
U V O D N I K

Pričujoča številka *Poligrafov* 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* osvetlujejo 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, ozavešča 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 gramikalni 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 bolezen (*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 sprejememo,« 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

lahak 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 zanj 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 slabo. ... Po drugi strani pa ni prav, če lastno trpljenje iščemo sami, še posebej 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 sad nuje, pač pa svojevrstnega prestiža.« Tisto, kar od človeka zahteva izpostavljanje trpljenju, Svetlič prepozna 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 trpljenja 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 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 sàmo 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 Klelija 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 skupno značilnost, 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 zancilna 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 za-metek 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 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.« 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 zelniti do ljudi niti do živali, ne da bi razvil uničujoče psihološke simptome. Da bi sploh lahko ubijal, mora človek najprej 'duševno otopeni' oziroma se, kot pravi Fromm, 'čustveno umakniti'«. Žal k tej otopenosti 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 ujet 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 samoreglativnega 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, 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.«

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 anesteziziranju 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