J. Derrida, that the principal turn of mind was to overcome the orgiastic and demonic spirit, together with the principle of responsibility. Only in this way the religious mind is established in a proper sense and with it the moral and ethical sphere is established, which renders both the individual freedom of human being and the sense of evaluating life possible.

Key words: death, life, demonic, responsibility, conversation of the soul with myself, Plato.

Klelija Štrancar

Existential Issues During Suffering and Palliative Care

The article discusses the existential thought according to Martin Heidegger in its constitutional dimension of providing spiritual companionship to patients diagnosed with incurable illnesses. The existential approach is important for self-understanding of the person who is accompanying the patient, which has an influence on his or her way of providing companionship and support to the patient and to his or her relatives. Within the framework of Heidegger's existential

thought a special attention is put on the analysis of anxiety phenomenon in cases when a person coming close to death loses familiarity with the world and the insignificance of the inner world of the living. In the background of providing companionship is the care about how to offer support to the patient in taking his or her life as authentic and in facing the weight of his or her existence and anxiety before death. This approach does not put at the forefront the patient as a subject of care, but instead, emphasis is placed on the patient's life within existential completeness. The structure of the article gradually introduces and prepares readers to understand this concept via individual but still interconnected parts. The first part presents the characteristics and the attitude to dying and death in the modern society, then there is a description of the main properties of the palliative approach and the focus on the importance of spirituality, while the last part is dedicated to the existential thought according to Martin Heidegger, which paints a different picture and, thus, a different understanding of the human being. In its conclusion the article debates the role and stance of the person accompanying the patient.

Key words: palliative care, spiritual care, Martin Heidegger, existential thought.

Marija Mojca Terčelj

Another Face of Suffering: The Concept of Death in Mexico and Religious Syncretism in Today's Rites of Passage

Death is a universal phenomenon: it could be understood as the end of biological existence or the passage to another life. Death is often accompanied by suffering in the form of physical, mental and spiritual pain of the dying person. This could lead relatives and friends to transient or persistent feelings of sadness, loneliness and emptiness. However, these emotions, as well as the conception of death and the practices surrounding it, are in fact social. The mortuary rituals (rites of passage) organise private emotions, a point which is illustrated with the example of weeping, both an institutionally governed act and manifestation of an emotion which at first appears internal. Death has not always been represented as it is today in our western society. The concept of death varies from culture to culture. Modern western society considers it as a taboo. "The word death is not pronounced in New York, in Paris, in London because it burns the lips. The Mexicans, in contrast, are familiar with death, joke about it, caress it, sleep with it, celebrate it; it is one of their favourite toys and their most steadfast love." (Paz, *El Laberinto de la Soledad*, p. 52)

Key words: death, life, humour, irony, celebration, rites of passage.

Tomaž Grušovnik

Failure to Acknowledge the Sufferings of Animals: Existential Reasons

The paper deals with the problem of animal pain and suffering as well as its acknowledgment. The main thesis, derived from the readings of Descartes and contemporary theologian Michael Murray, as well as some other authors, shows that the failure to acknowledge animal pain and consequential suffering is the result not of epistemological but of existential issues. Since (human) subjects fear the termination of their existence and have issues acknowledging the contingency of existence, they want to secure their immortality by excepting themselves from the natural order of things, thereby, inserting categorical difference between themselves and animals (as well as nature). Moreover, the paper explores the side-effects of the denial of animal suffering, such as Perpetration-Induced Traumatic Stress, significantly present in people engaged in violence towards animals (e.g. slaughterhouse workers). It also overviews some natural sciences contemporary theories that are engaged with the issue of animal pain.

Key words: animal pain, animal suffering, animal ethics, interspecies ethics.

Nadja Furlan Štante

Economy of Exploitation of Nature and Gaia's Suffering

The paper deals with the issue of the exploitation of nature within ecofeminist religious perspective. Firstly, it explores the criticism of Cartesian dualist paradigm, which has reproduced and created a number of "traditional hierarchies" in the Western culture, especially in the form of binary oppositions of nature versus culture. Consequently, Western culture is trapped in the illusion of hierarchical dualisms that separate and legitimize the domination of one substance over another: men over women; culture over nature; human over animal ...

Further attention is drawn to the question of importance of the presence or the absence of the feminine face of the Goddess / God in Western culture, which, consequently, among others leads to a loss of compassion, male-centred exploitative relations and the perception of suffering. Finally, the issue of eco-economics and the intrinsic value of Gaia is addressed.

Key words: ecofeminism, religion, nature, suffering, Gaia, Goddess.

AVTORICE IN AVTORJI / AUTHORS

KATARINA BABNIK

Dr. Katarina Babnik je leta 2000 zaključila dodiplomski univerzitetni študijski program Psihologija na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Za diplomsko delo je prejela dve nagradi – Prešernovo nagrado Filozofske fakultete in nagrado za najboljšo delo Fakultete za družbene vede Univerze v Ljubljani. Na Oddelku za psihologijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani je zaključila doktorski študij s področja psihologije. Je docentka za področje psihologije. Po desetih letih dela v praksi se je zaposlila na Fakulteti za vede o zdravju Univerze na Primorskem. Do danes je sodelovala v petih projektih Agencije za raziskovanje Republike Slovenije in v dveh mednarodnih projektih. Na fakulteti poučuje študente dodiplomskega in podiplomskega študijskega programa Zdravstvena nega. Njeno raziskovalno področje zajema: zdravje in subjektivno blagostanje na delovnem mestu, zdravstveno pismenost in odnos zdravstveni delavec – pacient.

Katarina Babnik holds a Ph. D. in the field of Psychology, the Faculty of Arts, Department of Psychology, University of Ljubljana. She is an Assistant Professor in the field of psychology at the University of Primorska, Faculty of Health Sciences. In 2000 she finished her undergraduate study programme of Psychology at the University of Ljubljana, Faculty of Arts. For her final thesis she received two awards, namely from the Faculty of Arts and from the Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana. Babnik has cooperated in five research projects, financed by Slovenian Research Agency, and in two international projects. She holds lectures to the students of the first and the second cycle of Nursing Care study programmes. Her research field includes: occupational health and well-being, health literacy and health care worker – patient relations.

URŠKA BOGATAJ

Urška Bogataj, mag. zdr. neg., dipl. m. s., je od leta 2012 zaposlena na Fakulteti za vede o zdravju Univerze na Primorskem, in sicer kot visokošolski učitelj – predavatelj za področje zdravstvene nege. Dodiplomski študij zdravstvene nege je zaključila na Visoki šoli za zdravstvo Univerze v Ljubljani. Po zaključku študija se je zaposlila kot diplomirana medicinska sestra v Psihiatrični bolnišnici Idrija.

Leta 2011 je pričela podiplomski magistrski študij zdravstvene nege na Fakulteti za vede o zdravju Univerze na Primorskem, ki ga je zaključila leta 2014. Leta 2015 je vpisana na doktorski študijski program III. stopnje – Sociologija na Fakulteti za uporabne družbene študije v Novi Gorici. Njena področja raziskovanja so: etika v zdravstveni negi, mentalno zdravje (posebej področje uživanja alkohola in odvisnost od alkohola) in starostniki.

Urška Bogataj, MSN, RN, works at the University of Primorska, Faculty of Health Sciences as a lecturer in the field of Nursing. She completed the undergraduate nursing study programme at the High School of Health, University of Ljubljana. After graduation she was employed as a nurse in a psychiatric hospital in Idrija. In 2011, she began her postgraduate master's nursing study at the Faculty of Health Sciences, University of Primorska. She completed her study in 2014. In 2015, she enrolled in the third Bologna cycle doctoral study program of Sociology at the Faculty of Applied Social Studies in Nova Gorica. Her areas of research are: ethics in nursing care, mental health (particularly the area of alcohol consumption and alcohol dependency), and the elderly.

NADJA FURLAN ŠTANTE

Dr. Nadja Furlan Štante je višja znanstvena sodelavka in izredna profesorica religijskih znanosti na Znanstveno-raziskovalnem središču Univerze na Primorskem. Fokus njenega znanstveno-raziskovalnega dela je osredinjen na ženske religijske študije in ekofeminizem.

Dr. Nadja Furlan Štante is Senior Research Associate and Associate Professor of Religious Studies at the Science and Research Centre, University of Primorska. Her current research interests are women's religious studies and ecofeminism.

TOMAŽ GRUŠOVNIK

Dr. Tomaž Grušovnik, docent na Pedagoški fakulteti in znanstveni sodelavec na Znanstveno-raziskovalnem središču, oboje Univerza na Primorskem, se raziskovalno posveča predvsem etiki in okoljski etiki, pragmatizmu in filozofiji vzgoje. Znanstveno in pedagoško v okviru Univerze na Primorskem deluje že od leta 2007, vmes pa je v sklopu Fulbrightove štipendije gostoval na Univerzi Nove Mehike ter kot raziskovalec in predavatelj na Univerzi v Oslu. Med njegove vidnejše objave sodi monografija *Odenki zelene: humanistične perspektive okoljske problematike*, za

katero je leta 2012 prejel nagrado Glasnik znanosti za posamezne vrhunske znanstvene dosežke obetavnih raziskovalcev UP ZRS.

Tomaž Grušovnik, Ph. D., is Assistant Professor at the Faculty of Education and scientific associate at the Science and Research Centre, both at the University of Primorska. His main areas of interest within philosophy are ethics and environmental ethics, pragmatism and philosophy of education. He has been cooperating with the University of Primorska, both scientifically and pedagogically since 2007. Having received the Fulbright Scholarship during this time he was also invited to the University of New Mexico and the University of Oslo as a visiting researcher and lecturer. Among his more prominent work is the monograph titled *Shades of Green: Humanistic Perspectives of Environmental Issues*, which was presented the Messenger of Science award for exceptional individual scientific achievements achieved by UP SRC promising researchers.

ANTON MLINAR

Anton Mlinar je bil rojen leta 1952 v (Novi vasi pri) Žireh. Diplomiral je na Teološki fakulteti v Ljubljani (1978), doktoriral pa leta 1988 na Academia Alfonsiana Lateranske univerze v Rimu. Med letoma 1988 in 2005 je predaval na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Od leta 2008 je zaposlen na ZRS Univerze na Primorskem. Je član *Societas ethica* in Komisije za ravnanje z gensko spremenjenimi organizmi pri MOP RS ter zunanji član *Etične komisije Onkološkega inštituta* v Ljubljani. Sodeloval je v različnih raziskovalnih projektih. Je avtor štirih monografij ter več kot 20 znanstvenih člankov s področja moralne teologije, bioetike, neuroetike in okoljske etike.

Anton Mlinar was born in 1952 in Žiri. He graduated from the Faculty of Theology in Ljubljana in 1978 and later completed his Ph. D. study at the Academia Alfonsiana of the Lateran University in Rome. Between 1988 and 2005, he lectured at the Faculty of Theology of the University of Ljubljana. Since 2008 he has been employed at the Science and Research Centre of the University of Primorska. He is a member of the *Societas Ethica*, the Commission for the handling with genetically modified organisms at the Ministry for Environment and Space of the RS and the outer member of the *Ethical Commission at the Institute of Oncology* in Ljubljana. He has participated in various research projects. He is the author of four monographs and more than 20 scientific articles in the fields of moral theology, bioethics, neuroethics and environmental ethics.

MARI JOŽE OSREDKAR

Dr. Mari Jože Osredkar, rojen leta 1963 v Ljubljani, je docent za področje religiozije in religijske antropologije na Teološki fakulteti v Ljubljani in od 2009 predstojnik katedre za Osnovno bogoslovje in dialog.

Mari Jože Osredkar, Ph.D., born in Ljubljana on 11th March 1963, is the Assistant Professor at Faculty of Theology, University of Ljubljana and Head of Department of Fundamental Theology and Dialogue at the same Faculty.

DOROTEJA REBEC

Doroteja Rebec, mag. zdr. neg., dipl. m. s. in viš. pred. na Fakulteti za vede o zdravju Univerze na Primorskem, je dodiplomski študij zdravstvene nege zaključila na Zdravstveni fakulteti (Univerza v Ljubljani), podiplomski študij pa na Fakulteti za zdravstvene vede v Mariboru (Univerza v Mariboru). Od leta 1994 do 2006 je v Splošni bolnišnici Izola na Oddelku za interno medicino delala kot diplomirana medicinska sestra ter kasneje kot pomočnica glavne medicinske sestre bolnišnice za področje izobraževanja zaposlenih in mentoriranje študentov zdravstvene nege. Od leta 2006 je na Fakulteti za vede o zdravju Univerze na Primorskem zaposlena kot višji predavatelj za področje zdravstvene nege. Njeni pedagoški in znanstveno-raziskovalni interesi se nanašajo na teorijo zdravstvene nege, zdravstveno nego starostnikov in internističnih pacientov, paliativno oskrbo ter praktično učenje v simuliranih pogojih in kliničnih okoljih. S slednjim se raziskovalno ukvarja tudi kot doktorska študentka na Pedagoški fakulteti v Ljubljani (Univerza v Ljubljani). Je članica Zbornice medicinskih sester in babic Slovenije ter aktivna članica skupine SLONDA, ki združuje strokovnjake iz akademskega okolja in klinične prakse z namenom uvajanja uporabe negovalnih diagnoz v kliničnih okoljih v slovenskem prostoru na nacionalni ravni.

Doroteja Rebec, MSN, RN, completed her undergraduate education in nursing at the Faculty of Health Science, University of Ljubljana. She concluded her postgraduate study of nursing at the Faculty of Health Sciences, University of Maribor. From 1994 to 2006 she worked at the General Hospital of Izola as a registered nurse in the hospital department of General Internal Medicine and in the hospital management as a mentor for nursing care professionals and nursing students. Since 2006 she has been employed at the Faculty of Health Sciences, University of Primorska as a lecturer in the undergraduate nursing programme. Today her interests of teaching and academic research refer to the field of nursing fundamentals and nursing theory, caring for the elderly, caring for patients in de-

partments of internal medicine and palliative nursing care. She is an active member of the SLONDA group, consisting of professionals from academic and clinical environments dealing with nursing diagnoses at the national level in Slovenia. She is a member of Nurses and Midwives Association of Slovenia. As a teacher of practical nursing skills and a doctoral student (Faculty of Education, University of Ljubljana) she is interested also in researching how students learn and develop practical nursing skills in simulated and clinical settings.

ROK SVETLIČ

Rok Svetlič je l. 1992 vpisal študij na Pravni fakulteti in l. 1994 še študij filozofije na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Osrednje področje njegovega raziskovanja je praktična filozofija. Zaposlen je kot raziskovalec na UP ZRS na Inštitutu za filozofske študije. Poleg številnih člankov je objavil naslednje monografije: *Dve vprašanji sodobne etike* (2003), *Filozofija prava Ronalda Dworkina* (2008), *Filozofija človekovih pravic* (2009), *Izbrana poglavja iz politične morale* (2010) ter *Prenašati bit sveta – od revolucionarne do nesrečne zavesti* (2015).

Rok Svetlič began his studies at the Faculty of Law in 1992. In 1994, he undertook a parallel study of philosophy at the Faculty of Arts of Ljubljana. He works as a Researcher at UP SRC, Institute for Philosophical Studies. The main topic of his scientific interest is practical philosophy. Among numerous articles he published five monographs: *Two Questions of Contemporary Ethics* (2003), *Ronald Dworkin's Philosophy of Law* (2008), *The Philosophy of Human Rights* (2009), *Selected Writings in the Politics of Morals* (2010), *To Endure the Being of the World* (2015).

IGOR ŠKAMPERLE

Igor Škamperle (1962) je pridruženi profesor na Oddelku za sociologijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Napisal je dva romana – *Sneg na zlati veji* (1992) in *Kraljeva hči* (1997) – ter zbirki strokovnih esejev *Magična renesansa* (1999) in *Endimionove sanje* (2013), ki govorita o imaginaciji in teoriji simbolov.

Igor Škamperle (1962) is an Associate Professor at the Department of Sociology at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. He published two novels: *Sneg na zlati veji* (*Snow on the Golden Branch*) (1992), *Kraljeva hči* (*The King's Daughter*) (1997), and two scientific books, collections of essays *Magična renesansa* (*Magic Renaissance*) (1999), *Endimionove sanje* (*Endimion's Dreams*) (2013), on imagination and symbols.

KLELIJA ŠTRANCAR

Klelija Štrancar je bila rojena leta 1954 v Postojni. Po končani srednji šoli za medicinske sestre v Ljubljani je dve leti službovala v bolnišnici Sežana. Zatem je nadaljevala študij na Višji šoli za zdravstvene delavce v Ljubljani ter se kot radiološki inženir zaposlila in delovala v več zdravstvenih ustanovah po Sloveniji. V tem času je nadaljevala študij ob delu in leta 2000 diplomirala na Teološki fakulteti v Ljubljani z diplomsko nalogo *Umiranje kot osebno in občestveno dejanje*. Po diplomi je še vedno kot radiološki inženir, tokrat v Univerzitetnem kliničnem centru Ljubljana, poleg rednega dela razvijala in vodila prostovoljno delo. Nadaljevala je s podiplomskim študijem na Fakulteti za družbene vede v Ljubljani (sociologija – socialno delo v skupnosti) in magistrirala leta 2005 z raziskovalnim delom: *Umiranje kot družbeni pojav: paliativna oskrba in hospic*. Leta 2006 se je vpisala na doktorski študij na Teološki fakulteti v Ljubljani in ga zaključila z disertacijo *Eksistencialna misel pri Martinu Heideggerju in Emmanuelu Levinasu ter njena uporaba pri duhovnem spremljanju v paliativni oskrbi*. V času doktorskega študija je bila na Onkološkem inštitutu v Ljubljani zaposlena kot koordinatorica paliativne oskrbe. Poleg te zahtevne naloge je s sodelavci istočasno razvijala in koordinirala projekt prostovoljnega dela, ki se je koristno umestil v organizacijsko shemo Onkološkega inštituta. Svoje znanje in izkušnje je bogatila tudi z delom v tujini (St. Christopher's Hospice v Londonu in St. Chaterine's Hospice v Scarboroughu). Sedaj v slovenskem prostoru strokovno javnost opozarja in osvešča o pomembnosti duhovnega spremljanja umirajočih in njihovih svojcev, samo temo nadalje raziskuje in pogloblja, predava in piše prispevke.

Klelija Štrancar was born in 1954 in the Slovenian town of Postojna. After finishing nursing school in Ljubljana she worked for two years in Sežana Hospital. Then she continued her education at the College for Health Workers in Ljubljana and was hired as a Radiology Engineer and worked at many medical institutions in Slovenia. She continued her studies while working at the Faculty of Theology and graduated in 2000 by writing a thesis titled *Dying as Personal and Community Event*. Nevertheless, she continued her profession as a Radiology Engineer at the University Medical Centre Ljubljana. While working full-time she developed and managed also the voluntary work. She graduated from the post-graduate studies at the Ljubljana Faculty of Social Sciences (sociology-community social services) and received her master's degree in 2005 by writing her research work entitled *Dying as a Social Phenomenon: Palliative Care and Hospice*. In 2006, she enrolled in doctoral studies programme at the Faculty of Theology in Ljubljana and received her Ph. D. by writing a dissertation entitled *Existential Thought According to Martin Heidegger and Emmanuel Levinas and its Use in Spiritual Journey during Palliative Care*. During her doctoral studies she worked at the Institute of Oncology in Lju-

bljana as a palliative care coordinator. In addition to this very difficult task she and her co-workers developed and coordinated voluntary work project which became a very useful part of the organisational scheme of the Institute of Oncology. She enriched her working experience by working abroad (at Christopher's Hospice in London and St. Chaterine's Hospice in Scarborough). Today she is raising awareness and informing professional community in Slovenia about the importance of the spiritual care of the dying and their family members, continuing her research and detailed studies in this field, giving lectures and writing articles.

MARIJA MOJCA TERČELJ

Marija Mojca Terčelj je predavateljica na Oddelku za antropologijo in kulturne študije Fakultete za humanistične študije Koper Univerze na Primorskem. Od leta 1990 je gostujoča raziskovalka mehiških institucij: *Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM*, *Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH* in *Unidad de Estudios Sociales, UADY, Mérida*. Med letoma 1990 in 1997 je raziskovala tradicionalno zdravilstvo in religiozni sinkretizem v obredjih rodovitnosti med staroselskim prebivalstvom Soke v Chiapasu, od leta 2000 pa raziskuje Maje na Jukatanu: medkulturni odnosi, socialne politike, etnična gibanja, človekove pravice – pravice za staroselce, poljedelske prakse in tradicionalno zdravilstvo. Leta 2010 je prejela prestižno štipendijo mehiške vlade »*Genaro Estrada*« za raziskavo »Sveti čas in prostor med Maji na Jukatanu«.

Assistant Professor Marija Mojca Terčelj, Ph. D., lectures at the Department of Anthropology and Cultural Studies, University of Primorska, Koper. Since 1990 she has been a Guest Researcher with the *Mexican institutions Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH, and Unidad de Estudios Sociales, UADY, Mérida*. From 1990 to 1997 she investigated traditional medicine system and religious syncretism in the rituals of fertility among Zoque in Chiapas and she has been researching the Maya of Yucatan since 2000: intercultural relationships, social policies, ethnical movements, human rights, rights for indigenous peoples, agricultural practices, and traditional healing. In 2010 the Mexican government awarded her the prestigious "Genaro Estrada" grant for conducting research of the sacred time and space among the Maya of Yucatan (Universidad Autonoma de Yucatan – UADY).

BOJAN ŽALEC

Filozof, izr. prof. dr. Bojan Žalec (r. 1966), je znanstveni svetnik in predstojnik Inštituta za filozofijo in družbeno etiko na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Trenutno vodi raziskovalni projekt *Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga* (J6-6851). Ukvarja se z raziskovanjem odnosa med religijo in nasiljem. Njegova zadnja, peta knjiga ima naslov *Genocide, Totalitarianism and Multiculturalism: Perspectives in the Light of Solidary Personalism* (Zürich in Berlin 2015). Sodeluje v več mednarodnih projektih, ki se ukvarjajo s Kierkegaardom, ter je član Srednjeevropskega raziskovalnega inštituta Søren Kierkegaard v Ljubljani. Njegovi članki o Kierkegaardu so v več jezikih izšli v vrhunskih domačih in tujih znanstvenih revijah.

Slovenian philosopher Bojan Žalec (born in 1966) is the Associate Professor of Philosophy, Scientific Councillor and the Head of the Institute of Philosophy and Social Ethics at the Faculty of Theology, University of Ljubljana. At the moment he is the Head of the research project *Religion as a Factor of Morality and Multicultural Dialogue* (J6-6851). He researches the relation between religion and violence. His last, fifth book is titled *Genocide, Totalitarianism and Multiculturalism: Perspectives in the Light of Solidary Personalism* (Zürich and Berlin 2015). He is a member of several international projects which deal with Kierkegaard, and a member of the Central European Research Institute Søren Kierkegaard from Ljubljana. His essays on Kierkegaard have been published, in different languages, in several top scientific journals in Slovenia and abroad.



Univerzitetna založba **Annales**



P O L I G R A F I

doslej izšlo:

Hermetizem
Religija in psihologija – Carl Gustav Jung
Mislec neskončnosti Giordano Bruno
Logos in kozmos
Panteizem
O Božjem bivanju
2000 po Kristusu
Mesijanska zgodovina
Sebstvo in meditacija
Religija in umetnost podobe
Protestantizem
Nikolaj Kuzanski
Renesančne mitologije
Ples življenja, ples smrti
Ars magna
Antični mit in literatura
O ljubezni
Ameriška filozofija religije
Poetika in simbolika prostora
Mistika in literatura
Solidarity and interculturality
Šamanizem
On community
Ženska in religija
Mediterranean lectures in philosophy
Svoboda in demokracija
Človekove pravice
Ethical gestures
Krogotok rojstva in smrti
Natural history
Modeli sveta
Bodily proximity
Država in moralnost
Living with consequences
Mistika in misel
Duhovnost žensk na Slovenskem
Poesis of Peace
Čuječnost: tradicija in sodobni pristopi

T R P L J E N J E

Tina Košir Mazi, Lenart Škof in Maja Bjelica: *Uvodnik*

Katarina Babnik, Urška Bogataj in Doroteja Rebec: *Neznosno trpljenje kot individualno izkustvo bolnega*

Anton Mlinar: *Patične kategorije: od trpljenja do trpečega človeka*

Mari Jože Osredkar: *Esej o krščanskem pojmovanju trpljenja*

Bojan Žalec: *Kierkegaardova vesela »novica«: »Bog je ljubezen« kot temelj veselja v trpljenju*

Rok Svetlič: *Trpljenje in udomačitev biti človeka*

Igor Škamperle: *Bližina smrti*

Klelija Štrancar: *Eksistencialna vprašanja med trpljenjem in paliativno nego*

Marija Mojca Terčelj: *Drugačen obraz trpljenja: pojmovanje smrti v Mehiki in religiozni sinkretizem v današnjih obsmrtnih obredih*

Tomaž Grušovnik: *Nepripoznanje trpljenja živali: eksistencialni razlogi*

Nadja Furlan Štante: *Ekonomija izkoriščanja narave in Gajino trpljenje*



9 789616 964531