

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
 BV 74 (2014) 1, 129—139  
 UDK: 27-58-472:141.32  
 Besedilo prejeto: 09/2013; sprejeto: 10/2013

*Klelija Štrancar*

## Duhovna razsežnost paliativne oskrbe v dialogu s Heideggerjevo in Levinasovo eksistencialno mislijo

*Povzetek:* Članek predstavlja vključitev eksistencialne misli v že obstoječe študije in prakse na področju duhovnosti v paliativni oskrbi. Pri tem se navezuje na Heideggerjevo analitiko eksistence in na Levinasovo etično filozofijo. Razumevanje eksistencialne misli obeh filozofov daje možnost drugačnega pogleda na človeka, ki se razlikuje od naturalističnega pristopa pozitivnih znanosti. V ospredju pristopa ni več bolnik kot subjekt oskrbe, temveč njegovo življenje v eksistencialni celovitosti. Tega razumevanja ni mogoče razlagati biološko niti ga ni mogoče izpostaviti empirični objektivaciji, saj tu govorimo o izvornosti živete tega izkustva. V tej izvornosti nam Heideggerjeva in Levinasova misel pomagata analizirati temeljne fenomene človeka, kakor so smrt, tesnoba, sočlovek, skrb, krivda, vest, odgovornost in bližina. Na podlagi analize teh fenomenov skušamo poglobiti razumevanje temeljnih kategorij, ki nastopajo v obstoječih študijah kot operativni pojmi za opis duhovnosti v paliativni oskrbi.

*Ključne besede:* paliativna oskrba, duhovna oskrba, eksistencialna misel, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas

*Abstract:* **Spiritual dimension of palliative care: Dialog with existential thought of Heidegger and Levinas**

The article discusses the inclusion of existential thought into the existing studies and practice in the field of spirituality in palliative care, namely Heidegger's analysis of existence and Levinas' ethical philosophy. Existential thought of the two philosophers makes possible an understanding of man that differs from the naturalistic approach of the positive sciences. No longer is the patient as a subject of care at the forefront but his life in its existential integrality. It is impossible to come to such an understanding through biology nor can one subject it to empirical objectivization, for we are dealing with originality of living experience, wherein Heidegger and Levinas help us analyze the fundamental phenomena of man, such as death, anxiety, fellow man, care, guilt, conscience, responsibility and closeness. On the basis of analysis of these phenomena we try to deepen our understanding of the fundamental categories that appear in the existing studies as operative concepts for description of spirituality in palliative care.

*Key words:* palliative care, spiritual care, existential thought, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas

V zdravstveni oskrbi je paliativna dejavnost oblika skrbi, ki v času neozdravljive bolezni, umiranja in smrti pristopa k tem fenomenom z drugačnim razmišljanjem in zajema človeka v njegovi celosti. Najpomembnejše aktivnosti te oskrbe sta nadzor bolečine in drugih telesnih simptomov in skrb za socialne, psihične in duhovne potrebe. V okviru paliativne oskrbe se v članku osredotočamo na razsežnost duhovnega spremljanja, ki je njegova osrednja tema. Za poglobljeno analizo obstoječega pristopa se opiramo na eksistencialno misel Martina Heideggerja in Emmanuela Levinasa, ki vsak na svoj način osvetlujeta bivanjsko tematiko človeka. Eksistencialna misel skuša graditi na oblikovanju vsebinskih odgovorov na temeljna bivanjska vprašanja, kakor so smrt, sočlovek, smisel, skrb, krivda, vest, odgovornost idr. Prav pri hudo bolnih in umirajočih osebah in pri njihovih svojcih se vprašanja, ki zadevajo celoto človeške eksistence, pokažejo v vsej svoji ostrini. V članku najprej predstavimo definicijo paliativne oskrbe in razumevanje duhovnosti. Pri razlagi duhovnosti se najprej soočimo s težavami, ki zadevajo poenotenje definicije. Poudarimo njen pomen za doživljanje bolezni in nadaljujemo predstavitev eksistencialne misli Heideggerja in Levinasa. Njuna misel se v osrednjem delu sooči in razvije dialog s pojmi opredelitve duhovnosti, kakor jo izvajajo obstoječe prakse. Opredelitev teh pojmov izhaja iz raziskovalnega članka Lyren Chiu in njenih sodelavcev (2004) in zadeva eksistencialno resničnost, transcendenco, povezanost oziroma odnos in moč oziroma energijo. V sklepu resda ugotavljamo nekatere metodološke težave med obema pristopoma, vendar niso nepremostljiva ovira za vnos eksistencialne misli in za njeno uporabo.

## 1. Paliativna oskrba in duhovnost

V strokovni literaturi se avtorji strinjajo glede izhodiščne opredelitve pojma paliativne oskrbe, kakor jo opredeljuje definicija Svetovne zdravstvene organizacije (WHO 2013). Poudarek definicije je na izvajanju aktivne, celostne oskrbe bolnikov, katerih bolezen se ne odziva na kurativno zdravljenje. Bistvenega pomena sta nadzor bolečine in drugih simptomov in pomoč pri reševanju socialnih, psiholoških in duhovnih težav. Cecilia Sepúlveda s sodelavci (2002, 94) v članku o globalni perspektivi WHO v paliativni oskrbi podrobneje opisuje razvoj globalne pobude, ki se je začela v zgodnjih osemdesetih letih prejšnjega stoletja s skrbjo za lajšanje bolečin in za dostopnost opioidov bolnikom po vsem svetu. Posledica teh pobud se kaže v pristopu paliativne oskrbe, ki izboljšuje kakovost življenja bolnikov in njihovih svojcev pri soočanju s težavami, povezanimi z življenjsko nevarno boleznijo. Sočasno s fizičnimi bolečinami, ki jih povzroča bolezen, se kažeta tudi duševno in duhovno trpljenje, ki sta pogosto posledica bolnikovega iskanja odgovorov na globlja življenjska vprašanja: Zakaj se to dogaja meni? Kaj se bo zgodilo z menoj po smrti? Bom izgínil? Se me bodo spominjali? Je tam Bog? Bom imel čas, dokončati svoje življenjsko delo? To so vprašanja, ki gredo onkraj empirične preverljivosti, vendar v vsej intenzivnosti iščejo razlage. Zdravnike in druge oskrbovalce pogosto zajame strah pred navedenimi vprašanji, saj je nanje težko dati odgovore, pravzaprav, pravi Christina Puchalski (2001, 352), pravih odgovorov ni. V času umiranja, nadaljuje Puchalski (2002, 289–290), se potre-

be bolnikov izražajo na več nivojih. Pri tem poudarja štiri razsežnosti: prva je fizična, pri kateri so v ospredju potrebe po obvladovanju bolečin in drugih simptomov; druga je psihološka, ki se kaže v anksioznosti in depresiji; tretja je socialna, ki se izraža v občutkih osamljenosti in izoliranosti od prijateljev in družine in v utrujenosti; četrta pa je dimenzija duhovnosti, kateri je namenjena naša pozornost.

Avtorji s področja paliativne oskrbe (Chiu idr. 2004, 406; Tanyi 2002, 500; Surbone in Baidar 2009, 2; Sinclair, Peirera in Raffin 2006, 468; Chao, Chen in Yen 2002, 238 idr.) opisujejo v svojih delih duhovnost kot univerzalni človeški fenomen, čeprav zaznamovan z zmedo, z nejasnostjo in z dvomnostjo. Christina Puchalski (2001, 352) in nekateri drugi avtorji, kakor na primer Erin Moss in Keith Dobson (2006, 286), pravijo, da je paliativna dejavnost že sama po sebi duhovna dejavnost, saj je njen namen, pomagati bolnikom pri iskanju smisla v času trpljenja in odgovoriti na njihove duhovne potrebe. Podobno opredelitev najdemo tudi pri drugih avtorjih. Anita Unruh in njene sodelavke (2002, 8–9) opisujejo duhovnost kot odnos z Bogom, z duhovnim bitjem, z višjo močjo, z neko resničnostjo, višjo od sebe; kot »ne od mene samega« (*not of the self*),<sup>1</sup> kot povezanost, ki ne zadeva verovanja v neko višjo silo ali bitje, kot obstoj nečesa, kar ni iz materialnega sveta, kot smisel in cilj življenja, kot življenjsko moč neke osebe. Druge definicije zajemajo različne kombinacije naštetih kategorij. Ne glede na problem definicije pa lahko prepoznavamo, da vsak poskus njene postavitve gradi na temeljnih pojmih, kakor so povezanost, presežnost, upanje, smisel, mir, dostojanstvo, krivda in odpuščanje.

Če na kratko povzamemo bistvo duhovnosti v obstoječih interpretacijah, vidimo, da je ves čas v ospredju pojem odnosa oziroma povezanosti. Ta povezanost velja za stik s seboj, da bi dosegli celostnost in notranji mir, povezanost z drugimi zadeva ljubezen in spravo, povezanost z naravo je vir navdiha in kreativnosti, povezanost z višjim bitjem pa prinaša v človeška življenja zaupanje, upanje in hvaležnost.

Čeprav smo naleteli na nekatere probleme glede enotne definicije duhovnosti, pa raziskave na področju paliativne oskrbe potrjujejo potrebo po njeni umestitvi in podpori. Avtorji se strinjajo, da igra duhovnost pomembno vlogo v bolnikovem doživljanju bolezni. Če duhovnih potreb ne zaznamo, ne opredelimo in se nanje primerno ne odzovemo, zmanjšamo možnost dobre smrti (*good death*; De Jong in Clarke 2009, 61), to pa ni v skladu s cilji paliativne oskrbe. Obsežna literatura, ki obravnava temo duhovnosti znotraj zdravstvenega varstva nasploh, zlasti pa tista, ki zadeva specialistično paliativno oskrbo, poudarjata načelo, da je oskrba bolnikovih duhovnih potreb ključni del optimalne oskrbe. Poleg tega, da sta duhovnost in religija pomembni pri spoprijemanju z boleznijo, ima dobro duhovno počutje pomemben vpliv na preprečevanje brezupa, depresije, potrnosti in želje po čimprejšnji smrti. Te ugotovitve, pravita McClement in Chochinov (2009, 1403), kažejo na potrebo po intervencijah, ki odgovarjajo na duhovno trpljenje.

Ker se duhovnosti posveča v zdravstveni literaturi vedno več pozornosti, raziskovalce vse bolj zanima odnos med duhovnostjo in zdravljenjem v kliničnem okolju (Surbo-

<sup>1</sup> Avtorice priznavajo, da kategorija *not of the self* ni povsem jasna. V nekem smislu je to nekaj zunaj človeka, neka kvaliteta, ki je zunaj posameznika in ima večjo moč (2002, 8).

ne in Baider 2009, 3). V ta namen uporabljajo razne metode oziroma instrumente,<sup>2</sup> da bi pridobili čimveč podatkov o vplivu duhovnega počutja na samo zdravljenje. Pri tem smo soočeni z raziskavami, ki poskušajo ujeti duhovno dimenzijo in jo uvrstiti v znanstvene kategorije. Istočasno pa se postavlja vprašanje o tem, ali empirični pristop izčrpa vso globino srečanja bolnika z boleznijo, pa tudi globino njegovega srečanja s spremljevalcem in svojci. Sami zato izhajamo iz stališča, da je razmislek o razumevanju človeka, kakor ga odpirata Heidegger in Levinas, pomemben poskus poglobitve duhovnosti, še zlasti z vidika obogatitve medosebnih odnosov, ki so vir marsikatere bolečine in trpljenja, saj je to včasih težje breme kakor sama misel na smrt.

Za razumevanje te poglobitve smo izbrali pojme duhovnosti iz raziskovalnega članka Lyren Chiu in sodelavcev (2004).<sup>3</sup> V omenjeni raziskavi je bilo pregledanih 73 raziskovalnih člankov, ki so izšli v Angliji med letoma 1990 in 2000. Namen raziskave je bil, ugotoviti, kako je koncept duhovnosti v tem obdobju raziskan in predstavljen v zdravstveni literaturi. Analiza opredelitve duhovnosti je izpostavila štiri temeljne pojme, ki naj bi določali duhovnost. Izpostavljeni pojmi so: eksistencialna resničnost, transcendenca, povezanost in moč. Eksistencialna resničnost je opisana kot prvi pojem, in to kot tista razsežnost našega življenja, v kateri iščemo pomene, smisel, upanje in cilje (Chiu 2004, 410–411). Naslednji pojem je transcendenca, opisana kot preseganje koncepta sedanje resničnosti, ki gre onkraj časa in prostora (413–414). Navadno se ta pojem povezuje z obstojem Boga ali neke višje sile. Tretja karakteristika v poskusu definiranja duhovnosti je povezanost. Avtorji jo razlagajo kot povezanost s seboj, z drugimi in z višjim bitjem. Temeljni te povezanosti so ljubezen, harmonija in združevanje v celoto (411–413). V naslednjem pojmu duhovnosti, ki je opisan kot moč, pa najdemo različne razlage, ki so uporabljeni v tej opredelitvi, na primer moč kot povezujoči temelj osebnosti, kot združevalna sila, pa tudi kot tista, ki daje življenje in občutek dobrega počutja (414). Opisane teme so bile izbrane kot izhodišče razmisleka o njihovi možni poglobitvi ob eksistencialni misli Heideggerja in Levinasa.

Glede na to, da je duhovnost širok pojem, ki ga je težko ujeti v trden okvir, predpostavljamo, da ostaja dovolj prostora za vključitev eksistencialne misli kot tiste, ki išče globlje temelje duhovne razsežnosti.

## 2. Izhodišča eksistencialno-fenomenološke misli

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. Ta vprašanja se v vsej svoji razsežnosti odpirajo prav ob bližajoči se smrti. Zato se v iskanju odgovorov na temeljna bivanjska vprašanja sprašujemo

<sup>2</sup> Omenimo naj le tri pogosto uporabljene merilne lestvice: HOPE (Anandarajah in Hight 2001, 81), FICA (Ferrell 2007, 467; Puchalski 2002, 292), SPIRIT (Maugans 1996, 12).

<sup>3</sup> Članek Lyren Chiu in njenih sodelavcev smo izbrali med mnogimi, ker menimo, da vsebuje najpomembnejše pojme duhovnosti, ki se v zdravstveni literaturi o duhovnosti najdejo najpogosteje.

po globljih dimenzijah, ki bi presegle zgolj naturalistične razlage. Z eksistencialno mislijo skušamo storiti prav to: poglobiti in razširiti že obstoječe študije in prakse na področju duhovnosti v paliativni oskrbi. Pri tem sta nam v pomoč Heideggerjeva analitika eksistence in Levinasova etična filozofija. V obeh pristopih vidimo obogatitev, ki lahko prispeva k poglobitvi in razširitvi pojma duhovnega spremljanja v kontekstu paliativne oskrbe.

Heidegger in Levinas ne prinašata paliativni oskrbi nečesa neznanega, saj ves čas gradita na odpiranju tistega, kar je duhovno razumevanje človeka. Njuna misel nas skuša prebuditi oziroma razpoložiti za duhovno prav s tem, ko nam odpira razumevanje, da je človek v svojem bistvu iskanje in spraševanje, ki sežeta onkraj zgolj klasičnih odgovorov pozitivnih ved. Zahteva eksistencialne misli je globlja od vsake zgolj empirične danosti. Prav zato vidimo njeno mesto v duhovni oskrbi, ki pomeni eno temeljnih dimenzij paliativne oskrbe.

Pri navezovanju na Heideggerja se v članku osredotočimo na razumevanje temeljnih eksistencialov (načinov eksistence), kakor jih avtor opisuje v svojem delu *Bit in čas* (1997). Ti eksistenciali so opisani kot svet, odnos do soljudi, bit-v-svetu, skrb, smrt, vest in časovnost. Na njihovi podlagi gradi Heidegger stališče do človekovega bivanja in še zlasti do smrti, ki je z vidika paliativne oskrbe posebej pomembna. Levinasov etični odnos (2009, 135) pa bo prepoznan kot tisto dogajanje, v katerem človek odstopi svoje mesto drugemu, ko ne razmišlja prvenstveno o sebi, temveč se doživlja kot danost (dar) za drugega. Ta danost bo postala ena sama odgovornost.

Eksistencialni pristop je pomemben za samorazumevanje spremljevalca, ker vpliva na njegovo spremljanje in na podporo bolnikov in njihovih svojcev. V ospredju razumevanja tega pristopa ni več bolnik kot subjekt oskrbe, temveč njegovo življenje v eksistencialni celovitosti. Tega razumevanja ni mogoče razlagati biološko niti ga podrediti empirični objektivaciji, saj govorimo o izvornosti živetelega izkustva. Zato želimo v nadaljevanju pokazati možnost dialoga med eksistencialno mislijo in pristopom, kakor ga v raziskovalnem članku razvija Lyren Chiu s sodelavci.

### **3. Dialog med eksistencialno mislijo in obstoječimi raziskavami**

#### **3.1 Eksistencialna resničnost**

Prva od temeljev duhovnosti je po raziskavi Lyren Chiu eksistencialna resničnost, opisana kot dimenzija, izvirajoča iz iskanja pomenov in ciljev, ki prinašajo v naše življenje upanje (Chiu idr. 2004, 410–411). Za eksistencialno misel Heideggerja in Levinasa pa je eksistencialna resničnost že samo izhodišče, saj gradita na tem, da je neposrednost našega bivanja tista prva resničnost, ki jo človek živi (Heidegger 1997, 70). Heidegger in Levinas nam na tem področju vsak na svoj način odpirata prostor, da to resničnost sploh vzpostavimo. Pri obeh dobi pojem

eksistencialne resničnosti pomen ali dopolnitev v tem, da se naš pogled na življenje, ki ni nikoli nekaj trdno določenega, spreminja in s tem preusmeri v iskanje pomenov, ciljev, osmiselitve itd. Tako na primer pogosto slišimo izjave, da se je komu podrl svet. Če se v to izjavo poglobimo, bomo v njej prepoznali eksistencialno dimenzijo sveta, ki je kot takšna predhodnica sveta, kakor ga navadno razumemo (99–100).<sup>4</sup> Ker pa je vsak svet način človekovega razumevanja in ne obstaja en sam trden svet, je človek tista nenehna možnost, ki lahko začne graditi drugačen svet. Zato Heideggerjeva eksistencialna analiza ne pomeni nečesa, kar nam bi dalo smisel, temveč odpira polje tistega, kar imenujemo eksistencialna resničnost. Ta nas ozavešča, da bit ni le to, da samo obstajamo, temveč da začnemo sebe gledati v novi luči in v novih možnostih. To je odpiranje polja, znotraj katerega nekaj sploh nastopi oziroma znotraj katerega nekaj sploh vidimo.

Eksistencialno resničnost po Levinasu živimo v odprtosti za bližnjega, ki nas osvobaja zaprtosti vase, to pa hkrati pomeni izhod iz egoizma. Pri njem se eksistencialna resničnost vzpostavi v trenutku, ko se zavemo, da smo v posebnem odnosu do drugega. Ta odnos se razkriva kot neskončna odgovornost, ki nas veže na drugega. Drugi ni samo drugačen od mene, temveč je ta drugačnost drugega meja moje obvladljivosti in moje moči (Levinas 1991, 215). V tem smislu pomeni drugost klic zahteve, ki je že pred mojim razumevanjem in pred mojo odločitvijo, to je nekaj, kar me drži v trajni budnosti in v razodevanju nečesa, kar presega moje moči (Levinas 2009, 8). Zahteva oziroma nagovorjenost od drugega je zaobrnitev odnosa, to pa pomeni absolutno iniciativo z njegove strani (Levinas 1995, 61). Ta zaobrnitev odnosa in občutljivost jaza za neizgovorjeno zahtevo drugega odpirata neizmerno globino človekovega dostojanstva, ki je pred vsako izrečeno besedo. Bolnik, ki ne bo nikoli moja last, in jaz kot nagovorjeni od njega, ki se učim poklica človeškosti.

Pri obeh, pri Heideggerju in pri Levinasu, bo eksistencialna resničnost izhodiščna točka, ki se ne bo ozirala oziroma povpraševala o tem, kdo in kaj (Heidegger 1997, 74) bolnik je, temveč bo izhajala iz njegovega edinstvenega načina biti in iz tega, na kakšen način (81) živi fenomen bolezn.

S tem načinom pristopa nismo bolnika omejili na nobene takšne ali drugačne njegove lastnosti, temveč smo se skušali čimbolj približati razumevanju fenomena njegove živete eksistence. V tej odprtosti razumevanja ostajamo neobremenjeni in spoštljivi do posameznikove izbire načina življenja.

### 3.2 Transcendenc

Transcendenc je tako za Heideggerja kakor za Levinasa vgrajena že v samem pristopu, ki ga razlagata in prikažeta vsak na svoj specifični način. Pri Heideggerju pojem transcendence ni tako ključen, ker je človek predvsem poklican k odnosu do samega sebe in ne išče povezave onkraj sebe. V tem smislu je človek vedno »naprej« od tega, kar že je. /.../ Tubit je vedno že »preko sebe navzven«, in sicer ne v razmerju do nekega drugega bivajočega, kar ona ni, ampak kot bit za svoje lastne

<sup>4</sup> Običajno razumevanje sveta, povzema Hribar, pomeni: »... celokupnost bivajočega (od drevov in hiš do človeka in zvezd), se pravi vse bivajoče, ki ga nahajamo znotraj sveta ...« (Hribar 1993, 269)

bitne možnosti« (Uršič 1974, 9). Transcendenco bi lahko razumeli v smislu svoje lastne poglobitve, to pa pomeni odpiranje presežnosti v samem sebi. V prenesenem smislu lahko rečemo, da ta presežnost kot *biti si vnaprej* (Heidegger 1997, 256) odkriva človekovo nedokončanost in zato možnost nenehnega odkrivanja svoje lastne enkratnosti in vrednosti. Še preden imamo predstavo o zunanji transcendenci, se moramo zavedati notranje transcendence, ki zadeva globino naše lastne biti. Človek je po Heideggerju bitje transcendence zato, ker se nikoli ne ustavlja pri stvareh sveta (bit je za Heideggerja presežna glede na bivajoče),<sup>5</sup> temveč gre v razumevanju in spraševanju vedno onkraj njih in se prav zato lahko sprašuje po svoji lastni biti in po biti vsega bivajočega. V tem smislu je transcendenca v najglobljem pomenu preseganje (Stres 1986, 151), ki ostaja nedoločljivo in odprto za vse tisto, kar šele pozneje lahko dobi takšno ali drugačno obliko (npr. neke višje sile).

Nasprotno pa je pri Levinasu transcendenca temeljni pojem, ki vključuje nikoli doseženo drugost človeka, to pomeni, da je transcendenca vedno že utelešena v obličju drugega (Levinas 1991, 215). Ali kakor povzema Klun:

»Človek ni neskončen v moči samega sebe, temveč kot etično bitje, ki je poklicano k neskončni odgovornosti za Drugega. Že zahteva po neskončni odgovornosti z obličja Drugega; že to, da mi je kot končnemu bitju zaupana naloga neskončne odgovornosti, je dotik z neskončnostjo.« (2000, 337)

Levinas nam skuša razložiti, da se moramo zavedati najprej tiste transcendence, ki jo že živimo v odnosu do drugega človeka. Odnos do drugega je prostor, v katerem doživljamo svojo lastno globino, saj nam drugi v svoji drugačnosti in presežnosti razkriva našo lastno odgovornost, ki nas zaznamuje kot presežno bitje. Levinas govori o presežnosti kot tisti odgovornosti, ki nima konca (2009, 124) in je vedno več, kakor lahko dam ali zmorem. Ta neulovljivost ostaja v človeku kot nemir za drugega. Biti neskončno odgovoren za drugega je biti nagovorjen, to pa pomeni: biti vedno zaznamovan z drugim. Poenostavljeno povedano: drugi nas vedno gane (nagovarja), in to ne glede na naše zavedanje ali razmišljanje. Človekov nemir ali budnost je vedno že slutnja drugega. Ta (primarni) nagovor presega človekovo poznejšo (dodatno) odgovornost, za katero se zavestno odloča ali pridobiva večšine z načrtnim usposabljanjem ali izobraževanjem.

#### 4. Povezanost

Temelj povezanosti po Heideggerju je v tem, da je človek vedno sobit, to pomeni, da je vedno z drugimi. Hkrati je človek tudi na poseben način povezan s svetom, ker: »Ni sveta brez človeka in ni človeka brez sveta.« (Petkovšek 1997, 84) Toda pri vprašanju povezanosti z drugimi, ki delijo z nami skupni svet, nastopi problem nesa-

<sup>5</sup> V zvezi s Heideggerjevo zahtevno izjavo smo si sposodili Petkovškovo razlago, ki pojasnjuje: »Vsaka stvar (bivajoče) namreč v svoji konkretni podobi izvira iz neke biti, kateri svoje bivanje dolguje. Toda bit sama se skriva, se odteguje in ostaja »za« stvarjo. ... Od preostalega sveta se človek razlikuje prav po tem, da je utelešenje *biti*, to pa ga dviguje v eksistenco, v bitje, ki presega preostali predmetni svet, in prav v moči te presežnosti se svet začenja jasni (Lichtung) v svoji biti.« (1997, 86)

molastnosti oziroma nezbranosti, ki človeka oddaljuje od sebe, lahko bi celo rekli, da človek ne izhaja iz sebe, ampak iz sveta, ki ga obdaja (Heidegger 1997, 257). V nasprotju s tem Heidegger poudarja zbranost, ki daje človeku možnost, da se odtrga od odnosov, v katerih ni pristen oziroma v katerih ni on sam. Pristnost ali avtentičnost je obrat k sebi, k temu pa prispeva doživetje izvirnega izkustva tesnobe (260). V luči tega izkustva razumevamo sebe kot to, da smo. Tesnoba, ki bi jo tedaj lahko poimenovali avtentična »povezanost« s seboj, nas osami in opozori nase. Toda ta »povezanost« ni le nekaj utesnjujočega ali surovega, temveč je istočasno pozitivno izkustvo (423) za razumevanje *biti*. Pri Heideggerju lahko zaslutimo, da je to nasprotna težnja od obvladovanja, drža sprejemanja oziroma odprtost za čudež »biti« (Hribar 1987, 1983). S tem se odpira možnost povezanosti, ki je bolj temeljna od tiste, ki jo razumemo kot že vzpostavljeno vez ali odnos. Eksistencialna analiza nas v tem smislu vrača ali postavlja v samo izhodišče, ki ga lahko razumemo kot temeljno razpoložnost, da smo sprejemljivi in kot sprejemajoči sposobni odnosa oziroma povezanosti.

Pri Levinasu je pojem odnosa še močnejši, ker smo na poseben način povezani z drugim. Njegova etika ni izpolnjevanje pravil, temveč etika, katere temeljno bistvo je medčloveški odnos. Zato ni na prvem mestu odgovornost kot opravljanje zaupane naloge, temveč je to globlji klic, ki nas postavi pred vprašanje: Od kod poklicanost k odgovornosti za drugega? To je spraševanje, v katerem se človek prepozna v poslanstvu, ki prihaja od drugod. V tem razkritju se naša povezanost razodeva kot neskončna odgovornost, ki je človeški um ne more zamejiti (Levinas 2009, 114). V simboličnem pomenu je to razodetje človeškosti, ki z etičnim odnosom presega naš »stvarni« svet in ga v metaforičnem smislu, kakor pravi Bernasconi (2002, 9), prekinja. Moja subjektiviteta, povzema Klun, ni nič drugega kakor odgovor na etični poziv, je odgovornost, ki je pred mojo zavestjo in pred mojim razumevanjem (2007, 599). Šele na podlagi etičnega odnosa, v katerem je drugi prepoznan kot moj učitelj, ki mu služim, je prepoznana avtentična resnica, ki pomeni odgovornost in obvezo za mojega bližnjega (Bouckaert 1970, 407). V razsežnosti tako razumljene Levinasove povezanosti se odpira prostor dobrodošlice in nesebične sprejetosti vsakega človeka.

Če skušamo potegniti vzporednico med Heideggerjevim in Levinasovim pojmom povezanosti, vidimo, da oba govorita o neki razpoložljivosti, ki povezanost sploh omogoča. Pri Heideggerju se to dogaja v smislu sprejemljivosti, ki jo omogoča razprtost, medtem ko pri Levinasu povezanost zadeva medčloveški odnos, ki temelji na etični zahtevi. S tem pristopom ne zakrivata drugih že izpostavljenih ugotovitev, temveč predložita temelj, ki omogoča razširitev konteksta duhovnosti v paliativni oskrbi. Prav z razkrivanjem globljih temeljev omogočata razumevanje že uveljavljenih pristopov.

## 5. Moč

O naslednjem temeljnem pojmu duhovnosti, ki je opisan kot energija oziroma moč, najdemo različne razlage, na primer moč kot povezujoči temelj osebnosti, moč kot združevalna sila, pa tudi kot moč, ki daje življenje in občutek dobrega počutja (Chiu idr. 2004, 414).



Vse te opredelitve so med neozdravljivo boleznijo bistvenega pomena, saj je bolnikova izražena volja tista, ki sploh odpira možnost dostopa in podpore spremljevalca. Tako nam že bolnikova volja odkriva izvorno moč, ki izhaja iz Heideggerjeve *moči biti* (*Seinkönnen*) (Heidegger 1997, 369). Kljub bližini smrti in čeprav drugi ne prihaja z obljubo, da nas bo rešil smrti, zmoremo odločati v moči svoje moči biti. Izvorno moč za biti, iz katere izhajajo gornje opredelitve, bomo iskali v fenomenu vesti, ki ga poznamo kot klic, ki nas odpira in postavlja pred zahtevo (367–368), da prevzamemo možnost (samo)lastnega življenja v dani situaciji (401). Od kod črpati moč – to ni aktualno vprašanje Heideggerjeve eksistencialne misli, saj je ta misel vgrajena že v samem načinu naše biti. Določeni s svojim lastnim prevzetjem (naše biti), odkrivamo izvorno moč, ki utemeljuje vsako življenje (388). Ta moč predpostavlja temelj in bistvo za razumevanje moči, ki jo potrebujemo v svojem vsakdanjem življenju, na primer iskanje smisla, postavljanja in doseganja ciljev, pa tudi moči za golo preživetje. Heidegger nam tako razkriva moč biti: kljub temu da se v njej najdemo, imamo moč za biti, ali drugače: čeprav se sami ne odločimo za to »vrženost« (da smo), imamo moč za biti. Dokler imamo možnost, imamo tudi moč za biti. Skrb za drugega, ko se znajde v situaciji »nemoči«, zato ni v tem, da drugemu to skrb odvezamo, ampak mu pomagamo, da bo v sebi prepoznal prav to moč za biti (175). Zato bi lahko rekli, da je moč za biti že temeljna duhovnost: človeku pomagamo odkriti tisto, kar je vselej že v njem, kajti samo človek se zave da svoje lastne smrti. Le on ve, da biva iz svoje končnosti, to je, v odnosu do smrti. Vedeti za smrt, pa kljub temu živeti: ali to védenje ne predpostavlja izvorne moči?

V Levinasovem jeziku pa je prav človekova enkratna in edinstvena poklicanost, ali bolje, »izvoljenost«<sup>6</sup> v odgovornosti za drugega tisti vir moči, ki ohranja bolnikovo dostojanstvo nedotakljivo, to pa je hkrati tudi razlog bolnikovega vira moči. Ustvarjanje prostora odgovornosti ali *biti talec drugega* (Levinas 2009, 112) šele omogoča okolje, v katerem bodo tako bolniki kakor tudi njihovi svojci začutili vrednost in moč svojega lastnega življenja. Okolje, v katerem v absolutnem smislu spoštujem dostojanstvo drugega, bi pomenilo po Levinasu dimenzijo neskončnosti, kajti: »Obličje bližnjega je drugost, na katero nisem alergičen, ampak me vodi v on-kraj.« (Levinas 2012, 24) Zakaj? Ker obličja kljub njegovi izpostavljenosti ne morem ujeti v meje svojega razuma. To je moč, ki izhaja iz etične razsežnosti; ta razsežnost se upira vsakemu nasilju podrejanja, in kakor pravi Levinas, je noben strel ne more zlomiti, kajti drugega lahko le ubijem, ne morem pa nad njim gospodovati (1991, 199). Spregledati človekovo razsežnost presežka oziroma ga omejiti na končnost, to pomeni možnost obvladovanja in s tem manipulacije, istočasno pa podrejanje dostojanstva nekemu končnemu cilju, to pa za nas lahko pomeni prevzemanje odločitev za njegovo dobro. Ob vsem tem je še usodnejše, da posegamo v njegovo lastno moč. Po drugi strani pa se bo spremljevalec, ki zasluti etično moč obličja, prepoznal v »izvoljenosti«, biti ob bolnem in umirajočem sočloveku.

<sup>6</sup> Levinas govori o izvoljenosti, ki ni povezana s privilegiji, temveč z odgovornostjo (2012, 29). Klun ob tem povzema, da je Levinas pojem »izvoljenost«, ki je biblični, prenesel na filozofsko področje: »... kjer edinstvenost lastne odgovornosti pomeni svojevrstno izvoljenost in poklicanost s strani drugega.« (2012, 415)

Heideggerjeva eksistencialna analiza in Levinasova fenomenologija etike nas vračata k temeljnemu bivanju in nas usmerjata k izvorni razprtosti, ki zaznamuje vsakega človeka. To je lahko vir nadaljnega iskanja smernic za razvoj duhovne oskrbe. Izvorna odprtost in njeno razumevanje sta istočasno izvor vsakega čudenja, pristnega spraševanja in iskrenega odnosa, ki bi ga lahko označili kot duhovno dimenzijo človeka. To je nagovor življenja: nenehno se oglašča in zahteva naše odgovore, vendar se nam v iskanju odgovorov na prihajanje in odhajanje življenja izmika podobno, kakor se nam po Levinasu izmika drugi, ki bi ga hoteli obvladati. Zato umiranje in smrt nista le goli dejstvi nečesa, kar slej ko prej doleti vsakega med nami, ne pomenita samo odpovedi funkcije življenjsko pomembnih organov, temveč sta izvor nenehnega preverjanja našega življenja in trajnega prizadevanja za njegovo globlje razumetje. Pogled na človeka je z vidika eksistencialne misli obeh filozofov pred vsako znanstveno objektivacijo. Duhovno dimenzijo v paliativni oskrbi bi zato lahko razumeli kot Heideggerjevo odprtost do biti in kot Levinasovo bližino do drugega človeka.

## 6. Sklep

Poskus dialoga je razkril nekatere metodološke težave, kajti obstoječa praksa, kakor smo jo predstavili, temelji na empiričnem pristopu do človeka in ga v tem skuša tudi razumeti. Heidegger in Levinas pa zahtevata globlji vstop v razumevanje človeka, zato se v komunikaciji med obema pristopoma kažejo nekatere težave. Včasih je težko najti skupni jezik, kljub temu pa verjamemo, da je dialog, kakor smo ga skušali predstaviti, možen. Podoben prenos eksistencialne misli spremljamo tudi na nekaterih drugih področjih, na primer v psihologiji in v psihiatriji (Cohn 1997; Spinelli 2007; Gendlin 1978–79; Ratcliffe 2002 itd.). Vsekakor pa doživljanje in razmišljanje bolnikov med neozdravljivo boleznijo zahtevata poglobljene sogovornika, saj je v tem času postavljenih veliko vprašanj, ki pogosto presegajo meje človekovega razuma. Heidegger in Levinas nam pomagata, da k človeku pristopimo poglobljeno. Heidegger poudarja pomen samolastne eksistence, ki je lahko trdna opora drugemu na poti iskanja in razumevanja življenja, Levinas pa skuša z etiko odgovornosti v nas prebuditi upanje in zaupanje v človeškost, to je: v neskončno vrednost in dostojanstvo drugega.

## Reference

- Anandarajah, Gowri, in Ellen Hight.** 2001. Spirituality and medical practice: using the HOPE questions as a practical tool for spiritual assessment. *American Family Physician* 63:81–88.
- Bernasconi, Robert.** 2002. A Love that is stronger than death: Sacrifice in the thought of Levinas, Heidegger, and Bloch. *Angelaki* 7, št. 2:9–16.
- Bouckaert, Luk.** 1970. Ontology and Ethics: Reflexions on Levinas' Critique of Heidegger. *International Philosophical Quarterly* 10:402–419.
- Chao, Chantal Co-Shi, Ching-Huey Chen in Miaofen Yen.** 2002. The essence of spirituality of terminally ill patients. *Journal of Nursing Research* 10:237–244.
- Chiu, Lyren, Julia D. Emblen, Lynn Van Hofwegwn, Rick Savatzky in Heather Meyerhoff.** 2004. An integrative review of the spirituality

- in the health sciences. *Western Journal of Nursing Research* 26:405–428.
- Cohn, Hans W.** 1997. *Existential Thought and Therapeutic Practice: An Introduction to Existential Psychotherapy*. London: SAGE Publication.
- De Jong, Jennifer D., in Linda E. Clarke.** 2009. What Is a Good Death? Stories from Palliative Care. *Journal of Palliative Care* 25:61–67.
- Ferrell, Betty.** 2007. Meeting Spiritual Needs: What Is an Oncologist to Do? *Journal of Clinical Oncology* 25: 467–468.
- Gendlin, Eugene T.** 1978–79. Befindlichkeit: Heidegger and the Philosophy of Psychology. *Review of Existential Psychology & Psychiatry: Heidegger and Psychology* 16, št 1/2/3. [Http://www.focusing.org/gendlin\\_befindlichkeit.html](http://www.focusing.org/gendlin_befindlichkeit.html) (pridobljeno 10. oktobra 2013).
- Heidegger, Martin.** 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hribar, Tine.** 1987. Sveto v sodobnem svetu. *Nova revija* 6:1980–1998.
- . 1993. *Fenomenologija*. Zv. 1 Ljubljana: Slovenska matica.
- Klun, Branko.** 2002. Levinasov pojem etike. *Časopis za kritiko znanosti* 30:331–343.
- . 2007. Transcendence and Time: Levinas's Criticism of Heidegger. *Gregorianum* 88:587–603.
- . 2012. Težavna svoboda pred obličjem drugega. V: Emmanuel Levinas. *Težavna svoboda: eseji o judovstvu*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Lévinas, Emmanuel.** 1991. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated by Alphonso Lingis. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- . 1995. Dialog z Emmanuelom Levinasom. *Apokalipsa*, št. 3/4/5:47–67.
- . 2009. *Otherwise than being or Beyond essence*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- . 2012. *Težavna svoboda: eseji o judovstvu*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Maugans, Todd A.** 1996. The SPIRITual History. *Archives of Family Medicine* 5:11–16.
- McClement, Susan E., in Harvey Max Chochinov.** 2009. Spiritual issues in palliative medicine. V: Hanks Geoffrey, Nathan I. Cherny, Nicholas A. Christakis, Marie Fallon, Stein Kaasa in Russell K. Portenoy, ur. *Palliative Medicine*. 1403–1409. London: Oxford University Press.
- Moss, Erin L., in Keith S. Dobson.** 2006. Psychology, Spirituality, and End-of-Life Care: An Ethical Integration? *Canadian Psychology* 47:284–299.
- Petkovišek, Robert.** 1997. In skrb je človek postala. *Tretji dan* 26 (oktober–november): 81–90.
- Puchalski, Christina M.** 2001. The role of spirituality in health care. *Baylor University Medical Center Proceedings* 14:352–357.
- . 2002. Spirituality and End-of-Life care: A Time for Listening and Caring. *Journal of Palliative Medicine* 5:289–294.
- Ratcliffe, Mathew.** 2002. Heidegger's attunement and the neuropsychology of emotion. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1:287–312. [Http://www.academia.edu/458222/Heideggers\\_Attunement\\_and\\_the\\_Neuropsychology\\_of\\_Emotion](http://www.academia.edu/458222/Heideggers_Attunement_and_the_Neuropsychology_of_Emotion) (pridobljeno 10. oktobra 2013).
- Sepúlveda, Cecilia, Amanda Marlin, Tokuo Yoshida in Andreas Ullrich.** 2002. Palliative Care: The World Health Organization's Global Perspective. *Journal of Pain and Symptom Management* 24, št. 2:91–96.
- Sinclair, Shane, Jose Pereira in Shelley Raffin.** 2006. A thematic review of the spirituality literature within palliative care. *Journal of Palliative Medicine* 9:464–478.
- Spinelli, Ernesto.** 2007. *Practising Existential Psychotherapy: The Relation World*. Los Angeles: SAGE Publication.
- Stres, Anton.** 1986. Transcendence v Heideggerjevi ontologiji in Lévinasovi etiki. *Bogoslovni vestnik* 46:149–166.
- Surbone, Antonella, in Lea Baider.** 2009. The spiritual dimension of cancer care. *Critical Reviews in Oncology/Hematology*. Doi:10.1016/j.critrevonc.2009.03.011.
- Tanyi, Ruth A.** 2002. Towards clarification of the meaning of spirituality. *Journal of Advanced Nursing* 39:500–509.
- Unruh, Anita M., Joan Versnel in Natasha Kerr.** 2002. Spirituality unplugged: A review of commonalities and contentions and resolution. *The Canadian Journal of Occupational Therapy* 69, št. 1:15–19.
- Uršič, Marko.** 1974. Človek – pastir biti. *Problemi* 12, št. 140:1–29.
- World Health Organisation.** 2013. Domača stran. [Http://www.who.int/cancer/palliative/definition/en/](http://www.who.int/cancer/palliative/definition/en/) (pridobljeno 25. septembra 2013).