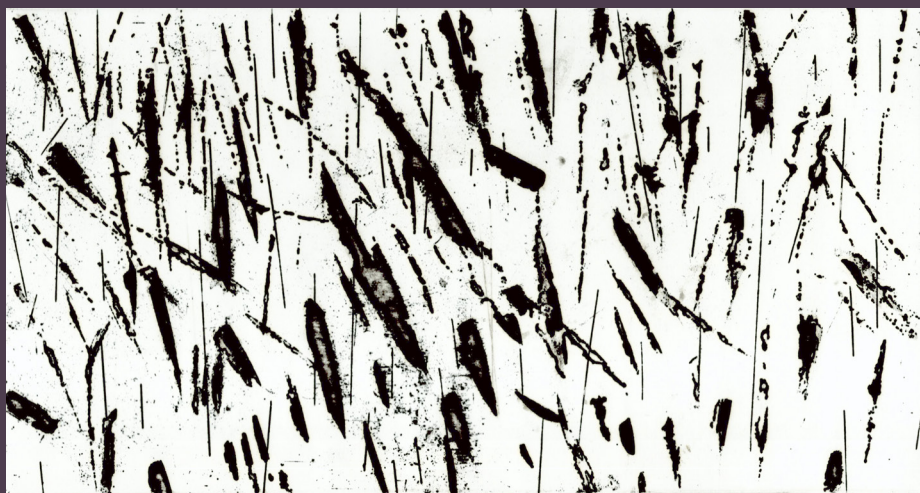


Zmago Švajncer Vrečko

FENOMENOLOŠKA PSIHOPATOLOGIJA
IN
FENOMENOLOGIJA ZLORABE



INR

Zmago Švajncer Vrečko

FENOMENOLOŠKA PSIHOPATOLOGIJA
IN
FENOMENOLOGIJA ZLORABE

Ljubljana, 2023

Psihiatrom, psihologom, psihoterapevtom, filozofom in drugim znanstvenikom z željo po njihovem skupnem boju. In vsem žrtvam zlorab.

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

165.62:616.89-008.441

165.62:343.62

ŠVAJNCER Vrečko, Zmago

Fenomenološka psihopatologija in fenomenologija zlorabe : [znanstvena monografija] / Zmago Švajncer Vrečko. - Ljubljana : Inštitut Nove revije, Zavod za humanistiko, 2023. - (Humanistična zbirka INR)

ISBN 978-961-7014-41-9

COBISS.SI-ID 173395459

KAZALO

UVOD	9
I. DEL	13
Uvod: zasidranost v temini duhá	13
1 Psihiatrični svet dismorfne telesne motnje	16
2 Plastičnokirurški svet dismorfne telesne motnje	20
3 Estetski svet dismorfne telesne motnje	22
3.1 Pomen estetske občutljivosti pri človeku z dismorfno telesno motnjo	22
3.2 Onkraj odnosa subjekt-objekt pri človeku z dismorfno telesno motnjo in terapija z umetniškim ustvarjanjem	26
4 Fenomenološki svet dismorfne telesne motnje	28
4.1 Temeljni projekt sebstva in dismorfna telesna motnja	29
4.1.1 Dopolnitev fenomenološke misli Davida Mitchella	32
4.2 Predlog večjega upoštevanja fenomenologije v kazenskih postopkih	34
4.3 Utelešenost, korporealnost in dismorfna telesna motnja	35
4.4 Fenomenologija dismorfne telesne motnje: Sartrova analiza	39
4.4.1 Dismorfna telesna motnja in »drugim-živo-telo«	44
4.4.1.1 Sartrov pojem »hrepenenja po nevidnosti«	44
4.4.1.2 Sartrov pojem gnusa v okviru »drugim-živega-telesa« v <i>Biti in nič</i>	45
4.4.1.3 Sartrov pojem odtujenosti	46
4.4.1.4 Prvi vidik biti-za-druge: nerazumljenost	47
4.4.1.5 Drugi vidik biti-za-druge: odgovornost brez nadzora	48

4.4.2 Dismorfna telesna motnja in <i>taijin kyofusho</i>	49
4.5 Fenomenologija človeka in fenomenologija dismorfne telesne motnje: različnost v istosti	51
5 Etični problemi pri fenomenološkem razumevanju dismorfne telesne motnje in podnebne tesnobe ter (filozofski) aktivizem	63
5.1 Dismorfna telesna motnja, podnebna tesnoba in okoljska kriza	67
5.2 Podnebna tesnoba in okoljska kriza	68
5.3 Ekofenomenologija, podnebna tesnoba in okoljsko telo	72
5.4 Prikaz ekofenomenologije	74
5.5 Fenomenološka primerjava dismorfne telesne motnje in podnebne tesnobe	79
5.6 Etični problemi in (filozofski) aktivizem kot možna rešitev trpljenja	83
6 Sklep: temina duhá kot filozofska idejnost	88
II. DEL	93
Uvod	93
1 Fenomenologija zlorabe pri demenci in oskrbi dementnih ljudi	94
1.1 Strukturni problemi v slovenskem zdravstvenem sistemu pri oskrbi ljudi z demenco	95
1.2 Fenomenološka psihopatologija, fenomenologija utelešenosti in »doživljaji« človeka z demenco	98
1.2.1 Pogled na človeka s kognitivističnega vidika in vidika utelešenosti	98
1.2.2 Telesni spomin, »intertelesnost« in »predrefleksivna« zavest	100
1.2.3 »Doživljaji« dementnega človeka in njegov način vzpostavljanja stika s sočlovekom	103

1.3 Eksistencialna želja dementnega človeka po dostojanstveni oskrbi pred smrtjo	105
1.4 Protiargument: evtanazija dementnega človeka, ki ni »oseba«	108
1.5 Sklep: fenomenologija zlorabe dementnega človeka in zdravstvenega osebja	109
2 Fenomenologija zlorabe in (ne)zmožnost opredelitve filozofije duhovnosti	110
2.1 Sklep: filozofija duhovnosti kot filozofija človeka v vseh njegovih (ekstremnih) vidikih	133
3 Fenomenologija duhovne zlorabe	134
3.1 Fenomenologija duhovne zlorabe: duhovna zloraba v teoriji in praksi	135
3.2 Kako je odreagiralo katolištvo?	145
3.3 Sklep: o čemer ne moremo govoriti, o tem ne smemo molčati	149
4 Sklep: ključne povezave med dementnim obolenjem, filozofijo duhovnosti in duhovno zlorabo	151
4.1 Dementna oseba in filozofija duhovnosti oziroma filozofija demence	151
4.2 Dementna oseba in/ali duhovno zlorabljena oseba	153
SKLEP: (NE)MOGOČA AKTIVISTIČNA DIALOŠKOST	157
VIRI IN LITERATURA	161
ZAPISA O KNJIGI	179

UVOD

Monografija je sestavljena iz dveh delov. Ukvarjamo se z analizo fenomenološke psihopatologije, fenomenologije utelešenosti, filozofije duhovnosti, psihiatrije, psihologije, psihoanalize, okoljske etike, estetike, fenomenologije zlorabe in drugih znanosti. Temeljna predpostavka je, da se te znanstvene discipline med seboj povezujejo, zato skorajda ne moremo govoriti o eni, ne da bi resno obravnavali tudi spoznanj, ki izhajajo iz druge. Naša razprava je sintetična. V prvem delu presojamo predvsem človekovo telo in duševne motnje, ki so z njim povezane. Govorimo o različnih vidikih dismorfne telesne motnje, kakor jo obravnavajo znanstveniki v filozofski fenomenologiji, estetiki, okoljski etiki, psihiatriji, psihologiji, psihoanalizi in drugih vejah znanosti. Poskušamo se osredotočiti predvsem na etično problematiko, in sicer na stigmatizacijo in bolečo izločenost ljudi, ki trpijo zaradi določenih duševnih motenj; na okoljska vprašanja, ki so povezana z okoljsko krizo; in na filozofijo kot aktivistično disciplino, ki je zmeraj aktivistično usmerjena, ne glede na to, ali je zgolj teoretska. Filozofski aktivizem tako razumemo v širšem pomenu besede in bi morebiti tudi svoje delo označili kot aktivistično, z željo po povezavi različnih znanstvenih disciplin, ki se ukvarjajo s preučevanjem ljudi z duševno motnjo in njihovim (soteriološkim/umetniškim/psihološkim/aktivističnim) zdravljenjem.

Naša ideja je, da je fenomenologija zlorabe vselej v širšem jedru fenomenološke psihopatologije, filozofije, ki raziskuje predvsem izkustvo človeka z duševno motnjo in vzroke ter simptome njegove motnje. Zloraba je lahko vzrok določene duševne motnje, njena posledica, lahko se je tiče neposredno ali pa le posredno. Zlorabo je mogoče razumeti kot problematiko, ki vedno zadeva človeka samega. Človek z duševno motnjo je lahko zlorabljen, če se zaradi svoje duševne motnje počuti izločenega iz družbe in osamljenega, zaradi česar si lahko celo vzame življenje. Hkrati pa je človeško bitje vedno več kot le to, kar se nam kaže oziroma fenomenološko »daje«. O tem podrobneje spregovorimo v drugem delu, ko analiziramo fenomenologijo demence in pojava duhovnosti ter duhovnih zlorab. Iz teh problematik napravimo

konstruktivno celoto in utemeljimo, zakaj med njimi vladajo določene fenomenološko-metafizične povezave. Človeškega bitja skorajda ne moremo razumeti, ne da bi razumeli tudi sistema, v katerem živi, saj je človek zmeraj tudi socialno bitje oziroma bitje odnosov, bodisi s svojo družino, ki je lahko zlorablajoča, bodisi s svojim naravnim okoljem, ki je hudo zlorabljeno in zaradi zlorab tudi postopoma propada. Pri tem utemeljimo prav tako telo človeka kot telo, ki je uvrščeno v določeni naravni sistem in z njim povezano, zavoljo česar ga imamo, biološko/metafizično gledano, moč imenovati »okoljsko telo«. Zaradi številnih zlorab, ki se dogajajo človeku oziroma njegovemu telesu, analiziramo filozofsko idejo o zlorablajočem determinizmu, v katerem se posameznik počuti ujetega, ki pa se ga lahko v določenih primerih vendarle reši, saj ima izkustvo svobodne volje in morebitno možnost svobodnih odločitev.

Raziskujemo marsikatero vidike človekovega življenja, med katerimi so torej njegov okoljski vidik, vidik duševne motnje, otroški vidik, relacijski vidik, telesni vidik, duhovni vidik, zlorabljeni vidik in tako naprej, v vsakem izmed teh vidikov pa je izjemno pomembna problematika človekovega izkustva, brez katerega skorajda ne moremo govoriti o človeku kot takem. Sprašujemo se tudi o tem in razpravljamo o koncu človekovega refleksivnega življenja, demenci, kadar ni več sposoben uporabljati svojih višjih kognitivnorefleksivnih funkcij, kljub temu pa je še zmeraj bitje, ki telesno hrepeni po toplini in sočutju ter si ne želi prekiniti svojega življenja, marveč želi živeti v miru in varnosti, z zavedanjem, da bo zanj dobro poskrbljeno. V tem obdobju si skratka ne želi evtanazije, kljub temu da to priporočajo določeni utilitaristični bioetiki, ki jim argumentirano nasprotujemo. Tukaj spregovorimo prav tako o problematičnem (zlorablajočem) vidiku slovenskega zdravstvenega sistema, ki zaradi svojih strukturnih pomanjkljivosti dementnemu človeku vselej ne omogoči, da bi bilo zanj v celoti primerno poskrbljeno. Te ideje podpremo tudi s primeri iz teorije in predvsem lastne prakse.

Z razpravljanjem o enem vidiku človeškega življenja se nam lahko hitro postavijo vprašanja glede njegovih drugih vidikov. Tako je

naše delo močno interdisciplinarno usmerjeno. Vprašanja o umetnosti nam postavijo, recimo, vprašanja o fenomenologiji, s tem pa se nam hitro začnejo postavljati vprašanja o človeku samem, njegovih duševnih motnjah, religioznem doživljanju, družini in morebitnih zlorabah, ki so se v njej dogajale, ko je še odrasčal, kar je lahko močno zaznamovalo njegovo nadaljnje doživljanje ljudi v njegovem okolju in religioznih objektov, s katerimi je obkrožen. Pri tem se je le stežka izogniti vprašanjem o njegovem okoljskem sistemu, v katerem se nahaja, saj to tako močno vpliva na živa bitja v celoti in njihovo (ne)preživetje v prihodnosti. Teh problematik ne moremo in/ali ne smemo preskočiti, saj se tičejo človeka kot takega in vsaj posredno tudi drugih živih bitij, s katerimi si deli življenje. Monografijo smo napisali z željo, da bi posamezni znanstveniki, ki so dejavni v različnih znanostih, spoznali oziroma uvideli določene smiselne povezave med različnimi znanstvenimi disciplinami, o katerih govorimo, jih morda upoštevali in se zavedali, da se vse na svoj način »borijo proti določenim zlorabam«, če razumemo pojem zlorabe v širšem pomenu besede, na primer proti zlorabam človeka z duševno motnjo, ki jih preučuje fenomenološka psihopatologija, zlorabam duhovno zlorabljenega človeka, ki jih preučujeta filozofija duhovnosti in relacijska psihoanaliza, zlorabam naravnega okolja, v katerem se človek nahaja, ki jih preučuje okoljska etika, in vsakodnevnim zlorabam, pred katerimi si marsikdaj zatiskamo oči, a nas vedno znova presenetijo. Molk je tisti, ki omogoči storilcu, da zlorablja. Morebiti je naša ideja ta, da imamo možnost oziroma celo dolžnost prekiniti ta molk, se dialoško povezati med seboj in skupaj boriti proti različnim zlorabam. Dialoškost je lahko že sama po sebi aktivistična. Človek je dialoško naravnano bitje oziroma bitje odnosov že od rojstva naprej, zato je izogibanje dialoškosti izogibanje naši temeljni (aktivistični) naravi.

I. DEL

UVOD: ZASIDRANOST V TEMINI DUHA

»Vidimo lahko, kako se umirajoči človek trudi pobegniti iz čedalje bolj trdne teme v zavestno stanje in s tem v novo agonijo« (Jaspers 1963, 478).

Človek z dismorfno telesno motnjo je tesnoben zaradi ene ali več zaznanih pomanjkljivosti oziroma napak na svojem telesu, ki jih drugi ljudje sploh ne opazijo ali pa jih imajo zgolj za zanemarljive (American Psychiatric Association 2013, 242). S pozornostjo je »zasidran v strahoviti temini«, ki mu jo povzroča bodisi telesna pomanjkljivost (ali več pomanjkljivosti), ki je drugi ljudje ne zaznajo oziroma se jim zdi zgolj neznatna (ibid.), bodisi neresnična telesna pomanjkljivost, če ima duševne blodnje (ibid., 244). Če pomanjkljivost na zunanjem videzu ne obstaja, je potemtakem zgolj plod njegove domišljije. Človek ima lahko zaradi dismorfne telesne motnje prav tako nagnjenje k temu, da bi storil samomor (ibid.).

V prvem delu monografije se med drugim ukvarjamo: s korenito (fenomenološko) analizo dismorfne telesne motnje; z umori, ki jih povzročajo osebe z dismorfno telesno motnjo zaradi svojih duševnih problemov; s primerjavo med estetiko, fenomenologijo, okoljsko etiko, estetsko kirurgijo, psihologijo, psihiatrijo in psihoanalizo; z nezmožnostjo uresničitve temeljnega projekta sebstva, kar je lahko tudi fenomenološki vzrok dismorfne telesne motnje; s kritiko te ideje; z razliko med utelešenostjo in korporealnostjo; s Sartrovim preučevanjem pojmov »hrepenenja po nevidnosti«, »gnusa« in »odtujenosti«, ki so značilni tudi za doživljanje človeka z dismorfno telesno motnjo; z genialnim umetniškim ustvarjalcem in njegovim doživljanjem umetniškega izražanja; s fenomenologijo človeka in fenomenologijo dismorfne telesne motnje kot »različnostjo v istosti«; z družbenim vred-

notenjem duševne motnje in stigmatiziranjem ljudi, ki so zboleli za duševno motnjo; s preseganjem odnosa subjekt-objekt in posledičnim filozofsko-religioznim stanjem nedualnosti, ki je lahko pojav v mističnih vzhodnih in zahodnih tradicijah; z večjo mero estetske občutljivosti pri posamezniku z dismorfno telesno motnjo, kar je morebiti »estetski vzrok« njegove duševne motnje; z vprašanji okoljske etike, »okoljskim telesom« in primerjavo dismorfne telesne motnje s podnebno tesnobo oziroma istovetenjem teh motenj na specifični fenomenološki ravni; s sodobnimi etičnimi vprašanji, do katerih prihaja pri ljudeh s temi duševnimi motnjami; s (filozofskim) aktivizmom kot eno izmed možnih rešitev določenih etičnih vprašanj in še z nekaterimi drugimi (filozofskimi) problematikami.

V tem, prvem, delu preučujemo temeljna spoznanja različnih znatnosti o dismorfni telesni motnji. Poleg raziskave določenih dognanj želimo k posameznim teorijam podati tudi lastno filozofskokritično misel in določene filozofske ideje, ki postavijo nekatera vprašanja in s katerimi se morebiti začrtajo temelji za nadaljnja raziskovanja primerjalnega področja filozofije, psihologije in psihiatrije ter drugih problematik. Tako na primer prispevamo svoje razmišljanje k interpretaciji bistvenega projekta sebstva fenomenologa Davida Mitchella. Njegova interpretacija se navezuje predvsem na dismorfno telesno motnjo. V navezavi na dvoje, to je človeka z dismorfno telesno motnjo in umetniško ustvarjalnost, predlagamo umetnikovo izhodišče, ki lahko vodi v (samo)preseganje posameznika, predmeta ustvarjalnosti in dismorfne telesne motnje. V okviru okoljskoetične in fenomenološke problematike pa na določeni metafizični ravni istovetimo dismorfno telesno motnjo s podnebno tesnobo in poudarimo, da v obeh primerih ljudje neznosno trpijo zaradi pomanjkljivosti na svojih fizičnih in »okoljskih telesih«, »telesih«, ki jih natančneje prikažemo in analiziramo ter pomenijo nekaj novega pri filozofskem razumevanju teh duševnih motenj. Proti nekaterim svojim filozofskim idejam oblikujemo tudi določene protiargumente, ki bi jih lahko zagovarjali naši kritiki.

V prvotnem (in tudi drugem) delu se tako zavzemamo za korenitejšo povezavo med psihologijo, psihiatrijo in filozofijo, saj je pre-

cejšen del psihologije in psihiatrije nastal iz filozofskih razmislekov in zgodovinske filozofske prakse, obenem pa je to ključnega pomena za možnost kakovostnega razvoja teh znanosti, kar je tudi predlagana hipoteza. Iz tega je razvidno naše filozofsko stališče, da samostojen razvoj vsake znanosti posebej ne zmore dati toliko, kot bi lahko dala povezanost med njimi in medsebojno upoštevanje določenih vidikov tako enih kot drugih smeri. Psihologija in psihiatrija nista samo tisti, ki naj bi temeljiteje upoštevali filozofski vidik, temveč to velja tudi za sodišča in kazenske postopke, o čemer pišemo v fenomenološko obarvanem poglavju prvega dela.

Hkrati želimo poudariti, da se v današnjem času lahko še zmeraj občuti močna delitev na različne znanosti, kot so na primer psihiatrija, psihologija in filozofija, čeprav se to po drugi strani zdi mnogim preučevalcem zastarelo. Ta razmejitve morda obstaja v večji meri, kot bi jo nekateri raziskovalci pričakovali in hoteli. Določene znanosti v študiji obravnavamo enakovredno. Velik pomen pripisujemo dejstvu, da se filozofski vidik v drugih disciplinah, na primer psihologiji in psihiatriji, še zmeraj v precejšnji meri izpušča, zato v delu morda prevladuje občutek, da filozofijo favoriziramo, kar pa ne drži, saj ocenjujemo, da je vsaka izmed znanosti pomembna s svojega vidika in enakovredna drugim znanostim. To potrjuje tudi dejstvo, da se v praksi ukvarjamo z relacijsko psihoanalitično znanostjo po metodi relacijske individualne, partnerske in družinske terapije, ki jo je v Sloveniji utemeljil Christian Gostečnik, klinični psiholog, relacijski psihoanalitik, psiholog, teolog in duhovnik.

Gre torej za kritično refleksijo širše družbenoetične problematike, in sicer kako močno sta dandanes potrebni filozofskofenomenološka obravnava posameznih duševnih motenj, ki lahko med drugim razširi njihovo razumevanje in splošno razumevanje človeka, ter filozofska analiza nekritično determinističnih in psihologističnih obravnav človeškega bitja, na podlagi katerih se želi v družbi prevečkrat določiti drugačne, »duševno motene« posameznike, s čimer se jih tudi stigmatizira. S tem želimo na primer povedati, da je človek z duševno motnjo mnogo več kot zgolj subjekt, določen s posameznimi, trenutno klinič-

no uveljavljenimi motnjami, ki se ga na podlagi takšnega dojemanja velikokrat ločuje od »normalnega« sveta kot »nenormalnega« posameznika. V drugem delu na primer prikažemo in razložimo, da ga določene (filozofske) teorije razumejo tudi kot duhovno bitje, ki ga lahko drugi ljudje duhovno zlorabijo. Upamo, da bo naše pisanje to družbenoetično problematiko še bolj osvetlilo in pripomoglo k njenemu razumevanju ter reševanju v današnji družbi (»duševno motenih« ljudi).

1 PSIHIATRIČNI SVET DISMORFNE TELESNE MOTNJE

»Pomenski obseg, ki so ga v antiki pripisovali nebesnemu svodu, so odnesle psihološke znanosti, ki so to področje omejile samo na opis posameznih psihičnih procesov ali na problematiko vedenjske normalizacije in se s tem izognile temeljnemu vprašanju, ki je prežemalo dušo sveta v njenem omahovanju med duhom in materijo, ko se ni bilo mogoče odločiti, ali je človek z vso paleto svojih stvaritev avtor *zgodovine* ali kratko malo izvajalec *usode*, ki je bila že zapisana v materijo« (Galimberti 2009, 20).

V petem in najnovejšem *Diagnostičnem in statističnem priročniku za duševne motnje* (v nadaljevanju *DSM-5*) je o dismorfni telesni motnji zapisano, da so ljudje s to motnjo obsedeni z eno ali več napakami oziroma pomanjkljivostmi na svojem videzu, ki jih drugi ne opazijo ali pa so zanje zgolj zanemarljive (American Psychiatric Association 2013, 207). Dismorfna telesna motnja spada v področje obsesivno-kompulzivnih in podobnih motenj (ibid., xix). Pri posameznikih in posameznicah z dismorfno telesno motnjo je mogoče opaziti ponavljajoče se vedenje, ki se kaže na primer v neprestanem gledanju v ogledalo, pretiranem lepoticenju, praskanju kože in iskanju potrditve pri drugih lju-

deh (ibid., 236). Ta obsedenost pogosto vodi do razvoja socialne fobije in izogibanja družbi (ibid., 207). Posamezniki z njo lahko poleg teh simptomov razvijejo tudi mejno osebnostno motnjo (ibid., 208) in blodnjo motnjo (ibid., 104). Ljudje z dismorfno telesno motnjo so lahko popolnoma prepričani, da so pomanjkljivosti na njihovem videzu resnične (ibid., 93). V enajsti in dopolnjeni verziji *Mednarodne klasifikacije bolezni* Svetovne zdravstvene organizacije je o dismorfni telesni motnji navedeno, da se simptomi človeka, ki jo ima, kažejo v siloviti nesposobnosti zdravega delovanja na osebnostnem, družinskem, družbenem, izobraževalnem, poklicnem oziroma kateremkoli drugem pomembnem področju (World Health Organization 2019).

Problematičnost psihološkega in psihiatričnega pogleda na duševne motnje se kaže v (velikem) neupoštevanju oziroma nepoznavanju filozofskih stališč (Švajncer Vrečko 2020a; Švajncer Vrečko 2021b). V *DSM-5* besedi filozofija in filozofsko nista niti omenjeni, kaj šele da bi psihiatri in psihologi, avtorji *Priročnika*, v njem preučevali globine filozofskega pogleda na psihične motnje. V izpuščanju eksplicitnega filozofskega vidika iz *DSM-5* lahko morda opazimo prezirljiv odnos psihologije ali psihiatrije do filozofije. Z eksplicitno izpustitvijo se zanemari izjemno pomembno filozofsko gledišče, gledišče, iz katerega se je razvil dovršen del psihološke misli. Lahko sicer trdimo, da gre za strogo medicinski priročnik, v katerem bi bila obravnava interdisciplinarne širine pretirana, in da je v njem težko govoriti o zavestnem izpuščanju eksplicitnega filozofskega vidika ali celo o neke vrste prezirljivosti do filozofske znanosti. Vendar pa je mogoče po drugi strani priti do takšnega sklepa na podlagi dogajanja v današnjem času, v katerem vlada neka splošna zaničljivost do filozofije in podcenjevanje njenih ugotovitev. Družba se tako brez potrebne (filozofske) kritične zadržanosti uveljavlja kot »družba znanja« (Kornel 2009, 5).

Zanimivo bi se bilo vprašati, ali bi imeli psihologija in psihiatrija pri praktični pomoči ljudem tako veliko veljavo, če začetnik psihoanalize, Sigmund Freud (1856–1939), ne bi bil nevrolog, temveč filozof. Preučevanje delovanja duševnosti in sočutna pomoč drugim nista nekaj, kar bi bilo, historično gledano, tako zelo odmaknjeno od filozofije. Filozof

Pierre Hadot (1922–2010) trdi, da je bila filozofija v starogrških časih za razliko od današnjih dni dojeta kot nekaj izrazito praktičnega oziroma kot način življenja (2009, 67). Učitelji določenih filozofskih šol so filozofijo »živali« in ta vseživljenjski nauk poskušali dati svojim učencem. Življenjska filozofija je pomagala pri iskanju poti, kako se rešiti težav duhá in trpljenja. Tudi azijska filozofija je v temelju usmerjena k pomoči trpečemu človeku, da bi ta našel pot iz vsakodnevne tesnobe in doživel poslednjo osvoboditev oziroma odrešitev v soteriološkem pomenu. Filozofinja Maja Milčinski pravi, da tam filozofija

»/.../ ni dosežek ali cilj, pač pa ostaja proces, gibanje ter nenehno prizadevanje za resnico, osvoboditev, ki prinaša tudi radikalne spremembe v filozofih samih« (2013a, 35).

Pri Freudu, ki je nekaj časa študiral pri filozofu in psihologu Franzu Brentanu (1838–1917), se jasno vidi filozofskokritična misel. S tem želim povedati, da bi bilo za psihoterapijo, psihiatrijo in druge psihološke znanosti primerno, da bi dajale filozofskim razmislekom večjo veljavo, če so tudi same v veliki meri utemeljene v filozofiji in če je bil oče psihoanalize v dobršni meri tudi pod filozofskim vplivom. Njegova filozofskokritična refleksija se pokaže v raziskovanjih tedanje družbe in takratnega časa. Freud med drugim izrazito kritizira vpliv religije na takrat živeče posameznike. Tako zapiše, da je religija nevroza človeštva, njena moč pa se pri pacientih kaže kot nevrotična prisila (Freud 2004, 66).¹

1 Pri tem se smemo vprašati, ali so pristna religiozna izkustva vedno le oblike duševnih blodenj, halucinacij in podobnih pojavov, ki jih kot take želijo mnogokrat prikazati psihologi in psihiatri, k čemur je verjetno pripomogel tudi Freud, ali pa morebiti kažejo na posameznikovo globlje doživljanje, ki ga ne moremo kar takoj označiti kot psihopatološki pojav. V *DSM-5* se zagotovo vidi napredek. Raziskovalka Allison L. Almon zapiše, da se je religija oziroma duhovnost v *DSM* skozi čas razvila iz patološkega dejavnika v kulturni dejavnik (2011, 538). To je hvalevredno tudi zaradi fenomenološko zanimive barvitosti religioznih pojavov oziroma oseb-

Današnja psihiatrična in psihološka znanost želi biti zelo podobna naravoslovni znanosti.² Filozofskokritično vprašanje je, ali je to sploh mogoče oziroma ali je mogoče duševne motnje analizirati in popisovati na tak način, kot to počenjamo s fizično oprijemljivimi obolenji, ki jih lahko človeško oko dejansko zazna in empirično preučuje. Čeprav lahko v psihologiji/psihiatriji pride do kritično naravnane misli, ki obravnava širšo (družbeno in okoljsko) problematiko, to vendarle ni njen osnovni namen, saj se primarno ukvarja z analizo duševnih pojavov, njihovim razvojem, vzroki in simptomi duševnih motenj ter odkrivanjem načinov njihovega zdravljenja. Filozofija je lahko tista, ki med drugim razjasni širši družbenoproblematični okvir razvoja določenih psihičnih motenj, na primer, zakaj je depresija, kot pravi raziskovalec Robert Preidt, tako pogost pojav v današnji družbi kot še nikoli doslej (2018). Hkrati bi morda smeli ravno tako reči, da ima fenomenološko raziskovanje subjektovega notranjega doživljanja pomembno vlogo tudi pri splošnem preučevanju psihičnih motenj in človeškega trpljenja.

Ta preplet med filozofijo, psihologijo in psihiatrijo je eno izmed bistev, ki ga želimo postaviti v ospredje. S tem bi radi opozorili tudi na temeljno fenomenološko vlogo, ki jo ta, skupaj z drugimi filozofskimi vejami, na primer estetiko in okoljsko etiko (ter v drugem delu filozofijo duhovnosti), igra pri razčlembi in spoznavanju duševnih motenj. Borut Škodlar in Marina Zorman pravita, da se izraz fenomenologija v psihiatriji, psihopatologiji in psihoterapiji v anglosaksonskem svetu pogosto uporablja kot izraz za preprost opis in naštevane psihopatoloških pojavov (2012, 43). Najbolj vidna značilnost in obenem težava takšne fenomenologije je, da pojmuje psihopatološke pojave kot samoumevne, dobro razložene in od vsebine neodvisne »objekte«. Pripiše jim realnost in statičnost, ki je podobna predmetom v svetu, kot sta na primer miza ali jabolko. Človekovo psihično »življenje«, pravita Škodlar in Zorman, tako atomizira in popredmeti (ibid.). Nanaša se

nih duhovnih doživljajev, ki v dobršni meri še zmeraj niso filozofsko raziskani. O tem podrobneje razpravljamo v drugem delu.

2 O kritiki tega podrobneje v Fuchs 2018.

zgolj na opis njegovega doživljanja (Morris 2003, 171). Mi se želimo ogniti takemu pojmovanju fenomenologije, ki je pogosto v psiholoških in psihiatričnih raziskavah, ter se osredotočiti na filozofsko fenomenologijo, ki analizira človekovo subjektivno doživljanje v njegovi eksistenci, njegov način biti-v-svetu in to, kako se mu ta svet »daje« z vsemi svojimi (ne)tesnobnimi vidiki.³

V naslednjem poglavju bomo zelo na kratko presodili vlogo dismorfne telesne motnje, ki jo igra v svetu estetske kirurgije. Ozavestili bomo med drugim dejstvo, da ima to duševno motnjo veliko ljudi, ki obiskuje plastične kirurge. Poglavje bo služilo kot vpeljava v estetsko poglavje o dismorfni telesni motnji.

2 PLASTIČNOKIRURŠKI SVET DISMORFNE TELESNE MOTNJE

Anja Župan in Uroš Ahčan v članku »Dismorfna telesna motnja« zapišeta, da se bolniki z dismorfno telesno motnjo

»/.../ velikokrat odločijo za invazivne in manj invazivne lepotne posege, zato je pomembno, da jih zdravstveni delavci in osebe različnih estetskih centrov [lepotne ali plastične oziroma estetske kirurgije] prepoznajo in jih napotijo na ustrezno obravnavo k strokovnjaku za duševno zdravje« (2011, 50).

Zavoljo izboljšanja svojega videza se ljudje z dismorfno telesno motnjo primarno zatečejo v kozmetične in frizerske salone, studie za fitnes, veliko pa jih gre tudi k dermatologom in plastičnim kirurgom. Kar petdeset do sedemdeset odstotkov bolnikov obišče estetskega kirurga ali dermatologa, šestindvajset do osemindvajset odstotkov

³ Pri tem se je treba zavedati, da je to zgolj ena izmed možnih interpretacij filozofske fenomenologije.

pa jih ima najmanj en lepotni poseg. Župan in Ahčan trdita, da se bolniki najpogosteje odločijo za rinoplastiko, liposukcijo ali povečavo prsi (2011, 53). Zaradi prepričanja posameznikov z dismorfno telesno motnjo, da je zunanji videz razlog njihovih težav, se ti zelo pogosto zatečejo k lepotnim kirurgom. Vendar pa to ni vzrok njihove motnje, saj govorimo o duševni motnji, ki ima globlje korenine. Več o tem pišemo v naslednjem poglavju in poglavju Fenomenološki svet dismorfne telesne motnje.

Osebe s to motnjo po plastični estetski operaciji večinoma še zmeraj niso zadovoljne z lastnim videzom (Župan in Ahčan 2011, 54). Veliko plastičnih kirurgov se pritožuje, da so jim zaradi svoje nezadovoljnosti po operaciji grozile tudi s tožbo (ibid.). Shauna Higgins in Ashley Wysong celo poročata o grožnjah, ki vključujejo fizično nasilje (2018, 45). Posledično se lahko zgodi tudi umor estetskega kirurga. V poglavju Fenomenološki svet dismorfne telesne motnje obširneje obravnavamo problematike umorov pri osebah z dismorfno telesno motnjo, obsodb na sodiščih in kazenskih postopkov.

V Univerzitetnem kliničnem centru Ljubljana poteka sodelovanje med kliničnimi psihologi in plastičnimi kirurgi, ki lahko osebo s sumom na dismorfno telesno motnjo napotijo k psihologu in z njo vred načrtujejo najprimernejši način njene obravnave (Župan in Ahčan 2011, 55–56). V številnih zasebnih in kozmetičnih lepotnih centrih pa ni tako, saj ljudi z dismorfno telesno motnjo mnogokrat ne prepoznajo in jih zaradi tega tudi napačno zdravijo. Anja Župan in Uroš Ahčan poudarita, da bi bilo treba ugotoviti, kakšna je prevalenca dismorfne telesne motnje v Sloveniji in, še pomembneje, med pacienti estetskih kirurgov in dermatologov (ibid., 56). Trdita, da sta pomembna predvsem holistični pristop psihiatrov, dermatologov in estetskih kirurgov ter izdelava smernic obravnave človeka z dismorfno telesno motnjo za družinske zdravnike in druge specialiste, ki se ukvarjajo s kozmetiko in estetskimi posegi (ibid.). Na tej točki bi bilo vredno dodati, da bi bilo morda smiselno upoštevati tudi estetske, fenomenološke in okoljskoetične vidike dismorfne telesne motnje, ki bodo prikazani v naslednjih poglavjih in jih lahko ovrednotijo in analizirajo filozofi.

3 ESTETSKI SVET DISMORFNE TELESNE MOTNJE

3.1 Pomen estetske občutljivosti pri človeku z dismorfno telesno motnjo

Christina Lambrou, David Veale in Glenn Wilson so znanstveniki, ki si morda zaslužijo vzdevek »pionirji« na področju sinteze med estetiko, psihologijo in psihiatrijo, predvsem ko govorimo o dismorfni telesni motnji. V članku »The Role of Aesthetic Sensitivity in Body Dysmorphic Disorder« postavijo hipotezo, ki pravi, da prispeva k nastanku dismorfne telesne motnje višja stopnja estetske občutljivosti (Lambrou, Veale in Wilson 2011, 8). Njihova študija preučuje to, da ljudje z dismorfno telesno motnjo zaznavajo estetska razmerja pravilno in celo bolje od drugih ljudi. Svojo zunanost znajo namreč oceniti natančneje.⁴ Estetska razmerja zaznavajo podobno dobro kot posamezniki in posameznice, ki se ukvarjajo z umetnostjo in oblikovanjem. Avtorji raziskave predvidevajo, da je naše predelovanje čustev in vrednotenje videza vzrok za dismorfno telesno motnjo (ibid.). To se v njihovi raziskavi izkaže za resnično. Raziskava obravnava ljudi z dismorfno telesno motnjo, ljudi, ki se ukvarjajo z umetnostjo in oblikovanjem, in kontrolno skupino (ljudi brez dismorfne telesne motnje, ki tudi niso dejavni na umetniškem in/ali oblikovalnem področju) (ibid.). Vse udeležence v študiji obravnavajo pod istimi pogoji (ibid., 9).

Ljudje z dismorfno telesno motnjo ter umetniki in oblikovalci imajo jasno postavljene kriterije, kaj je zanje bolj in kaj manj privlačno (Lambrou, Veale in Wilson 2011, 8). Estetska razmerja svojega obraza in obrazov drugih ljudi ter stavb ocenjujejo natančneje kot kontrolna skupina. Posamezniki z dismorfno telesno motnjo hitreje opazijo pomanjkljivosti na svojem videzu. Avtorji predvidevajo, da znajo zato

4 Sicer se to zmeraj ne ujema s spoznanji psihiatrov in kliničnih psihologov o dismorfni telesni motnji, ki so zapisana v *DSM-5*. Pomeni pa določen razlog za dismorfno telesno motnjo, ki je lahko pomemben tudi na področju estetike.

bolj kritično opazovati sebe in svet okoli sebe ter v večji meri cenijo umetnost (ibid.). Za razliko od njih si kontrolna skupina misli o svojem videzu, da je lepši, kot je v resnici (ibid., 8–9). V drugi raziskavi, ki so jo z depresivnimi študenti naredili Steven W. Noles, Thomas F. Cash in Barbara A. Winstead, se je izkazalo, da so ti pri presoji svojega videza natančnejši od nedeprisivnih študentov, čeprav ga pri tem tudi podcenjujejo (1985). V tem so si podobni s posamezniki z dismorfno telesno motnjo. Nedeprisivni študentje so v tej raziskavi mislili o svojem videzu, da je lepši, kot je bil v resnici (ibid.), čeprav je lepota seveda stvar subjektivne presoje vsakega posameznika.

Tisti, ki so rahlo ali srednje močno depresivni, so v skladu s teorijo depresivnega realizma⁵ pri vrednotenju sebe in sveta okoli sebe najbolj natančni (Lambrou, Veale in Wilson 2011, 9). Zelo depresivni posamezniki z dismorfno telesno motnjo pa pri zaznavanju sebe in sveta niso natančni. Tudi pri posamezniku z dismorfno telesno motnjo je pomembna »srednja mera« – do neke stopnje te duševne motnje je namreč pri vrednotenju natančnejši od kontrolne skupine, kasneje, pri hudi obliki duševne motnje, pa se ta sposobnost izgubi. To se po navadi zgodi pri posameznikih, ki imajo težko obliko dismorfne telesne motnje. Študija navedenih teoretikov pokaže, da je lahko precenjevanje telesne privlačnosti pomembno za duševno zdravje (ibid.). Precenjevanje telesne lepote pomeni obrambni mehanizem pred depresivno motnjo in motnjami, ki imajo opraviti s telesno podobo. Osebe z dismorfno telesno motnjo hitro zbolijo za depresijo, saj nikakor niso naklonjene sebi oziroma svojemu videzu, ki ga nenehno podcenjujejo (ibid.).

Zaradi hude oblike dismorfne telesne motnje imajo posamezniki strahovito izkrivljeno »notranjo podobo« (Lambrou, Veale in Wilson 2011, 9). Tisti, ki imajo njeno najhujšo obliko, zaznavajo svojo podobo najmanj precizno. Kot smo rekli, je pomembna »srednja mera« te

5 Obstajajo raziskave, ki so ugotovile, da je depresivni posameznik pri presojanju boljši od nedeprisivnega posameznika, saj naj bi imel manj predsodkov pri prede-lovanju informacij (Moore in Fresco 2012, 497).

duševne motnje. Vprašanje je, ali depresija vpliva na posameznikovo natančnost zaznavanja sebe in sveta okoli sebe oziroma ali ima depresivni realizem prav. Če je odgovor pritrdilen, kot zagovarja depresivni realizem, je vprašanje prav tako, kakšen je njen vpliv. V študiji raziskovalcev so se ljudje z dismorfno telesno motnjo pogosteje pogledali v ogledalo in večkrat ocenjevali svoj videz kot kontrolna skupina. Vendar pa to ni imelo pravega vpliva na izboljšanje natančnosti njihove zaznave. To pomeni, da je morda kvaliteta ocenjevanja pomembnejša od kvantitete. Dejstvo pa je, da so se pred ogledalom ocenjevali natančneje kot kontrolna skupina (ibid.). Drugi raziskovalci, Ulrich Stangier, Stefanie Adam-Schwebe, Thomas Müller in Manfred Wolter, so ugotovili, da so te osebe pri prepoznavanju estetskih sprememb na obrazih drugih ljudi natančnejše od kontrolne skupine (2008). Tako kot umetniki in oblikovalci zaznavajo natančneje kot kontrolna skupina, vendar pa v nasprotju z njimi čutijo več odpora do svojega videza (Lambrou, Veale in Wilson 2011, 9).

Ljudje z dismorfno telesno motnjo od sebe ne zahtevajo tega, da imajo višje lepotne standarde (Lambrou, Veale in Wilson 2011, 9). Podobno kot kontrolna skupina nimajo pretirano visokega ideala svojega videza. Tudi od drugih ljudi ne pričakujejo, da imajo višje lepotne standarde (ibid.). Od kontrolne skupine se razlikujejo po tem, da doživljajo večji razkol med tem, kako zaznavajo svojo podobo, in tem, kakšna je njihova idealna samopodoba (ibid., 10). Kontrolna skupina svoj videz ocenjuje visoko, zato je njihova samopodoba skoraj skladna z njihovo idealno podobo. Pri ljudeh z dismorfno telesno motnjo obstaja verjetnost, da je ravno ta razklanost med njihovim zaznavanjem samopodobe in njihovo idealno samopodobo vzrok za njihovo motnjo in nemir (ibid.). Tory E. Higgins pravi, da ta razdvojenost okrepi možnost, da postanejo depresivni (1987).

Lambrou in druga avtorja raziskave zapišejo, da lahko nekatere strategije zdravljenja pomagajo pri izboljšanju fizične in psihične samopodobe ljudi z dismorfno telesno motnjo (2011, 10). Z njimi se lahko zapolni vrzel med njihovima samopodobama, ki je morda tudi vzrok za njihovo duševno motnjo. Čeprav od sebe ne zahtevajo tega,

da imajo višje lepote standarde oziroma standarde za to, kaj jim je privlačno, te vendarle velikokrat imajo. Podobne standarde imajo tudi umetniki in oblikovalci. Razlog za to je verjetno boljše zaznavanje estetskih razmerij, kot smo povedali. Za osebe z dismorfno telesno motnjo je fizična podoba najpomembnejša vrednota (ibid.). Zaradi tega dojemajo sebe in druge ljudi hitreje kot estetske predmete (Veale 2004). O tem bomo podrobneje govorili v naslednjem fenomenološkem poglavju. Pojasnjen bo pojem korporealizacije oziroma popredmetenja telesa. To je še posebej vidno pri ljudeh z dismorfno telesno motnjo. Ti namreč sebe in druge hitreje razumejo kot predmete brez subjektivne vrednosti (Lambrou, Veale in Wilson 2011, 10). Ideje avtorjev se o tem razlikujejo. Nekateri pravijo, da ljudje z dismorfno telesno motnjo druge razumejo kot predmete, a vendarle z določenim pomenom (podrobneje v Morris 2003). O tem spregovorimo v nadaljevanju.

Avtorji v tej estetsko-psihološki raziskavi potrdijo svojo hipotezo, da vodi natančnejše estetsko presojanje do dismorfne telesne motnje ali vsaj do nagnjenosti k temu, da bi posameznik za njo zbolel (Lambrou, Veale in Wilson 2011, 10). Razlog za dismorfno telesno motnjo je v njihovi študiji tudi nizko vrednotenje samopodobe in nefunkcionalno predelovanje čustev. Pravijo, da bi bilo pomembno za psihiatre in druge, ki pomagajo ljudem z dismorfno telesno motnjo, če bi se bolj zavedali vseh razlogov, ki vodijo do nje (ibid.). To pomeni, da bi morali v obravnavo vključiti tudi estetiko, kar se sklada z našo hipotezo. Pomembna ugotovitev v raziskavi avtorjev je, da je velik vzrok za nemir posameznikov z dismorfno telesno motnjo to, da so bolj estetsko občutljivi (ibid., 11). Zato jih tudi hitro vznemirijo nepravilnosti na njihovih podobah. S tem prispevkom avtorji pokažejo na pomembnost povezave različnih področij, torej estetike, psihologije in psihiatrije, in tako začrtajo temelje za bodoče raziskave tega primerjalnega področja.

3.2 Onkraj odnosa subjekt-objekt pri človeku z dismorfno telesno motnjo in terapija z umetniškim ustvarjanjem

Filozofinja Valentina Hribar Sorčan zapiše, da je umetnik s svetom v intersubjektivnem odnosu (Kreft in Sorčan 2005, 261). S pojmom intersubjektivnosti želi priti sodobna estetika onkraj odnosa subjekt-objekt, s čimer stopa v korak z dogajanjem v sodobni umetnosti, ki poudarja (inter)aktivni odnos med akterji umetniške ustvarjalnosti – umetnikom, gledalcem in umetnino. Valentina Hribar Sorčan pravi, da bi bil že čas, da se pojem intersubjektivnosti, ki se še vedno konstituira v dualističnem odnosu subjekt-objekt, zamenja s kakšnim drugim pojmom, na primer pojmom »sočutenja« ali »sočutja« (ibid.). Dovolj je že, da omenimo določbo »sotubiti«, »*Mit-sein*«, iz *Biti in časa*, ki ima ključen pomen pri kritiki subjektivističnega pojmovanja medčloveškosti (Komel 2002, 117).

Filozofinja Xiaoyan Hu v svoji interpretaciji filozofa Immanuela Kanta (1724–1804) opiše, kako ta filozof dojema spontano ustvarjalno delovanje umetniškega genija; umetniški genij namreč med spontanym ustvarjanjem umetnosti doživlja estetsko svobodo (2017, 252). Morda bi smeli reči, da med ustvarjanjem presega svoje »subjektivno doživljanje odnosa med subjektom in objektom«. Xiaoyan Hu trdi, da geniji pri svojem kreiranju umetniških del izkušajo nekaj podobnega kot kitajski umetniki, saj v najvišjem stanju zatopljenosti pozabijo nase in na vse, kar bi jih motilo zunaj ali znotraj (ibid., 253).

Na podlagi tega lahko morebiti sklepamo, da pade posameznik v svoji zatopljenosti v nedualistično stanje, ki ga nedualna psihoterapevтка⁶ Judith Blackstone imenuje stanje svobode, v katerem je naše izkustvo osvobojeno posameznih omejitev in pretočno (2006, 33). Filozofinja Nina Petek pojasni, da se je pri ukvarjanju z estetiko v Indiji

6 Za več o nedualni psihoterapiji in njeni konstruktivni kritiki v Švajncer Vrečko 2018; Švajncer Vrečko 2020b. Treba je opozoriti, da o nedualnih stanjih zavesti govorijo tako v zahodni krščanski tradiciji kot v vzhodnih filozofijah. To pa nujno ne pomeni kritike dualističnega odnosa med subjektom in religioznim o(O)bjektom.

pomembno zavedati, da gre za proces impersonalizacije oziroma univerzalizacije, ki omogoča preseganje vsakdanjih in banalnih občutenj, saj je estetska izkušnja nekaj, kar pripada ravni, ki je daleč nad profano (2014, 210). Gre namreč

»/.../ za nekaj, kar je stalno, neomajno in transcendirajo človeka, prostor, čas, posameznika pa navdaja z vedrino« (Petek 2014, 210).

Morda je opisana presežnost, do katere lahko vodi, kantovsko gledano, genialno udejanjanje v umetniškem ustvarjanju, obenem tudi umetnost, o kateri filozof Martin Heidegger (1889–1976) trdi, da je izvor umetniškega dela in umetnika samega (2015, 52).

Ali bi smeli reči, da obstaja določena povezava med dismorfno telesno motnjo in presežnostjo, do katere lahko pridemo med umetniškim ustvarjanjem? Posameznik z dismorfno telesno motnjo lahko morda svojo motnjo preseže z umetniško ustvarjalnostjo. Če pri njej ne pride do transcendence dismorfne telesne motnje, ostaja morda še zmeraj v stanju tesnobe. Terapija z umetniškim ustvarjanjem je potemtakem ena izmed možnosti, ki mu lahko omili duševne težave in poveča duševno zdravje (Heenan 2006, 182). Umetnica z diagnozo dismorfne telesne motnje, Leigh de Vries, je v lastnem umetniškem delu prikazala najtemnejše predele svoje duše (BDD Does Happen to Us 2016). Svoje boleče ideje o lastnem videzu ji je uspelo spraviti na plano. Izoblikovala si je masko, ki je njen obraz prikazovala kot iznakažen zaradi velikega in močno vidnega tumorja. S takim obrazom je hodila po ulici in snemala ogorčene poglede drugih ljudi. Z umetniškim izražanjem je spoznala, da ni tako grda, kot si je domišljala vse življenje, zaradi tega pa se ni več počutila tako osramočeno. Umetnost ji je torej do določene mere pomagala preseči njene strahove in jo zbližala z drugimi ljudmi (ibid.). Tako je s tem deloma preseгла svojo dismorfno telesno motnjo.

Lahko se sicer vprašamo, kaj bi se zgodilo, če bi kdo drug, ki trpi zaradi dejansko iznakaženega obraza oziroma močno vidnega in izbočenega tumorja na obrazu, ponovil za umetnico Leigh de Vries in izvedel enak umetniški proces. V tem primeru ne bi šlo za nošenje maske, zgroženi pogledi drugih ljudi pa bi bili še zmeraj prisotni. Velika verjetnost je, da pri tem posamezniku ne bi prišlo do zmanjšanja njegovega trpljenja, temveč bi se to morda celo povečalo. V tem primeru ne bi mogli govoriti o njegovi dismorfni telesni motnji, saj je ena izmed njenih osnovnih značilnosti (tudi v primeru blodnjavosti) nična ali zelo majhna vidna telesna pomanjkljivost, velik obrazni tumor pa je po drugi strani izrazito opazen. Tako bi se tukaj terapija z umetnostjo morda izjalovila oziroma bi temu posamezniku ali posameznici povzročila še močnejše »notranje more«, ki pa jih tako ali tako že nenehno doživlja zaradi stigmatizacije in žaljivih opazk drugih ljudi, proti katerim se borimo.

V tem poglavju so bili navedeni nekateri »estetski« vzroki za nastanek dismorfne telesne motnje. V naslednjem poglavju bo večji poudarek na njenem »fenomenološkem« vzroku. Tako ga razumejo nekateri fenomenologi v sodobni filozofiji. Natančno ga bomo prikazali in preučili. S tem želimo še bolj uveljaviti vrednost estetike in fenomenologije na področju preučevanja dismorfne telesne motnje in duševnih motenj nasploh.

4 FENOMENOLOŠKI SVET DISMORFNE TELESNE MOTNJE

»Toda, celo ta motnja v glavi je bila problem – ,da, kako je le mogoča? od kod je pravzaprav lahko prišla v takšne glave, kot jih imamo *mi*, mi, ljudje plemenitega porekla, srečni, omikani, iz najboljše družbe, imenitnosti, vrline?« – tako so se stoletja spraševali imenitni Grki ob srečanju z njim nerazumljivimi grozotami in strahotami, s katerimi se je kdo izmed njih omažeževal. ,Moral ga je pač znoriti kak bog,‘ so si končno rekli in zmajevali z glavo ...« (Nietzsche 1988, 280).

4.1 Temeljni projekt sebstva in dismorfna telesna motnja

Fenomenolog David Mitchell se v svojem članku »Body Dysmorphia and the Phenomenology of Embodiment« ukvarja z raziskovanjem dismorfne telesne motnje v okviru sodobne fenomenologije utelešenosti (o njej podrobneje v Fuchs 2018 in drugem delu). Po njegovo je mogoče videti telo drugače kot le s snovno-biološkega in »predmetnega« vidika (Mitchell 2016, 7–8). Tako ga namreč večinoma vidi sodobna naturalistična znanost. Novi pogled na telo nam lahko razširi našo vednost o dismorfni telesni motnji (ibid., 8). To lahko razširi tudi novo znanje o človekovi utelešenosti. Filozof Sebastian Vörös zapiše, da je utelešenost bistvena za vzpostavitev oziroma ohranitev človekove avtonomnosti (2013). Utelešenost je razpeta na presečišču teorije in prakse, med pojmovanjem in doživljanjem: s prvega vidika se nanaša na »abstraktno« opredelitev temeljnih človekovih značilnosti, z drugega pa na ključno organizacijsko komponento »bivanjske« domene oziroma »živeto« bistvo našega doživljajskega sveta (ibid.). Fenomenologija utelešenosti nam pomaga uvideti, da je naše telo za nas nekaj nujnega in intimnega – ravno to pa še bolj poudari temeljni projekt sebstva, ki se tiče tudi dismorfne telesne motnje (Mitchell 2016, 8).

Gre za fenomenološko raven, ki je naturalistična znanost ne priznava (Mitchell 2016, 8). To, da »smo« naše telo, vodi do ideje o bistvenem projektu sebstva. Nanjo se nanaša tudi dismorfna telesna motnja. Kaj ta projekt pomeni, lahko razumemo, če vemo, kako Heidegger razume pojem »skrbi«, ko ima v mislih »bit tubiti kot skrb«, v smislu, da je tubiti »/.../ bivajoče, ki mu v njegovi biti gre za to bit samo« (1997, 265). Skrb zanj pomeni zaskrbljenost glede nečesa, s čimer smo v odnosu. V okviru tega se moramo »pomujati« zavoljo razumevanja nas samih. V *Biti in času* je skrb tubiti opredeljena tudi kot dogajanje »vmesnosti« med rojstvom in smrtjo (Komel 2002, 117). Fenomenologija nam pokaže, da imamo telo, s katerim smo v intimnem odnosu in do katerega čutimo »skrb« (Mitchell 2016, 8). Bistveni projekt našega sebstva je naše nenehno prizadevanje, da bi lahko popolnoma zaobjeli in razumeli lastno telo, ki nam pripada, oziroma samega sebe.

Tako razumevanje se razvije v okviru fenomenologije utelešenosti, njega pa zavrača naturalistična znanost oziroma medicinski pogled na človeško utelešenost (ibid.).

Mitchell pravi, da je določeni vidik našega telesa zvezan z našim sebstvom (*self*) (2016, 8). Zaradi našega projekta zaobjetja lastnega telesa čutimo skrb. Skrbi nas za nas »same«. Na to se navezuje tudi dismorfna telesna motnja. Naša telesna podoba je zelo labilna in se ves čas spreminja. Človek z dismorfno telesno motnjo je tesnoben prav tako zaradi svoje telesne podobe. Ker nikoli popolnoma ne vemo, kakšno je naše trenutno telesno stanje in telesni videz, čutimo globoko v sebi tesnobo. Naše telesne podobe ne zmoremo zares ohraniti pred svojimi očmi. Tudi fenomenologija nam ne zmore ponuditi nenehne navzočnosti našega celega telesa. Zaradi tega smo zaskrbljeni. Bistveni projekt sebstva pravi, da imamo eksistencialno potrebo po popolnem zaobjetju in razumevanju svojega telesa oziroma samega sebe. Tega ne moremo nikoli doseči. Vprašanje je seveda, kaj nam zares onemogoča to celostno zajetje nam pripadajočega telesnega organizma (ibid.). Filozof Jean-Paul Sartre (1905–1980) zapiše, da določena struktura sveta zahteva, da ne moremo videti, ne da bi »bili sami videni« (1958, 317). Vendar če ne zmoremo nikoli v celoti »videti sebe« oziroma svojega telesa, ali lahko potem zares »vidimo«? Filozofinja Katherine Morris pokaže na povezave, ki so prisotne pri Sartru, recimo, med pojmi: »sram«, »gnus«, »odtujenost« in »hrepenenje po nevidnosti« (2013, 600). S temi doživljaji se lahko poistovetijo tudi tisti ljudje, ki trpijo za dismorfno telesno motnjo. O tem spregovorimo podrobneje v nadaljevanju. Fenomenološko raziskovanje nam prikaže, kako močno se nam izmika naše telo (Mitchell 2016, 9). Človek ne bo zmožni nikoli uresničiti temeljnega projekta sebstva, torej tega, da bi v celoti zaobjel in razumel svoje telo oziroma samega sebe. To spoznamo s fenomenologijo, ki nam pove tudi, da se ta projekt navezuje na našo utelešenost (ibid.). Filozof Edmund Husserl (1859–1938) zapiše, da

»/.../ me isto Telo, ki mi služi kot sredstvo pri vsej moji zaznavi, obenem ovira pri zaznavi njega samega« (2000, 167).

Ljudje ne zmoremo nikoli naenkrat preučiti vseh strani predmeta, ki ga obravnavamo (Mitchell 2016, 9). Zmeraj ostanejo določene strani, ki so nam skrite. To velja tudi za predmete, od katerih ne moremo pričakovati, da jih bomo lahko kadarkoli uspešno preučili v celoti, recimo, za oblake. Vidiki našega telesa, ki se nam izmikajo, so, recimo, predeli zadnjega dela glave (ibid.). Filozofinja in svetnica v rimskokatoliški veroizpovedi, Edith Stein (1891–1942), trdi, da nam naše telo svoj zadnji del odreka z večjo trmo kot sama luna (1964, 38). Naša nezmožnost, da bi lahko videli skrite dele svojega telesa, je povezana z naravo naše utelešenosti (Mitchell 2016, 9). Pri filozofu Mauricu Merleau-Pontyju (1908–1961) je razvidno, da je nemogoče, da bi hkrati premikali s telesom svoj pogled in obenem mirovali (2005, 79). Merleau-Ponty pravi tudi, da je predmet predmet samo takrat, če se lahko oddalji od človeka in mu izginje izpred oči (ibid., 78).

Telesu manjka pogoj »možne odsotnosti« (Merleau-Ponty 2005, 78), ki predmet naredi za predmet. Svojega telesa ne moremo nikoli popredmetiti v celoti, doseči in razumeti (Mitchell 2016, 9). Nikoli ne more biti namreč v celoti odsotno. Temu Merleau-Ponty pravi »stalnost« telesa (2005, 80). Omejeni smo v popredmetenju svojega telesa oziroma v tem, da bi ga napravili za v celoti dostopen predmet. S tem bi nam bil dostopen z vseh svojih vidikov, kar pa seveda ni mogoče (Mitchell 2016, 10). Tako bi ga lahko morebiti razumeli, česar pa sedaj ne moremo doseči. Zaradi tega tudi ne moremo izpeljati temeljnega projekta sebstva, torej popolnoma uvideti, zaobjeti in razumeti samega sebe oziroma svojega telesa takšnega, kakršno »je«. V navezavi na to je mogoče narediti določene sklepe, ki so filozofsko zanimivi tudi zaradi boljšega razumevanja fenomenologije dismorfne telesne motnje in njene narave. Nova filozofska spoznanja pomenijo povezave med osnovnim stanjem naše utelešenosti, temeljnim projektom sebstva in dismorfno telesno motnjo. Temu bi sicer nasprotovala splošna spoznanja v medicini. Narava naše utelešenosti pomeni, da imamo intimno vez s svojim telesom in željo po njegovem razumevanju. Ta pa ne more biti izpolnjena, zaradi česar je mogoče sklepati, da postanemo tes-

nobni in zbolimo za dismorfno telesno motnjo. Mitchell pravi, da je nezmožnost uresničitve temeljnega projekta sebstva kriva, da postanemo obsedeni s svojo telesno podobo in celo zbolimo za to duševno motnjo (ibid.).

Izmuzljivost našega telesa okrepi že tako močno negotovost, ki jo imamo glede svojega videza (Mitchell 2016, 10). S tem se poveča naša tesnoba. Naša domišljija nam lahko povzroči več tesnobe kot resnična pomanjkljivost na našem videzu (ibid.). Če si človek domišlja, da ima veliko telesno pomanjkljivost, ki se ne ujema z njegovo dejansko podobo, mu lahko to povzroči več nelagodja, kot če bi se dojel in videl takšnega, kot je v resnici. Ker so nam določeni telesni deli izmuzljivi, želi Mitchell povedati, da lahko povzroči človeku nastanek najsrhljivejše tesnobe in najradikalnejšega strahu le tisto, kar ni popolnoma vidno, in ne ono, kar je zares prisotno in močno vidno (ibid.). To se sklada tudi s psihiatričnim razumevanjem dismorfne telesne motnje v *DSM-5*. Kar povzroča človeku tesnobo, je izmuzljivost njegovega telesa, ki je hkrati nenehno prisotno, a tudi odsotno z določenimi skritimi deli. Ravno to vodi k temu, da človek zboli za dismorfno telesno motnjo, trdi Mitchell (ibid.).

Mitchell zapiše, da se glede dismorfne telesne motnje še zmeraj »giblemo« na ravni abstrakcije (2016, 10). Kljub temu pa lahko rečemo, da je standardni psihiatrični pogled na dismorfno telesno motnjo omejen (ibid.). Kar želi fenomenolog utelešenosti narediti, je, da pokaže dismorfno telesno motnjo v luči našega temeljnega načina bitiv-svetu, načina, ki ga ne zmoremo nikoli zaobjeti v celoti oziroma razumeti. Naša (telesna) bit nam tako vselej ostaja skrita s svojimi skritimi vidiki.

4.1.1 Dopolnitev fenomenološke misli Davida Mitchella

Mitchellove razmisleke želimo dopolniti s svojo idejo. Hipotetični posameznik, ki ima dismorfno telesno motnjo, je lahko bolj tesnoben, če ima rahlo ukrivljen prst na roki, kot posameznik z dismorfno

telesno motnjo, ki trpi zaradi namišljene pomanjkljivosti na svojem videzu. Rahlo ukrivljen prst je telesna pomanjkljivost, ki je drugi ljudje skoraj ali sploh ne opazijo, on pa zaradi nje močno trpi. Tukaj je bistveni projekt sebstva morda uresničen vsaj glede prsta na roki. Ta je posamezniku v celoti dan oziroma ga ima lahko nenehno pred očmi. S tem zaobjame in razume ta del svojega telesa, a ima zaradi njega še zmerom dismorfno telesno motnjo. Mitchell se morda torej moti, ko pravi, da lahko največ tesnobe povzroči tisto, kar ni popolnoma vidno ali pa je plod naše domišljije (2016). Trdi, da je to tudi vzrok dismorfne telesne motnje. V našem hipotetičnem primeru človek razločno vidi svoj prst na roki, ki mu povzroča nelagodje in zaradi katerega ima dismorfno telesno motnjo. Torej se Mitchell morebiti moti tudi, ko pravi, da je lahko razlog za to duševno motnjo nezmožnost, da bi posameznik dokončal temeljni projekt sebstva. V našem hipotetičnem primeru je namreč ta dokončan pri vzroku posameznikove dismorfne telesne motnje oziroma prstu na roki, ker razločno vidi njegovo ukrivljenost, čeprav je ta drugim zanemarljiva.

V tem primeru posameznikov ukrivljeni prst njemu ni izmuzljiv, tako kot mu je izmuzljiv na primer zadnji del glave, saj se mu prst skoraj neprestano »daje«. Zaradi njega pa ima dismorfno telesno motnjo. Po Mitchellu posameznik s pravo telesno pomanjkljivostjo ne doživlja toliko tesnobe, kot jo doživlja, če je pomanjkljivost plod njegove domišljije (2016, 10). Z našim primerom ukrivljenega prsta bi tako lahko Mitchellove ugotovitve dopolnili oziroma celo zavrnil. Obstaja pa seveda možnost, da nekdo bolj trpi zaradi domišljene telesne pomanjkljivosti, kot bi trpel zaradi prave pomanjkljivosti. V tem primeru ima Mitchell prav in se z njim strinjamo. Mogoče je tudi, da posameznik čez nekaj časa v celoti sprejme svoj ukrivljeni prst, ki se mu skoraj nenehno daje. S sprejemanjem tega telesnega dela mu ta morebiti ne bi povzročal več toliko duševne bolečine. Soglašamo skratka z Mitchellovo trditvijo, da smo glede dismorfne telesne motnje še zmeraj »vkle-
njeni v okove abstrakcije« (ibid.).

4.2 Predlog večjega upoštevanja fenomenologije v kazenskih postopkih

V poglavju Plastičnokirurški svet dismorfne telesne motnje smo zapisali, da se mnogo plastičnih kirurgov pritožuje nad grožnjami s tožbami in nasiljem oseb z dismorfno telesno motnjo. Govoriti je mogoče celo o umoru plastičnega kirurga, ki ga lahko zagreši oseba z dismorfno telesno motnjo. Iliana E. Sweis, Jamie Spitz, David R. Barry ml. in Mimis Cohen o tem poročajo v svojem članku (2017, 951). Fenomenološko gledano lahko po Mitchellu (2016) nemožnost uresničiti cilj bistvenega projekta sebstva, torej tega da bi popolnoma zaobjeli in razumeli svoje telo oziroma sami sebe, navsezadnje vodi do umora. Zaradi nezmožnosti uresnitve temeljnega projekta sebstva lahko posameznik tako zabrede v težave, zagreši zločin in pristane celo v zaporu.

Temeljni projekt sebstva se tiče vseh ljudi, vendar to, da ga ni mogoče dokončati, ne pomeni, da bodo vsi ljudje postali morilci. Na podlagi Mitchellovih idej (2016) pa je umor vendarle možna posledica pri ljudeh z dismorfno telesno motnjo, zato predlagamo, da bi se na sodiščih morda moralo bolj upoštevati fenomenološko gledišče posameznikovega doživljanja in njegovih morebitnih posledic. Postavi se nam lahko vprašanje, zakaj se na sodiščih ob čedalje večjem upoštevanju psihiatričnega pogleda na osebe z duševnimi motnjami – kjer se na primer neprištevnemu storilcu, nevarnemu za okolico, kot kazenska sankcija lahko izreče zgolj varnostni ukrep obveznega psihiatričnega zdravljenja in varstva v zavodu, po kazenskem materialnem pravu pa za storjeno dejanje ni kazensko odgovoren (Šest 2017, 34) – ne bi čedalje bolj upoštevalo tudi fenomenološkega pogleda na osebo oziroma njenega fenomenološkega doživljanja. S tem bi se v kazenskih postopkih določeni meri poznavanja politične filozofije in logike oziroma logičskih argumentov ter drugih filozofskih stališč dodalo tudi razumevanje fenomenologije, kar bi lahko pripomoglo k boljši sodni praksi.

4.3 Utelesenost, korporealnost in dismorfna telesna motnja

»/.../ jasno nam je takoj, da nista ne novodobna psihologija ne spoznavna teorija v celoti dojeli pravega smisla problemov, ki jih moramo tu zastaviti tako s psihološkega kot transcendentnega vidika« (Husserl 1975, 169).

Pomemben sodobni filozof in psihiater Thomas Fuchs v članku »The Phenomenology of Shame, Guilt and the Body in Body Dysmorphic Disorder and Depression« zapiše, da lahko razumemo sram in krivdo, fenomenološko gledano, kot čustvi, ki sta utelesili pogled in glas druge osebe (2003, 223). Človek z dismorfno telesno motnjo je odtujen od svoje temeljne telesnosti (*primordial bodiliness*) oziroma utelesenosti. To odtujenost imenujemo »korporealizacija«. Tukaj človek ni več v stiku s svojo uteleseno naravo in spontanim utelesenim izkušanjem sveta. Svoje telo dojema kot »korporealno telo« oziroma »telo-za-druge«. »Bit-za-druge« preučuje tudi Sartre (1958), kar razložimo v nadaljevanju. Fuchs pravi, da zaradi »korporealizacije« ni več doživljanja lastne utelesenosti oziroma sebe kot tistega, ki deluje v svetu spontano s svojim telesom in z njim izkuša svet okoli sebe (2003, 223). Pojma utelesenosti in »korporealnosti« si nasprotujeta. Njuno nasprotje nam lahko pomaga fenomenološko razumeti ljudi z določenimi duševnimi motnjami, ki izrazito doživljajo sram in krivdo. Taki ljudje so tudi ljudje z dismorfno telesno motnjo. Pojem utelesenosti pomeni naš spontan odnos s svetom, ki ga izkušamo s svojim telesom (ibid.). Pojem korporealnega telesa (*Körper*) je v nasprotju z utelesenostjo (*Leib*) anatomski predmet medicine in fiziologije (ibid., 224). Med njima vlada odnos, ki ga le s težavo razumemo (ibid.). Temeljna utelesenost človeka (*Leib*), ki izkuša in dojema svet z lastnim telesom, pomeni nenehno »delovanje« v stran od njegovega »skritega središča« v smeri okolja, ki ga obdaja (ibid., 225).

Do izkustva korporealnosti oziroma popredmetenja telesa pride, kadarkoli ni več pristnega izkustva spontane utelešenosti v svetu (Fuchs 2003, 225). Naša utelešenost je takrat korporealizirana. Pride do spremembe našega izkustva časovnosti. Spontano utelešeno življenje, ki nenehno stremi k prihodnosti, se prekine. Takrat smo pozorni samo še na preteklost in sedanjost ter ujeti med njima. Utelešenost in korporealnost sta v nenehnem dialogu (ibid.). Pri Merleau-Pontyju vidimo, da pomeni »večpomenskost«

»/.../ bistvo človeške eksistence, in vse, kar ,živimo‘ ali mislimo, ima zmeraj več pomenov« (2005, 150).

Fuchs se opre na to in trdi, da nam telo prikaže temeljno »večpomenskost« človeške eksistence (2003, 225). Predrefleksivna utelešenost ne ve sama zase (ibid.). Pomeni »življenje samo« in ostaja sama sebi skrita (ibid., 226). Popredmeteno korporealno telo pa je vidno kot le skupek posameznih delov. Ko izkušamo odtujenost naše utelešenosti, pride do korporealizacije. V tem trenutku ni več spontanosti, nastane pa razumsko izkustvo »jaz-tukaj-in-zdaj«. Pri vsakodnevnem delovanju ne zmoremo videti svojega obraza, saj nam ostaja nenehno skrit oziroma »v ozadju« našega pogleda (ibid.). V tem vidimo podobnost Fuchsove misli z Mitchellovo, saj se tudi Fuchs implicitno navezuje na temeljni projekt sebstva in obsojenost tega projekta, da ne bo nikoli dokončan, kar pomeni, da se ne bomo nikoli razumeli v celoti (podrobneje v Mitchell 2016).

Fuchs pravi, da je osebo z dismorfno telesno motnjo močno sram in ima ves čas občutek, da jo drugi neprestano opazujejo (2003, 234). To doživljanje je povezano z njenim izkustvom korporealnosti telesa. Duševna motnja je torej povezana z zunanjo telesno podobo oziroma korporealnostjo/popredmetenjem telesa. Izkustvo utelešenosti sebstva se izgubi. Sram in zavedanje lastne vidnosti drugim ljudem se pojavita že v otroštvu in tudi nekje v času pubertete, pravi Fuchs, ko se telo spreminja in pridobi novo zunanjo podobo zaradi spolnega

dozorevanja (ibid.). Človek z dismorfno telesno motnjo se močno boji tega, da bi ga drugi videli grdega. Pri tem se kažejo vidiki paranoje. Paranoični človek močno občuti sram, strah pred lastno vidnostjo drugim ljudem in to, da ga ti neprestano opazujejo ali celo zasmehujejo. Ta nemir zaradi zunanje podobe oziroma korporealnega telesa (*Körper*) pri njem spremeni izkustvo spontane utelešenosti (*Leib*). Manjka mu samozavesti (ibid.). Ne zmore se kar tako znebiti občutka sramu, ki ga ima ob pogledu druge osebe (ibid., 235). O tem razpravlja tudi Sartre (1958).

Fuchs trdi, da osebi z dismorfno telesno motnjo onemogoča sponstan način življenja (*Leib*) ravno njen telesni del (*Körper*), ki mu posveča toliko pozornosti (2003, 235). Oseba z duševno motnjo je zaprta vase in »v nenehnem odnosu s svojim telesom oziroma seboj«. Njen občutek sramu se razlikuje od običajnega občutka sramu. Zdravi človek lahko postane ponovno enako samozavesten, ko se reši situacije, v kateri se je osramotil. Človek z dismorfno telesno motnjo pa neprestano čuti »dismorfni sram« zaradi posvečanja pozornosti sebi in drugim ljudem. Ne zmore nehati čutiti pogledov drugih ljudi v družbi. Ti ga »ves čas opazujejo«. Ne zna jih razumeti kot ljudi, ki niso vedno usmerjeni proti njemu. Sebe neprestano vidi skozi njihove oči in čuti njihov vseprisoten in zaničljiv pogled, torej pogled zasmehujočega »Drugega«. Ne zmore razumeti »metaperspektive jaz-drugi«. Vrednoti se tako, kot si domišlja, da ga vrednotijo druge osebe. Za te domneva, da so nenehno usmerjene vanj, zaradi česar se počuti osramočenega. Tako samorazumevanje je korporealno (ibid.), saj je njegovo telo zanj nenehno popredmeteno (*Körper*).

O dveh vidikih človekovega izkušanja lastnega telesa govori tudi filozof in psihiater Karl Jaspers (1883–1969). V svojem pomembnem delu, ki morda celo pomeni temeljno delo primerjalnega področja filozofije, psihologije in psihiatrije, *Splošni psihopatologiji*, piše:

»Na različne načine lahko občutimo *enotnost* s svojim telesom in *oddaljenost* od njega. Od njega smo najbolj oddaljeni

takrat, ko se opazujemo na medicinski način. Svojo bolečino vidimo le kot simptom in telo razumemo kot odtujen predmet, ki je za nas le anatomsko pomemben, ali pa kot oblačilo, ki je drugačno od nas samih, kljub temu da smo z njim enotni« (Jaspers 1963, 89).

Človek z dismorfno telesno motnjo ne zna pobegniti iz začaranega kroga korporealizacije oziroma popredmetenosti svojega telesa (*Körper*) in osramočenosti (Fuchs 2003, 235). »Telo-za-druge« pri njem gospoduje nad izkustvom utelešenosti oziroma »telesom-zanj« (*Leib*). To vodi tudi do socialne fobije. Počuti se ogroženega, češ da mu bo nekako spodletelo na medosebnem področju (ibid., 235–236). Njegova korporealizacija telesa pa mu morda služi kot obrambni mehanizem pred tem, da bi se moral spoprijeti z globljo negotovostjo (ibid., 236). Grd videz mu lahko pomeni »izgovor«, zakaj ne more vzpostaviti zdravega odnosa z drugo osebo. Tega se namreč morda še bolj boji kot grdega videza samega. Korporealizacija mu tako pomeni beg pred notranjo bolečino, ki je lahko še bolj boleča kot korporealizacija sama. To je lahko torej tudi eden izmed fenomenološko-psiholoških vzrokov dismorfne telesne motnje. Korporealizacija je tako obrambni mehanizem, za katero človek plača veliko ceno (ibid.). Zaradi nje je odtujen od izkustva spontane, svobodne utelešenosti (*Leib*) in drugih ljudi. Korporealizacija lahko vodi tudi do depersonalizacije ali derealizacije. Zaradi korporealizacije oziroma popredmetenja svojega telesa (*Körper*) občuti človek z dismorfno telesno motnjo patološki sram. Zaradi njega se tako počuti odtujenega od drugih ljudi (ibid.).

4.4 Fenomenologija dismorfne telesne motnje: Sartrova analiza

Filozofinja Katherine J. Morris pravi v poglavju z naslovom *The phenomenology of body dysmorphic disorder: a Sartrean analysis*, ki ga najdemo v zborniku *Nature and Narrative: An Introduction to the New Philosophy of Psychiatry*, da je dismorfna telesna motnja še zmeraj velikokrat pojmovana kot »dismorfofobija« (2003, 171). To pomeni, da bi se ljudje bali svojega dela telesa, ki ne bi bil »normalen«. Dismorfofobija je prvotni izraz, s katerim so poimenovali dismorfno telesno motnjo. Vendar pa se ljudje z dismorfno telesno motnjo tega telesnega dela najbolj ne bojijo, temveč jih je zaradi njega (tudi, če si ga le domišljajo) samo sram, hkrati pa se jim prav tako gnusi. Ljudje dismorfne telesne motnje še zmeraj ne poznajo dobro, čeprav razpravljajo psihiatri in psihiatrinje o njej že veliko časa. Ni veliko filozofov, ki bi jo preučevali s fenomenološkega vidika (ibid.). To je morda ena izmed težav, s katero se spoprijemamo pri pisanju. O dismorfni telesni motnji ni na voljo kdove koliko literature s področja filozofije. Njena problematika je kompleksna, saj zajema primerjalno področje filozofije, psihologije in psihiatrije, o tej duševni motnji pa je nastalo več raziskav z drugih dveh področij kot s prvega. To je eden izmed razlogov, zakaj fenomenološko analiziramo dismorfno telesno motnjo tudi na svoj način. S tem lahko problematiko razširimo in morebiti pripomoremo k njeni večji teoretični vrednosti.

Dismorfna telesna motnja ima pomemben položaj med dvema vidikoma našega bivanja (Morris 2003, 171). Ta vidika sta naše izkustvo lastnega telesa in drugih ljudi (ibid., 171–172). Filozof Sartre sicer te motnje ne omenja, saj še ni bila klinično priznana v njegovem času, vendar pa v delu *Bit in nič* piše o določenem vidiku našega načina bivanja v svetu, za katerega bi lahko rekli, da se ga zaveda tudi človek z dismorfno telesno motnjo:

»Kot smo videli, je tudi tam zelo pomembno vprašanje mojega temeljnega odnosa z Drugim. V resničnosti obstajam

torej zase tako, kot sem znan Drugemu. Obstajam zase kot telo, ki ga pozna Drugi« (1958, 351).

Sartrove ideje so o tem vidiku eksistence zelo kratke in nerazumljive (Morris 2003, 172). Kontinentalna filozofija je v zgodovini filozofije namenila veliko več pozornosti študiju telesa kot analitična filozofija (ibid., 173). Angleški in ameriški filozofi so telo obravnavali zgolj kot fizični, fiziološki ali biološki predmet. Nekatere razsežnosti telesa v filozofiji so:

1. Telo-kot-fizična-stvar: Človeško telo je trden predmet z določeno težo in višino. Podobno kot druga fizična telesa je pod vplivom gravitacije (Morris 2003, 173).
2. Telo-kot-fiziološki/biološki-predmet: Telo je organizem, ki potrebuje hrano, se je zmožen razmnoževati, lahko zboli ... (ibid., 174).
3. Telo-drugega (telo-kot-pomenski-predmet): Telesa živih ljudi običajno ne zaznavamo kot fizičnih, fizioloških ali bioloških predmetov (ibid.), temveč kot »duševne predmete« ali »pomenske predmete« (Sartre 1958, 311, 374). Človek, ki sedi na klopi v parku, in njegova klop imata pomen dveh različnih predmetov (Morris 2003, 174). »Določa ga« na primer njegova jeza, ki jo je videti v joku, topotanju in grožnjah (Sartre 1958, 294). Jeza s tem določa Drugega in »je« del Drugega (ibid.). Drugi ima kot »pomenski predmet« specifično pomensko vrednost, ki jo je mogoče spoznati po njegovem vedenju (Morris 2003, 174).
4. Zase-živo-telo (*the lived-body-for-itself*): V vsakdanu (pri pisanju članka, igranju tenisa, gledanju televizije ...) se pogosto eksplicitno ne zavedamo svojega telesa. Podobno kot izkustvo spontane utelešenosti, o kateri govori že Fuchs (2003), je zase-živo-telo nezaznavno središče našega vsakodnevnega izkušanja sveta (Morris 2003, 174). Z njim ravnamo z orodjem.

Njegove lastnosti so minljive ali relativno trajne. Med minljive lastnosti spada, recimo, trenutek, ko imamo prekrizane noge ali čutimo bolečino v stopalu, med relativno trajne lastnosti pa na primer naša velikost (ibid., 174–175). Z zase-živim-telesom spoznavamo življenjski svet. To telo lahko za nas pomeni tako »predmet« refleksije kot predmet spoznave (ibid., 175). Refleksija o njem ali njegovo spoznavanje pomenita, da ga prenehamo »živeti« (ibid.). Gre za podoben proces, o katerem piše že Fuchs, ko omenja proces »korporealizacije« telesa oziroma njegovega popredmetenja, ki je v nasprotju s procesom spontanega izkušanja utelešenosti (2003). Eksplicitno razumevanje zase-živega-telesa lahko razdelimo na:

- a. Njegovo refleksijo, pri kateri postanemo natančno pozorni na to, čemur prej nismo posvečali pozornosti (Morris 2003, 175). Osredotočamo se lahko na položaj naših udov, bolečino v stopalu, premikanje prstov pri igranju na klavir in podobne reči.
 - b. Njegovo spoznavanje, pri katerem mu posvetimo pozornost in poskušamo natančno razumeti njegovo refleksijo. Bolečino v stopalu razumemo na primer kot posledico utrudljive hoje (ibid.).
5. Drugim-živo-telo (*the lived-body-for-others*): Tako kot je telo druge osebe v mojem svetu predmet z določenim pomenom, je moje telo predmet z določenim pomenom v njenem svetu (Morris 2003, 175). Ko se tega zavem, mi to spremeni »živo izkustvo« mojega telesa. Ker živim v družbi, me drugi ljudje spoznavajo kot pomenski predmet. Moje spontano življenje, izkustvo spontane utelešenosti v svetu, se spremeni, ko me pogleda druga oseba. Nisem več isti posameznik kot prej, ko sem bil osamljen, temveč za drugo osebo postanem tudi po-

menski predmet. Začneta me opredeljevati oba vidika človeške eksistence, obe razsežnosti mojega telesa – zase-živega-telesa in drugim-živega-telesa. Spontano, svobodno igranje na klavir se na primer konča, ko vstopi v sobo druga oseba (ibid.).⁷ Sartre opiše spremembo živega izkustva:

»Predstavljajmo si, da sem pravkar prislonil svoje uho na vrata in pogledal skozi ključavnico, ker sem bil ljubosumen, radoveden ali pregrešen /.../. Toda, kar naenkrat zaslišim na hodniku korake. Nekdo me opazuje!« (1958, 259–260).

»Zaradi sramu me zmrazi« (ibid., 277).

Tukaj počnemo sramotno dejanje – prisluškujemo in kukamo. Sartre o čistem sramu pravi, da

»/.../ ni občutek, da sem to ali ono oziroma kriv predmet, temveč [pomeni sram] le, da sem predmet; sebe spoznam kot ponižano in določeno bitje za Drugega, ki je odvisno od njega« (1958, 288).

To morda pomeni, da nas je vselej sram, ko nas nekdo pogleda, tudi če ne počnemo ničesar sramotnega (Morris 2003, 176). Morda

⁷ Zanimiva bi bila ideja glasbenih tekmovanj, ki bi ocenjevala igranje glasbenikov samo takrat, ko ne bi vedeli, da imajo poslušalce. Ali bi še zmeraj zmagovali isti glasbeniki, kot sedaj? Ali lahko govorimo o dveh različnih načinih igranja glasbe, ko nekdo posluša glasbenika ali ga ne posluša? Je vidik Drugega res tako pomemben pri igranju? Kako pomembno je čustvo sramu glasbenikov na glasbenih tekmovanjih? Ali pa njihov morebiten narcisizem, ki pomembno vpliva na igranje glasbe in do katerega morda ne bi prišlo v tolikšni meri, če ne bi igrali pred drugimi ljudmi?

je vzrok našega sramu med drugim samo dejstvo, da smo predmet za drugo osebo. Sartre se morebiti igra s pomeni besed: »osramočeni« smo bodisi zaradi tega, ker smo predmet sramu, bodisi ker smo predmet sam po sebi. Tisti, ki se še posebej zavedajo svojega drugim-živega-telesa, so ljudje, ki trpijo zaradi dismorfne telesne motnje. Te duševne motnje skoraj ne moremo razumeti brez čustva sramu, ki ga imajo ti ljudje (ibid.). Pravijo: »Beseda, s katero zaznamujem svoje telo, je sram« (Phillips 1996, 82–83). Ta razsežnost našega telesa, drugim-živo-telo, je morda še posebej pomembna pri fenomenološki obravnavi dismorfne telesne motnje (Morris 2003, 176). To, da se ne-prestano ukvarjamo s tem, kakšen je naš videz, pomeni tudi, da nam ni vseeno, kako nas vidijo drugi ljudje. Peta razsežnost našega telesa, drugim-živo-telo, je občutljiva zaradi tretje razsežnosti telesa – telesa-drugega (ibid.).

Kot sta možna refleksija in spoznavanje zase-živega-telesa, sta možna tudi refleksija in spoznavanje našega drugim-živega-telesa (Morris 2003, 176). S tem pa se pristno izkustvo tega telesa izgubi. Z refleksijo in spoznavanjem svojega drugim-živega-telesa več »s tem telesom ne bivamo«. Nastane podoben učinek kot pri refleksiji in spoznavanju zase-živega-telesa oziroma korporealizaciji (ibid.; Fuchs 2003). Podobno gre za dva različna načina razumevanja svojega drugim-živega-telesa:

- a. Refleksija svojega drugim-živega-telesa pomeni, da se eksplicitno zavedamo svojega telesa, ki ga drugi ljudje dojemajo kot pomenski predmet (Morris 2003, 176). Namesto da na primer otrpnem zaradi sramu, se eksplicitno zavedam svojega nosu ali kože, kamor strmijo drugi ljudje.
- b. Spoznavanje svojega drugim-živega-telesa pomeni, da poskušamo razumeti to, kar smo izkusili pri njegovi refleksiji. Refleksija in spoznavanje tega telesa sta lahko vsebinsko različni. Amputiranec ima lahko še zmeraj refleksijo svojega od-

rezanega uda in ga »čuti«, čeprav razumsko spoznava, da ta ud ni več del njegovega telesa. Podobno ima lahko človek z dismorfno telesno motnjo refleksijo, kako strmijo drugi ljudje v njegov nos, čeprav razumsko spoznava, da to ni res. Ima refleksijo oziroma čuti nekaj drugega kot resnico (ibid.).⁸

4.4.1 Dismorfna telesna motnja in »drugim-živo-telo«

Razsežnost »drugim-živega-telesa« je treba podrobneje preučiti, ko raziskujemo fenomenologijo dismorfne telesne motnje (Morris 2003, 180). S tem se lahko poveča njena etična refleksija. Kot smo povedali, razume Sartre sram kot izkustveno posledico, ker nas opazujejo drugi ljudje (1958, 288). To je še posebej pomembno, ko obravnavamo ljudi z dismorfno telesno motnjo (Morris 2003, 180). Sartre opredeli sram skupaj s tremi drugimi pojmi, in sicer »hrepenenjem po nevidnosti«, »gnusom« in »odtujenostjo«. Ti so v njegovi fenomenologiji prav tako dvoumni kot pojem »sramu«. Morebiti govori o tem, da smo s svojim »drugim-živim-telesom« vselej »odtujeni«, polni »gnusa« in »hrepenimo po nevidnosti«. Ljudje z dismorfno telesno motnjo čutijo podobno (ibid.).

4.4.1.1 Sartrov pojem »hrepenenja po nevidnosti«

Pri Sartru beremo, da človek »hrepeni po nevidnosti«:

»/.../ se bo sramežljiv človek trudil skriti svoje drugim-živo-telo /.../. Ko bo hrepenel po tem, da ,ne bi več imel telesa', bi postal ,neviden' itd., /.../ bo poskušal pokončati ta nerazumljiv vidik odtujenega-telesa« (1958, 353).

⁸ Tega sicer ne morejo spoznati ljudje z dismorfno telesno motnjo, ki imajo hudo obliko te motnje in imajo duševne blodnje (Morris 2003, 176).

Podobne želje imajo tudi osebe z dismorfno telesno motnjo, in sicer: »Moja največja želja je postati neviden« (Phillips 1996, 37). To »hrepenenje po nevidnosti« se pri njih tiče dveh vidikov (Morris 2003, 180). Prvič, ne želijo si, da bi jih kdorkoli videl, ker se imajo za grde in ostudne. Zaradi tega se želijo velikokrat izogniti javnosti (ibid.). In, drugič, »ne želijo si biti več podobni človeku slonu (*the Elephant man*); ne želijo biti več izpostavljeni« (Phillips 1996, 66). Zato si tudi s klobuki zakrivajo izpadanje las in z dolgimi rokavi kosmate roke, se skrivajo v odmaknjenih kotičkih restavracij in veliko časa urejajo (Morris 2003, 180). Doseči želijo »nevidnost« v tem, drugem pomenu, in to tudi z lepotnimi operacijami in dermatološkim zdravljenjem. V tem lahko vidimo doseganje določene vrste nevidnosti. Ta nevidnost jim pomeni, da drugi ljudje prenehajo buljiti vanje (ibid., 180–181). Ženska, ki je prestala dentalno kirurško operacijo, pravi:

»Kar sem opazila takoj, je bilo to, da me ni nihče več opazil. Ob tem sem se počutila neverjetno /.../. Končno me ni nihče več gledal /.../« (Davis 1995, 102).

4.4.1.2 Sartrov pojem gnusa v okviru »drugim-živega-telesa« v Biti in niču

Sartre o gnusu v *Biti in niču* pravi:

»Drugi je tisti, ki razume moj gnus natančno kot ‚meso‘ in z gnusno naravo, ki jo ima vse meso« (1958, 357).

Kako smo »gnusni«, začutimo, ko naletimo na pogled drugega (Morris 2003, 181). Naše drugim-živo-telo se nam »gnusi« zaradi gnusnega obraza, preveč belega mesa, preveč mrkega izraza na obrazu ... (Sartre 1958, 357). To doživljanje je zelo značilno tudi za ljudi z dismorfno telesno motnjo (Morris 2003, 181). Le-ti se prav tako gnusijo sami sebi:

»Strah me je, da me bodo ljudje videli in rekli: ‚Poglejte tega človeka. Ali ni zares gnusen?‘« (Phillips 1996, 142).

»Sem najgrša stvar na svetu. Sovražim svojo kožo in lase /.../. Počutim se odvratno« (ibid., 55).

»Sem tako neokusna. Vse je tako neestetsko, popolnoma nesprejemljivo – umazano« (Davis 1995, 74).

4.4.1.3 Sartrov pojem odtujenosti

Sartre v filozofskem delu *Bit in nič* zapiše, da se osramočeni človek

»močno in nenehno zaveda svojega telesa, kot da to ni namenjeno njemu, temveč ‚Drugemu‘ /.../. Nenehno neprijetno razpoloženje, ki ga občutim, ko razumem svoje telo kot odtujeno in neozdravljivo, lahko vodi do psihoz, kot je erevtofobija (patološki strah pred tem, da ne bi zardeli); ne pomeni ničesar drugega kot strašno metafizično razumevanje svojega telesnega obstoja za Druge« (1958, 353).

Z občutenjem odtujenosti telesa človek z dismorfno telesno motnjo razume, da telesni deli, ki jih tako sovraži, niso več del njegovega telesa:

»Pred operacijo je videla svoje prsi kot /.../ ‚par povešenih tolkal‘, ki so tam samo ‚visela‘, odtujeni del mesa, ki se ‚drži našega telesa‘« (Davis 1995, 74).

Govorimo lahko celo o protislovni »obratni odtujenosti« (Morris 2003, 181). Ko je človek z dismorfno telesno motnjo »obratno odtujen«, se popolnoma identificira s telesnim delom, ki ga tako sovraži (ibid.). Dojema se kot lastna telesna pomanjkljivost sama (Phillips 1996, 165):

»Preden se mi je duševno stanje izboljšalo, sem bila samo navaden mozolj brez nog ali celo prstov na nogah« (ibid., 76).

Filozofinja Katherine J. Morris pravi, da nam nekatere običajne simptome dismorfne telesne motnje lahko pomagata pojasniti še dva vidika biti-za-druge. Ta vidika sta »nerazumljenost« in »odgovornost brez nadzora«.

4.4.1.4 Prvi vidik biti-za-druge: nerazumljenost

Čustvo sramu nam pokaže, da poleg nas obstajajo tudi drugi zavestni ljudje (Morris 2003, 182). Sami smo predmet (telo) in ne znamo razumeti svoje narave (ibid.). Na to Sartrovo idejo se sklicuje tudi fenomenolog Mitchell (2016), ki smo ga že obravnavali. Potemtakem ne moremo uresničiti temeljnega projekta sebstva, torej tega, da bi popolnoma zaobjeli in razumeli svoje telo. Sartre pravi:

»Ko se pojavi pogled Drugega, odkrijem, da sem bit-kot-predmet; transcendirani kot transcendenca. Sebe-kot-predmet spoznam kot nerazumljeno bitje /.../« (1958, 351).

Nerazumevanje nas samih v večini izmed nas povzroča nemir (Morris 2003, 182). Vendar je to osnovni način našega bivanja. Ne razumemo se. To je lahko prav tako fenomenološki vzrok dismorfne telesne motnje (Mitchell 2016). Ljudje, ki jo imajo, se nenehno obre-

menjujejo s svojim videzom (Morris 2003, 182). V vsakdanu pogosto ne vedo, kako so videti. Torej se »ne razumejo« v celoti. Zaradi te »nerazumljenosti« sebe oziroma svojega telesa so še bolj razdraženi. Preprost odgovor na to bi sicer bil, da lahko ugotovijo, kakšen je njihov videz, če se pogledajo v ogledalo, o tem vprašajo druge ljudi ali pa opazujejo, kako se ti odzivajo nanje. Vendar jim nič od tega ne zagotovi, da je z njim vse v redu (ibid.). Želijo »biti gotovi«, da so videti dobro, čeprav se ne morejo dokopati do te »gotovosti« (ibid., 183). Včasih poskušajo prepričati druge celo o tem, da se sami ne motijo pri ocenjevanju svojega videza (Phillips 1996, 118–119). Le tako so lahko »gotovi«, da imajo prav (Morris 2003, 183), čeprav živijo v laži.

4.4.1.5 Drugi vidik biti-za-druge: odgovornost brez nadzora

Sartre razširi obseg pojma svobode, tako da dodeli svobodi naše vrednote in lastnosti značaja (Morris 2003, 183). Prav tako pa razširi pojem odgovornosti in mu doda vidike naše biti, nad katerimi nimamo »nadzora«. Sem spada tudi naša bit-za-druge, ki jo izključno nadzira le »drugi«. Odgovorni smo za našo bit-za-druge, ker »smo« ta bit (*inter alia*) (ibid.). Veliko ljudi z dismorfno telesno motnjo se čuti odgovorne za to, ker jih drugi dojemajo kot čudaške (ibid., 184). Čutijo tudi »sebičnost« in »nečimrnost«, saj so nadvse »obsedeni« s samopodobo in »nepomembnimi skrbmi«. Mislijo si, da jih tako kritizirajo drugi ljudje (ibid.). Sram jih je, ker se počutijo osramočene (Phillips 1996, 83). Besede ženske z dismorfno telesno motnjo so:

»Moj oče mi je govoril: ‚Bodi zadovoljna, da sploh imaš ušesa!‘« (Davis 1995, 86).

4.4.2 Dismorfna telesna motnja in *taijin kyofusho*

Filozofinja Katherine J. Morris razmišlja o pojmu *taijin kyofusho*, duševni motnji, ki spada v DSM-5 med kulturne pojme nemira (*cultural concepts of distress*) (2003, 184; American Psychiatric Association 2013, 837). Za to duševno motnjo ljudje zbolevajo na Japonskem. Japonci jo imenujejo tudi medosebna motnja strahu (American Psychiatric Association 2013, 837). Je kulturni sindrom. Človek s *taijin kyofusho* doživlja tesnobo v medosebnih situacijah. Tem se poskuša izogniti, ker je prepričan, da je drugim v napoto zaradi svojega videza ali vedenja. Verjame, da se v družbi obnaša neprimerno, zaradi česar ga drugi imajo za nesramnega. V Združenih državah Amerike se pojavljajo nekatere različice te duševne motnje. Ljudje si na primer domišljajo, da oddajajo neprijeten smrad. Ta različica se imenuje »sindrom vohalne reference«. Ljudje s *taijin kyofusho* se torej čezmerno posvečajo vplivu svojih telesnih pomanjkljivosti in svojega vedenja na druge ljudi (ibid.).

Taijin kyofusho je podoben dismorfni telesni motnji (Morris 2003, 184). Ljudje, ki imajo *taijin kyofusho*, se počutijo »krive«, saj naj bi užalili ali osramotili druge ljudi s svojim vedenjem ali videzom. To bi pomenilo, da so nemoralni. K. J. Morris pa trdi nasprotno, in sicer da niso moralno odgovorni, če užalijo ali osramotijo druge ljudi s svojim videzom ali vedenjem (ibid.). Od »drugega človeka« je namreč odvisno, če se bo »počutil« jeznega, užaljenega ali osramočenega.⁹ Ljudje s *taijin kyofusho* močno čutijo pomen »odgovornosti brez nadzora«, o čemer je pisal Sartre. Dozdeva se

9 Sodobne psihološke raziskave poudarjajo, da se velikokrat odzovemo na druge ljudi sprva na hiter, nezaveden in intuitiven način, in to brez lastne volje, sploh če smo pod vplivom jeze, gnusa, sramu ali strahu (Gostečnik 2021). Kasneje, ko imamo ponovno nadzor nad seboj, pa imamo možnost, da se odločimo, kako bomo sprejeli drugega človeka in se vedli do njega. Filozofinja K. J. Morris ima verjetno v mislih ta vidik, ko pravi, da je od drugih ljudi odvisno, ali se bodo »počutili« jezne, užaljene ali osramočene zaradi videza ali vedenja človeka z dismorfno telesno motnjo.

jim, da nimajo »nadzora« nad vidiki svoje biti. Nimajo nadzora nad svojo bitjo-za-druge oziroma nad tem, kako jih bodo sprejeli drugi ljudje. Kljub temu pa se počutijo odgovorne za svojo bit-za-druge. Drugi ljudje »nadzirajo« to, kako se bodo odzvali na njihov videz ali vedenje (ibid.).

Dismorfno telesno motnjo bi lahko imeli za *taijin kyofusho* in ne toliko za brezglavo sedenje pred ogledalom (Morris 2003, 184). Nič ni narobe s tem, trdi K. J. Morris, če se čutimo odgovorne za svojo bit-za-druge oziroma če drugega ne želimo prizadeti ali užaliti s svojim videzom ali vedenjem (ibid.). Ljudje z dismorfno telesno motnjo čutijo odgovornost za to, kako jih vidijo drugi ljudje oziroma kako je videti njihovo »drugim-živo-telo«. Zaradi tega jih tudi skrbi. Dismorfna telesna motnja je navsezadnje duševna motnja »drugim-živega-telesa«. Zaradi tega je fenomenološko popolnoma drugačna od drugih duševnih motenj. Če jo obravnavamo s tega vidika, bolje razumemo ljudi, ki jo imajo, ter njihovo vedenje in čutenje. Psihatri bi zaradi tega morali (v DSM-5) bolj upoštevati ta filozofskofenomenološki vidik, pravi K. J. Morris (ibid.), in ne le psihološko-fenomenološkega, ki smo ga že omenili in na kratko pojasnili v poglavju Psihiatrični svet dismorfne telesne motnje.

Kar želi K. J. Morris sporočiti, je, da je »fenomenološko« nepravilen (kot tudi empirično napačen) poskus ponuditi sociološko razlago, zakaj človek zboli za dismorfno telesno motnjo (2003, 185). Po navadi je sociološka razlaga preprosta, češ da je za to kriv pritisk medijev, ki opozarjajo ljudi, da naj postanejo čim bolj privlačni. Ta razlaga je napačna, saj tiči fenomenološki vzrok za to duševno motnjo v tem, kako izkušamo svojo temeljno utelešenost. Mitchell se na to sklicuje in poskuša uveljaviti svojo filozofsko idejo, da nastane dismorfna telesna motnja zaradi nemožne uresničitve temeljnega projekta sebstva (2016). Ljudje z dismorfno telesno motnjo imajo seveda še več »skrbi« zaradi kulture, spola in medijev, ki imajo nanje »nedvomno« velik vpliv (Morris 2003, 185). Toda vzrok za njihovo duševno motnjo mora biti nekje drugje, in sicer v sami naravi človeške utelešenosti. Ali je to res, smo se sicer že vprašali v podpo-

glavju Dopolnitev fenomenološke misli Davida Mitchella. Teh ljudi z duševno motnjo ne smemo skratka obtožiti, da so sami krivi zanj (ibid.). Ne smemo pa jih tudi obsoditi, da so »nečimrni« ali »sebični«, ker se toliko ukvarjajo s seboj. Nosijo namreč večjo »odgovornost« za bit-za-druge, pravi K. J. Morris, čeprav nimajo »nadzora« nad tem, kako se bodo na njihovo bit-za-druge odzvali drugi ljudje (ibid.). V tem lahko vidimo praktični vidik Sartrovega pojma »odgovornosti brez nadzora«.

4.5 Fenomenologija človeka in fenomenologija dismorfne telesne motnje: različnost v istosti

»Do zdaj so psihologija, antropologija in psihopatologija razumele človeka kot predmet v širšem smislu besede, kot nekaj, kar je navzoče (*vorhanden*), domeno bitij in skupek tega, kar lahko izkustveno povemo o človeških bitjih. Vprašanje, kako človeško bitje eksistira kot človeško bitje, je bilo s tem prezrto« (Heidegger 2001, 153).

Eden najbolj znanih nemških filozofov, Bernhard Waldenfels, pravi, da vsebuje naše telesno sebstvo nekatere vidike »tujosti« (2004, 235). Čutimo vpliv nečesa, še preden lahko na to odgovorimo. Ker nam je naše telo temeljno odtujeno, lahko imamo patološke deviacije, kot so depersonalizacija, paranoja ali travma. Odtujeni so nam tudi naši nevrološki procesi (ibid.), čeprav nas bistveno določajo. Odtujenost svojega telesa čutijo tudi ljudje z dismorfno telesno motnjo in je celo fenomenološki vzrok te motnje, kot pravi Mitchell (2016). Čutijo strahovit vpliv drugih ljudi in njihovih pogledov, njihovo »tujost«, še preden lahko nanjo odgovorijo in zakrijejo svoj obraz ali drugi domnevno gnusni del svojega telesa, ki ga kot takega doživljajo. Ljudje doživljamo svoje telo kot »odrezano« od nas samih (Waldenfels 2004, 235). Vendar pa čutimo, da nam do določene mere

pripada, ko zaradi njega trpimo (ibid.). Posamezniki in posameznice z dismorfno telesno motnjo prav tako zaznavajo svoje telesne dele, ki jih sovražijo, kot da sploh niso več del njihovega telesa (podrobneje v Davis 1995, 74). Kljub temu pa to ni razlog, da bi zaradi njih nehali trpeti. Waldenfels piše, da ljudje s premikanjem telesa kažejo na reči, sebe in druge ljudi (2004, 235). Telo je vselej vključeno v naše delovanje v svetu (ibid.). Toda pri posameznikih z dismorfno telesno motnjo je to »telesno delovanje« zmeraj »zaznamovano« s skrbjo, kako vidijo njihovo telo drugi ljudje. Čutijo vidike »tujosti« in zaradi njih so tudi zaskrbljeni.

Kot smo povedali, je eden izmed vidikov našega telesa, da nam je bistveno odtujeno. S tem se strinja tudi filozof in sociolog Helmuth Plessner (1892–1985). V razpravi z naslovom »Človek kot živo bitje (Za Adolfa Portmanna)« zapiše:

»Kjer sem jaz, ne more biti ničesar drugega. Jaz sem točka nič, s katere gledano je vse, tudi moje telo, v bolj ali manj oddaljenem ,tam'. Zaradi te skušnje ,tu-ja' svoje telo doživljam kot prevleko oziroma sebe v njem kot nekakšnem tòku. S tem do njega zavzamem distanco, ki je živali prihranjena« (Plessner 1997, 77–78).

Ravno tako trdi:

»Žival je svoje telo in svoje telo ,ima' le v trenutku posebnih motoričnih zahtev, na primer v naskoku na plen, v trenutkih nenavadne težavnosti /.../. Drugače pa človek. Zaradi svoje situiranosti v tok, ker tiči v lastnem telesu, mu je le-to neposredno razpoložljivo sredstvo, instrument, na katerega igra« (Plessner 1997, 78).

O pomembnosti drugega za nas pa Plessner pravi:

»Vsak jaz ima ob sebi ali nasproti sebi drugega. Primitivni egocentrizem je prebit tudi s te smeri. V drugem človek drugega dojame kot sebe samega, ,saj' je sam tudi drugi« (1997, 78).

Če se sklicujemo na Plessnerjeve besede, se tudi oseba z dismorfno telesno motnjo velikokrat dojema kot »točka nič, s katere je gledano vse«, tudi njeno telo, »v bolj ali manj oddaljenem ,tam'«. Za razliko od zdravega človeka doživlja to oddaljeno telo, ta oddaljeni »tam«, kot gnusen »tam«, ki ga »želi potisniti čedalje bolj vstran«. Njen nos se ji na primer zdi kot ogaben privesek, ki bi si ga najraje odrezala. Ta telesna »prevleka«, ki jo pomeni njen nos, je zanjo strašljiva. Zdrav človek »zavzema« do svojega telesa »distanco«, kot trdi Plessner, človek z dismorfno telesno motnjo pa je morebiti tisti, ki se želi od njega najbolj »oddaljiti«. Vendar pa se na trenutke počuti kot »žival«, ki ne more zavzeti »distance« do svojega telesa, saj mu je gnusen nos v tem primeru »nenehno pred očmi« oziroma se mu »nenehno bivanjsko daje«.

Gnusen nos mu pomeni dva vidika »drugega«. Po eni strani je nos človeku z dismorfno telesno motnjo »drugi« sam po sebi, saj je človek od njega »oddaljen«, po drugi strani pa mu pomeni gnusen nos vidik »drugega« človeka, ki bi morebiti videl njegov nos in se zgrozil nad njim. Oba vidika vsebujeta čustvo sramu. Človek z dismorfno telesno motnjo bi se zaradi tega, »drugega« vidika groznega nosu osramotil pred »drugim« človekom. S tem vidikom je ravno tako »prebit primitivni egocentrizem« človeka z dismorfno telesno motnjo. Oba vidika »drugega«, s katerima lahko dojema svoj gnusen nos, pomensko vsebujeta tako njega kot drugega posameznika. Morebiti se lahko pri tem sklicujemo na Plessnerjevo idejo: »V drugem človek drugega dojame kot sebe samega, ,saj' je sam tudi drugi« (1997, 78). Njegov gnusen nos mu pomeni tako njega samega kot tudi drugega človeka.

Plessner pravi, kako se človek trudi, da bi »uglasil« svoje telo kot instrument (1997, 80). Želi ga »izpopolniti«, saj čuti njegovo

nepopolnost in zaradi nje doživlja stisko. Z nepopolnim telesom se nahaja v nepopolnem svetu. Piše:

»K instrumentalnosti naperjeno bitje, ki sebe, to pomeni svoje telo, skuša kot oblogo in orodje, mora pomisliti na izpopolnjevanje, korigiranje te situacije, na izpopolnitev, z njegovega stališča, vse večje nepopolnosti, ki je prav nehoteni izraz njegove nenavadne situiranosti v tòku telesa. Zato si človek ustvari umetna sredstva, lahko bi rekli ‚proteze‘, dopolnila dlani, rok in nog, pa tudi samostojne nadomestne tvorbe, ki ne dajejo več niti slutiti svoje sorodnosti z zgradbo telesa« (Plessner 1997, 80).

Kot smo zapisali, obišče veliko oseb z dismorfno telesno motnjo plastičnega kirurga (Župan in Ahčan 2011, 50). »Izboljšani« deli njihovega telesa, na primer novi nosovi, povečane prsi, napolnjena lica, povečani spolni udi in podobno, mnogokrat »ne dajejo več niti slutiti svoje sorodnosti z zgradbo telesa«. Spolni ud je za človeka z dismorfno telesno motnjo »orodje«, kot pravi Plessner, za katero ta človek misli, da ne zmore dobro opraviti »svoje naloge«. Prepričan je, da ga drugi ljudje zasmehujejo zaradi njegove velikosti. Zavaljo tega se počuti osramočenega. Prestane veliko estetskih operacij, samo da bi lahko bilo njegovo »orodje kvalitetno«. Vendar pa pogostokrat ni zadovoljen z opravljenim delom estetskega kirurga, kot smo videli v poglavju Plastičnokirurški svet dismorfne telesne motnje. To pomeni, da morebiti nikoli ne zmore doseči »izpopolnitve s svojega stališča vse večje nepopolnosti, ki je prav nehoteni izraz njegove nenavadne situiranosti v tòku telesa«. To ga močno čustveno boli.

Waldenfels zapiše, da je naše telesno izkustvo sveta pomembnejše od našega izkustva telesa samega (2004, 236). Fuchs razpravlja o podobnem, ko analizira razliko med spontano utelešenostjo in korporealiziranim oziroma popredmetenim telesom (2003). Za človeka z dismorfno telesno motnjo je njegovo telesno izkustvo sve-

ta skoraj vedno zaznamovano z izkustvom lastnega telesa samega oziroma korporealizacijo. Ne zmore prenehati gledati ali misliti na gnusen del svojega telesa, ki ga morda sploh ni, kadar se mu na primer blede (American Psychiatric Association 2013, 104). Spontane utelešenosti v svetu skorajda ni več. Eksistencialno občuti vrednost besed filozofa Friedricha Nietzscheja (1844–1900), ki zapiše v delu *Tako je govoril Zaratustra*:

»Skoz in skoz sem telo in nič zunaj tega; in duša je samo beseda za nekaj na telesu« (1999, 37).

Človek z dismorfno telesno motnjo se občuti, kot da je »skoz in skoz samo telo in nič zunaj tega« ter se ima nenehno za gnusno telesno bitje. Ne more priti onkraj meja svojega telesa in je istočasno od njega oddaljen, saj ga opazuje s pridržki. Velika verjetnost je, da bi bil vesel, če ne bi bile Nietzschejeve besede zanj resnične in »duša ne bi bila samo beseda za nekaj na telesu«. Če ne bi bil veren in samomor ne bi bil zanj grešno dejanje, bi z veseljem končal svoje življenje, samo da bi se lahko z »dušo« oddaljil od svoje telesne gnusobnosti. Kot smo zapisali, ima veliko ljudi z dismorfno telesno motnjo nagnjenje k temu, da bi storili samomor (American Psychiatric Association 2013, 244). Morda je razlog za to tudi želja, da bi se od gnusnega telesa čim bolj »eksistencialno oddaljili«, pa čeprav s smrtjo svojega telesa. Tudi Aristotel (384–322 pr. n. št.) govori podobno kot Nietzsche o sorodnosti duše in telesa v spisu *O duši*. Tako pravi, da je

»/.../ v primeru kar največjega dela duševnih občutij res očitno, da duša ob nobenem izmed njih niti ne utrpeva niti ne deluje brez telesa« (Aristoteles 2002, 62).

»Duša« posameznikov z dismorfno telesno motnjo je »navdana« z njihovimi telesi. »Navdani so« s svojimi sramotnimi telesnimi deli.

Njihova »duša ob nobenem izmed« njihovih duševnih občutij »niti ne utrpeva niti ne deluje brez« njihovega »telesa«. Seveda se pri svoji fenomenološki analizi odklikamo od izvirnih Aristotelovih idej, v katerih istoveti dušo in telo,¹⁰ vendar pa se nanj sklicujemo in želimo podariti, da čutijo posamezniki z dismorfno telesno motnjo svoje telo kot »vseprisotno« pri svojih »duševnih občutjih«. Karkoli počnejo, kamorkoli gredo, kjerkoli so ... – njihovo telo jih »nikoli ne zapusti«; vselej ga bivanjsko »čutijo« kot gnusno in grdo.

Waldenfels piše, da nam je stvar intencionalno dana, ko jo »kot nekaj« razumemo ali interpretiramo, kar pomeni, da jo dojamemo kot stvar z določenim pomenom (2004, 237). Tako je fenomenologija skupaj s hermenevtiko in analitično filozofijo del filozofije smisla (ibid.). Posameznik z dismorfno telesno motnjo je torej nekako »fenomenolog«. Spoznali smo, da razume svoje telo večinoma kot korporealizirano oziroma kot predmet, ki ga »motri«. Spontane utelešenosti ne izkuša dlje časa. Nenehno si prizadeva, da bi v celoti »razumel« svoje telo, »uvidel«, kako je videti, in da bi ga popolnoma »zaobjel« (Mitchell 2016). Z veliko muko interpretira svoje telo kot ogabno in »zloglasno«. Tega telesnega »pomena« bi se najraje znebil, a se ga ta nadvse tiče.

Njegova razpoloženska umeščenost in njegova razpoloženja – vse to ima zanj že nekakšen smisel, ki mu vselej že »daje nekaj razumeti« (Komel 2002, 89). Vso svojo bit razume kot gnusno bit, kot bit z gnusnim smislom. Vendar bi bilo to, da bi ga označili za filozofa, pretirano. Filozof si namreč v svoji zadržanosti do resnice, torej v njenem iskanju in najdevanju – »pusti čas« (ibid., 130). Človek z dismorfno telesno motnjo pa je trdno prepričan, da ima prav. Zares verjame v svoje telesne pomanjkljivosti in le stežka ga lahko kdorkoli prepriča o nasprotnem. Nima dovolj prostega časa, »*schole*«, da bi razmišljal in razglabljal – filozofiral – o resničnosti teh pomanjkljivosti. Eksistencialno se počuti zgolj kot njihov »suženj« in jim je absolutno predan.

10 Glede tega se poznavalci Aristotela ne strinjajo med seboj (podrobneje piše o tem filozof Valentin Kalan v Aristoteles 2002).

Biolog in filozof Jakob von Uexküll (1864–1944) je mislec, po katerem se zgleduje mnogo sodobnih fenomenologov (utelešenosti). Izjemno pomembna je bila njegova sintagma »okolni svet« (nem. *Umwelt*). Uexküll sprejme Kantovo idejo o subjektivni določenosti sveta¹¹ in jo – s transcendentalnega vidika nekoliko rokohitrsko – razširi na »vsa živa bitja«: ker je struktura pojavnega sveta, v katerem živimo, določena s strukturo spoznavnega aparata, in ker se spoznavni aparati drugačnih živih bitij razlikujejo, sledi, da živijo bitja, ki se razlikujejo med seboj, v različnih pojavnih svetovih (Vörös 2018, 133). Stvari, ki so v okolnem svetu kakega živega bitja, niso nič drugega kot prešitki opažanj in delovanjskih zaznamkov, ki so (so)določeni z ustrojem tega bitja, tj. strukturo in (so)delovanjem njegovih opažanj in delovanjskih organov (ibid., 134). Vsak organizem živi v sebi edinstveno ukrojenem okolnem svetu, ki je prepreden z zanj relevantnimi zaznavno-vedenskimi vozlišči in specifično oblikovano »predmetnostjo«, ki mu »onemogoča« dostop do realnosti kot take. Vsi smo jetniki lastnih subjektivnih svetov (ibid.). Za to Uexküll večkrat uporabi prisrčnobo »milnega mehurčka«:

»[P]rostor, značilen za neko žival, kjerkoli že se ta žival nahaja, je moč primerjati z milnim mehurčkom, ki jo obdaja z večje ali manjše razdalje. Razširjeni milni mehurček predstavlja za to žival mejo končnosti in s tem mejo njenega sveta. Kar leži onstran mehurčka, ji ostaja za vekomaj skrito« (ibid.).

Pojem okolnega sveta je pogost v fenomenologiji utelešenosti. Oseba z dismorfno telesno motnjo živi v svojem okolnem svetu. Struktura njenega pojavnega sveta je določena s strukturo njenega spoznavnega aparata. Ta spoznavni aparat je pod vplivom duševne motnje, ki je

11 Pri Kantu je vsa realnost subjektivni pojav (Vörös 2018, 132). Stvari, kot se nam kažejo oziroma dajejo v izkustvu, niso okna v nasebno, samo(ob)stoječo realnost, temveč proizvod našega spoznavnega aparata – so »fenomeni«, to je stvari za nas (nem. *Dinge für uns*), in ne »noumeni«, to je stvari po sebi (nem. *Dinge an sich*) (ibid.).

v njem samem. Delovanje v svetu je tako oslabiljeno. Motnja vpliva na njeno nenavadno bivanjsko doživljanje lastnega sveta, v katerem je. Ljudje z duševnimi motnjami imajo drugačne okolne svetove od zdravih ljudi, med seboj pa se razlikujejo po teh svetovih tudi zaradi različnosti svojih motenj. Za duševne motnje bi morebiti lahko rekli, kako vplivajo še posebej na to, da ljudje ne doživljajo stvari v okolnih svetovih kot »noumene«, to je stvari po sebi (nem. *Dinge an sich*), temveč kot »fenomene«, to je stvari zanje (nem. *Dinge für sie*).¹² Oseba z dismorfno telesno motnjo ne vidi resničnosti, kot jo vidijo drugi ljudje. Sebe in svet razume pod vplivom duševne motnje. Ta je kriva, da se neprestano osredotoča na svoje telesne dele, ki naj bi bili grdi oziroma ki jih kot takšne vidi ona.

Duševni aparat osebe z dismorfno telesno motnjo je tej motnji »podvržen«. Specifično oblikovana »predmetnost«, njeno gnusno telo, na katero se neprestano osredotoča, ji »onemogoča« dostop do realnosti kot take, karkoli že ta realnost kot taka pomeni. Svojega telesa ne vidi zaradi strukture svojega spoznavnega aparata kot takšnega, kakršno je v resnici in kot ga vidijo drugi ljudje. Duševna motnja in »predmetnost« v okolnem svetu, ki jo kot tako spoznava zaradi simptomov svoje motnje, sta soodvisni. Grše kot je telo, hujša je motnja, in obratno, hujša kot je motnja, grše je telo. Drugi njenega telesa sicer ne vidijo kot grdega. Gre za »jetništvo v lastnem subjektivnem svetu«. To jetništvo sicer lahko občutimo vsi, vendar se ga osebe z duševno motnjo še bolj eksistencialno zavedajo. Ljudje z dismorfno telesno motnjo se ne morejo znebiti »telesnega jetništva«, ki jih ves čas preveva z grozo. Svoj okolni svet, ki je »prepreden« z njihovo telesno podobo, doživljajo kot grozovit.

Posamezniki z dismorfno telesno motnjo se razlikujejo tudi od živali. Kot smo videli, Uexküll pravi, da živali »mehurček«, ki je njen

12 Vsak človek sicer spoznava le »fenomene«, kot pravi Kant. Trdimo pa, da je to »še posebej vidno« pri ljudeh z duševnimi motnjami. Njihovo bivanje je namreč zaznamovano z zares posebnim doživljanjem sveta okoli sebe. To doživljanje je daleč od tega, kakšen je svet v resnici oziroma za druge, zdrave ljudi, karkoli že pomeni »biti duševno zdrav/normalen človek«.

okolni svet, »predstavlja mejo končnosti in s tem mejo njenega sveta; kar leži onstran mehurčka, ji ostaja za vekomaj skrito«. Posamezniki z dismorfno telesno motnjo se počutijo »poražene« zaradi svojega grdega telesnega dela, tudi če ta ne obstaja. »Spremlja« jih vsepovsod. Zaradi te eksistencialne stiske ne razumejo, da bi lahko kjerkoli obstajal svet, v katerem ne bi imeli tega gnusnega dela na telesu. Živali to, »kar leži onstran mehurčka, za vekomaj ostaja skrito«, ljudem z dismorfno telesno motnjo pa ni »skrito« nič več na svetu, saj »vedo«, da jih bo vedno vsepovsod spremljal gnus. Kamorkoli bodo odšli, vedno bodo čutili gnus. Skritost sveta je tako bistveno opredeljena z njihovim gnusom in sramom. Zaradi tega »poznajo vse koticke sveta«. Kjerkoli bodo, bodo »nosili« gnus s seboj. Tisto, kar se skriva v skritih koticčkih sveta, morda zanje ni zares pomembno. Vedo pa, da jih bo tudi tam spremljal občutek lastne nevrednosti zaradi gnusnega dela njihovega telesa. Skritosti sveta tako zanje več »ni«.

Uexküll piše tudi o magičnih okolnih svetovih:

»Če naredimo še korak dalje, vstopimo v okolne svetove, v katerih vznikne le subjektu vidna pojava z izjemnim učinkom, ki pa je ne moremo vezati na nobeno izkustvo, kvečjemu na enkratni doživljaj. Takšne okolne svetove bomo poimenovali *magični*. Navedimo zgled tega, kako globoko v magičnem okolnem svetu živijo otroci. Frobenius v svoji *Paideumi* pripoveduje o deklici, ki je s pomočjo škatlice in treh vžigalic sama pred sabo tiho odigrala prizor z Jankom in Metko, čokoladno hiško in zlobno čarovnico, nato pa nenadoma zakričala: ‚Preženi to čarovnico, ne morem več gledati njenega strašnega obraza!‘ /.../ Zlobna čarovnica se je v okolnem svetu deklice vsekakor pojavila v živi podobi« (2018, 101).

Ali bi lahko primerjali Uexküllove »magične svetove« z okolnimi svetovi ljudi z dismorfno telesno motnjo? V njih tudi »vznikne le njim vidna pojava z izjemnim učinkom, ki je enkratni doživljaj«. Ta vidna

pojava je njihov gnusni telesni del. To je še posebej razvidno v primeru ljudi z dismorfno telesno motnjo, ki imajo duševne blodnje, v resnici pa nimajo telesnih pomanjkljivosti (American Psychiatric Association 2013, 104). Zaradi blodenj verjamejo, da jih imajo. Tako jim gnusni deli na telesih pomenijo »čarovnice«, ki se jih neznansko bojijo in zaradi katerih občutijo veliko sramu. Videti je mogoče podobnost s »čarovnico«, ki jo je majhna deklica spoznala v vžigalici. Tudi oni kričijo globoko v svoji notranjosti: »Preženite to čarovnico (gnusni telesni del), ne moremo več gledati njenega strašnega obraza!« S tem je njihov okolni svet zaznamovan z »magičnostjo«, podobno kot okolni svetovi otrok. Tako ljudje z dismorfno telesno motnjo kot otroci vidijo podobe, ki jih pravzaprav ni.¹³ Vidik »magičnosti« je s tem zelo pomemben pri obravnavi ljudi z duševnimi motnjami, sploh če imajo blodnje.

Italijanski filozof, kulturni antropolog in psiholog Umberto Galimberti, ki je študiral pri Jaspersu, zapiše v knjigi *Grozljivi gost: nihilizem in mladi*, da lahko s Spinozo rečemo, da živimo v času, ki mu vladajo »afekti žalosti«, ko ne gre za bolečino ali jok, temveč za nemoč, razkroj ali odsotnost smisla (2009, 23). Sedanja kriza je zato drugačna od drugih (prejšnjim se je Zahod znal prilagoditi), saj gre za krizo temeljev naše civilizacije – onesnaženje vseh vrst (o katerem pišemo v nadaljevanju), socialne razlike, gospodarske katastrofe, pojav novih bolezni (med katere spada tudi dismorfna telesna motnja), izbruhi nasilja, oblike nestrpnosti, ukoreninjenje egoizma, vojne ... (ibid.). Tem krizam bi dodali še krizo razumevanja človeka z duševno motnjo, ki ga vse prevečkrat razumemo zgolj v okvirih naturalistične znanosti, psihologije in psihiatrije. Človek z duševno motnjo občuti to stigmatizacijo, o čemer spregovorimo še podrobneje v naslednjih poglavjih. S sklicevanjem na Galimbertija lahko trdimo, da občuti oseba z dismorfno telesno motnjo določeno »nemoč, razkroj ali odsotnost pravega smisla«, saj je nenehno »ukleščena« med bivanjskim hladom. Hlad okuša tako zaradi obdobja, v katerem živi in o katerem

13 Tukaj je vredno omeniti spoznanja sodobnih psiholoških raziskav, ki ugotavljajo, da so halucinacije pri otrocih nekaj običajnega (podrobneje na primer v Pearson et al. 2001).

govori Galimberti, kot zaradi svoje duševne motnje, ki teži eksisten- cialne krize v tem obdobju še poveča. Počuti se popolnoma nemočno, zato ji je tudi »jok« odveč, ker ji ne more pomagati. Tako se počuti v tistem trenutku, čeprav nekateri načini pomoči obstajajo, med njimi tudi taki, ki smo jih že razložili (na primer relacijska psihoanalitična praksa) in jih bomo še podrobneje preučili.

Galimberti pravi, da smo nekoč šteli norost za pretirano strast (2009, 42). Videli smo njene simptome in predvidevali poti njene- ga razvoja. Danes pa se norost v svetu mladih vse pogostejše kaže v hladnosti in racionalnosti, ničesar ne pokaže, izbruhne pa takrat, ko najmanj pričakujemo (ibid.). To se je zgodilo na primer v Padovi, kjer je sin ubil očeta, univerzitetnega profesorja, zatem pa na dvorišču sež- gal njegovo truplo (ibid., 43). Primer je določen z grozljivim dogod- kom – »nepredvidljivostjo« (ibid.). Ta sin je občutil »čustveno pušča- vo« (ibid., 42). Podobno je s človekom z dismorfno telesno motnjo. Ne more se otresti občutkov te »čustvene puščave«. Veliko časa lahko deluje v svetu, kot da ni z njim nič narobe, saj se trudi na različne nači- ne zakriti svoje pomanjkljivosti. Ne vidimo njegovih muk. Podbradek na primer zakrije s širokim ovratnikom.

Z ovratnikom je v tem primeru človek z dismorfno telesno motnjo vsaj nekoliko »zavarovan« pred pogledi drugih ljudi, čeprav mu ta nje- gove stiske pravzaprav ne olajša. Krizo, ki je zaznamovana z gnusom, vedno občuti. Nekega dne, če si pomotoma strga ovratnik, je zmožen celo umoriti drugega človeka (podrobneje v Sweis et al. 2017, 951), samo da ta ne bi videl njegove domnevne pomanjkljivosti. Tako moč- na je sila dismorfne telesne motnje. Gre za podobno »nepredvidljivi- vost«, ki se tiče mladih, o katerih govori Galimberti. Navidezen mir traja nekaj časa, zatem pa se lahko zgodi čustveni »izbruh«. Druga oseba je umorjena. Sledi le kazenska obravnava, o kateri smo že pisali. Kot smo povedali, do te pride morebiti zaradi tega, ker ni človek z dis- morfno telesno motnjo zmožen uresničiti svojega temeljnega projekta sebstva, to je tega, da bi razumel in zaobjel svoje telo v celoti, ga imel nenehno pred očmi in zanj »poskrbel« (Mitchell 2016). Ker mu je tako odtujeno in ker je sam »nepredvidljiv«, je zmožen celo ubiti drugega.

Jaspers v *Splošni psihopatologiji* piše, da vpliva naša telesna zunanost že od zgodnjih let na to, kako se bomo zavedali sebe in se vedli (1963, 259). Skoraj vse življenje je naše dožemanje samih sebe in sprejemanje lastnega videza pod vplivom telesnih vidikov, ali smo majhni ali visoki, močni ali šibki oziroma bolehní, lepi ali grdi ... Sprva pa naša duševnost ni bila pod njihovim vplivom. Svojo osebnost izoblikujemo po zunanosti svojega telesa, s čimer tudi »osebnostno zrasemo«. Telesna zunanost in duševno življenje sta v soodvisnem odnosu, tudi če sta bila sprva drugačna. Pri različnih ljudeh se različno ujemata njihova telesna zunanost in značaj: pri nekom sta si enotna, pri drugem je značaj dober, čeprav je postava široka, pri tretjem pa se flegmatičen značaj ne ujema kdove kako s koščeno postavo (ibid.). Osnovni telesni dejavniki vplivajo na telesno zunanost, to dvojje skupaj pa vpliva na duševnost, tako kot ima duševnost obraten vpliv na to dvojje (ibid., 259–260). Kljub temu pa »ne« gre za popolno ujemanje telesa in duševnosti, kot pravi Jaspers, saj so telesni dejavniki »odraz« duševnosti (ibid., 260).

Izkustvo posameznika, ki trpi zaradi dismorfne telesne motnje, se v veliki meri sklada s tem, kar je zapisal o človekovem izkustvu Jaspers. Nekdo lahko zboli za dismorfno telesno motnjo že v zgodnji mladosti. Njegova telesna zunanost tako že od nekdaj vpliva na to, kako se zaveda sebe in se obnaša v družbi. Na njegovo dožemanje lastnega videza vplivajo gnusni telesni vidiki, ki jih tako »občuti« sam, čeprav morda sploh niso gnusni in jih drugi ljudje niti ne opazijo. Kakšno je njegovo telo, ima velik vpliv na njegovo razumevanje samega sebe. Tudi če ni zares grdo, je resnično grdo zanj. Seveda pa še ni bil pod tem vplivom, ko se še ni dobro zavedal oblike svojega telesa. Tako ima Jaspers prav – njegova duševnost sprva ni bila pod vplivom telesnih vidikov, nekaj pa je povzročilo, da je to sčasoma postala. Nekaj je tudi kasneje povzročilo dismorfno telesno motnjo. Morda se lahko tukaj ponovno sklicujemo na ugotovitve znanstvenikov Christine Lambrou, Davida Vealeja in Glenna Wilsona, ki pravijo, da je lahko vzrok za dismorfno telesno motnjo človekova višja estetska občutljivost (2011). Estetski doživljaj je morebiti v soodvisnem razmerju z duševno motnjo – oba pojava namreč vplivata drug na drugega. Ker je človek bolj estetsko

občutljiv, lahko hitreje razvije dismorfno telesno motnjo, in prav zaradi nje je tudi bolj estetsko občutljiv.

Vidimo, kako pomembno je fenomenološko in estetsko razumevanje človeka z dismorfno telesno motnjo. Poleg omenjenih avtorjev in avtoric, ki se ukvarjajo z raziskovanjem povezave med filozofijo, psihologijo in psihiatrijo ter smo jih obravnavali v tem poglavju, lahko omenimo še druge, ki imajo to problematiko za predmet svojega preučevanja. Sem spadajo že omenjeni slovenski psihiater Borut Škodlar, filozof Tomaž Erzar, filozof in psihiater Josef Parnas, filozof in psihiater Giovanni Stanghellini, filozof in psihiater Louis S. Sass in drugi. Veliko od njih pa se jih sicer zgleduje po Jaspersu. Vidimo torej, da to področje nikakor ni zanemarljivo, temveč je zelo pomembno za pridobivanje novih spoznanj o človeku in njegovi duševnosti. V naslednjem poglavju bomo analizirali dismorfno telesno motnjo tudi v okviru okoljske etike in jo bomo na določeni metafizični ravni istovetili s podnebno tesnobo. S tem bo prikazan in pojasnjen še zadnji vidik obravnave dismorfne telesne motnje v različnih filozofskih smereh v prvem delu. Estetiki in fenomenologiji bo tako dodana še okoljska etika.

5 ETIČNI PROBLEMI PRI FENOMENOLOŠKEM RAZUMEVANJU DISMORFNE TELESNE MOTNJE IN PODNEBNE TESNOBE TER (FILOZOFSKI) AKTIVIZEM

»Ležim na prsih neskončnega sveta: v tem trenutku sem jaz njegova duša, saj vse njegove sile in njegovo neskončno življenje čutim kot svoje lastno, v tem trenutku je ta svet moje lastno telo, saj njegove mišice in ude prevečam tako kot svoje lastne, in njegovi najnotranjši živci se vzgibavajo po mojem čutu in predvidanju (Ahndung), tako kot moji« (Schleiermacher 2005, 63–64).

Vsebina tega poglavja predstavi in analizira različne filozofske ideje, med katerimi so tudi naši izvirni teoretični razmisleki. Razloženi so posamezni sodobni etični problemi, na podlagi katerih želimo razviti določene konstruktivnokritične sklepe. Naše filozofske teze zahtevajo številne pojasnitve in podkrepitve z različnimi filozofskimi, psihološkimi in psihiatričnimi teorijami, obenem pa želimo zaradi pomembnosti natančne metafizične analize navesti tudi nekatere protiargumente svojim idejam. Enega izmed sodobnih etičnih problemov pomeni nenehno oziroma kompulzivno osredotočanje prve skupine ljudi z dismorfno telesno motnjo in druge skupine s podnebno tesnobo na telesne pomanjkljivosti na lastnih fizičnih in »okoljskih telesih«, ne da bi naredili karkoli, da bi ublažili svoje trpljenje zaradi teh pomanjkljivosti. V primeru ljudi z dismorfno telesno motnjo lahko to pomeni, da jih druge osebe še naprej ne razumejo, izločajo iz družbe, stigmatizirajo in dojemajo kot preveč čudaške, v primeru oseb s podnebno tesnobo pa nam to morda pove, da drugi ljudje vztrajajo še naprej pri svojem uničevanju sveta in prispevajo k naraščanju okoljske krize. Oboje razložimo natančneje v nadaljevanju. Kot eno izmed možnih rešitev za ublažitev trpljenja ljudi z dismorfno telesno motnjo in podnebno tesnobo predlagamo (filozofski) aktivizem oziroma ozaveščanje drugih oseb o njihovih motnjah in vzrokih za te motnje, kar lahko morebiti zmanjša uničujočo moč njihovih telesnih pomanjkljivosti.

Če do določene mere ponovimo to, kar smo do sedaj povedali, lahko predlagane filozofske ideje navežemo na družbenoetično problematiko, pri kateri je mogoče videti, kako zelo sta potrebni filozofska obravnava različnih psiholoških motenj, saj lahko med drugim razširi njihovo razumevanje in dojemanje človeka, in filozofska analiza determinističnih psihologističnih razumevanj človeškega bitja, na podlagi katerih se želi v družbi določiti drugačne, »duševno motene« posameznike, s čimer se jih prav tako stigmatizira. Človek ni samo svoja klinično diagnosticirana duševna motnja, čeprav se ga dostikrat tako dojema v današnjem svetu, sploh če drugi vedo za njegovo postavljeno diagnozo. To nikakor ne pomeni kritike dognanj psihološke in psihiatrične znanosti, pomeni pa vendarle dejstvo, da je človek

na fenomenološki in metafizični ravni mnogo več kot le bitje, postavljeno znotraj (omejenih) okvirov razlag znanstvenega naturalizma, kar poskušamo še širše ponazoriti (tudi) s (svojo) filozofijo v tem poglavju. Človek z duševno motnjo je mnogo več kot zgolj subjekt, absolutno določen s posameznimi klinično priznanimi motnjami, ki se ga na podlagi takšnega dojetja vse prevečkrat sistematično ločuje od »zdrave« družbe kot »nezdravega« posameznika, o čemer je pisal veliko že filozof Michel Foucault (1926–1984) (podrobneje v 1998). Nemalokrat v zgodovini pa se je zgodilo, da so te ljudi dobesedno odstranili iz družbe, kot na primer v nacistični Nemčiji, ko so nacisti pobili na desettisoče duševno prizadetih pacientov, tako odraslih kot tudi otrok (Ošljaj 2018, 43).

Do takšnega spoznanja, da je človek z duševno motnjo več kot zgolj posameznik, označen s klinično diagnosticiranimi motnjami, lahko pridemo tudi s filozofsko interpretacijo človeškega bitja, kar želimo narediti v tem delu. V tem se torej skriva eden izmed razlogov, zakaj razvijamo nov filozofski pristop pri obravnavi dismorfne telesne motnje in podnebne tesnobe, ju fenomenološko primerjamo med seboj ter na neki način celo identificiramo kot duševni motnji, pri katerih človek trpi zaradi svojih telesnih pomanjkljivosti bodisi na fizičnem ali »okoljskem telesu«. Fenomenološko razumljeno okoljsko telo je v tem primeru filozofsko zanimivo in nekaj, kar ima moč razširiti psihološko razumevanje človeka s podnebno tesnobo oziroma človeka nasploh. Za lažje dojetje vsebine v tem poglavju je dobro prikazati kratke povzetke posameznih argumentacij, po tem prikazu pa se nadaljujejo določeni deli, v katerih skušamo te teze in argumentacije obširneje predstaviti in upravičiti ali pa poudariti njihove specifične pomanjkljivosti in na koncu napraviti konstruktivno sintezo.

Kratki povzetki posameznih argumentacij tega poglavja:

1. Sodobni etični problem je nenehno osredotočanje ljudi z dismorfno telesno motnjo in podnebno tesnobo na njihove telesne pomanjkljivosti na njihovih fizičnih in »okoljskih telesih«,

ne da bi naredili karkoli, da bi ublažili svoje trpljenje zaradi teh pomanjkljivosti. V primeru ljudi z dismorfno telesno motnjo lahko to pomeni, da jih druge osebe še naprej ne razumejo, jih izločajo iz družbe, stigmatizirajo in dojemajo kot preveč čudne, v primeru ljudi s podnebno tesnobo pa nam to morda pove, da drugi ljudje še naprej vztrajajo pri uničevanju sveta in prispevajo k naraščanju okoljske krize.

2. »Okoljsko telo« je izraz, ki smo ga v tem filozofskem kontekstu skovali sami in označuje človeško telo kot ves svet oziroma okolje, v katerem je človek in ki ga obdaja. Okoljsko telo nima dejanskih, specifičnih omejitev. V tem okviru predpostavljamo, da se lahko človek vsaj na minimalni ravni počuti več kot le svoje fizično telo in povezanega ali neke vrste eno z okoljem, v katerem živi. Pri tem ne govorimo nujno o pojavu človekovega mističnega zlitja z naravnim okoljem in velikem zavedanju tega zlitja, saj je občutje povezanosti lahko le zelo majhno. To idejo skušamo upravičiti na podlagi ekofenomenologije različnih filozofov.
3. Predpostavljamo, da lahko oseba s podnebno tesnobo dojema svoje telo vsaj na minimalni ravni kot okoljsko telo.
4. Kot je bilo povedano, so pomanjkljivosti na fizičnem telesu pri posamezniku z dismorfno telesno motnjo različne obstoječe telesne napake in nepopolnosti, ki jih drugi komajda zaznajo ali pa sploh ne, denimo, akne, izpadanje las ali nesimetričnost nekaterih telesnih delov, ali pa pomenijo po drugi strani pomanjkljivosti, ki pravzaprav ne obstajajo, posameznik z duševno motnjo pa verjame vanje in jih ima za resnične (American Psychiatric Association 2013, 243).

Pomanjkljivosti na okoljskem telesu so, prvič, človeške napake, ki jih počne človek in s tem uničuje svoje okolje, na primer množično sekanje gozdov, in, drugič, napake v delovanju okoljskega sistema, ki se pojavijo zaradi prvih, človeških napak, denimo, porušeni ekosistemi (podrobneje v Nunez 2019).

5. Ena izmed možnih rešitev za ublažitev trpljenja ljudi z dismorfno telesno motnjo in podnebno tesnobo je ukvarjanje s (filozofskim) aktivizmom oziroma ozaveščanjem drugih ljudi o njihovih motnjah in vzrokih zanje, kar lahko zmanjša uničujočo moč njihovih telesnih pomanjkljivosti, saj jih drugi zaradi tega morebiti bolje razumejo in si prizadevajo, da bi ublažili njihovo trpljenje.

5.1 Dismorfna telesna motnja, podnebna tesnoba in okoljska kriza

Za lažje razumevanje vsebine prvega dela je dobro ponoviti in nekoliko podrobneje predstaviti nekatera psihiatrična razumevanja dismorfne telesne motnje. Gre za duševno motnjo, pri kateri se oseba nenehno osredotoča na eno ali več zaznanih pomanjkljivosti oziroma napak na svojem telesu, ki jih drugi sploh ne opazijo ali pa jih imajo zgolj za zanemarljive (American Psychiatric Association 2013, 242). Te telesne pomanjkljivosti povzročajo človeku z duševno motnjo veliko zaskrbljenost. Kažejo se znaki ponavljajočega se vedenja, na primer obsesivnega gledanja v ogledalo, pretiranega urejanja, praskanja kože in iskanja potrditve. Obremenjenost s telesnimi pomanjkljivostmi povzroča klinično opazne bolečine ali slabše delovanje v družbi, na delovnem mestu in v drugih pomembnih okoliščinah. Motnja vpliva različno na različne ljudi, kar pomeni, da so eni bolj funkcionalni v družbi od drugih (ibid., 245). Kompulzivnega osredotočanja posameznika na to, kakšen je njegov videz, se ne da bolje razložiti z drugimi stanji obremenjenosti, recimo, obremenjenostjo s telesno maščobo ali preveliko težo, saj gre v takšnem primeru za simptome, ki jih ima oseba z motnjo hranjenja (ibid., 242).

Pri dismorfni telesni motnji govorimo o človeku, ki čuti veliko navezanost na lastno telo, čeprav lahko o tej navezanosti povemo, da nikakor ne povzroča ugodnih učinkov, temveč učinkuje izredno boleče in neznosno ter tako, da mu onemogoča zdravo in normal-

no delovanje oziroma eksistiranje v vsakdanu (American Psychiatric Association 2013). Na specifični fenomenološki ravni gre torej za človekovo zavedanje določenih meja med svetom in njegovim telesom. Kot smo rekli, deluje človek v svetu po navadi z izkustvom spontane utelešenosti. To izkustvo pa se izgubi pri človeku z dismorfno telesno motnjo, kot pravi Fuchs (2003). Tematika izkustva utelešenosti oziroma spontanega občutka enosti ali enotnosti s telesom je tista tematika, ki jo lahko morebiti razumemo tudi širše, z gledišča vsaj minimalnega občutenja enotnosti s svetom. To bi pomenilo, da svojega telesa posameznik ne doživlja več zgolj kot fizičnega človeškega telesa, temveč ga doživlja širše, kot »okoljsko telo«, ki zajema vse okolje, v katerem je.

O okoljskem telesu spregovorimo natančneje v nadaljevanju, zavoljo razumevanja takšne vrste telesa pa se moramo sprva seznaniti z novodobno obliko duševne motnje, ki je posledica razmer, v katerih je človeško bitje, in sicer podnebno tesnobo. Razumevanje podnebne tesnobe je namreč izredno pomembno zavoljo osmislitev izvirnih filozofskih idej, ki smo jih deloma že nakazali v uvodu tega poglavja in jih bomo še temeljiteje strukturirali. Seveda pa se te vrste tesnobe ne da pojasniti brez prikaza nekaterih pojavov, ki se dandanes dogajajo na našem planetu in zaradi katerih lahko tudi govorimo o okoljski krizi. V nadaljevanju naloge spregovorimo torej o človeški in svetovni eksistencialni krizi, ki se kaže tudi pri človeku s podnebno tesnobo, in nekaterih vzrokih, ki to tesnobo povzročajo.

5.2 Podnebna tesnoba in okoljska kriza

Znanstvenice in znanstveniki Paolo Cianconi, Sophia Betrò in Luigi Janiri v članku »The Impact of Climate Change on Mental Health: A Systematic Descriptive Review« zapišejo, da lahko spremembe v okolju, kot so na primer višanje temperature, vročinski vali, poplave, tornadi, hurikani, suše, požari, izgube gozdov in ledenikov, neposredno ali posredno vplivajo na pojave človeških patologij, ki so tako fizične kot tudi duševne (2020, 1). Podnebne spremembe učinkujejo na velik del prebivalstva na različnih geografskih področjih in z različnimi vr-

stami groženj za javno zdravje. Do danes o podnebni tesnobi še ni bilo veliko raziskav, zato je literatura, ki vsebuje njeno analizo, zelo skopa (ibid.). Navsezadnje gre za relativno nov pojav v človeški zgodovini, saj nanj vplivajo predvsem vzroki, denimo, globalno segrevanje, ki jih povzročajo ljudje v veliki meri s svojim početjem, in to predvsem od začetka industrijske revolucije naprej (Batterbury 2008, 62). Podnebna tesnoba je vidna posebej pri tistih posameznikih in posameznicah, ki spadajo med bolj ogroženo populacijo, saj živijo na ogroženih geografskih predelih, ki v večji meri občutijo posledice podnebnih sprememb, po drugi strani pa so velikokrat brez pravih informacij in zaščite, kar bi jim omogočilo lažje preživetje v težkih razmerah (Cianconi, Betrò in Janiri 2020, 1).

Dandanes se v raziskavah, ki preučujejo povezavo med podnebnimi dogodki in duševnimi motnjami, pojavlja mnogo novih pojmov, med katerimi so na primer ekotesnoba, ekokrivda, ekopsihologija, ekološka žalost, solastalgija, biosferska skrb in tako naprej (Cianconi, Betrò in Janiri 2020, 1). Dejstvo je, da lahko vplivajo podnebne spremembe na posameznika neposredno ali posredno, po drugi strani pa so lahko posledice sprememb tudi dolgoročne ali kratkoročne. Hudi dogodki imajo moč povzročiti travmatični stres, kar vodi do psihopatoloških vzorcev vedenja. Posledice izpostavljenosti ekstremnim dogodkom ali hudim situacijam, ki so nastale zaradi podnebnih sprememb, se lahko pri posamezniku pokažejo z zamikom in so izrazito vidne komaj po daljšem obdobju, kot je vidna na primer posttravmatska stresna motnja, ali pa se pokažejo šele pri naslednjih generacijah (ibid., 2). V psihiatriji postajajo okoljski dejavniki čedalje pomembnejši, saj lahko povzročijo prirojene napake, endogene, psihosomatske in nevrološke motnje ter poškodujejo razvoj živčnega sistema (ibid., 3).

Psihiatrinja in profesorica Janet Lewis v svojem članku z naslovom »In the Room With Climate Anxiety«, ki je objavljen na spletni strani *Psychiatric Times*, zapiše, da je danes večina Američanov in Američank zaskrbljena zaradi podnebnih sprememb, zelo močno pa to skrb občuti eden od petih prebivalcev Amerike (2018). Terapevti obravnavajo čedalje več oseb zaradi podnebne tesnobe. Ti se morajo

z vplivi podnebnih sprememb spoprijeti preko novic ali pa imajo z njimi osebne izkušnje. Tesnobo dodatno povzročajo tudi neustrezni odzivi politične oblasti. Veliko bolečine občutijo predvsem staroselski prebivalci. V Avstraliji je zaradi močne suše na primer prvič prišlo do blodnje zaradi podnebnih sprememb (*climate change delusion*). Zgodilo se je, da je sedemnajstletnik nehal piti vodo zaradi blodnjave krivde, ki jo je občutil zaradi teh sprememb. V študiji o osebah z obsesivno-kompulzivno motnjo v Avstraliji je osemindvajset odstotkov udeležencev poročalo o zaskrbljenosti zaradi podnebnih sprememb, ki so povzročile, da so v življenju nenehno preverjali, ali so pipe zares zaprte in ali so ugasnili luči (ibid.).

Novinar Richard Louv, najbolj znan po svoji knjigi z naslovom *Zadnji otrok v gozdovih* (Last Child in the Woods), je skoval sintagmo: motnja izgube narave (*nature deficit disorder*) – gre za motnjo kot ceno, ki jo mora plačati človek zaradi svoje odtujitve od narave (Lewis 2018). Posledice te odtujitve so manjša raba čutov, težave pri ohranjanju pozornosti in čedalje več pojavov raznovrstnih čustvenih motenj in fizičnih obolenj. Psihoanalitičarka Rosemary Randall opisuje bolečino, ki jo povzroča zavedanje ekološkega dolga (ibid.). To zavedanje poteka hkrati s človekovim zavedanjem, da svetu njegovo delovanje v njem in ravnanje z njim škodujeta in ga uničujeta. Tako razumevanje dolga lahko vodi do depresije, mazohističnega mišljenja in vedenja ter zagrenjenosti. Psihoanalitičarka Susan Bodnar po drugi strani predstavi doživljanje mladih posameznikov, ki trpijo zaradi podnebnega stanja in se zavoljo popolnega brezupa, ker jim bo v prihodnosti zaradi poškodovane Zemlje onemogočeno normalno življenje, spuščajo v nevarne načine življenja ter imajo samouničevalne vzgibe (ibid.).

Panu Pihkala, profesor na finski Teološki univerzi in strokovnjak za okoljske problematike, v svojem priročniku za razumevanje podnebne tesnobe z naslovom *Podnebna tesnoba* (Climate Anxiety) zapiše, da je pomembno za terapevte in druge posameznike, ki se ukvarjajo s tematiko te vrste tesnobe, da dobro razumejo doživljanja takšnih oseb in kaj pravzaprav sproža njihove doživljaje, saj je to ena

izmed ključnih stvari, kako lahko takšnim osebam sploh pomagajo, po drugi strani pa je prav tako pomembno, da se tesnoben posameznik začne hkrati čedalje bolj zavedati, kakšno vlogo lahko kot aktivni subjekt igra pri preprečitvi ali vsaj zmanjšanju okoljskih sprememb in njihovih posledic (2019). To močno poudarjamo tudi sami. Podnebna tesnoba lahko pomeni velik problem, če je posameznik zaradi nje popolnoma paraliziran, vendar, pravi Pihkala, se je potrebno zavedati, da je ne smemo razumeti v prvi vrsti kot duševne motnje, čeprav gre vendarle za njo (ibid., 2). Gre namreč prav tako za fenomen, ki je zgolj nekakšna logična posledica in eksistencialna reakcija človeka na mnogovrstne okoljske probleme, ki nas vsakodnevno obkrožajo, tako na neposredni ravni ali le posredno (ibid.).

Pihkala pravi, da se iz dneva v dan oblikuje vedno več metod, s katerimi se posamezniki in posameznice, ki so izobraženi na področju okoljske problematike, spoprijemajo s problemi podnebne tesnobe in tesnobnimi ljudmi ter jim pomagajo na raznovrstne načine (2019, 14–20). Branje številnih avtorjev, ki pišejo v zadnjem času o podnebni tesnobi in različnih intervencijah pomoči tesnobnim osebam, nam skratka razkrije, da jim skoraj vedno pomeni enega izmed bistvenih ciljev terapevtskih intervencij in drugih oblik pomoči ljudem v stiski dejstvo, da se je z okoljskimi spremembami in uničevanjem okolja treba spoprijeti ter to na določene načine zmanjšati oziroma popolnoma zaustaviti. To poudarjamo tudi mi. Tisto, kar pa je poleg tega prav tako pomembno in česar ne smemo pozabiti, pravijo avtorji študij o podnebni tesnobi, pa je, da posamezniki s podnebno tesnobo zaradi uničevanja planeta neznosno trpijo. Ravno to je treba poudariti in uporabiti obstoječe načine ali iznajti nove tehnike, kako jim pomagati, da bodo imeli toliko življenjske moči, da se bodo lahko sploh začeli na različne načine boriti proti »uničevalcem okolja« in s tem zmanjševali uničujoče vplive podnebnih sprememb, ki jim pomenijo vir njihovega trpljenja.

5.3 Ekofenomenologija, podnebna tesnoba in okoljsko telo

Kaj je ekofenomenologija in zakaj jo je v našem primeru pomembno obravnavati? Na področju ekofenomenologije se že nekaj časa razvijajo burne debate med različnimi filozofi, ki kažejo interes tako za filozofsko fenomenologijo kot okoljsko etiko in problematike v zvezi z okoljem, seveda pa je področje te novonastale filozofije še zmeraj v povojih, zato nastajajo skozi čas nove in nove študije, ki se, denimo, ukvarjajo tudi z raziskovanjem (azijskih) filozofsko-religijskih tradicij (glej na primer v Carella 2018) in drugih filozofij, kar postopoma oblikuje razširjenost ekofenomenologije in njene filozofske problematike. Zaradi naših zastavljenih ciljev nas zanima predvsem, kaj ima ekofenomenologija kot filozofska disciplina povedati o posameznikovem (vsaj minimalnem) občutju povezave s svetom oziroma okoljem, v katerem se nahaja in ki ga obkroža, in s tem skrajša neopisljivem občutku enotnosti s svetom, kot da bi v tej neizrekljivi povezavi ali enosti šlo za posameznikovo dožemanje njegovega telesa kot okoljskega telesa, pri čemer bi lahko rekel: »Svoje okolje na vsaj minimalni ravni občutim kot svoje telo, tako se z njim počutim nekako povezanega in zaradi tega lahko govorim o svojem ,okoljskem telesu'.«

Na podlagi specifičnih filozofij ekofenomenologije bi radi potrdili našo filozofsko idejo o tem (vsaj minimalnem) človekovem doživljanju njegovega telesa kot okoljskega. Naša analiza ekofenomenologije še zdaleč ne more prikazati stališč vseh avtorjev, ki jo raziskujejo, saj bi za to bilo potrebno napisati mnogo več, kar bi pa preseglo meje našega ustvarjanja. Kljub temu pa bi radi preučili določene ideje posameznih filozofov in njihove misli navezali na našo filozofsko idejo o posamezniku, ki lastno telo doživlja nekoliko kot okoljsko. Zavoljo potrditve naše hipoteze, ki smo jo postavili v uvodu tega poglavja, je treba na tej točki ponovno predpostaviti, da osebo, ki trpi zaradi podnebne tesnobe, označimo kot osebo, ki se vsaj delno oziroma vsaj na neki minimalni ravni počuti povezano z okoljem, v katerem se nahaja.

Tukaj ne bi radi niti trdili niti zanikali, da ima lahko takšna oseba neko mistično doživetje enotnosti ali zlitje z vsem, kar jo obdaja, kot o tem govorijo različne azijske filozofsko-religijske tradicije, pri katerih lahko najdemo tudi sanskrtski pojem *prakṛtilaye*, ki pomeni potopljenost, poenotenost z naravo oziroma vsrkanost vanjo (Milčinski 2003, 69). Vsekakor je na podlagi določenih naukov teh azijskih filozofsko-religijskih tradicij o tem mogoče govoriti (za več o tem glej Švajncer Vrečko 2018; Švajncer Vrečko 2020b),¹⁴ vendar pa na tem mestu ne bi radi podrobneje analizirali mističnega izkustva enotnosti s svetom oziroma, širše, kozmosom, saj je dovolj, da poudarimo zgolj predlagano predpostavko, češ da se oseba s podnebno tesnobo, ki smo jo natančneje obravnavali, vsaj na neki minimalni ravni počuti povezano in eno s svetom, kot da je ta okoljski svet njeno telo, kar pa nujno ne pomeni, da ima zaradi tega tudi mistično doživetje oziroma zlitje s tem svetom in višja (božanska) stanja zavesti.¹⁵ Takšna predpostavka nam omogoči, da mislimo širše: če je karkoli narobe z okoljem, ki obdaja posameznika, potemtako je torej narobe nekaj tudi z njegovim telesom, zaradi česar trpi hude duševne bolečine oziroma doživlja tesnobo, kar ima lahko zelo negativne posledice.

14 Podobno je mogoče videti tudi v fenomenologiji duha: »Na koncu se lahko vrnem k sebi kot del vseobsegajočega duha in hkrati dosežem vsa bitja s ponotranjenjem tega, kar je bilo sprva zunaj mojega telesa. Začnem pri sebi, toda končam v vseobsežnem svetu« (Waldenfels 2004, 236).

15 Na tem mestu je potrebno omeniti, da bi lahko kritiki tej ideji oporekali, češ da obstaja morebitna možnost, da se posameznik s podnebno tesnobo na nobeni ravni in v nobenem primeru ne počuti niti minimalno povezanega in eno s svetom, temveč je tesnoba zgolj zaradi tega, ker se okolje iz dneva v dan čedalje bolj uničuje, in to predvsem zaradi človekovega ravnanja z njim. Vsekakor bi bilo v prihodnje dobro izvesti raziskavo in preveriti, ali se te tesnobne osebe počutijo povezane s svetom, kot da je ta vsaj na neki najmanjši stopnji del njih oziroma njihovo okoljsko telo, kot predpostavljamo. Vendar pa je treba priznati, da bi nam bilo težko razumeti, kako bi se lahko človek niti najmanj ne počutil povezanega s svetom oziroma okoljem, saj smo se v naravi razvili v skladu s teorijo evolucije, kar pomeni s tega gledišča, da smo »bitja narave« in se *a priori* moramo vsaj deloma, četudi čisto minimalno, počutiti povezane in eno z njo samo, čeprav tega, kot smo že povedali, ni treba nujno razumeti kot mistično zlitje z naravo oziroma »polno doživetje enotnosti z naravo«.

To predpostavko bi želeli poudariti kot enega izmed temeljev, na podlagi katerega lahko potrdimo našo uvodno hipotezo v tem poglavju, saj se poraja velik problem predvsem takrat, kadar se tesnoben človek osredotoča ves čas le na te težave, ki pestijo njegovo telo, in ne naredi ničesar za to, da bi jih odpravil ali jih vsaj zmanjšal. Takšne težave v naši filozofiji, v primeru okoljskega telesa, imenujemo telesne pomanjkljivosti oziroma napake na okoljskem telesu. Med te pomanjkljivosti uvrščamo tako človeške napake – zaradi katerih se postopoma uničuje okoljski svet, denimo, sekanje gozdov, ki bi ga bilo potrebno nujno zmanjšati, če želimo doseči padec vpliva podnebnih sprememb in podnebne spremembe same (Nunez 2019) – kot tudi pomanjkljivosti oziroma napake v delovanju okoljskega sistema, na primer porušeno okoljsko ravnovesje, do katerih pride zaradi človeških napak, ki uničujejo okolje (ibid.). Pomanjkljivosti na okoljskem telesu tako v svoji filozofiji uvrščamo v dve skupini: pomanjkljivosti oziroma napake, ki nastanejo pri človeškem delovanju in povzročajo drugo vrsto pomanjkljivosti, to se pravi pomanjkljivosti oziroma napake v delovanju okoljskega sistema.

Sprva je potrebno predstaviti nekaj osnovnih misli o ekofenomenologiji, ki jih imajo nekateri filozofi, saj lahko zgolj na tej podlagi pokažemo, kako se ekofenomenologija prepleta z našimi filozofskimi idejami oziroma kako lahko na podlagi določene ekofenomenološke filozofije upravičimo obstoj naše predpostavke o vsaj minimalnem občutju povezanosti ali enosti z okoljem, v katerem živi posameznik, ki trpi za podnebno tesnobo.

5.4 Prikaz ekofenomenologije

»Edino človek – kolikor je oseba – se lahko – kot živo bitje – *povzpne* nad samega sebe in si iz centra, ki je hkrati onstran prostorsko-časovnega sveta, naredi *vse* za predmet svojega spoznanja, med drugim tudi samega sebe. Kot duhovno bitje je

človek torej tisti, ki presega samega sebe kot živo bitje in svet« (Scheler 1998, 42).

Na področju ekofenomenologije se je izoblikovalo mnogo idej, in to tudi takih, ki nasprotujejo druga drugi. Izjemno pomembna knjiga, ki analizira omenjeno filozofijo, je *Ekofenomenologija: Nazaj k svetu samemu* (Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself). Gre za zbirko mnogih znanstvenih obravnav tega področja. Filozofa Charles S. Brown in Ted Toadvine zapišeta, da smo se dandanes znašli v času okoljske krize, ki kar »kliče po tem«, da bi spremenili naš odnos do planeta in ravnanje z njim, za kar pa potrebujemo pomoč filozofije (2003, x). Fenomenologija je tista, ki nam lahko še posebej pomaga uveljaviti nov odnos z naravo, saj ima določeno teoretsko moč, da se lahko spopade s problemi, ki pestijo okoljske etike in filozofe narave (ibid., xi). Zaradi našega izkustva narave same smo prepričani, da ima narava določeno vrednost sama po sebi in si zasluži, da primerno skrbimo zanjo. Tako fenomenološki obrat k »stvarjem samim« kot fenomenološka kritika znanstvenega naturalizma, ki pozablja, da ima svoje korenine v izkustvu, nakazuje na to, s čimer se ukvarja sodobna okoljska znanost (ibid.), zato je fenomenologija nekaj, kar ji lahko le koristi oziroma jo teoretsko razširi.

Brown in Toadvine pravita, da je (eko)fenomenologija tista, ki omogoči filozofskemu mišljenju, da odgovori na človekova mnogovrstna naravna izkustva (2003, xii), v čemer deloma vidimo, zakaj je obravnava ekofenomenologije tako pomembna za našo razpravo o posameznikovem izkušanju lastnega okolja kot okoljskega telesa in čutenju bolečine zaradi pomanjkljivosti, ki nastanejo pri človeškem ali okoljskem delovanju in temu telesu škodujejo. Refleksija o ekoloških vprašanjih se pojavlja že pri znanih filozofih, kot so bili na primer Edmund Husserl, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas in drugi pomembni avtorji, čeprav ni nobeden izmed njih oblikoval dejanske »okoljske« filozofije (ibid.). Ekofenomenologija, kot pravita Brown in Toadvine, naj bi med drugim pomenila tudi filozofsko ekologijo, torej proučevanje soodvisnosti

sveta in organizmov ter njihovih metafizičnih in aksioloških razsežnosti (ibid., xiii).

Novonastala filozofija se mora izogniti klasičnemu kartezijanskemu dualizmu, ki loči materijo od zavesti, vendar pa ne sme po drugi strani pomeniti homogenega monizma, saj imamo specifičen odnos do narave, ki ga zaradi njegove večplastnosti ne moremo kar tako posploševati (Brown in Toadvine 2003, xix). Narava ima določen pomen in ekofenomenologija je lahko tista, ki na poseben način zapolni vrzel med kartezijanskim dualističnim razumevanjem sveta in do-
jemanjem sveta z gledišča homogenega monizma. Vmesno pozicijo med tema dvema pogledoma zagovarja tudi že omenjeni filozof Waldenfels (2004). Ekofenomenologija mora stremeti k dosegi *phrónēsis* in dobrega življenja za človeštvo in svet (Brown in Toadvine 2003, xix). Ponuditi mora metodološko vez med svetovoma narave in nas samih, da lahko ponovno spoznamo, da smo v resnici ta vez mi, ljudje, čeprav smo to že zdavnaj pozabili zaradi naše skupne amnezije (ibid., xx). Ponovno spoznanje, da svet nosi pomen in da si zasluži spoštovanje, nam lahko pomaga preseči našo kulturno odtujenost od sveta. S spremembo pojmovanja svojega mesta v naravi in vloge v njej imamo možnost spremeniti to, da smo tragično nepovezani z nami samimi in blaginjo naše biti (ibid.).

Ekofenomenologija nam obljublja, da imamo lahko ponovno izkustvo naravnega sveta, obenem pa skuša preseči določene omejitve različnih disciplin. Brown in Toadvine zapišeta, da predstavljajo akademski filozofi dandanes verjetno manjšino med tistimi, ki se ukvarjajo s fenomenologijo, kljub temu da se je ta razvila v akademskih vodah (2003, xx). Ta trditev nam lahko koristi pri premišljevanju, ko med drugim predlagamo, da je ena izmed možnih rešitev za ublažitev trpljenja ljudi z dismorfno telesno motnjo in podnebno tesnobo njihov (filozofski) aktivizem ali ozaveščanje drugih oseb o lastnih motnjah in vzrokih zanje, kar lahko v obeh primerih zmanjša uničujočo moč njihovih telesnih pomanjkljivosti in s tem tudi sodobni etični problem njihove apatije, ker ne želijo ublažiti svojega trpljenja zaradi te moči.

Filozof David Wood v svojem znanem besedilu »What is Eco-Phenomenology?« piše, da fenomenologija nasprotuje naivnemu naturalizmu, vendar to, da bi se lahko vrnili »nazaj k stvarjem samim«, ne pomeni, da se moramo vrniti k neki čisti navzočnosti (*pure presence*), temveč gre prej za vrnitev k svetu, v katerem gre za že od nekdaj zelo zapletene in večplastne odnose med sedanjim izkustvom in tem, kar izkušamo (2003, 213). Ekofenomenologija za Wooda pomeni iskanje povezav med tistimi bitji, ki so dejavno vključena v svet, torej med ljudmi in drugimi bitji, sam pa pri tem zagovarja neke vrste »srednjo mero« te povezanosti, torej prostor, ki ga ne nadvladujeta niti preprosta kavzalnost niti preprosta intencionalnost. Poudariti želi, da so živa bitja in druge reči v svetu na določen način povezane, a to ne pomeni, da gre za nekaj istovetnega (Wood 2003). Stvari so namreč različno oblikovane, nekako omejene oziroma ne docela zlite s tem, kar jih obdaja, in njihova enotnost je večinoma odvisna od odnosov med njihovimi posameznimi deli. Filozof tako spregovori o pomembnosti teh mej, ki vladajo med posameznimi bitji in rečmi (ibid., 220–221). Tudi pri našem hipotetičnem posamezniku, ki trpi za podnebno tesnobo, lahko govorimo, da se zaveda mej med lastnim fizičnim in okoljskim telesom, kljub temu da ima možnost vsaj minimalno občutiti povezanost med njima.

Wood daje izjemen pomen zahtevi, da je treba pojasniti, kako med bitji in rečmi obstaja določena povezava, vendar tega ne smemo videti v luči izjemno togega holizma, ki bi ga lahko hitro začeli zagovarjati zaradi priznavanja teorije globinske ekologije (2003, 229) – okoljske filozofije in družbenega gibanja, ki temelji na prepričanju, da morajo ljudje korenito spremeniti svoj odnos do narave in jo spoznati kot naravo z vrednostjo samo po sebi in ne le vrednostjo in uporabnostjo za človeka (Madsen 2016). Globinska ekologija Woodu pomeni nekaj, v čemer se kaže neke vrste »zaprtost«, ker ne priznava pravih omejitev med posameznimi subjekti, in ravno ekofenomenologija je v tem primeru tista, s pomočjo katere je mogoče postati pazljivejši pri obravnavah takšnih vrst »zaprtosti« (2003, 224). Filozof pri pisanju o globinski ekologiji omenja njene »fašistične implikacije«, med katere uvršča trditev, da je moč upravičiti aktivno zmanjšanje števila ljudi

zavoljo tega, da se prilagodimo potrebam drugih živih vrst, s čimer podredimo človekove pravice pravicam vseh živih vrst (ibid.).

Ekofenomenologija je po Woodu potemtakem filozofija, s pomočjo katere lahko spoznamo, da ni dobro upoštevati globinske teorije, ker nas zaradi svojih radikalnih idej lahko privede do morebitnih fašističnih dejanj. Nasprotno od tega želi med drugim ubrati srednjo pot, saj priznava po eni strani določeno mero povezanosti med živimi bitji, po drugi pa želi eksplicitno poudariti, da med njimi obstajajo določene meje in razlike, ki jih moramo upoštevati, ker ima lahko to v nasprotnem primeru zelo negativne posledice tako za posameznega človeka kot tudi za vsa živa bitja. O nečem podobnem govori tudi filozof Don E. Marietta v svojem besedilu z naslovom »Back to Earth with Reflection and Ecology«, saj razlaga, kako pomembno je razvijati ontološko predanost, katere bistveni del je filozofska antropologija, ki zagovarja idejo, da so ljudje del naravnega sistema (2003, 121). Kar je torej pomembno utrjevati, če se ukvarjamo z okoljsko etiko, je holistična metafizika oziroma kritični holizem, kot ga razume Marietta, saj si lahko pomagamo z njim pri natančni analizi katerihkoli trditev o obstoječih odnosih med ljudmi in preostalim sistemom narave (ibid.).

Kritični holizem priznava, da je človek eden izmed mnogih delov narave, kar pa po drugi strani ne pomeni, da so mu s tem odvzeti tisti vidiki, ki so značilni zgolj za njegovo življenje (Marietta 2003, 128). Podobno kot Wood tudi Marietta trdi, da je treba biti previden in imeti pridržke, ko govorimo o biosferskem egalitarizmu, ki pravi, da so vsa življenja v okolju moralno enakovredna, pri ohranjanju takšne previdnosti pa nam lahko koristijo spoznanja biološke znanosti (ibid., 128–129). Za človeka je pomembno, da sprevidi temeljno vrednost sveta, o tem pa je med drugim razmišljal že Merleau-Ponty, na katerega se v veliki meri sklicuje Marietta v svoji fenomenološki obravnavi (ibid., 131). Tudi to je namreč eden izmed razlogov, zakaj postati ontološko predan, kar s širšega gledišča prav tako pomeni skrb za naravno okolje.

Zakaj je torej pomembna raziskava ekofenomenologije za uresničitev ciljev v tem delu? Kako jo lahko sploh umestimo v širši okvir, v

katerem želimo potrditi uvodno hipotezo v tem poglavju in upravičiti druge filozofske ideje? Na podlagi prikaza določenega vidika ekofenomenologije – ki pravi, da je posameznik neke vrste del sveta oziroma naravnega okolja, kljub temu da je samostojni individuum s specifičnimi vidiki, ki so značilni le zanj – je morebiti mogoče upravičiti obstoj naših filozofskih misli, ki govorijo o trpeči osebi oziroma človeku, ki boleha za podnebno tesnobo zaradi določenih pomanjkljivosti, ki se pojavljajo na njenem okoljskem telesu. Ekofenomenologija nam z zagovarjanjem temeljne povezanosti posameznika z okoljem koristi pri našem dokazovanju, zakaj trpi tesnoben posameznik zaradi uničevanja okolja, okolja, s katerim je na določeni ravni bistveno povezan in to povezanost vsaj minimalno tudi občuti, čeprav ostaja istočasno avtonomna osebnost z določenimi mejami, ki ločijo njegovo fizično telo in okolje, v katerem biva.

V tem pogledu lahko torej morda vidimo določeno temeljno fenomenološko povezavo med dismorfno telesno motnjo in podnebno tesnobo oziroma ju lahko na neki (metafizični) ravni celo istovetimo, saj predstavljajo obema posameznikoma, ki imata ti motnji, glavno skrb in glavni vir trpljenja njune (v primeru posameznika z dismorfno telesno motnjo celo neobstoječe) telesne pomanjkljivosti. Širšo filozofsko analizo tega problema skušamo napraviti v nadaljevanju.

5.5 Fenomenološka primerjava dismorfne telesne motnje in podnebne tesnobe

Na podlagi ugotovitev in sklepov, do katerih smo prišli, lahko zapišemo, da posameznik tako pri dismorfni telesni motnji kot podnebni tesnobi svoje telo doživlja na specifičen način in trpi določene duševne bolečine zaradi tega, kako občuti svoje telo oziroma kakšne (pri posamezniku z dismorfno telesno motnjo tudi neobstoječe, čeprav vane močno verjame) pomanjkljivosti se pojavljajo na njegovem telesu. Fenomenološka primerjava obeh motenj je zanimiva prav tako, ker nam lahko ti duševni motnji povesta, kako posameznik zaznava svoje telo in do kakšnih posledic to vodi. Dismorfno telesno motnjo bi lah-

ko, filozofsko gledano, morda celo razumeli kot podnebno tesnobo. V tem primeru bi telo posameznika s podnebno tesnobo razumeli kot okoljsko telo. To pa po drugi strani ne pomeni, da ne bi mogel tesnoben posameznik, ki trpi za podnebno tesnobo, trpeti tudi za simptomi dismorfne telesne motnje zaradi pomanjkljivosti na fizičnem telesu. Morebiti bi lahko trpel za obema motnjama. Zanimivo bi bilo narediti raziskavo, ki bi obravnavala bodisi posameznike z dismorfno telesno motnjo bodisi podnebno tesnobo. Ta raziskava bi lahko z njimi naredila intervju in jih vprašala, ali trpijo tudi za drugo duševno motnjo. Kaj takšnega bi lahko dodatno utemeljilo našo filozofsko idejo, torej določeno istovetenje dismorfne telesne motnje in podnebne tesnobe zaradi podobnosti, kako dojemata posameznika z obema motnjama svoji telesi in trpita zaradi njunih pomanjkljivosti.

V kratkih pojasnitvah v posameznih točkah so na osnovi do sedaj predlaganih argumentov navedene specifične podobnosti med obema motnjama, do katerih smo prišli z lastnim razmislekom in ki bi lahko pomenile temelje za prihodnje filozofske raziskave.

1. Oseba z dismorfno telesno motnjo in oseba s podnebno tesnobo pravita, da so (v primeru osebe z dismorfno telesno motnjo tudi neobstoječe, ker jih drugi ljudje ne morejo opaziti) pomanjkljivosti na njunih telesih krive za njuno trpljenje, bodisi da gre za fizično ali okoljsko telo.
2. Osebi s tema motnjama nista zadovoljni s svojima telesoma zaradi njunih pomanjkljivosti.
3. Obe si želita odpraviti telesne pomanjkljivosti.
4. Tako prva kot druga oseba se bolj ali manj nenehno osredotočata na telesne pomanjkljivosti.
5. Njune telesne pomanjkljivosti so jima lahko morda na neki način celo v korist, če, denimo, za mladostnika z dismorfno telesno motnjo starši zaradi tega, ker je nekoliko bledikav, tudi bolj skrbijo, saj jih je strah za njegovo zdravje, ali pa če, de-

nimo, osebi s podnebno tesnobo prinaša množično človeško izsekavanje gozdov določen dobiček v njenem podjetju, kljub temu da zaradi tega globoko trpi.

6. Obema si prizadevajo pomagati psihiatri in psihoterapevti.¹⁶
7. Drugim ljudem je lahko njuna telesna pomanjkljivost morda celo všeč. Na osebi z dismorfno telesno motnjo je mogoče opaziti rahlo prifrknjen nos, zaradi katerega jim lahko ta oseba še bolj ugaja, na okoljskem telesu osebe s podnebno tesnobo pa jim lahko ustreza dejstvo, da so zime čedalje milejše in krajše (Peach 2020), kar razumemo kot pomanjkljivost oziroma napako v delovanju okoljskega sistema zaradi človeških napak, ki uničujejo okolje.
8. Vsaka izmed teh motenj posebej različno močno onemogoča posameznikovo funkcionalno delovanje v družbi.
9. Drugi ljudje telesnih pomanjkljivosti teh oseb ne opazijo ali pa jih zaznajo le minimalno. Kot je bilo prikazano v primeru osebe z dismorfno telesno motnjo, velja ta definicija v *DSM-5* v celoti, v primeru osebe s podnebno tesnobo pa je mogoče reči, da lahko to velja predvsem za ljudi, ki živijo na območjih, ki niso tako ogrožena zaradi podnebnih sprememb, in za ljudi, ki ne posvečajo veliko pozornosti njihovim nevarnim posledicam, kar lahko morda pomeni celo hoteno nevednost (glej Grušovnik 2019). Seveda pa to ne velja za vse, saj obstaja čedalje več posameznikov in posameznic, ki se zavedajo nevarnosti podnebnih sprememb, po drugi strani pa se tudi okolje iz dneva v dan čedalje bolj spreminja (ibid.), kar občuti čedalje več ljudi.

Kot je mogoče videti, obstaja nemalo podobnosti med dismorfno telesno motnjo in podnebno tesnobo oziroma doživljanji oseb s temi

¹⁶ Velik del odraslih in mladostnikov z dismorfno telesno motnjo je bil zaradi nje sprejet v psihiatrično bolnišnico (American Psychiatric Association 2013, 245).

motnjami in tem, kako jih opažajo in dojemajo drugi ljudje. Treba je še enkrat poudariti, da lahko osebi z duševnima motnjama trpita izjemno hude duševne bolečine, zato se veliko strokovnjakov ukvarja s tem, da bi jima pomagali, kot smo pokazali. Dandanes obstaja za to že veliko tehnik, v nadaljevanju pa bi radi predstavili eno izmed možnih rešitev, in sicer ukvarjanje z aktivizmom in ozaveščanjem drugih ljudi o različnih problematikah, v našem primeru torej z ozaveščanjem o samih duševnih motnjah in vzrokih zanje. To bi lahko namreč omililo trpljenje oseb z dismorfno telesno motnjo in podnebno tesnobo ali pa ga celo odpravilo. Nekatere njihove želje so, da bi jih drugi ljudje nehali izločati iz družbe, stigmatizirati, imeti za čudaške in, specifično v primeru podnebne tesnobe, bi nehali uničevati okolje, kar jim povzroča raznovrstne pomanjkljivosti na okoljskih telesih.

S samim pojavom aktivizma je nemalo filozofskih problemov. Nekatere poskušamo problematizirati, vendar bi obsežna analiza presešla meje našega raziskovanja, zato se osredotočamo primarno zgolj na pozitivne učinke aktivističnega delovanja in aktivizem v širšem smislu pojmujeemo kot enega izmed temeljev (antične) filozofije, ki naj bi med drugim bila tudi »ozaveščanje o življenjskih problematikah« (podrobneje v Švajncer Vrečko 2021), zato da bi lahko ljudje živeli z večjo mero spoznanja, kot so ga imeli doslej, v čemer se vidi praktična raba filozofije, o kateri, podobno, piše tudi že omenjeni filozof Hadot (2009). Navsezadnje so samo filozofijo dojemali že od stare Grčije naprej kot »ljubezen do modrosti«, filozofi pa naj bi bili med drugim tisti, ki bi ljubezen do iskanja modrosti in tudi določena spoznanja (z »aktivističnim ozaveščanjem«) širili med ljudi in jim s tem vsaj v majhni meri »pomagali« previdno priti iz njihove nevednosti, kot je lahko videti v primeru Sokrata in njegove metode, imenovane sokratska (ibid.).

Takšnemu pojmovanju filozofije bi lahko oporekal marsikateri filozof. Protiargumente smo pripravljeni sprejeti. Kar bi radi poudarili, je zgolj dejstvo, da je tako razumevanje filozofije kot aktivističnega ozaveščanja o življenjskih problematikah eno izmed možnih dojemov filozofije in nikakor ne edino. Filozofskega ozaveščanja morda

niso sposobni le akademsko izobraženi filozofi, temveč kdorkoli, ki se trudi, da bi napravil splošno pravičnejšo in okolju prijaznejšo družbo. Vprašanje, ki nam pri tem ostane odprto, je, ali jih smemo potemtakem vsaj deloma sprejeti tudi kot filozofe. Fenomenologa Browna in Toadvina bi lahko razumeli, kako k temu pritrujeta (2003, xx), kar smo tudi prikazali.

5.6 Etični problemi in (filozofski) aktivizem kot možna rešitev trpljenja

»V času smo, v katerem se je treba močno zavedati vodila, ki ga je razširil Gramsci: ‚Pesimizem razuma, optimizem volje.‘ Po tem vodilu se moramo zelo in odločno ravnati. Vse drugo lahko vodi do naše usodne napake« (Chomsky 2021, 166).

V uvodu tega poglavja smo postavili hipotezo, da pomeni enega izmed sodobnih etičnih problemov nenehno osredotočanje ljudi z dismorfno telesno motnjo in ljudi s podnebno tesnobo na lastne telesne pomanjkljivosti, ne da bi naredili karkoli, da bi ublažili svoje trpljenje zaradi njih. Kot smo navedli, lahko to pomeni v primeru ljudi z dismorfno telesno motnjo, da jih druge osebe še naprej ne razumejo, izločajo iz družbe, stigmatizirajo in dojemajo kot preveč čudaške, v primeru ljudi s podnebno tesnobo pa nam to morda pove, da drugi ljudje še naprej vztrajajo pri svojem uničevanju sveta in prispevajo k povečevanju okoljske krize. Kot eno izmed možnih rešitev za ublažitev trpljenja ljudi z dismorfno telesno motnjo in podnebno tesnobo predlagamo njihov aktivizem oziroma ozaveščanje drugih oseb o njihovih motnjah in vzrokih za te motnje, kar lahko morebiti zmanjša uničujočo moč njihovih telesnih pomanjkljivosti, saj jih drugi ljudje posledično prenehajo tako izločati iz družbe in stigmatizirati ter zmanjšajo svoje uničevanje okolja ali ga sploh več ne uničujejo.

Okoljska aktivistka, novinarka in profesorica Renée Lertzman, ki se ukvarja predvsem z integracijo psihološke in okoljske znanosti, v svojem predavanju z naslovom »How to Turn Climate Anxiety into Action« pravi, da je v mladosti zaradi propadajočega okolja trpela za podnebno tesnobo (2019). Zavaljo trpljenja je skoraj prenehala študirati, vendar jo je rešilo to, da se je odprto pogovarjala z drugimi ljudmi o svojih stiskah in okoljskih problemih. To ji je dalo novo moč in upanje, da ji lahko uspe skupaj z drugimi zmanjšati uničujoče vplive podnebnih sprememb, zato je posledično postala tudi okoljska aktivistka. Pri svojem raziskovanju je ugotovila, da skoraj ni človeka, ki ga ne bi vsaj malo skrbelo to, kar se dogaja s svetom, a se obenem počuti povsem nemočnega, saj dvomi, da bi lahko sam karkoli spremenil. Hkrati mu ostaja občutek krivde, ker se zaveda, da s svojimi ravnanji tudi uničuje planet. Zato se raje odmika od tega svetovnega problema, ker ne vzdrži groznega pritiska, ki mu ga vse navedeno povzroča (ibid.).

Renée Lertzman na osnovi svojih izkušenj in izkušenj drugih ljudi predlaga, da je eden izmed dobrih načinov, kako pobegniti iz stanja podnebne tesnobe, ta, da pridemo v večji meri »v stik sami s seboj«, se zavedamo svojih čutenj in se o njih pogovarjamo z drugimi ljudmi, se zavedamo, da smo vsi v tej godlji skupaj in sprejemamo drug drugega ter začnemo biti bolj sočutni tako do nas samih kot tudi do drugih ljudi (2019). Odprt pogovor o naših stiskah je torej ena izmed možnosti, ki nam lahko pomaga, da postanemo bolj tolerantni, vzdržimo pritisk, ki nam jih povzročajo okoljske spremembe, in ohranimo mirnost ter se s skupnimi močmi začnemo boriti za zmanjšanje in zaustavitev človeškega uničevanja okolja (ibid.). Njene besede o moči odkritega in iskrenega pogovora o naših stiskah in ogroženosti planeta bi lahko oprli na eno izmed osrednjih trditev v svojem delu, kako aktivizem kot ozaveščanje drugih posameznikov pomaga osebi s podnebno tesnobo in posledično koristi tudi njenemu okoljskemu telesu. S tem lahko ljudje, ki uničujejo okolje in ki se jih njen aktivizem dotakne, zmanjšajo svoje uničevanje sveta oziroma uničujočo moč njenih telesnih pomanjkljivosti, torej napak, ki nastanejo pri njihovem delovanju in škodujejo okolju. Posledično se zmanjšajo tudi telesne pomanjklji-

vosti na okoljskem telesu, ki se pojavljajo v okoljskem sistemu zaradi človeških destruktivnih posegov vanj.

Že omenjena umetnica Leigh de Vries, ki ima dismorfno telesno motnjo, si je pri umetniškem izražanju izoblikovala masko, ki je njen obraz tako močno iznakazila, kot da bi imela resnični tumor. Hodila je po ulici in na skrivaj snemala vanjo usmerjene zgrožene poglede mimoidočih, zato da bi s svojim umetniškim videoposnetkom pokazala, kako se sama vsakodnevno počuti zaradi grozljivih misli, da jo drugi zares nenehno opazujejo in imajo za grdo zavoljo njenih telesnih pomanjkljivosti (BDD Does Happen to Us 2016). Pravi, da je razmišljanje o grozi domnevnih pomanjkljivosti mnogo hujše od dejanskih pomanjkljivosti (ibid.). Podobno trdi tudi fenomenolog Mitchell, ki smo ga obravnavali (2016). S svojim projektom želi Leigh de Vries tudi sporočiti javnosti, kako se ta obnaša do ljudi z deformacijami, saj lahko na posnetku vidimo vanjo uprte poglede, ki so zares osupli (BDD Does Happen to Us 2016). Želi poudariti, kako stigmatizirajo drugi ljudje posameznike z dismorfno telesno motnjo. Povedati pa hoče prav tako, da umetnosti ni treba biti konvencionalno lepa. Ustrezati splošno veljavnim merilom in temu, da smo »konvencionalno« lepi, pa ni treba tudi nam samim (ibid).

Z njenim umetniškim aktivizmom lahko podkrepimo našo tezo o tem, da je torej ena izmed možnih rešitev za osebo, ki trpi za dismorfno telesno motnjo, rešitev, ki bi ji lahko ublažila njeno trpljenje in zmanjšala uničujočo moč njenih telesnih pomanjkljivosti. Gre za njeno aktivistično delovanje in ozaveščanje o njeni duševni motnji, češ da gre za resno duševno stanje in ne le za nekaj nepomembnega. V primeru umetnice Leigh de Vries je bil eden izmed njenih ciljev ravno to, da bi seznanila splošno množico z resno bolečino, ki jo doživljajo posamezniki in posameznice z dismorfno telesno motnjo. S tem je želela vplivati na to, da bi jih drugi ljudje bolje razumeli, začeli sprejemati in jih ne bi več toliko stigmatizirali ter izločali iz družbe zaradi njihove domnevne čudaškosti. Avtorica umetniškega projekta pravi, da ji je umetniško delo do določene mere uspelo preseči njene strahove in jo zblížati z drugimi ljudmi (BDD Does Happen to Us

2016). Tako je bil njen umetniško-aktivistični projekt uspešen, saj je vsaj deloma ublažil njeno trpljenje in zmanjšal uničujočo moč njenih telesnih pomanjkljivosti.

Treba je priznati, da vsi ljudje, ki trpijo za dismorfno telesno motnjo ali podnebno tesnobo, niso zmožni biti aktivisti. Kot smo povedali v prejšnjih poglavjih, so nekateri zaradi svoje motnje tako močno paralizirani, da uspejo komajda opravljati osnovne življenjske naloge. V teh primerih torej naša predlagana rešitev ne velja, saj lahko morda zanje pomeni edino pomoč psihiatrična in/ali psihoterapevtska obravnava. Vendar smo že na začetku tega poglavja pojasnili, da govorimo zgolj o eni izmed možnih rešitev za ublažitev njihovega trpljenja in ne o edini rešitvi, ki je na voljo. Po drugi strani je lahko z aktivističnim delovanjem v primeru osebe s podnebno tesnobo problem tudi ta, da je okoljski aktivizem velikokrat izjemno nevaren za osebo, ki ga izvaja, saj se je nemalokrat že zgodilo, da so bili okoljski aktivisti zaprti ali celo ubiti (podrobneje v Lynch, Stretesky in Long 2018). V primeru aktivističnega delovanja in ozaveščanja osebe z dismorfno telesno motnjo o lastni motnji, če razmišljamo globlje, pa je možno celo, da njen aktivizem povzroči nasproten učinek, namreč da si začnejo drugi ljudje misliti o njej, da je zares čudaka, saj jo dojemajo kot izjemno lepo, čeprav jim »tarna«, kako močno je »obsedena« s svojo grdo pojavo in kako resna je ta stvar. S tem jo lahko morebiti začnejo celo bolj izločati iz družbe, kot jo zaradi njenega slabšega delovanja v družbi izločajo do sedaj.

Kot smo zapisali, bi lahko našeli še veliko filozofskih argumentov, ki govorijo bodisi v prid bodisi proti našim trditvam o možni rešitvi iz duševnih bolečin z aktivističnim delovanjem, vendar bi to presegalo omejitve našega dela. Na tej točki pa je vredno omeniti ideje filozofinje Julinne C. Oxley, ki se zgleduje po filozofu Noamu Chomskyju in zagovarja tezo, da je lahko filozofija tudi aktivistično zavzemanje za pravičnejši svet (2020). Na podlagi njenega pogleda bi morda lahko razumeli Renée Lertzman in Leigh de Vries kot aktivistki v smislu filozofskega aktivizma, saj se obe zavzemata v praksi za rešitev določenih

problematik in s širše perspektive za splošno dobro, za kar se prav tako zavzema filozofija.¹⁷

Filozofinja J. C. Oxley zapiše, da lahko filozofi, zato ker so usposobljeni za razpravljanje in argumentiranje, veliko ponudijo aktivističnemu gibanju in se borijo za dosego ciljev, ki jih imajo za dobre in upravičene (2020). Razumni aktivist pomeni človeka, ki ima pet vrst vrlin, in sicer: poštenost, razumnost, logičnost, sposobnost razmišljanja in spoštovanje. Vendar pa so retorične in razumne sposobnosti le del tega, kar po njeni presoji koristi dobremu aktivističnemu delovanju, saj so zanj pomembne tudi mehke veščine, denimo, da je aktivist takten, oseben, zabaven in da zna sodelovati (ibid., 20). Filozofska učenost lahko včasih deluje proti njihovemu razvoju in s tem omejuje filozofa pri tem, da bi postal dober aktivist (ibid., 6). Avtorica zapiše, da ji aktivizem ne pomeni nečesa, kar nasprotuje filozofskemu iskanju modrosti (ibid., 27), zelo pomembno pa je pri tem, da se filozofi aktivizma lotevajo intelektualno odgovorno (Oxley 2020).

Renée Lertzman in Leigh de Vries bi lahko morda res razumeli, izhajajoč iz pisanja filozofinje J. C. Oxley, kot »filozofski aktivistki«. Obe se namreč borita za določene cilje, ki jih dojemata kot dobre, upravičene in pravične. V širšem smislu se to tiče tako estetike kot okoljske etike. Toda pri njiju je na prvem mestu praksa, ki pa je utemeljena na (filozofsko-etični) teoriji. Kot smo povedali, bi lahko nekateri nasprotovali pojmovanju filozofije, ki si »aktivistično« prizadeva za dobro v širšem pomenu besede. Njihove utemeljene argumente smo vsekar pripravljene sprejeti, kar pa bi radi prikazali, pa je zgolj takšen možen način razumevanja filozofije. Filozofija in filozofski aktivizem

17 V fenomenološkem podpoglavju Fenomenologija človeka in fenomenologija dismorfne telesne motnje: različnost v istosti smo sicer že razložili, da bi bilo dojetje človeka z dismorfno telesno motnjo kot filozofa morda pretirano. Filozof si namreč v svoji zadržanosti do resnice, torej v njenem iskanju in najdevanju – »pusti čas« (Kornel 2002, 130). Človek z dismorfno telesno motnjo pa je trdno prepričan, da ima prav – zares verjame v svoje telesne pomanjkljivosti in le stežka se ga prepriča v nasprotno. Nima dovolj prostega časa, »schole«, da bi razmišljal in razglabljal – filozofiral – o resničnosti svojih telesnih pomanjkljivosti.

lahko potemtakem v skladu s tem dojemanjem pomenita način, kako se osvoboditi lastnega trpljenja. Sprejemanje filozofskih idej v tem poglavju je torej lahko koristno tako za osebe z dismorfno telesno motnjo kot tudi druge, ki trpijo za podnebno tesnobo. Toda, ali ni o filozofiji kot tisti poti, ki nam lahko pomaga ublažiti naše trpljenje, govorilo že mnogo filozofov pred nami?

6 SKLEP: TEMINA DUHÁ KOT FILOZOFSKA IDEJNOST

»Priznati moram, da sploh nisem naklonjen fabriciranju svetovnih nazorov. To prepuščam filozofom, ki sami priznavajo, da se jim zdi potovanje skozi življenje brez takšnega Baedekerja, ki jim ponuja informacije o vsem, neizvedljivo. Ponižno sprejemamo prezir, s katerim filozofi zrejo na nas, prepričani, da imajo višje potrebe kot mi. Ker pa tudi sami ne moremo zatajiti svojega narcističnega ponosa, bomo tolažbo iskali v razmisleku, da vsi ti ‚Življenjski vodniki‘ hitro zastarajo in da je prav naše kratkovidno, omejeno, natančno delo tisto, ki zahteva, da izhajajo v novih nakladah in da so celo najsodobnejši Baedekerji le poskusi, da bi nadomestili stari, tako udoben in tako popoln katekizem. Dobro vemo, kako malo luči je lahko doslej vrgla znanost na uganke tega sveta. Naj filozofi zganjajo še tak hrup, tega dejstva ne morejo spremeniti. Le potrpežljivo, vztrajno delo, pri katerem je vse podrejeno zahtevi po gotovosti, lahko počasi pripelje do spremembe. Če popotnik poje v temi, zanika svoj strah, toda zato okrog sebe ne vidi nič bolj svetlo« (Freud 2001, 19–20).

Ali ima Freud prav, ko tako kritizira filozofe in filozofski vidik, čeprav je bil tudi njegov profesor filozof? V tem delu smo v širšem smislu spregovorili o problematiki determinističnega znanstvenona-

turalističnega psihologiziranja – o katerem pišejo mnogi psihiatri, psihologi in filozofi, ki smo jih omenjali in analizirali njihove misli –, ki se pojavlja v današnjem času in na podlagi katerega se še vedno prevečkrat izloča »nenormalne posameznike« iz »normalne« družbe ter se jih stigmatizira v kapitalistični družbi. Zapisali smo med drugim, da je (»duševno moten«) človek bitje, ki je mnogo več kot zgolj subjekt, določen s psihološkimi in psihiatričnimi znanstvenimi interpretacijami, kar pa seveda ne pomeni, da kritiziramo njihova spoznanja, saj so ta vsekakor pomembna in tudi sami uporabljamo njihove ugotovitve pri svoji praksi relacijske individualne, partnerske in družinske terapije s posamezniki. To tezo smo v prvem delu podkrepili z novo fenomenologijo dismorfne telesne motnje, v širšem smislu kot podnebne tesnobe; z razmišljanjem o podnebni tesnobi kot duševni motnji, pri kateri trpi človek zaradi pomanjkljivosti na okoljskem telesu (kot podobno trpi človek zaradi pomanjkljivosti na fizičnem telesu, če ima dismorfno telesno motnjo); s splošnim prikazom podobnosti med dismorfno telesno motnjo in podnebno tesnobo.

Te filozofske ideje smo natančno analizirali. Novi pojem okoljskega telesa smo podkrepili s prikazom in raziskavo nekaterih temeljnih ugotovitev ekofenomenologije, ki smo jo s tem interpretirali v popolnoma novi luči. Kot nove pa smo želeli oblikovati tudi številne filozofske protiargumente, ki nasprotujejo našim filozofskim idejam, kot je na primer možnost, da se oseba s podnebno tesnobo ne doživlja na nikakršen način vsaj na minimalni ravni povezane oziroma eno z okoljem, v katerem živi, kar z določenega vidika poruši našo bistveno idejo o okoljskem telesu. Zaradi teh in podobnih protiargumentov smo pojasnili, da so potrebne dodatne fenomenološke raziskave, ki bi natančno analizirale doživljanja oseb s podnebno tesnobo in dismorfno telesno motnjo ter morebiti dokazale ali ovrgle naše filozofske ideje. Vendar bi se lahko tukaj oprli na besede filozofa Deana Komela, ki pravi: »/.../ bolj kot je mišljenje nedokončano, globlji je morda njegov potencial« (2015, 137).

Pri filozofiranju smo na osnovi številnih lastnih argumentov in idej različnih filozofov, psihiatrov, psihologov ter drugih avtorjev

utemeljili pomembno vlogo filozofije na področju psiholoških in psihiatričnih obravnav človeka. S tem smo potrdili hipotezo, da ne gre v teh domenah zanemariti filozofije, saj lahko sodelovanje med filozofi, psihologi in psihiatri razširi razumevanje človeka in duševnih motenj. Vsebina prvotnega dela nam lahko pokaže, da se (»duševno motenega«) človeka ne da samo strogo dojeti znotraj vnaprej določenih znanstvenonaturalističnih okvirov in da bi se dalo te okvire ter njihova razumevanja človeškega bitja s pomočjo filozofije razširiti in interpretirati nekoliko drugače. Filozofijo smo kot tisto, ki ima »moč pomagati priti človeku iz njegovega trpljenja«, razložili tudi kot »aktivistično« in to skušali med drugim utemeljiti z argumenti, ki jih navajata filozof Pierre Hadot in filozofinja J. C. Oxley, ki se zgleduje po filozofu Noamu Chomskyju.

Filozofijo smo pojasnili kot nekaj, kar lahko človeku pomaga »preseči njegove duševne bolečine«, v tej luči pa smo upravičili tezo, da je ena izmed možnih rešitev iz trpljenja ljudi z dismorfno telesno motnjo in podnebno tesnobo njihovo ukvarjanje s (filozofskim) aktivizmom v širšem, praktičnem okviru estetike in okoljske etike, kar jim lahko zmanjša uničujočo moč njihovih telesnih pomanjkljivosti in ublaži trpljenje. Pokazali smo na številne interpretacije doživljanj ljudi z duševno motnjo v sodobni družbi, obenem pa smo prikazali različne sodobne etične probleme, ki se tega tičejo. Za podkrepitev določenih idej so vsekakor pomembne nadaljnje filozofske študije in oblikovanje protiargumentov, kljub temu pa ima lahko naše delo možnost, da bi pomenilo določeno osnovo za prihodnje primerjalne psihološke, psihiatrične in filozofske obravnave.

Dismorfna telesna motnja je skratka duševna motnja, za katero ljudje resnično trpijo in ki ima moč, da jim uniči precejšen del življenja. V prvem delu je razvidno, koliko različnih znanosti interpretira dismorfno telesno motnjo na poseben način. Razvoj njenega preučevanja je v mnogih znanostih še zmeraj v povojih, zato naše pisanje ni bilo tako lahka naloga. V ospredju našega filozofskega raziskovanja so bile bistvene ideje, kot so na primer, da fenomenološki vzrok dismorfne telesne motnje ni nujno naša nezmožnost, da bi dokončali temeljni

projekt sebstva, kot pravi fenomenolog Mitchell (2016), saj se lahko ta duševna motnja pojavi tudi takrat, ko je z določenega vidika v celoti uresničen ta temeljni projekt. Preučevali smo prav tako, da bi bilo v kazenskih postopkih treba bolj upoštevati fenomenološko razumevanje človeka; da se s terapijo z umetniškim ustvarjanjem lahko zmanjša trpljenje človeka z dismorfno telesno motnjo; da je človek z dismorfno telesno motnjo bolj estetsko občutljiv, kar je lahko tudi »estetski vzrok« za njegovo duševno motnjo; da sta z dismorfno telesno motnjo pomembno povezana vidika človekove utelešenosti ter korporealnosti in tako naprej. Sedaj lahko navedemo sklepne misli tega dela, ki se navezujejo na že velikokrat postavljeno vprašanje s kritičnim podtonom: Mar nima duševna motnja tudi posebne vrednosti za potrebe družbe?

Umetnica z dismorfno telesno motnjo, Leigh de Vries, morda za umetnino, ki smo jo predstavili, ne bi našla inspiracije, če ne bi imela te duševne motnje, kar pomeni, da posledično ne bi »dala in omogočila« posebne estetske izkušnje gledalcem in gledalkam svojih umetniških projektov. Tudi v zadnjih letih dobitnica več nagrad grammy, glasbenica Billie Eilish, teh morda ne bi dobila, če ne bi imela v življenju dismorfne telesne motnje in depresivne motnje, ki sta med temeljni njene glasbene ustvarjalnosti, s katero se lahko poveže in ki jo začuti mnogo ljudi na bivanjski ravni. V intervjuju z revijo *Rolling Stone* je Billie Eilish namreč odkrita glede svoje dismorfne telesne motnje in depresije, s katerima se je spopadala že nekaj let svojega življenja (Eells 2019).

Poleg dismorfne telesne motnje in depresije obstaja še veliko drugih duševnih motenj, ki gredo skupaj z umetniškim ustvarjanjem. S tem ne trdimo, da gre za motnje, ki jih ni treba jemati resno, saj lahko ljudem omogočajo ustvarjalni duh in prinašajo določene uspehe. Vsekakor jih je treba razumeti kot duševne motnje, ki lahko posameznikom in posameznicam uničijo življenje, zato jih je treba obravnavati resno. Toda zanimivo je, da so iste uničujoče duševne motnje, ki ogrožajo in strašijo duhá, hkrati lahko tudi povod za stvaritev v družbi cenjenega umetniškega dela. S tem je torej mogoče opaziti razkol med škodljivostjo in vrednostjo duševnih motenj, razkol, ki ga (dvoična)

družba velikokrat ignorira, saj je namreč kdo ve kako ne zanima, če umetniki zavoljo svoje umetniške ustvarjalnosti, ki jo ona »potrebuje«, tudi zelo trpijo. Zanimivo bo izvedeti, kaj se bo v prihodnosti zgodilo z glasbenico Billie Eilish. Vprašanje je, ali jo bo družba, ki je tudi sama zelo depresivna, zaradi lastne »požrešnosti izgubljanja« v njeni glasbi, s čedalje večjo potrebo po njenem umetniškem ustvarjanju in s tem po njenih duševnih motnjah, slej ko prej dobesedno pogubila, kar se je zgodilo že v preteklosti z različnimi umetniki.

II. DEL

UVOD

V drugem delu bomo fenomenološko in teoretsko psihoanalitično analizirali določene zlorablajoče strukture v sodobnosti, s čimer smo se ukvarjali že v prvem delu. Sprva bomo opredelili fenomenologijo demence oziroma izkustva dementne »osebe«, ki nemalokrat trpi zaradi pomanjkljive oskrbe, ki jo je deležna v slovenskem zdravstvenem sistemu. Ovrednotili bomo prav tako, zakaj je ta oskrba včasih pomanjkljiva. Razpravljali bomo namreč o določenih vidikih načina dela zdravstvenega osebja, ki velikokrat trpi zaradi nekaterih »zlorablajočih« dejavnikov v zdravstvenem sistemu, zaradi česar tudi ne (z)more vselej omogočiti dovolj dobre oskrbe svojim oskrbovancem. Opredelili bomo skratka zlorabe, ki se dogajajo v dveh svetovih, in sicer v (zoženem) svetu dementne »osebe« in (sistemske zlorablajočem) svetu njenega zdravstvenega oskrbovalca. Pri tem bomo kritično analizirali problematične pojave in zanje predlagali določene morebitne rešitve.

V tem delu govorimo eksplicitno o fenomenologiji zlorabe, o kateri smo morebiti nekoliko bolj implicitno govorili že v prvem delu. Kritično analiziramo tudi filozofijo duhovnosti in pojem duhovnosti sam ter izrazimo (ne)zmožnost njune sistematične opredelitve. Tako napravimo uvod v naslednja poglavja, v katerih filozofsko kritiziramo pojav duhovnih zlorab (v moderni dobi) in razpravljamo o ključnih povezavah med demenco in duhovno zlorabo. Duhovnih zlorab ne razumemo nujno samo kot zlorab, ki se dogajajo znotraj religioznih skupnosti, temveč jih spoznavamo na primer tudi kot zlorabe v družinskem okolju. V tem se morda vidi vpliv tega, da se poleg ukvarjanja s kritično fenomenologijo (v teoriji in praksi) ukvarjamo tudi z relacijsko psihoanalitično prakso po metodi relacijske družinske terapije, ki trdi, da se človeka da vselej razumeti kot bitje, ki je uvrščeno v določeni sistem, kar pa ne pomeni, da o njem ne moremo istočasno govoriti kot o morebitnem avtonomnem in svobodnem bitju, ki ima lahko

možnost spremembe svoje življenjske poti. Kritično skratka razpravljamo o problematični opredelitvi pojma duhovnosti in o filozofiji, ki ga preučuje, hkrati pa poudarimo dejstvo, da je o fenomenologiji (duhovnih) zlorab vendarle treba govoriti, saj je molk tisti, ki ima moč pripeljati do novih zlorab, če se jih ne trudimo glasno (ali vsaj pisno) preprečiti.

Drugi del je tako povezan s prvim, saj tudi prvi del vsebuje problematiko fenomenologije zlorabe. Zlorabljen je namreč bit človeka z duševno motnjo, na primer dismorfno telesno motnjo ali shizofrenijo, ki med drugim trpi zaradi stigmatizacije in izločenosti iz družbe; zlorabljen je tudi bit človeka s podnebno tesnobo, ki trpi zavoľjo postopnega uničevanja sveta; in zlorabljene so prav tako biti številnih ljudi, ki nemočno gledajo, kako so pred njimi zlorabljeni marsikatera življenja, a nimajo (politične) moči, s katero bi lahko te zlorabe preprečili. Nikakor ne trdimo, da imamo to (politično) moč mi. Vendar pa verjamemo, da je kakršenkoli govor o zlorabi in preprečevanju zlorabe govor, ki ni zamen. Vloga filozofa je oziroma mora biti ta, da kritično analizira pojave, ki se mu fenomenološko »dajejo«, jih ovrednoti in tudi obsoja, če spozna, da vodijo v nepravo smer oziroma smer razvrednotenja dostojanstva živih bitij in sveta samega.

1 FENOMENOLOGIJA ZLORABE PRI DEMENCI IN OSKRBI DEMENTNIH LJUDI

V poglavju razpravljamo, kako pomembno bi bilo v slovenskem zdravstvenem sistemu uvesti strukturne spremembe pri oskrbi ljudi z demenco v njihovem »poslednjem eksistencialnem času«. Izhajamo iz spoznanj fenomenologije utelešenosti, ki govorijo o tem, kako demenčni ljudje doživljajo svet okoli sebe in poudarjajo, da ima človek v zaključni fazi demence še zmeraj lastnosti utelešene »osebe«, ¹⁸ ki ima svoje posebne občutke in hrepeni po toplini. Zasluži si dostojanstveno

18 Pojem »osebe« bomo razložili v nadaljevanju.

oskrbo, ta pa je zaradi strukturnih problemov v zdravstvu včasih pomanjkljiva. Nekatere probleme (pri lastni praksi) pojasnimo in ponudimo zanje določene rešitve. Ponovno razložimo tudi osnovne pojme fenomenologije utelešenosti, ki smo jih pojasnili že v prvem delu, to pa storimo zaradi tega, ker so ti pojmi tukaj obravnavani v povsem novem okviru čutenja ljudi z demenco. Hkrati se proti koncu poglavja odzovemo na morebiten bioetičen protiargument našim filozofskim idejam, o katerih pišemo, ki zagovarja evtanazijo dementnih »oseb«.

Najprej bomo ovrednotili nekatere problematične vidike in pomanjkljivosti slovenskega zdravstvenega sistema pri oskrbi dementnih ljudi in pojasnili, kako pomembno je, da se jih čim prej reši predvsem z moralnega vidika, saj si ljudje z demenco pred smrtjo zaslužijo dobro oskrbo, kar pa zmeraj ni omogočeno. Predstavili bomo tudi nekatere ideje simbolnega interakcionizma, ki zagovarja primerno oskrbo dementnih ljudi in jim priznava položaj »oseb«. Naslednje poglavje bo služilo kot vpeljava v fenomenološko strukturirano poglavje doživljanja dementnih »oseb«, ki si želijo primerne oskrbe. V njem bomo navedli tudi kritiko simbolnega interakcionizma, ki jo zagovarja fenomenologija utelešenosti.

1.1 Strukturni problemi v slovenskem zdravstvenem sistemu pri oskrbi ljudi z demenco

Velik zagovornik strukturnih sprememb v zdravstvenih sistemih pri oskrbi dementnih ljudi je bil Tom Kitwood (1937–1998), teoretik, ki ga uvrščamo med zagovornike simbolnega interakcionizma in »osebnostno naravnanih pristopov« (*person-oriented models*) pri oskrbi ljudi z demenco. »Oseba« je zanj človek, ki si osmišlja svoj svet (Kitwood 1997, 87). Primerna oskrba dementnega človeka bi lahko vodila tudi do upočasnjevanja njegovega nevrodegenerativnega razvoja. Njegov stik s sočlovekom ima zanj vselej določen pomen. Simbolni interakcionizem preučuje predvsem interakcijski svet dementnega človeka (ibid.). Njegovi interakciji pripisuje velik pomen tudi znanstvenica Pia C. Kontos (2003; 2004), utemeljiteljica ideje o utele-

šeni kogniciji dementnih ljudi.¹⁹ V slovenskih ustanovah, ki so namenjene oskrbi ljudi z demenco, prihaja do strukturno problematičnih vidikov, podobnih, kot jih je kritiziral tudi Kitwood (1997). Nekatere pomanjkljivosti sem videl tudi na lastne oči, ko sem kot študent imel službo kot bolničar-negovalec v domu starejših občanov. Dementnih ljudi je predvsem v evropskem prostoru čedalje več (Telban in Milavec Kapun 2013, 261; Filej in Kaučič 2019, 556), kar je tudi eden izmed razlogov, zakaj je izboljšanje njihove oskrbe nujno z moralnega vidika.

Prvi problem pomeni pomanjkanje usposobljenih zdravstvenih delavcev v teh ustanovah (Skela-Savič in Hvalič Touzery 2020, 47; Kobal Straus 2006, 233). Avtorji pravijo, da bi se morali uskladiti normativi in plačila storitev zdravstvene nege in oskrbe v domovih za starejše, saj se v nasprotnem primeru strokovno področje ne more primerno odzivati na potrebe starejših oseb, kar je povezano s slabšanjem kakovosti storitev (Skela-Savič in Hvalič Touzery 2020, 47). Med samimi (dementnimi) starostniki prihaja tudi do nasilja, tega pa je po navadi več v popoldanskem delovnem času, saj je takrat na delovnih mestih tudi malo zdravstvenega osebja, le-to pa ne more zagotoviti ustrezne zaščite žrtvam nasilja (Šmit in Leskovic 2013, 342). Ker je premalo osebja, so delavci dodatno obremenjeni (Kobal Straus 2006, 232) in morajo v predpisani časovni enoti opraviti več dela (ibid., 235). To pomeni, da ne morejo posvetiti toliko časa »osebi« z demenco, kot bi ga ta potrebovala. Število osebja bi se zato vsekakor moralo povečati.

Drugi problem je mogoče videti v premajhnih dohodkih, ki jih prejemajo zdravstveni delavci, zaradi česar niso dovolj motivirani za delo z dementnimi oskrbovanci ali pa imajo tudi veliko svojih skrbi (Primc in Lobnikar 2019, 14; Kobal Straus 2006, 232), ki jim onemogočajo, da bi se popolnoma posvetili njihovi oskrbi. Višji dohodki bi po vsej verjetnosti vplivali na večjo zagnanost pri delu (Ličen et al. 2010, 15), kar bi lahko posledično pomenilo tudi primernejšo oskrbo in večje zadovoljstvo ljudi z demenco. Kot tretji strukturni problem v zdravstvu vidimo tudi pomanjkanje znanja zdravstvenega osebja

19 Idejo pojasnimo v nadaljevanju.

o načinu dela z dementnimi ljudmi (Skela-Savič in Hvalič Touzery 2020, 46–47) in o dementnih ljudeh samih oziroma njihovem načinu življenja pred demenco (Ličen et al. 2010, 18). Z upoštevanjem njihovih vsakodnevnih ritualov, individualnih želja in potreb so ljudje z demenco tudi manj nemirni (Telban in Milavec Kapun 2013, 263). Seveda pa je to težko doseči, ker je osebe že tako preobremenjeno in v časovni stiski zaradi pomanjkanja delavcev. Mnogim strokovno usposobljenim ljudem pa niti ni do tega, da bi delali z dementnimi ljudmi, in sicer zaradi težavnosti in zahtevnosti dela z njimi, negativnega odnosa, ki ga imajo do starejših oseb, in drugih dejavnikov (Skela-Savič in Hvalič Touzery 2020, 39). To nezainteresiranost ljudje z demenco še kako čutijo, kar bomo prikazali v nadaljevanju.

Zaradi navedenih težav in drugih dejavnikov doživljajo zdravstveni delavci pri oskrbi ljudi z demenco veliko stresa (Telban in Milavec Kapun 2013, 262), vse do popolne izčrpanosti (Ličen et al. 2010, 18). Slabše kot je dementno stanje oskrbovancev, več stresa doživljajo njihovi oskrbovalci (ibid., 15). Osebu lahko pri premagovanju stresa pomagajo različne tehnike sproščanja (Kobal Straus 2006, 233–234), tudi take, ki imajo duhovno naravo, pomaga pa mu lahko prav tako terapevtska obravnava, ker se tudi samo spopada s čustvi žalosti pri paliativni oskrbi dementnih ljudi in žalovanjem, ko preminejo (Bernot in Ozbič 2019, 25). Pri spoprijemanju z žalovanjem bi mu lahko koristila relacijska družinska terapija (podrobneje v Gostečnik 2021). Zdravstveni sistem pa velikokrat ne omogoča terapevtske pomoči delavcem. Stres, ki ga doživljajo, lahko vodi do stresa, ki ga čutijo dementni oskrbovanci. Govorimo lahko celo o nehotenem trpinčenju oziroma zanemarjanju oskrbovancev in oskrbovank, ki sta posledici popolne izčrpanosti osebja (Ramovš 2019, 68). Če osebe nima toplega odnosa do oskrbovancev in toliko časa, kot bi ga oskrbovanci potrebovali, lahko ti postanejo agresivni, saj se lahko zgodi, da na hitro opravljeno nego doživljajo kot »nasilen vdor v svoj intimni prostor«. Ta »vdor« je sicer nujen med samo nego (Ličen et al. 2010, 18), a ga je s toplim odnosom mogoče omiliti. Kot smo pokazali, pa nima osebje velikokrat dovolj primerne časa za tak pristop.

V tem poglavju smo želeli prikazati nekatere probleme v slovenskem zdravstvu, ki se tičejo oskrbe ljudi z demenco v ustanovah za starejše občane. Ta del služi kot vpeljava v naslednje poglavje, ki vsebuje fenomenologijo »doživljajev« utelešenih dementnih »oseb« in druge problematike.

1.2 Fenomenološka psihopatologija, fenomenologija utelešenosti in »doživljaji« človeka z demenco

V obeh delih monografije želimo prikazati, kako pomembna je sodobna filozofska smer fenomenološka psihopatologija. Med drugim je filozofski odgovor na »dobo možganov« in nevroznanstvena spoznanja (Stanghellini et al. 2019, 1). Preučuje »izkustva« ljudi z duševno motnjo (ibid., 2). Zagovarja, da mora biti psihiatrija predvsem usmerjena v »psiho« ljudi, na drugem mestu pa je preučevanje možganov, ki so zgolj »prenosnik« človeških doživljajev oziroma duševnih motenj in kot predmet raziskovanja pomembni le za lažje razumevanje duševnih doživljajev. Psihopatologija, ki se ukvarja z osmišljanjem psihičnega trpljenja, mora biti temelj psihiatrične znanosti. Simptom duševne motnje nima le (biološkega) »vzroka«, temveč ima tudi »pomen« za človeka (ibid.). Fenomenološki psihopatologiji je pomembno, da razumemo, v kakšnem svetu ljudje živijo in kako doživljajo svojo bolečino v njem (ibid., 3).²⁰ Z njo se ukvarjajo tudi nekateri avtorji, ki pišejo v okviru fenomenologije utelešenosti. Njihove ideje analiziramo v nadaljevanju.

1.2.1 Pogled na človeka s kognitivističnega vidika in vidika utelešenosti

Človeka se pogosto dojema na kognitivistični način kot bitje z določenimi zmožnostmi, med katere spadajo zmožnost refleksije, upo-

20 Iste problematike zanimajo tudi relacijsko družinsko terapijo (Gostečnik 2021).

rabe eksplcitnega spomina, samozavedanja v različnih prostorih in časih, uporabe višjih kognitivnih funkcij in tako dalje. Takšno razumevanje je utemeljeno na dualističnih, racionalističnih in empirističnih idejah filozofov Renéja Descartesa (1596–1650) in Johna Locka (1632–1704), ki sta človeka razumela kot avtonomno in suvereno bitje z občutkom samogotovosti (Fuchs 2020, 666; Hampson in Morris 2016, 3; Millet 2011, 515). Descartes se je zavzemal za dualistično pozicijo, to je razlikovanje med duhom in telesom (2004). Takšno razumevanje človeka je sicer v sodobni filozofiji duha (*the philosophy of mind*) deležno številnih kritik, a je v praksi običajno privzeto, ko imamo pred seboj človeka z demenco in vidimo njegovo izgubo splošnih značilnosti razumne osebe (Millet 2011, 512). Sčasoma ne vidimo več »osebe«, ki smo jo nekoč poznali, temveč samo še propadajoče telo. Sami želimo pokazati, da dementni človek ni le propadajoče telo, ampak je veliko več od tega. To, kako je Locke razumel človeka kot bitje z eksplcitnim avtobiografskim spominom, ima velik vpliv še danes. Locke človeka vidi kot

»/.../ misleče, inteligentno bitje, ki ima razum in zmožnost refleksije ter lahko dojema sebe kot sebe, isto misleče se bitje v različnih časih in prostorih; to lahko počne le s tisto zavestjo, ki je neločljiva od mišljenja /.../« (1997, 302).

Možen pa je prav tako drugačen pogled na »osebo«, ki izvira iz fenomenologije utelešenosti, o kateri smo že veliko pisali v prvem delu monografije (podrobneje o tej smeri fenomenologije v Fuchs 2018; Zahavi 2006). Eden izmed razlogov, zakaj pojasnjujemo pojmovanje utelešene »osebnosti«, je, ker nam lahko pomaga spremeniti pogled na ljudi z demenco.²¹ Fenomenologija utelešenosti preučuje dva vidika »osebe«,

21 Pojmovanje utelešene »osebnosti« je zanimivo tudi zato, ker ne da dokončnega odgovora, ali je um mogoče ločiti od telesa. Pri tem gre za podobno interpretacijo zavesti oziroma duše, ki je povezana z organskim telesom, kot jo najdemo pri Aristotelu, pri katerem je na nekaterih mestih v spisu *O duši* rečeno, da naj bi

in sicer tako vidik »živečega telesa« oziroma »doživljajske (fenomenološke) danosti« (*Leib*) kot vidik »živega telesa« oziroma telesnega organizma (*Körper*) (Fuchs 2020, 667).²² Fenomenologija utelešenosti zagovarja idejo o utelešeni kogniciji. Zavest tukaj ni »izdelek« možganov, temveč je »dejavnost« vsega telesnega organizma in vselej »povezana« z okoljem. To naj bi bila kritika nevroredukcionizma, po katerem je zavest zgolj »izdelek« možganskih procesov. Ta redukcionizem spregleda pomembno vlogo telesa, ki jo ima telo pri strukturiranju človeške »osebnosti«. »Oseba« se same sebe zaveda v povezanosti možganov, telesa in okolja (ibid.). Tukaj govorimo o življenju »osebe« od rojstva do smrti telesa (ibid., 673), torej tudi po izgubi višjih kognitivnih funkcij. V naslednjem delu bomo še natančneje opredelili, katere so značilnosti utelešene vitalne »osebe« in kateri so pojmi, ki so zanjo pomembni.

1.2.2 Telesni spomin, »interteleznost« in »predrefleksivna« zavest

Subjektivno ali »živeče telo« (*Leib*) ima svojo zgodovino (Fuchs 2020, 666), ki se je »oseba« zaveda na poseben način. Že po rojstvu se njene zgodnje izkušnje shranijo v telesnem implicitnem spominu kot senzomotorične navade in zmožnosti vzpostavljanja stika. Vsa njena dejanja se shranijo v tem implicitnem spominu (ibid., 668). Fenomenologija utelešenosti pravi, da »oseba« deluje tudi pod vplivom svojih izkustev, ki so shranjena v njenem telesu. Nanjo vpliva njena »implicitna zgodovina izkustev«, ki je shranjena v njeni organski telesni materiji in zmeraj implicitno navzoča (ibid., 674). Njen biografski oziroma eksplicitni spomin je »utemeljen« v njenem telesnem spominu (ibid.,

razumska zmožnost duše imela moč, da se ohrani tudi po smrti človeka (1993, 203–209). Ti deli so v spisu sicer zelo nejasni, zato se glede tega med seboj ne strinjajo niti preučevalci Aristotela (ibid.).

²² Utelešeno pojmovanje »osebe« temelji na trajanju organskega telesnega življenja (*Körper*) (tudi med fazami nezavesti) in na telesno čutni subjektivnosti človeka (*Leib*) (Fuchs 2020, 670; Millet 2011, 519). »Oseba« tako »ima« telo (*Körperhaben*) in tudi »je« telo (*Leibsein*).

666). V tem spominu je shranjena implicitna zgodovina njenih doživljanj, ki postane »udejanjena« v trenutnih razpoloženjih, gibih, načinih zaznave, izrazih in vedenju ter pri stiku z drugimi ljudmi, in to ne da bi se eksplicitno zavedala, kaj na te reči vpliva (ibid., 674; Summa in Fuchs 2015, 395–396; Hampson in Morris 2016, 2). Zavoljo implicitnega spomina se človek zaveda svojih utelešenih navad (Summa in Fuchs 2015, 392). Tudi na to, kako izkuša svoje telo v sedanjem trenutku, neposredno vpliva telesni spomin (ibid., 393; Švajncer Vrečko 2020, 195). Ta spomin ne pomeni »eksplicitnega zavedanja diahroničnosti« (človek se torej ne dojema kot bitje, ki je obstajalo že v daljni preteklosti in bo obstajalo tudi v daljni prihodnosti), zmeraj pa je povezan z »živečim subjektivnim telesom« (*Leib*) (Summa in Fuchs 2015, 396). Eksplicitno samozavedanje je torej nenehno pod vplivom telesnega spomina.

Naš »temeljni jaz« je tako vitalen in telesen, ta »telesnost jaza« pa je osnova »intertelesnosti« (*intercorporeality*), ki nas povezuje z drugimi ljudmi, ne da bi se mi tega zavedali na eksplicitni ali simbolni ravni (Fuchs 2020, 666). »Intertelesnost« pomeni izhodišče za vsak način stika. Pri stiku z drugimi ljudmi izkušamo »osredičenost svojega živečega telesa« (*Leib*) in se zavedamo razlike med svojim telesom in telesom druge »osebe« (Summa in Fuchs 2015, 400). Naši intertelesni stiki pa ne pomenijo nujno eksplicitnega pripoznavanja drugega človeka kot moralnega akterja, ki deluje v skladu z moralnimi načeli. Pri intertelesnih načinih interakcije doživljamo tudi različna čustvena stanja (ibid.). Naša subjektivnost je tako utemeljena na predrefleksivni telesni ravni in iz nje tudi »izvira« (Millet 2011, 519). Gre za dinamičen postopek, ki je odvisen od telesne dejavnosti v svetu (ibid.). Filozof Maurice Merleau-Ponty (1908–1961), eden izmed utemeljiteljev fenomenologije utelešenosti, po katerem se zgleduje večina sodobnih fenomenologov utelešene kognicije, je v svojem delu *Fenomenologija zaznave* o predrefleksivni telesni ravni zavesti zapisal:

»Pod menoj je torej drugi subjekt. Svet obstaja zanj, še preden sem na svetu jaz, on pa tudi označi v njem moje mesto. Ta ujeti oziroma naravni duh je moje telo« (2002, 296).

Predrefleksivno telesno izkustvo nenehno traja (Summa in Fuchs 2015, 388). Merleau-Ponty o trajanju telesnega subjekta pravi:

»/.../ nisem zaporedje ‚duševnih‘ dejavnikov niti temeljni jaz, ki bi te dejavnike privedel skupaj v sintetično enotnost, temveč sem eno samo izkustvo, ki se ne more ločiti od samega sebe; ena sama ‚živa povezanost‘, ena sama časovnost, ki je dejavna od rojstva naprej, napredno izrazita, in potrjuje to povezanost z vsako zaporedno sedanostjo« (2002, 474).

Na »osnovnem samoizkustvu« tega nenehno trajajočega predrefleksivnega subjekta so utemeljeni tudi refleksivni trenutki, ki so izhodišče jezika (Fuchs 2020, 667). Čeprav so »človekove samopripovedi« povezane z avtobiografskim spominom in samorefleksijo, pa vendarle temeljijo v predrefleksivnem samozavedanju (Summa in Fuchs 2015, 392). Iz tega predrefleksivnega stanja pasivno izvirajo naša čutenja, ki jih lahko kasneje pripovedno izrazimo (ibid., 394). »Pripovedno samozavedanje« razumemo kot bistveni del sebe kot »oseb« in moralnih akterjev, to pripovedno zavedanje pa izvira iz našega »najmanjšega možnega samozavedanja« (*minimal self*), ki vsebuje tako predrefleksivno zavedanje »svojosti« (*mineness*) kot zavedanje samega sebe kot čutečega bitja (ibid., 400). Naša osebnost se kot družbena osebnost razvije v zgodnjem otroštvu iz osnovne, predrefleksivne intersubjektivnosti in je utemeljena na intertelesnosti in interafektivnosti (Fuchs 2020, 665–666; Gostečnik 2021). Predrefleksivno zavest po navadi »nadgradijo« tudi vidiki samorefleksije, poznavanja samega sebe in eksplicitnih spominov (Fuchs 2020, 667). Kratka (deloma ponovna) obrazložitev določenih pojmov fenomenologije utelešenosti je bila tukaj nujna, da lahko v naslednjem delu razložimo doživljanje »oseb« z demenco.

1.2.3 »Doživljaji« dementnega človeka in njegov način vzpostavljanja stika s sočlovekom

Poznamo različne oblike demence in štiri faze demence, in sicer zgodnjo fazo (blagi stadij), vmesno fazo (zmerni stadij), pozno fazo in zaključno fazo demence (težki stadij).²³ V tem poglavju o demenci obravnavamo predvsem pozno in zaključno fazo demence. Človek se v različnih fazah demence še zmerom čustveno odziva, tudi če se vselej ne spomni, kaj ga je vznemirilo (Millet 2011, 510; Hampson in Morris 2016, 2).²⁴ Tak človek je utelešeno bitje, ki vzpostavlja stik s svetom tudi s predrefleksivnim načinom interakcije (Fuchs 2020, 666). Fenomenologi sicer cenijo Kitwoodove ideje oziroma ideje simbolnega interakcionizma, saj je imel velik vpliv na spremembo oskrbe dementnih ljudi, vendar pa mu očitajo, da je premalo upošteval njihove različne vidike, in sicer vidike duhovnosti, državljanstva in utelešenosti (Hampson in Morris 2016, 4; Kontos 2003, 159–160; Fuchs 2020, 672–673). Simbolni interakcionizem spregleda, da ima človek tudi v zaključni fazi demence predrefleksivno utelešeno samozavedanje (Summa in Fuchs 2015, 400). Kljub temu pa se pripovedne eksplicitne oblike samozavedanja pri njem pojavljajo občasno, kar pomeni, da njegovo samoizkustvo ni zgolj predrefleksivno (Fuchs 2020, 672). V zadnjih fazah demence ima namreč še zmeraj zmožnost občasnega pripovednega nanašanja nase z določenimi gibi in »indeksikali«,²⁵ ki izražajo njegova čustva (Summa in Fuchs 2015, 398). Določeni občutki in čustva pri njem pomenijo torej tudi višjo kognitivno raven samozavedanja (Fuchs 2020, 672). Morda bi le v določenih primerih lahko v zadnjih trenutkih zaključne faze demence govorili o »najmanjšem možnem (predrefleksivnem) samozavedanju« (*minimal self*) (Summa in Fuchs 2015, 389).

23 Podrobneje je mogoče o demenci prebrati na eDemenca b.l.

24 Raziskave kažejo, da se na primer estetske preference pri bolnikih z Alzheimerjevo demenco ne razlikujejo od estetskih preferenc kontrolnih preiskovancev (Pirtošek 2016, 27).

25 Indeksikal bi lahko približno pojasnili kot lingvistični izraz, tak, ki se v različnih kontekstih nanaša na različne stvari (Braun 2015).

Človek se v zadnjih fazah demence zaveda samega sebe v določenem času in prostoru, vendar pa nima nujno več dobrega avtobiografskega spomina in »diahroničnega samorazumevanja« (Summa in Fuchs 2015, 396). Na to, kako dojemata svoj položaj v svetu, vplivajo izkustva iz njegove preteklosti, ki so shranjena v implicitnem telesnem spominu (Fuchs 2020, 668). Postopoma nima več abstraktnega, refleksivnega in simbolnega načina interakcije, temveč se opira predvsem na implicitne navade in uporablja neverbalne zmožnosti, ki so utemeljene v njegovem telesu (ibid., 670). Telesni spomin ostaja vse do smrti, kar pomeni, da delujejo ljudje zaradi njega pod vplivom ustaljenih zaznav in izkustev ter senzoričnih in motoričnih navad (Summa in Fuchs 2015, 396). Pred smrtjo implicitno prepoznavajo tudi obraze, ki jih dobro poznajo, kraje in posamezne situacije (Fuchs 2020, 673–674).

Čeprav se dementna »oseba« še zmeraj zaveda same sebe v času in prostoru, v tem ne najde več eksplicitnega pomena (Summa in Fuchs 2015, 397). Ker nima več dobrega pripovednega načina razmišljanja, se tudi zelo težko oddalji od sedanjega trenutka (ibid.). To pomeni, da je »obsojena« na sedanji položaj v svetu, v katerem se nahaja s svojim telesom – telo jo osredinja in z njim vzpostavlja neposredno povezavo z okoljem (Fuchs 2020, 669–670). Gre za »zvezanost« s sedanjostjo v prostoru, v katerem si želi izkusiti občutek domačnosti (Summa in Fuchs 2015, 396).

Dementni ljudje hitreje vzpostavijo čustven stik z načini interakcije, ki so jih navajeni (Fuchs 2020, 672). Gre za osnovno »intertelesno naravnost«, ki je pripovedno ne razumejo, a so pod njenim vplivom. Z delovanjem pod vplivom implicitnega spomina poskušajo uveljaviti svoj subjektivni obstoj v svetu kot čuteče »osebe« (ibid., 672–673). »Osebe« so tudi ljudje v zaključni fazi demence (ibid., 673). Njihovo samozavedanje je utemeljeno v »intertelesnosti« in »interafektivnosti« (ibid., 674) oziroma v stiku s soljudmi, s katerimi si izmenjujejo čustva. Razumskost in občutek avtonomije tukaj ne igrata več bistvene vloge. Izguba verbalno-kognitivnih zmožnosti pomeni, da postajajo neverbalne, čustvene in telesne oblike komunikacije čedalje pomembnejše. Tudi v zadnjih trenutkih zaključne faze demence uporabljajo določene

ne mimetične in znakovne izraze, ki izražajo njihove želje in razpoloženja (ibid., 672).

V tem delu smo pojasnili, na kakšen način doživljajo ljudje z demenco v različnih, predvsem pa v zadnjih fazah demence svet in ljudi okrog sebe. V naslednjem poglavju se bomo oprli na vsebino tega dela in ponovili, da je treba z dementnimi »osebami« ravnati skrbno in dostojanstveno, česar pa v Sloveniji včasih ni mogoče doseči zaradi problematičnih vidikov, ki smo jih že opisali.

1.3 Eksistencialna želja dementnega človeka po dostojanstveni oskrbi pred smrtjo

Zdravstveni delavci in delavke doživljajo pri oskrbi ljudi z demenco poleg drugih motečih dejavnikov v zdravstvenem sistemu veliko stresa (Ličen et al. 2010, 14). Največ stresa doživlja osebje, ki skrbi za dementne ljudi v zadnjih fazah demence (ibid., 15). Kot smo videli, je v teh fazah zelo pomembno, da so ljudje deležni topline, saj je na neki način to »vse, kar imajo (v tistem trenutku)«, razen vpliva svojega implicitnega telesnega spomina. Njihov življenjski prostor se skrči na trenutno okolje, v katerem so, onkraj katerega lahko drugačen prostor zanje pomeni grozljivo samoto, zmedenost in tesnobo (Fuchs 2020, 670). Če oskrbovanci implicitno doživljajo določeno okolje kot varno in domače, se v njem tudi udobneje počutijo (Summa in Fuchs 2015, 397). Tako okolje jih varuje pred zmedenostjo, počutjem, ki ga povzroča njihova slabša refleksivna naravnost v različnih prostorih in časih (Fuchs 2020, 670). Ta naravnost postopoma upada. Zdravstveno osebje jim mora znati urediti osebni prostor bivanja, tak, ki posnema njihovo domače okolje, v katerem se počutijo prijetno, a seveda je za to nujno, da je osebje natančno seznanjeno z njihovo preteklostjo in prejšnjim načinom življenja (ibid., 671). Kot smo videli, pa o vsem tem po navadi ne vedo veliko, med drugim tudi zaradi manjšega interesa za oskrbovance (Skela-Savič in Hvalič Touzery 2020, 39) in pomanjkanja časa.

Ljudje z demenco so bili lahko v preteklosti žrtve travmatičnega dogodka, ki še danes odzvanja v njihovih telesih zaradi implicitnega spomina, četudi se dogodka eksplicitno ne spomnijo več (Summa in Fuchs 2015, 397). Ker morajo biti pred osebjem goli, jih prevevajo neprijetni občutki, na primer sram, zlasti kadar jih osebje neguje in skrbi za njihovo osebno higieno (Fuchs 2020, 672). To sem doživel tudi sam med študentskim delom kot bolničar-negovalc v domu starejših občanov. Kot moški sem bil velikokrat med procesom nege (k čemur štejemo tudi previjanje in kopanje) dojet kot nekakšen »vsiljivec« v njihov intimni prostor. Oskrbovanci in oskrbovanke so se upirali temu, da bi jih negoval moški. Le redko sem tudi izvedel kaj o njihovi osebni zgodovini, saj za to ni bilo pravega časa. Morda je koga izmed njih v preteklosti spolno zlorabil prav moški in so se mu med postopkom moje nege ponovila ista travmatična doživljanja, čemur strokovno pravimo retravmatizacija.²⁶ Vidimo torej, kako pomembno je, da pride do določenih strukturnih sprememb v slovenskem zdravstvu, ki bi privedle do oskrbe ljudi z demenco, kot bi si jo želeli sami. V tem primeru bi lahko, če bi bilo na voljo več osebja, za določene ljudi poskrbela ženska bolničarka-negovalka, ob kateri bi se oskrbovanci počutili prijetneje in bolj sproščeno.

Dementni ljudje doživljajo svet okrog sebe s svojimi telesi in čustvi (Fuchs 2020, 672). Zelo so občutljivi na to, kakšen čustveni stik vzpostavljajo z njimi drugi ljudje (ibid.). Pojem utelešenosti sebstva (*self*), ki smo ga ovrednotili, je ključen pri oskrbi človeka v zaključni fazi demence (Hampson in Morris 2016, 4). Človekova »osnovna intertelesna odzivnost« je razlog, zakaj si tak človek zasluži spoštovanje, priznanje in dostojanstveno oskrbo (Fuchs 2020, 674), kar si seveda zasluži vsak človek (Komel 2019). Njegovo drugačno odzivanje in minimalistično vedenje je treba pred smrtjo upoštevati (Hampson in Morris 2016, 4), čeprav to zmeraj ni uresničljivo. Če ga ne dojamemo kot »osebe«, je manj pomembna etična zahteva, da bi ga primerno os-

26 Simptomi retravmatizacije posameznika ponovno travmatizirajo – popeljejo v svet zlorabe in prebudijo ta svet tako močno, da na trenutke težko loči med sedanjostjo in preteklostjo (Repič Slavič 2015, 257).

krbeli (Millet 2011, 509). Ljudi kot »osebe« z dostojanstvom vidimo, če smo pod vplivom etično in družbeno upravičenih »osebnostno naravnanih pristopov« (*person-oriented models*) (Summa in Fuchs 2015, 388). Dementni človek uporablja pri stiku svoje relacijske zmožnosti, ki kažejo na pomembnost njegove »osebnosti«; mednje uvrščamo vidike veselja, hvaležnosti, žalosti ali strahu (Fuchs 2020, 674).

Zdravstveni oskrbovalec mora imeti v ustanovi za starejše čut do oskrbovančeve preteklosti in sedanjosti, obenem pa mora biti čuječ pri opazovanju kakršnihkoli sprememb njegovega vedenja in posledično spremeniti način oskrbe (Hampson in Morris 2016, 3). Ljudje z demenco se hitro ujezijo, če se jim spremeni nekaj, na kar so navajeni (Summa in Fuchs 2015, 398). Z drugimi ljudmi se hitro sprejo, če se počutijo utesnjene oziroma brez upoštevanih meja svojega osebnega prostora, prav tako pa poskušajo uresničiti svoje želje z močjo (Fuchs 2020, 672). Zaradi pomanjkanja osebja je reševanje teh sporov nemalokrat prepuščeno dementnim ljudem samim (Šmit in Leskovic 2013, 342). Oskrbovanci pri drugih ljudeh čutijo, kakšen odnos imajo do njih, in sicer po njihovem načinu intonacije, izrazih na obrazu in gibih, v čemer vidijo, ali jih sprejemajo, kritizirajo, so jim blizu ali pa se jim želijo izogniti (Fuchs 2020, 672). Lahko so zelo občutljivi oziroma se občutljivo odzivajo na različno vzdušje v okolju, recimo, na implicitne znake kritike ali zavrnitve (*ibid.*). Zato tudi tako težko prenašajo osebje, ki zanje skrbi in pri tem doživlja veliko stresa (Telban in Milavec Kapun 2013, 262).

Za telo dementne »osebe« lahko delavci poskrbijo na različne načine, med katere med drugim spadajo tudi umetnostna terapija, masaža, poslušanje prijetne glasbe in podobno (Fuchs 2020, 671), vendar je to v slovenskih ustanovah zaradi pomanjkanja časa osebja velikokrat omejeno. Dobro bi bilo, da bi imelo osebje pravo znanje o značilnostih demence, na primer vednost, da prihaja v postopku upada kognitivnih zmožnosti do disociacije med implicitnim in eksplicitnim spominom, zaradi česar so lahko dementni ljudje zelo razdražljivi, žalostni, jezni ali tesnobni, in za to ne najdejo pravega razloga (*ibid.*). Takšno znanje velikokrat umanjka pri manj izobraženem osebju, na primer

bolničarjih-negovalcih, le-ti pa imajo skorajda največ stika z oskrbovanci. Stresni dražljaji oskrbovancev negativno vplivajo na osebje, ki pogosto ne razume, zakaj njihovo razpoloženje tako niha (Ličen et al. 2010, 15). Brez pravega razumevanja delovanja implicitnega telesnega spomina jih lahko osebje dojema kot nerazumne, napadalne in čustveno labilne (Fuchs 2020, 671). Zaradi tega nerazumevanja pa se dementni ljudje počutijo še bolj osamljene.

V tem poglavju smo pokazali, kako ljudje z demenco doživljajo svet in kako močno hrepenijo po toplem stiku z drugimi ljudmi. Pristen stik pa je lahko v slovenskem zdravstvenem sistemu pomanjkljiv zaradi strukturnih problemov pri oskrbi dementnih ljudi. V naslednjem poglavju bomo na kratko opisali morebiten protiargument svojim filozofskim idejam in nanj poskušali odgovoriti.

1.4 Protiargument: evtanazija dementnega človeka, ki ni »oseba«

Nekateri etični utilitaristi oporekajo idejam utelešene kognicije, da je človek v zaključni fazi demence še zmerom »oseba«. Zaradi tega zanje ohranjanje njegovega življenja ni več kdove kako smiselno. Avstralski filozof Peter Singer, ki se zgleduje po Lockovi definiciji »osebe« (2011, 74), pravi, da je »oseba« razumno bitje, ki se zaveda samega sebe (ibid., 74–75). Zanj bolnik v terminalnem stadiju bolezni ni »oseba« in ima nižji moralni status od šimpanza ali odrasle gorile, ki po njegovem mnenju sta »osebi« (Globokar 2007, 460). Singer trdi, da bi bilo dobro upoštevati željo razumnega človeka, da bi ga v primeru postopnega napredovanja demence evtanazirali, obenem pa je naklonjen ideji, da bi evtanazirali dementnega bolnika, ko bi postajal čedalje bolj nemočen (2014). S tem bi se znižali stroški zdravljenja ljudi v vegetativnem stanju.

Če ne upoštevamo potreb dementne »osebe«, trdimo, da ne ohranjamo njenega dostojanstva. Zato je lahko tudi z moralnega vidika sporno, če bi evtanazirali »osebo«, ki je v prejšnjem razumskem

eksistencialnem stanju sicer podpisala dokument, v katerem je izrazila željo po evtanaziji v zadnjih fazah demence, a si je kasneje v nerazumskem, predrefleksivnem dementnem stanju premislila in se postopku evtanazije celo uprla, kot se je zgodilo v Belgiji (Radio Ognjišče 2019), čeprav so jo zatem kljub temu evtanazirali.²⁷ Lahko bi rekli, da se je dementna »oseba« takrat tako odzvala zaradi splošnega človeškega strahu pred smrtjo (Švajncer Vrečko 2021, 171).

Vsekakor je treba upoštevati tudi želje predrefleksivne »osebe«. Primerna oskrba dementnega človeka je pomembna, in to ne glede na ceno stroškov oskrbe, pomembno pa je prav tako, da ne pride kar tako do evtanazije dementnega človeka, ki postaja čedalje bolj nemočen, saj bi to zbudilo strah v ljudeh, ki bodo morda kdaj oboleli za demenco ali pa so že v njenih začetnih fazah. To se sklada tudi z ugovorom hedonističnih utilitaristov, ki bi v tem primeru nasprotovali evtanaziji (Singer 2011, 77).

1.5 Sklep: fenomenologija zlorabe dementnega človeka in zdravstvenega osebja

V tem poglavju smo prikazali nekatere problematične vidike v slovenskem zdravstvenem sistemu in kako pomembno je, da pride v njem do določenih strukturnih sprememb pri oskrbi dementnih ljudi. Opozorili smo na nekatere probleme in jih tudi opisali. Naš argument smo oprli predvsem na izkustvo človeka z demenco v ustanovi za starejše občane, »osebe«, ki si želi primerne zdravstvene oskrbe. Ta je za-

27 Tukaj se lahko s pozicije fenomenologije utelešenosti vprašamo o vrednosti teh podpisanih dokumentov, če vemo, da gre v zadnjih fazah demence za pešanje razumskih zmožnosti in eksplicitnega spomina. Za »osebo« je takrat najpomembnejše »živeti«. Zanimivo je prav tako vprašanje, ali ne bi bilo morda smiselno evtanazirati človeka, še preden postane dementen, ko si tega ne bi več želel. S tem bi ponovno presojali, katero življenje je vrednejše od drugega in ima večjo moč pri odločanju – ali je to človek, ki ve, da bo njegovo dementno obolenje napredovalo, ali pa je to že popolnoma dementni človek. Gre za isto »osebo«, ki si želi ali ne želi živeti.

radi strukturnih problemov v zdravstvu včasih manj kvalitetna, zaradi česar je lahko dementni človek deloma prikrajšan za sočlovekovo toplino. Razgrnili smo bioetično argumentacijo, utemeljeno v fenomenoloških spoznanjih o doživljanju dementnih ljudi. Odgovorili smo tudi na morebiten protiargument našim stališčem, tak, ki zagovarja njihovo evtanazijo. Poudarili smo, da je sprememba zdravstvenega sistema pri oskrbi dementnih ljudi nujna z moralnega vidika, če želimo poskrbeti za njihov dostojanstveno preživetje »poslednji eksistenencialni čas«.

V naslednjem poglavju bomo kritično razpravljali o filozofiji duhovnosti in filozofskem pojmu duhovnosti, kar bo služilo kot vpeljava v fenomenologijo duhovnih zlorab. Tako bomo po podrobnem prikazu fenomenologije zlorab oseb z dismorfno telesno motnjo, podnebno tesnobo, demenco, oseb, ki delajo v slovenskem zdravstvenem sistemu, in drugih ljudi, opredelili tudi fenomenologijo zlorab, do katerih prihaja v duhovnem svetu, svetu, ki ga preučuje filozofija duhovnosti. Temu bo sledil del, v katerem bomo ovrednotili ključne povezave med človekom, ki je zbolel za demenco, in človekom, ki je bil duhovno zlorabljen. Sprva pa je za to treba analizirati, kaj sploh pomeni duhovna zloraba oziroma duhovnost sama znotraj filozofije.

2 FENOMENOLOGIJA ZLORABE IN (NE)ZMOŽNOST OPREDELITVE FILOZOFIJE DUHOVNOSTI

Opozoriti je treba, da je pojem duhovnosti izjemno širok in se ga ne da enostavno razumeti, zato se zavedamo, da ga ne moremo definirati v celoti in bomo v tem ter naslednjem poglavju pojasnili zgolj nekatere izmed njegovih vidikov. Vprašanje, ki se nam lahko postavi, je, ali ga je sploh mogoče popolnoma teoretično in praktično razčleniti. Filozofija duhovnosti, ki ga analizira in se ukvarja s filozofsko problematiko duhovnosti kot tako, večinoma zagovarja stališče, da pojma duhovnosti ni mogoče pojasniti v celoti (Salazar in Nicholls 2019). Skozi tisočletja so se filozofi tako na Vzhodu kot

Zahodu ubadali s tem, kaj naj bi ta pomenil oziroma kako duhovnost točno opredeljuje človeka. Ali je človek tudi duhovno bitje ali pa le materialno? Ali sta morda ti dve substanci nekako povezani? Ali je duhovni vidik človeka sploh substancialen? S podobnimi filozofskimi vprašanji so se ukvarjali že predsokratiki v stari Grčiji,²⁸ ki so močno vplivali na Platona in Aristotela, filozofska »tekmeča« pri doseganju resnice. Čeprav sta bila prijatelja, Aristotel ni mogel sprejeti Platonovega metafizičnega nauka o idejah, ki bivajo same zase, zato je ta nauk tudi kritiziral in dajal prednost resnici pred prijateljstvom (Kalan 1999, LXV). Filozofija je tako že od nekdaj uničevala prijateljstva, če se smemo izraziti dokaj cinično in pri tem nikakor ne kritiziramo filozofske znanosti.

V preteklosti je bilo s pojmom duhovnosti povezanih veliko čustev različnih mislecev, ki so o njej govorili in pisali, kar je opazno še danes pri sodobnih filozofov in teologih, zaradi česar je duhovnost mnogokrat razumljena z negativnim prizvokom,²⁹ tisti, ki jo želijo analizirati, pa so lahko hitro označeni za fanatične religiozne in »omejene« mislece, ki »živijo v oblakih« in nikakor ne na »realnih tleh«, karkoli že ta neomajna tla pomenijo. Ker o njej razpravljamo, lahko to kritiko sprejmemo. Ali to pomeni, da smo zaradi tega fanatiki? Če verjamemo med drugim v duhovnost tudi kot Ljubezen³⁰ in smo pripravljeni govoriti o Ljubezni, morda. Vsakdo, ki govori na dolgo in široko o Ljubezni, je lahko kar hitro označen za fanatika v negativnem pomenu te besede. Dober filozofski »plesalec«, ki »poplesava« z mislimi

28 »Demokrit razlaga dušo kot ognjeno spojitev iz zgolj miselno zaznatnih teles, ki imajo okrogle oblike, toda ognjeno substanco. Potemtakem je duša telesna bitnost« (*Predsokratiki* 1988, 205–207). Tudi pri Homerju se človek ne identificira s katero izmed svojih »psihičnih« funkcij, ampak predvsem s svojim fizičnim telesom (Ciglencečki 2015, 221).

29 Že omenjeni uveljavljeni filozof Pierre Hadot, pravzaprav bivši katoliški duhovnik, trdi, da ni več moderno, da bi eksplisitno razpravljali o duhovnosti (1995, 81).

30 Tudi v Svetem pismu je Bog definiran kot Ljubezen (1 Janez 4,7–21). Ljubezen naj bi sprejela vse in je popolnoma razumevajoča. Sprejme tudi begunce in homoseksualce, kot pravi papež Frančišek (Vatican News 2019). Vendar Ljubezni kot take oblike Ljubezni nekateri katoličani ne razumejo.

različnih tradicionalnih in sodobnih filozofov ter poskuša tu in tam ustvariti tudi kakšno svojo filozofsko zamisel, je vselej »z eno nogo v oblakih«. Podobno, kot trdi Nietzsche:

»Zdaj sem lahek, zdaj letam, zdaj se vidim pod seboj, zdaj bog pleše skozme« (1999, 45).

Sodobni filozofi duhovnosti pravijo, da se čedalje več ljudi v evropskem in ameriškem okolju ukvarja z različnimi novimi oziroma preoblikovanimi duhovnimi praksami, sami sebe pa ne želijo opredeliti kot pripadnike določeni tradicionalni institucionalizirani obliki religioznosti (Nicholls in Salazar 2019, 1). S tem se istočasno razvija tudi »duhovna« industrija, ki ponuja različne oblike duhovnih praks in nasvetov ter je vredna več milijard dolarjev (ibid.). Filozofijo duhovnosti zanima vrednost določenih prepričanj, ki jih imajo posamezni sodobni verniki, ali so ta zanesljiva, vredna nadaljnjega premisleka oziroma resnična ali ne (ibid., 2). Po teh vprašanjih se filozofi razlikujejo od sociologov, ki jih ta abstraktna vprašanja ne zanimajo. V filozofiji nam ni treba nujno razumeti pojma duhovnosti kot pojava, ki se zmeraj tiče tudi specifične višje sile (ibid.). Kot nekaj duhovnega je lahko morda, evolucijsko ali biološko gledano, razumljena že sama družina, v kateri se otrok nauči razvijati interpersonalne sposobnosti, ki ga bodo na določen način zaznamovale za vse življenje (Gostečnik 2012, 323).

Kaj lahko sploh razumemo kot določeno duhovno prakso, je utemeljeno tudi v doživljanju tistih ljudi, ki se ukvarjajo z določenimi duhovnimi tehnikami in opisujejo, kaj točno takrat izkušajo (Nicholls in Salazar 2019, 3). Pomemben je torej teoretični in praktični vidik duhovnega izkustva človeka, ki zagovarja, da to izkustvo ima, kar je filozofsko zanimivo tudi za fenomenologijo utelešenosti in fenomenološko psihopatologijo, ki poudarjata, da je kakršnokoli izkustvo človeka tudi njegovo telesno izkustvo (Merleau-Ponty 2002, 247; Heinze 2018, 5), čeprav telo ni zmeraj zaznavno med samim izkušanjem, in

da je včasih zelo tanka meja med tem, kaj je pristno duhovno izkustvo in kaj doživljanje človeka, ki ima duševno motnjo (Parnas in Henriksen 2016, 76). Človek ne zmore priti do duhovnega izkustva brez svojega telesa (Milčinski 2013a, 153–154), vprašanje, ki se nam lahko postavi in se je postavljalo filozofom že od začetkov zgodovine zahodne filozofije naprej, pa je, ali je kasneje še mogoče govoriti o povezanosti duhovnega z materialnim ali pa ta dva pojma nista več povezana in pride celo do dualistične ločitve telesa in duha (glej npr. Aristoteles 1993, 203–209).

Tukaj je pomembno razumeti, da nekateri ljudje pri določenih duhovnih praksah ne izkušajo ničesar, kar bi lahko spoznali kot duhovno izkustvo, ali pa se pri njihovem prakticiranju ne počutijo najbolje,³¹ druge prakse pa jim bolj ustrezajo in čutijo, da so zaradi njih bližje svetemu, božanstvenemu, Bogu ali morebiti naravi. Ali to pomeni, da prvih praks ne moremo opredeliti kot duhovnih, zato ker ne čutijo ničesar »duhovnega«, karkoli že sami razumejo kot duhovno? Filozofija duhovnosti bi lahko trdila, da ne, saj morda nekdo drug ravno z njihovim prakticiranjem čuti, da je duhovno bitje v polnem pomenu besede, kot ga dojemam sam. Določene prakse ustrezajo enim ljudem, spet druge drugim. Zavedati se je treba, da je duhovna praksa izraz, ki opredeljuje nekoga, ki se ukvarja z določeno duhovno metodo, da bi ga ta na specifičen način preobrazila »v bolj duhovnega človeka«, karkoli to že zanj pomeni.³² Hadot trdi, da je bilo to že v stari Grčiji

31 Kot kažejo najsodobnejše raziskave, se lahko občutja stiske pri določenih meditatorjih pojavijo hitreje, če se ukvarjajo s čuječnostjo dlje časa (na primer meditirajo več kot 40 minut naenkrat) (Schlosser et al. 2019, 11), če odhajajo na čuječnostne umike (ibid., 2) in če meditirajo po več ur na dan »dekonstruktivno čuječnostno metodo« (ibid., 4).

32 Taka miselnost je sicer v sodobnem svetu močno (a ne povsem) utemeljena na pogledu, ki ga imajo azijske filozofsko-religijske tradicije, v katerih posamezniki velikokrat stremijo k temu, da bi tudi s telesnimi duhovnimi tehnikami dosegli izpopolnjenje v svojem življenju (Milčinski 2003, 68). Sistem joge Patañjali na primer definira kot metodično prizadevanje za doseg popolnosti preko obvladovanja različnih elementov človeške narave, njene telesne in duševne plati (ibid.). Ne trdimo sicer, da tega ne počnejo tudi posamezniki znotraj krščanske religije, torej da stre-

in Rimu eden izmed bistvenih delov filozofije same (2009, 148–152). Ali je potem tako narobe, če v sodobnosti govorimo o filozofiji duhovnosti? Se morebiti s tem zahodna filozofija vrača nazaj k svojim koreninam? Vemo, da so azijske filozofsko-religijske tradicije vselej obravnavale duhovno prakso kot bistveni del ukvarjanja s filozofijo (Milčinski 2013b, 257–260). Podobni so bili tudi začetki grške filozofije, ki je močno zaznamovala vso evropsko misel, kljub temu da so na to mnogi sodobni filozofi pozabili (Ciglencečki 2015, 15–16).

Kot smo povedali, je pojem duhovnosti izjemno širok. Molitev lahko hitro označimo kot duhovno prakso, vendar, ali bi kot nekaj duhovnega opredelili tudi katero izmed vsakodnevnih reči, recimo, tek? V krščanstvu bi morebiti nekateri lahko zagovarjali, da je duhovna praksa marsikaj izmed vsakodnevnih dejavnosti, če imamo poleg tega misli usmerjene k Bogu in razmišljamo o njegovi veličastnosti. Thomas Merton (1915–1968), rimskokatoliški menih, pesnik, pisatelj in eden najpomembnejših Američanov v 20. stoletju, je glede vrednosti kontemplacije zapisal:

»V praksi to pomeni, da je v resnici samo ena poklicanost. Ali človek poučuje, živi v samostanu, neguje bolnike, je veren ali neveren, poročen ali samski, ni pomembno, kdo je, kaj dela, vsak je poklican, da se vzpne v sam vrh popolnosti. Poklican je, da živi globoko notranje življenje, morda celo do prave mistične molitve, in da prenese sadove lastne kontemplacije še na druge. In če ne more tega storiti z besedami, so tu še dejanja« (2006, 490).

V *zen* budizmu bi morda filozofi povedali, da se lahko pogostokrat ukvarjamo s čuječnostjo, če se pri katerikoli dejavnosti, ki jo izvaja-

mijo k duhovnemu napredku, a vendar je tu mogoče govoriti o drugačni teologiji oziroma duhovni praksi, saj je dosega nebes mogoča le po smrti človeka in je treba imeti misli usmerjene proti nebu (Kol 3,1-3), v azijskih filozofsko-religijskih tradicijah pa je popolno odrešenje pogosto možno že v sedanjem življenju.

mo, poskušamo obenem osredotočiti na lasten dih in zgolj opazujemo svoje misli ter se nanje ne navežemo. Shunryū Suzuki (1904–1971), *zenovski* menih, je zapisal:

»Ko prakticiramo zazen, naša pozornost vedno sledi dihanju. Ko vdihnemo, pride zrak v notranji svet. Ko izdihnemo, gre zrak v zunanji svet. Notranji svet je brez meja in tudi zunanji svet je brez meja. Pravimo *notranji svet* ali *zunanji svet*, toda v resnici obstaja le en sam celoten svet« (2002, 31).

Tako je lahko tudi hoja razumljena kot duhovna dejavnost v obeh tradicionalnih religijah, krščanstvu in budizmu, kot smo povedali, pa je pri tem pomembno razumeti, kako posameznik hojo spoznava oziroma kaj med njo doživlja, zlasti če jo eksplicitno dojema kot duhovno prakso. Če nihče ne bi nikoli pomislil, da je hoja lahko dejavnost duhovnega sveta, je morda nikoli ne bi definirali kot nekaj duhovnega. Veliko ljudi pa govori, da je hoja nekaj povsem duhovnega ali pa morda celo filozofskega (Gros 2018, 9–13). Tukaj se nam lahko prav tako postavi vprašanje, ali je vsaka fizična ali psihična dejavnost, ki nas morda pomiri in nam znižuje raven stresa, vselej tudi nekaj duhovnega oziroma nekaj, kar ima lastnosti duhovnega. Določeni filozofi duhovnosti se takemu razumevanju duhovnosti poskušajo izogniti (Nicholls in Salazar 2019, 3), vendar bi morebiti tudi to v skrajnem primeru razumeli kot nekaj duhovnega, saj vlada v sodobnem svetu zelo tanka meja med tem, kaj se dojema kot duhovno in kaj se kot tako ne dojema, kot smo zapisali.

Duhovnost ni zmeraj le kontemplacija oziroma poskus obvladovanja lastnih misli, v katerikoli situaciji se človek znajde, saj lahko kot nekaj duhovnega razumemo tudi strogo filozofsko premišljevanje (Nicholls in Salazar 2019, 3). Ozreti se je treba samo na historični razvoj teološke oziroma filozofske sholastične misli v evropskem svetu, ki so jo teologi in filozofi poskušali teoretično osmisлити kot nekaj, kar je blizu Resnici oziroma Bogu (Gilson 2021, 1. pogl.–2. pogl.). S tem je bila

filozofija v prepletu s teologijo razumljena kot nekaj duhovnega, saj se je krščanstvo definiralo kot razodeta filozofija (Hadot 2009, 249–259), podobno, kot je bila filozofija kot nekaj duhovnega razumljena že v starogrškem svetu (Ciglenečki 2015, 17). Predsokratik Parmenid je »filozofijo« razumel kot nenadno razodetje *sophíe*, ki mu je bila v stanju mistične ekstaze predana kot božansko Izročilo (ibid.). Vendar ne trdimo, da bi filozofijo duhovnosti morali zaradi tega takoj razumeti kot teologijo. Navsezadnje se filozofija duhovnosti lahko spoprime tudi s kritiko duhovnosti same, in to v vseh njenih vejah razčlenbe, teologiji pa ostaja določen del duhovnosti, ki ga ne sme kritizirati, saj bi se s tem lahko podrl njen temelj, na katerem je utemeljena.³³

Historični preplet med filozofijo in teologijo v Zahodnem svetu je močno vplival tudi na sodobno filozofsko misel (Gilson 2021), ki je niti ni treba nujno razumeti kot nekaj, kar je ločeno od duhovnosti, če duhovnost razumemo v širšem pomenu besede, ki morebiti vključuje tudi umetnost in celo psihoterapevtsko dejavnost.³⁴ Morda je razlog, zakaj ni več moderno eksplicitno filozofirati o duhovnosti (Hadot 1995, 81), ta, da pravzaprav ne obstaja filozofski okvir, znotraj katerega bi lahko filozofi razmišljali in pisali o duhovnosti kot filozofsko za-

33 Krščanski teolog ne sme na primer kritizirati obstoja Boga ali pa si na koncu priznati, da Boga vendarle ni. S tem verjetno ne bi bil več krščanski teolog, temveč bi postal ateistični oziroma antiteistični filozof ali pa samo razočarani človek. Filozof duhovnosti za razliko od njega nima zadržkov pri razglabljanju o vrednosti ali resničnosti določenih verskih dogem tradicionalnih religij, morebiti pa se lahko tudi odloči, da bo ne glede na vse verjel v Ljubezen, definicijo Boga v Svetem pismu (1 Janez 4,7–21). Ljubezen, ki je prisotna v vseh kulturah in religijah ter se kaže v pisanju določenih tradicionalnih in sodobnih filozofov, ne sodi, ne obsoja, razume, sprejema, je iskrena, močna, trdna, neomajna in ljubi vsakogar, ne glede na to, kdo je, od kod prihaja in kam gre. Filozof duhovnosti je lahko torej prav tako filozof ljubezni (glej npr. Ficino 2021, 27–29).

34 V sodobnem svetu je psihoterapevtska znanost v marsikaterem pogledu odvezla mesto tradicionalnim oblikam religioznega izražanja in duhovne podpore, saj se ljudje od teh odmikajo, zatočišče in »duhovno oporo« pa iščejo v psihoterapevtskih pisarnah, zato nekateri raziskovalci razumejo psihoterapevte tudi kot »sekularne duhovnike«, ki so zaradi tega deležni nemalo kritik predvsem konservativnih pripadnikov tradicionalnih religij (Sperry 2012, 9).

nimivem pojavu, ki bi bil vreden obravnave (Nicholls in Salazar 2019, 3). Na voljo ni specifičnih kriterijev, na podlagi katerih bi si filozofi drznili pisati o tem pojavu, ne da bi bili takoj označeni za »religiozne fanatike«, in obenem duhovnosti ne bi obravnavali le kot zmešnjave religioznih prepričanj in duhovnih tehnik. Morebiti je ravno to eden izmed razlogov, zakaj je dobro govoriti o filozofiji duhovnosti, utemeljiti posebne kriterije njene obravnave in kriterije filozofske raziskave globalnih vidikov duhovnosti ter se ukvarjati s filozofijo duhovnosti kot strogo filozofskoznanstveno disciplino (ibid.).

Pomembna filozofska knjiga, ki poskuša med drugim utemeljiti tudi filozofijo duhovnosti, je knjiga kanadskega filozofa Charlesa Taylorja *Sekularna dobra* (A Secular Age). Nekateri filozofi, ki se zgledujejo po Taylorju, želijo filozofijo duhovnosti opredeliti kot filozofijo, ki se ukvarja z duhovnostjo kot duhovnostjo, ne da bi bila pri tem omejena z določeno religijo ali študijem določene religije (Nicholls in Salazar 2019, 9). Duhovnost bi bila torej v filozofiji duhovnosti dojeta kot nekaj filozofsko in tudi teološko³⁵ interdisciplinarnega. Pomembno vprašanje je, ali je kaj takega sploh mogoče. Ali ni osebna duhovnost človeka vedno tudi njegova lastna religija, ki vključuje njegove obrede in prepričanja oziroma vero? (Beck 2009, 42–44). Potem se pri ukvarjanju z duhovnostjo *a priori* ukvarjamo tudi s človekovo religijo. Vprašamo se torej lahko, ali je sploh mogoče doseči cilj filozofov duhovnosti, ki želijo utemeljiti filozofijo duhovnosti kot strogo filozofskoznanstveno disciplino, ki bi bila ločena od filozofije religije oziroma preučevanja religije. Gre za novo filozofsko področje, ki se želi odmakniti od filozofije religije, saj ta velikokrat obravnava pojave, značilne le za posamezne religije. Tako kot vsako novo področje tudi filozofijo duhovnosti pesti nemalo teoretičnih težav, s katerimi se morajo filozofi, ki se z njo ukvarjajo, pogumno spoprijeti. A te teoretske pasti, v katere se lahko ujamejo, pravzaprav niso razlog, zakaj duhovnosti vendarle ne bi filozofsko preučevali, tudi če je ta vselej povezana s (človekovo osebno ali institucionalizirano) obliko religije. Tako, kot pravi Nietzsche:

35 Pri tem imamo v mislih različne teološke znanosti, tako monoteistične kot prav tako panteistične ali monistične.

»/.../ filozof se ob svojem stališču veseli optimuma pogojev najvišje in najdrznejše duhovnosti – s tem *ne* zanikuje ,bivanja', marveč potrjuje *svoje* bivanje in *samo* svoje bivanje, in to najbrž do te mere, da mu ni tuja zločinska želja: pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, *fiam!* ...« (1988, 293).

Filozof in teoretski psihoanalitik Jerry Piven trdi, da je izraz duhovnost zelo nejasen in pojmovno nekoherenten, zato lahko kot duhovni ljudje delujemo na primer s plemenito blagodejnimi nameni, s katerimi ustvarjamo resnično dobro v svetu za vse ljudi, ali pa, ravno nasprotno, s plemenito škodoželnimi nameni, ki povzročijo veliko gorja tistim, glede katerih smo mnenja, da ne ustrezajo naši viziji idealnega sveta (2019, 59–60). Morda se lahko počutimo čisto in vzvišeno, ko smo popolnoma predani Bogu, medtem ko se drugim ljudem maščujemo z zločini in umori (ibid., 59). Piven je kot filozof duhovnosti zanimiv predvsem zaradi svoje obravnave duhovnih zlorab, ki jih natančneje analiziramo v naslednjem poglavju znotraj religioznih skupnosti, čeprav sam teh pojavov eksplicitno ne opredeli kot duhovnih zlorab. Duhovnost poskuša prikazati tako v dobri kot slabi luči (Piven 2019). To prevečkrat dojemamo zgolj kot pozitiven fenomen in nekaj lepega ali čudovitega, zaradi katerega so vsi ljudje, ki se z njo ukvarjajo, srečnejši in bolj povezani med seboj (ibid.).³⁶

Res je, da je to en del pojava, ki ga imenujemo duhovnost, a pod ta fenomen lahko uvrstimo še mnoge druge dogodke, ki mnogokrat povzročijo veliko gorja in ljudem uničijo življenja (Piven 2019, 74; Saje 2020, 35). Tako je mogoče govoriti o mučenju, vojnah, linčanju

36 Morebiti je to posledica tudi bibličnega razumevanja, ki razlikuje med tistimi, ki so resnično duhovni ljudje, in tistimi, ki so na primer lažni preroki ali farizeji (Mt 7,15-20). Filozofija duhovnosti za razliko od bibličnega razumevanja resnične in lažne duhovnosti ali pa kateregakoli drugega specifičnega teološkega pogleda na pravo in napačno duhovnost oziroma religioznost, to zmeraj spoznava kot fenomen človeškega doživljanja, ki ga človek lahko dojema kot nekaj pristnega in celo božanskega, tudi če zaradi svoje duhovnosti na tem svetu povzroči veliko zla, česar pa sam ne vidi kot zlo (Piven 2019, 71).

in drugih grozovitih dejanjih, in to vse v imenu duhovnega napredka oziroma ljubezni do Boga tistih ljudi, ki ta dejanja izvajajo (Piven 2019). Treba je razumeti, da je to zanje prava duhovnost oziroma jo vsaj tako izkušajo na bivanjski ravni ter da teh dejanj ne vidijo kot nekaj slabega ali nasprotujočega si svojim religioznim prepričanjem (ibid.). Seveda pa bi lahko marsikdo ta dejanja obsojal, tudi če pripada isti religiji, kot ji pripadajo oni, a jo razume na popolnoma drugačen način, hkrati pa bi lahko te procese obsojali prav tako pripadniki drugačnih religioznih skupnosti.

»Po petju himne je začel goreti križ, prišlo je do eksplozije kerozina, plameni so se začeli dvigovati proti nebu in vrhovom krošenj, kar je pričaralo izjemno vznemirljivo vzdušje ... Čutiti je bilo toplino, roke so bile iztegnjene proti goreči ikoni in glasovi so postali čedalje močnejši ... Člani skupine Ku Klux Klan so se [pri linčanju] počutili kot eno skupno telo« (Patterson 1998, 217).

Zgornji primer nam prikaže obliko duhovnega oziroma religioznega izraza, ki bi ga večina ljudi pojmovala kot nekaj grozovitega, saj gre za sežiganje živega človeka. Vendar je to dejanje na izkustveni ravni pomenilo za ekstremistično krščansko skupino Ku Klux Klan nekaj globljega, povezujočega, pristnega, skupnega, čustvenega, božanskega in odrešenskega (Patterson 1998, 217). Linčanje je skratka bilo zanje dejanje ljubezni, ki so ga zares doživljali kot pristno ljubezen do Boga in (svojega) sočloveka. Filozofija duhovnosti tudi to dejavnost vidi kot obliko religioznosti oziroma duhovnosti, čeprav tega posamezne teologije ali celo pravni sistemi ne bi razumeli na tak način. Za filozofijo duhovnosti je pomembno notranje doživljanje človeka, in to, kar so doživljali pripadniki skupine Ku Klux Klan – torej občutek povezanosti, smisla, pripadnosti, božanstvenosti, čustvenosti –, je v različnih religijah velikokrat dojeta kot oblika duhovnega doživljanja, polnega različnih čutenj in vznemirjenosti, česar tudi ni tako lahko prekiniti (Johnson in VanVonderen 1991, 175).

Poleg tega, da je bilo v preteklosti v imenu duhovnosti velikokrat kaznovanih in celo ubitih veliko nasprotnikov določenih religioznih skupnosti ali religij, so pripadniki različnih religioznih skupin hoteli nemalokrat kaznovati tudi sebe oziroma svoje telo in si ga popolnoma podrediti (Piven 2019, 59).³⁷ Morebiti je to prav tako posledica zgodovinskega (filozofskega) prepričanja, da vlada razkol med dušo in telesom ter da se mora telo pokoriti duši oziroma da telesnim čutom sploh ne moremo zaupati.³⁸ Taka miselnost sicer ni tuja tako krščanstvu, na katerega je vplival platonizem (Hampton in Kenney 2021, 3), kot, recimo, različnim azijskim filozofsko-religijskim tradicijam,³⁹ a vendar so se lahko včasih nekateri posamezniki pri kaznovanju lastnega telesa nagibali k skrajnostim.⁴⁰ V sodobnosti se v marsikateri religiji in tudi različnih psihoterapevtskih disciplinah poudarja ravno nasprotno, češ da je treba svoje telo ljubiti in z njim ravnati nežno, saj je, recimo, v katolištvu na določen način dojeto tudi kot sveti tempelj človeka samega (Gostečnik et al. 2013, 642).

Zanimivo je dejstvo, da je v marsikateri sodobni psihoterapevtski disciplini telo še zmeraj razumljeno kot nekaj, nad čimer je treba pridobiti nadzor in kar je treba na določen način »obvladati z umom«, a vendar je to morda zavito v jezik psihološke govorice: »imeti stik s

37 V imenu duhovnosti je veliko ljudi storilo tudi samomor. Japonski mladeniči so se med drugo svetovno vojno želeli žrtvovati za zmago svojega cesarja Hirohita, za katerega so verjeli, da je v skladu s prepričanji šintoistične religije potomec sončne boginje Amaterasu, zato so se z letali zaletavali v ameriško ladjevje oziroma izvajali *kamikaze*, ki v prevodu pomenijo »božji veter« (Gardell 2014, 152).

38 Že Platon trdi, da je svet, ki ga spoznavamo s pomočjo naših telesnih čutov, na določen način varljiv, zato svojemu telesu oziroma njegovemu načinu doživljanja sveta ne smemo popolnoma zaupati (Kraut 2022). Naša duša navsezadnje prebiva znotraj našega telesa, ukvarjanje s filozofijo pa je priprava na (telesno) smrt oziroma način, kako lahko postanemo manj navezani na svoje telo in se ne bojimo smrti (Platon 2004, 119).

39 Budisti lahko meditirajo tako, da premišljujejo o telesni minljivosti in si predstavljajo, kako telo postopoma in odvrtno razpada, s čimer želijo doseči nenavezanost na lastno organsko materijo (Pannengetch 2018, 161–162).

40 Katoličani na Filipinih še danes sodelujejo pri flagelaciji (bičanju samega sebe) in križanju, kot je bil križan Jezus Kristus (Bräunlein 2012, 395).

telesom«, »sprostiti svoje telo«, »zavedati se v polnosti svojega telesa«, »čutiti svoje telo, s čimer se lahko ohranja stabilnost v vsakdanjem življenju« in tako naprej (glej npr. Kolk 2014, pogl. 16). Velik vpliv na različne psihoterapevtske discipline so imele v zadnjih letih s svojimi praksami čuječnosti in čuječega osredotočanja na telo nedvomno azijske filozofsko-religijske tradicije, katerih prakse in pojme terapevti in drugi strokovnjaki velikokrat (ne)zavedno uporabljajo pri svoji terapevtski praksi ali teoretičnem pisanju (ibid.; Siegel 2010). Pri tem je veliko vlogo odigral Jon Kabat-Zinn, pionir pri terapevtski uporabi čuječnostnih praks (2003, 145; Siegel, Germer in Olendzki 2009, 17–19).

Telo se mora v sodobnosti skratka – tudi znotraj psihoterapevtske znanosti – še zmeraj na določen način izkustveno pokoriti »umu« oziroma »duši«, kot je bilo to treba doseči tudi v zgodovini človeštva na različnih predelih sveta, a se danes o tem ne govori kot o nečem filozofskem, o dualističnem odnosu telesa in duha, ki mora nadvladati nad svojim telesom, temveč je to morda nekoliko bolj skrivnostno zavito v psihološko govorico avtoregulacije somatskih senzacij in psihobioloških stanj, kar je izjemno težko doseči brez predhodne intersubjektivne regulacije telesnih stanj, ki se začne v otroštvu ob otrokovem stiku z njegovim primarnim skrbnikom, ki je običajno mati (Schoore 2021, 7).

Tudi psihiatrija želi med drugim doseči podobno – z zdravili umiriti na primer vzhičeno in napeto telo shizofrene osebe ali osebe z bipolarno motnjo, kar včasih privede tudi do hudih neželenih stranskih učinkov (Götzsche 2015, pogl. 6., pogl. 7). Seveda je treba opozoriti, da s tem ne kritiziramo v celoti takih psihiatričnih in psihoterapevtskih pristopov, saj podobne uporabljamo tudi pri svoji relacijski psihoanalitični praksi po metodi relacijske družinske terapije (več o tem v Gostečnik 2021). Ker se sodobni psihoterapevtska in psihiatrična znanost še zmeraj razvijata, pa je njuna spoznanja treba vendarle sprejemati s kritično distanco, saj se moramo zavedati, da se bodo v prihodnosti morebiti tudi spremenila.

Že od nekdaj je bilo znano – sploh, recimo, v asketskih krogih –,⁴¹ da umiritev telesa pomeni tudi umiritev duha, zato ni nič čudnega, če je to znanje uporabno tudi za sodobno psihološko, psihiatrično in psihoterapevtsko znanost. Kar želimo povedati, pa je, da so morebiti dualistična filozofska stališča še zmeraj prisotna v različnih sodobnih znanostih, čeprav to vselej ni takoj razvidno, istočasno pa je mogoče prav tako trditi, da ne moremo v sodobni znanosti (razen na primer teološki in še kateri drugi) razumeti duha strogo ločenega od telesa, zato je nežno ravnanje s telesom tudi nežno ravnanje s psiho samo in lahko govorimo o celoti organsko-psihične strukture (Gostečnik et al. 2018, 1545). Veliko povezanost duha in telesa zagovarjata tudi fenomenologija utelešenosti in fenomenološka psihopatologija, kot smo povedali v prejšnjih poglavjih (Fuchs 2018; Stanghellini et al. 2018; Merleau-Ponty 2002; Zahavi 2006), čeprav niti ni nujno, da tudi tukaj ne bi mogli po smrti govoriti o enem brez drugega.

Če se vrnemo nazaj k človekovemu doživljanju duhovnosti in delovanju zavoljo duhovnega napredka, karkoli mu že ta napredek pomeni, lahko prav tako rečemo, da se včasih morda pod pretvezo duhovnega delovanja – za katerega je lahko človek tudi prepričan, da je resnično duhovno, pristno delovanje – skriva in deluje človekova zlovesča bit, ki želi škodovati tako drugim kot sami sebi (Piven 2019, 60). Seveda je ta človeška bit oziroma narava ranjena, ker je verjetno bila tudi sama v svoji zgodovini zlorabljen ali zanemarjen, a to še ne pomeni, da ima pravico raniti tudi druge ljudi, s čimer bi si ublažila svojo notranjo bolečino, kar bi bilo delovanje v skladu s psihoanalitično utemeljenim mehanizmom projekcijsko-introjekcijske identifikacije (Gostečnik 2021, 157–158).

Nekateri pretekli filozofi niso več želeli sprejeti metafizičnega razumevanja resničnosti, ki govori o tem, da je človek več kot le svoje telo, torej tudi duša, ki biva v svojem telesu, kar je močno vidno pri Nietzscheju in njegovem razumevanju psihologije človeka (Piven

41 Tertulijan in Origen sta v zgodnjem krščanstvu najbolj znana zagovornika asketskih praks (Rubenson 2002, 49).

2019, 61; Nietzsche 1988, 223). Poudarjati se je začela velika vloga človeškega telesa, ki je bilo v preteklosti tolikokrat dojeto kot nekaj negativnega in celo kaznovano, in s telesom povezane duševnosti, ki je le del telesa samega (npr. v Nietzsche 1991, 367).⁴² Človek se lahko notranje (telesno) spremeni tukaj in sedaj, in to s pomočjo filozofije ter ne več s pomočjo religije, pri čemer je mogoče opaziti odpor do metafizike (Piven 2019, 61).⁴³ Posledica tega je bila, da so duha oziroma duševnost začeli razumeti kot nekaj povsem nemetafizičnega oziroma celo antimetafizičnega, kar je postalo vodilo za psihološko znanost, ki naj bi preučevala delovanje telesne psihe (ibid.). Tako so se začele razvijati discipline, kot sta na primer psihoanaliza ali analitična psihologija, ki so pogosto »sovražile« tradicionalno dualistično idejo o razkolu med dušo in telesom, istočasno pa so morda nezavedno in skrajno literarizirano pripovedovale o labirintih, konfliktih in demoničnih predelih duše (ibid., 61–62), v čemer je bilo še zmeraj mogoče videti močan vpliv tradicionalnega metafizičnega pojmovanja človeka.

Seveda so se na te nove psihološke ideje odzvali tudi, recimo, krščanski misleci, ki so skušali integrirati psihoanalitična spoznanja s krščanskimi idejami (Gostečnik 2018, 413–436). Že Freud sam pa je med bežanjem pred nacisti, kljub temu da mu ni bilo najbolj pri srcu metafizično krščansko pojmovanje človeka, z Dunaja v London odnesel šte-

42 Pravzaprav je to vprašanje, torej, ali sta duša in telo ločena ali ne, prisotno že več tisoč let in ga do sedaj ni uspelo rešiti še nobenemu filozofu ali znanstveniku, čeprav bodisi znanost bodisi teologija oziroma metafizika trdita, da že od nekdaj poznata odgovor in izhod iz te temeljne zagate (Miščević in Markič 1998, 26–34).

43 O notranji spremembi s pomočjo filozofije so govorili že predsokratiki (Ciglencik 2015, 17) ali stoiki (Švajncer Vrečko 2021, 171). Nietzsche ni želel več razpravljati o spremembi človeške duše oziroma duha, ki jo je razumel v religiozno-metafizičnem smislu besede (1988, 223). Poznal je azijske filozofsko-religijske tradicije, na primer budizem (ibid., 222), ki je sam zelo negativno nastrojen proti metafizičnim izrazom, recimo, *Ātmanu* oziroma duši, v katerega verjamejo hindujci (Milčinski 2003, 20). Treba pa je opozoriti, da govorimo vselej o transformaciji človeka, ne glede na to, ali uporabljamo metafizično ali antimetafizično govorico, kot da človek ne bi bil nikoli v svoji zgodovini zadovoljen s tem, kakršen že je. Dandanes to izrablja tudi sodobna duhovna industrija, vredna več milijard dolarjev (Nicholls in Salazar 2019, 1).

vilne kipce svoje zbirke mitoloških bogov najrazličnejših religij, sploh pa kip boginje Atene, ki je bila njegova varuhinja in ob kateri je občutil ljubezen matere, za seboj pa nacistom pustil pomembne psihološke in druge knjige, ki so bile v naglici in strahu pred smrtjo manj pomembne kot njegova zbirka antičnih in drugih bogov (ibid., 103–104; Švajncer Vrečko 2021, 172). Metafizika je bila tako vsaj nezavedno že od nekdaj prepletena z novimi psihološkimi oziroma psihoanalitičnimi spoznanji, v čemer nujno ne vidimo nečesa slabega, saj je človek vendarle duhovno (metafizično) bitje v najširšem pomenu besede, kljub vsem težavam, ki pestijo definicijo duhovnosti, o čemer smo že razpravljali v prvem delu monografije, ko smo zapisali, da je na primer več kot le bitje, ki je popolnoma determinirano z določenimi psihološkimi in psihiatričnimi definicijami ter razumevanji njega kot človeka z duševno motnjo. Metafizično pojmovanje človeka je v veliki meri prisotno še danes, čeprav je zavito v jezik znanstvene govorice, kot smo prikazali.⁴⁴ Različne znano-sti bi se tega morda morale bolj zavedati.

Kadar razglabljamo o človekovem doživljanju duhovnosti, se mor-da lahko vprašamo, ali je tudi popolna predanost glasbi v danem trenutku nekaj, kar bi lahko označili kot duhovno izkustvo. Morda je duhovno izkustvo tudi čista predanost in zlitje z na primer jazzovsko glasbo Johna Coltrana, ki je bil izjemen saksofonist in goreč vernik, potem ko je premagal odvisnost od alkohola in heroina ter so ga v njegovi krščanski Afriški ortodoksni cerkvi oklicali celo za svetnika. Kako pa je po drugi strani z duhovnim izkustvom človeka, ki ima hudo obliko duševne motnje, na primer shizofrenika? Nekateri raziskovalci ugotavljajo, da je zelo tanka meja med tem, kaj lahko dojemamo kot pristno mistično izkustvo, če tega priznavamo, in kaj je že izkustvo človeka z duševno motnjo (Parnas in Henriksen 2016, 76).

44 Temeljna paradigma kognitivnih nevroznanosti je pravzaprav metafizični realizem: »zunaj nas« obstaja objektivni, materialni svet, ki je neodvisen od naše lastne zmožnosti opazovanja in utemeljenosti v našem življenjskem svetu ter ga je mogoče popolnoma fizično opisati (Fuchs 2018, 62). Ta popolni opis objektivnega sveta bi vključeval vse, kar se v svetu dogaja, tudi naše izkustvo in opazovanje njega samega (ibid.).

Ali ni to za človeka z duševno motnjo oziroma njegovo naravno bit tudi določeno duhovno oziroma mistično izkustvo, ki je za nas morebiti zgolj halucinacija ali blodnja, če ga razumemo v okviru psihološkega ali psihiatričnega razumevanja človeka? Ali nismo tedaj takoj vredni več od njega, saj presoјamo, da so njegova doživljanja nekaj, kar je treba zdraviti in ni v skladu z resničnostjo, kot jo poznamo oziroma v kateri živimo mi, zato je nekaj drugačnega, nam nerazumljivega, do česar imamo morda posmehljiv ali ponižujoč odnos, in kar je treba zapreti v ustanovo, če se vsaj delno ne sklada z normami in vrednotami, ki ustrezajo svetu, v katerem živimo mi? Seveda nas pri tem vodi tudi misel, da je treba tem ljudem pomagati, ker so včasih popolnoma izgubljeni in lahko storijo sebi in drugim ljudem v svojih blodnjavih in halucinacijskih stanjih mnogo škode. Te oblike pomoči ne kritiziramo. Kritiziramo pa morda implicitno miselnost v pogledu, ki jo imajo lahko pripadniki različnih psiholoških znanosti, češ da so ti ljudje vredni manj in niso ljudje v polnem pomenu besede, pa naj bodo to shizofreniki ali ljudje z dismorfno telesno motnjo oziroma podnebno tesnobo ter demenco, čeprav demenca kot taka ni duševna motnja, dementni človek pa lahko hkrati z demenco zbolí tudi za duševno motnjo. Kritiziramo torej površinski, podcenjevalen in samovšečen pristop do teh ljudi, ki je pogosto prikrito prisoten v različnih psiholoških znanostih, katerim navsezadnje pripadamo tudi sami kot relacijski (filozofski) psihoanalitiki.

Ali nismo nečesa podobnega storili že z genocidom staroselskih ljudstev, ki so živela v Ameriki, preden smo stopili na ameriška tla? Radi imamo svojo vlogo presojevalca in ocenjevalca, kaj je dobro in kaj ni. Znebiti se želimo velikokrat tistega, kar podcenjujemo in nam je tuje ter nas spravlja v zadrego, saj ga ne razumemo, hkrati pa se ne zavedamo dovolj, da lahko to doleti tudi nas, torej da zbolimo za duševno motnjo ali demenco ter se znajdemo ali živimo na območju, ki je zelo ogroženo zaradi podnebnih sprememb. Hitro podcenjujemo doživljanje ljudi z duševno motnjo ali doživljanje starostnikov, ki si največkrat želijo samo razumevanja in sočutja, od nas pa prevečkrat prejmejo le neodobravanje in umik. Naša bit oziroma narava velikokrat ne pozna meja svoje nemoči, zato tudi zlorablja. Ne zmore se

spoprijeti s stisko, ki jo občuti ob človeku z duševno motnjo ali starostniku z demenco, zato ga zaradi svoje nemoči kritizira, drugi pa se s to kritiko nezavedno identificira, v čemer vidimo delovanje projekcijsko-introjekcijske identifikacije (Gostečnik 2018, 17). Pravzaprav se odmikamo od delov, ki jih sovražimo pri sebi oziroma katerih nas je strah in si jih ne želimo priznati ter lahko ostajajo v našem nezavednem, saj vemo, da smo lahko mi nekoč tisti, ki bomo zasedli njihove postelje v teh zaprtih ustanovah.

Kot smo povedali, lahko kot duhovno doživljanje razumemo tudi poslušanje glasbe oziroma stik z umetnostjo. Umetnost ima to »duhovno moč«, da nas poveže z drugimi ljudmi, našimi najglobljimi čustvi, kadar smo najbolj ranljivi, in nas »ponese onkraj nas samih« (Piven 2019, 64). Ob stiku z umetnostjo človeku ni treba nujno sprejeti določenih prepričanj, ki mu jih morebiti vsiljujejo drugi, temveč lahko le sledi toku svojega umetniško duhovnega doživljanja (ibid, 65). Ali je vsako doživljanje umetnosti tako tudi že duhovno izkustvo? Podobno, kot smo povedali, je to čisto odvisno od človeka do človeka ali pa od situacije, v kateri se znajde človek. Za nekoga je lahko poslušanje petja Severine zelo čustveno in duhovno, drugega pa morebiti spravlja ob živce. A vendar si morda že naslednji dan zaželi slišati njeno petje. Kako je potem mogoče reči, ali gre takrat, ko poslušamo Severino, za neko pristno umetniško duhovno stanje ali ne?

Punčka lahko obiskuje katoliško mašo, čeprav v tem ne vidi smisla in to zanjo nima tudi nobenega izkustvenega globljega oziroma duhovnega pomena, v odrasli dobi pa do nje morebiti spremeni odnos ter začuti ljubezen do Boga, ki je Ljubezen sama po sebi, v vseh rečeh, kot pravi katoliški svetnik in mislec Ignacij Lojolski:

»Popolni so namreč zaradi vztrajne kontemplacije in umskega razsvetljenja bolj vajeni gledati, meditirati in kontemplirati Boga, našega Gospoda, ki je v vseh stvareh s svojim bistvom, svojo navzočnostjo in močjo« (2021, 10–11).

Taka Ljubezen lahko to dekle povsem sprejme ter nikoli ne zataji ali zavrže, tudi če je istospolno usmerjena ali splavila svojega otroka – kar je podobno odnosu dovolj dobre matere do svojega otroka.⁴⁵ Ali lahko trdimo, da katoliška maša potem včasih ni nekaj duhovnega, včasih pa je, in to celo za istega človeka v določenem časovnem obdobju? Če bi gledali na to s fenomenološko-izkustvenega vidika, bi lahko temu morebiti celo pritrdili, če pa bi to razumeli z vidika katoliške teologije, pa to nikakor ne drži, saj je maša vselej nekaj duhovnega in svetega (Cessario 2001, 211). Tako opazimo, da je pri razumevanju duhovnosti pomemben tudi vidik, s katerega jo razumemo, o čemer govori filozofija duhovnosti (Salazar in Nicholls 2019).

Pivot kot filozof duhovnosti in teoretski psihoanalitik trdi, da ne obstajajo resnični in napačni načini transcendentnega izkustva oziroma duhovni doživljaji ljudi, ki doživljajo kakršnakoli izkustva, ki jih dojemajo kot duhovna (2019, 66). Vendar, kot smo povedali, to ne velja za nekatera razumevanja različnih teologij, predvsem tistih, ki so značilne za določene tradicionalne religije, recimo, krščansko, judovsko ali islamsko (glej npr. Cessario 2001; Zia 2013). Nekateri muslimani bi namreč dele krščanske teologije gotovo opredelili kot napačne in kristjane poskušali (tudi s silo) islamizirati (Ye'or 2009, 46). Za filozofijo duhovnosti in fenomenologijo utelešenosti pa ima velik pomen to, kako posameznik s svojim telesom doživlja tisto, kar doživlja, ne glede na to, če bi to nekdo označil kot nekaj duhovnega ali »duševno motenega« (Parnas in Henriksen 2016, 76; Roderick 2019, 224). Toda tudi če ta posameznik ne trdi, da je njegovo izkustvo duhovno, bi ga morebiti še zmerom lahko razumeli kot nekaj duhovnega, na primer ko govorimo o poslušanju glasbe ali opazovanju slikarske ali kiparske umetnosti ter morda celo objemu, ki ga prejme od svojih staršev (Gostečnik et al. 2013, 642–643). Če se ob materi počuti sprejeto in ljubljeno, bo velika verjetnost, da bo, psihoanalitično rečeno, ponotra-

45 Donald W. Winnicott (1896–1971), eden najbolj znanih angleških psihoanalitikov in pediatrov, je zapisal: »Uspešna skrb za dojenčka je odvisna od predanosti [njegove dovolj dobre matere] in ne od pameti oziroma premišljenosti [s katero bi morda nekdo želel zanj poskrbeti]« (2005, 14).

njl te objekte ljubezni in razumevanja ter se ljubljenega počutil tudi od drugih ljudi ali Boga oziroma katerega drugega objekta svetosti, za katerega bo imel občutek, da ga bo zmeraj sprejel, tudi če bo izgubljen ali prestrašen (Gostečnik 2012, 323).

Interpersonalna nevrobiologija in relacijska družinska terapija trdita, da so lahko, biološko gledano, prvi stiki z materjo, tudi takrat ko je plod še v maternici, izjemni viri regulacije nevzdržnih afektivnih stanj zavesti razvijajočega se človeka – če zna mati obenem regulirati tudi svoja psihobiološka organska stanja –, ki bo te vzorce navezanosti in interpersonalne regulacije ter kasnejše avtoregulacije ohranil v nadaljevanju svojega življenja, in to tako z ljudmi kot z objekti religioznosti (Schore 2021, 6; Gostečnik 2012, 324). Ti prvi stiki z materjo in kasneje z očetom⁴⁶ lahko, evolucijsko rečeno, tako močno vplivajo na razvoj ploda in novorojenčka v prvih letih njegovega (materničnega) življenja, da bo otrokovo (negativno) dojemanje samega sebe in ljudi okrog sebe, ki ga ima takrat, močno zaznamovalo vse njegovo življenje, in to tudi pri doživljanju duhovnih vidikov njegovega sveta (Fuchs 2019, 69; Gostečnik 2012, 323). Negativni interpersonalni stiki v otrokovem življenju, med katere spadajo tudi različne zlorabe ali zanemarjenosti otroka, so lahko vir mnogih duševnih motenj, ki jih ima

46 Če je mati bila v preteklosti zlorabljen ali zanemarjen in kasneje ni dovolj sposobna poskrbeti zase oziroma avtoregulacijo notranjih bioloških stanj in regulacijo svojega otroka, je lahko morda koristno, da postane najpomembnejši skrbnik v otroškem svetu nekdo drug v družini, recimo, njegov oče (Schore in McIntosh 2011, 506) ali pa morebiti kdo drug oziroma druga mati, če sta posvojili otroka skupaj. Vendar lahko to morda škodi razvijajočemu se otroku, saj na njegovo psihobiološko regulacijo in strukturo izjemno močno vpliva telo, v katerem se je razvil, oziroma stik s tem telesom, kar pomeni stik z dejansko materjo, ki ga lahko s svojo uglašenostjo na svoja in njegova razbolela notranja stanja tudi psihoorgansko umiri, če zna obenem umiriti tudi sebe (Cozolino 2014, 55). Tukaj je mogoče izraziti pomisleke tudi glede koristnosti nadomestnih mater, ki predvsem v tujini za plačilo ponujajo uporabo svojih maternic, saj je otrok pravzaprav odtrgan od telesa, v katerem je odrasčal, kar pomeni, da je odtrgan oziroma iztrgan od zanj najbolj naravnega in »varnega« okolja, v katerem so se razvile vse njegove celice – materinega telesa. Govorimo torej o prepletu problematik biologije, psihologije, sodobne medicine in navsezadnje tudi moralne filozofije.

človek pozneje v svojem življenju (Schore 2021, 13). Relacijske travme razumemo velikokrat kot travme človeka, kadar njegova mati v njegovem otroštvu ni znala biti uglašena na njegova psihobiološka stanja in mu ta tudi regulirati oziroma ga psihoorgansko umiriti s sočutjem in toplino, kar lahko pusti posledice, da se kasneje v življenju ne zna regulirati tudi sam oziroma ne zna umiriti svojih nevzdržnih afektivnih in telesnih senzacijskih stanj zavesti, ki lahko vodijo do tega, da zboli za različnimi duševnimi motnjami (ibid.; Schore 2001, 206).

Filozofsko zanimivo je to predvsem zaradi tega, ker nam postavi vprašanje, kaj to pomeni za človeka samega oziroma kako ga to opredeljuje – ali je vselej avtonomno bitje, svobodno, odtujeno od drugih ljudi in sveta ter samozadostno ali pa je zmeraj bitje odnosov, in sicer od razvoja v maternici naprej, ko lahko že govorimo o človeku, čeprav se s tem ne bi strinjali vsi filozofi, recimo, nekateri utilitaristi, ki zagovarjajo, da takrat človek še ni »oseba«, kot jo razumeta Locke ali Descartes (Singer 2011, 74–75; Locke 1997, 302), o čemer smo govorili v prejšnjem poglavju. S tem se odprejo tudi religiozna vprašanja, na primer, ali se človek lahko odreši sam, kot na primer v *theravādschem* budizmu,⁴⁷ ali pa za to zmeraj potrebuje drugega oziroma Drugega, Boga, kot v krščanstvu (Cessario 2001, 10).

S preučevanjem razvoja, kako otrok razume samega sebe in ljudi okrog sebe, ter s preučevanjem tega, kako to vpliva na njegovo nadaljnje življenje pri odnosih z ljudmi ali z religioznimi objekti, se temeljito ukvarjata interpersonalna nevrobiologija in relacijska družinska paradigma, ki preučujeta primarne odnose med otrokom in njegovimi skrbniki ter kakšen vpliv imajo ti odnosi na otrokov in skrbnikov biološko-kognitivni razvoj, saj lahko vselej govorimo o vzajemnem vplivu človeških odnosov in morebitni vzajemni regulaciji nevzdržnih afektivnih in telesnih stanj tako otroka kot njegovega

47 Pomembno se je sicer zavedati, da budizem močno poudarja vlogo *saṅghe* oziroma skupnosti, ki jo ta igra znotraj budizma in vključuje menihe, nune in laike (Harvey 1990, 2). V njej si budisti poiščejo zatočišče, kar pomeni, da niso nikoli zares sami in se brez tega religioznega vidika skorajda ne morejo odrešiti (ibid.).

skrbnika, kar je utemeljeno tudi na razumevanju biološke povezanosti živih bitij med seboj (Schoore 2021, 5), kot smo podobno povedali v prejšnjem delu, ko smo govorili o okoljskem telesu. Zaradi preučevanja interpersonalne oziroma odnosne narave človeške biti sta lahko ti dve znanstveni disciplini, interpersonalna nevrobiologija in relacijska družinska paradigma, zanimivi tudi filozofiji oziroma fenomenološki psihopatologiji, fenomenologiji utelešenosti in filozofiji duhovnosti (Fuchs 2019; Stanghellini et al. 2018; Merleau-Ponty 2002, 185; Biney 2019, 132).

Človek je skratka vselej umeščen v določeni sistem, na primer družinski, okoljski, politični, kulturni, religiozni, biološki in tako naprej, vendar pa moramo pri tem paziti, da se ne ujamemo v past »sistemskega redukcionizma« (Fuchs 2018, 109). Fenomenologija človekovega subjektivnega doživljanja tako lahko sistemsko teorijo na specifičen način dopolni:

»Dinamične sisteme oziroma ekološke pristope je treba vselej dopolniti s fenomenološkim razumevanjem, ki na prvo mesto postavlja subjektivno, živeče telo [oziroma doživljajsko (fenomenološko) danost (*Leib*)], s katerim vzpostavljamo stik s svetom« (Fuchs 2018, 109).

Ko smo v prvem delu pisali o človeku z dismorfno telesno motnjo, nismo mogli spregledati izjemno pomembne vloge, ki jo v njegovem življenju igrajo drugi ljudje, zaradi katerih se velikokrat počuti osramočeno in prizadeto (Morris 2003, 171–172). Človek s podnebno tesnobo močno trpi zaradi tega, ker njegov sistem, v katerega je umeščen, oziroma njegovo »okoljsko telo«, postopoma propada (Cianconi, Betrò in Janiri 2020, 1). Tako kot propada njegovo »okoljsko telo«, propadajo tudi psihobiološki mehanizmi starostnika z demenco oziroma njegovo telo s svojimi kognitivnimi in organskimi vidiki (Fuchs 2020, 671). Propada torej njegov organski sistem, in tega propada on ne more preprečiti, temveč ga lahko le

zaustavi z določenimi sodobnimi medicinskimi posegi, na primer zdravili (Götzsche 2015, pogl. 8).⁴⁸ Religiozni človek lahko začne »notranje propadati«, če vidi, da je duhovno okolje oziroma religiozni sistem, ki mu pripada, zlorablja oči ali zanemarja oči (Saje 2020, 34), o čemer bomo pisali v nadaljevanju.

Kar zanima fenomenologijo zlorabe, je dejstvo, da se zloraba začne vselej na začetku človekovega življenja, in sicer že v materini maternici ter v njegovi zgodnji otroški dobi, če je na primer mati med nosečnostjo zasvojen z drogami ali alkoholom, ali pa ga v otroštvu starši bodisi fizično, čustveno bodisi spolno zlorablja (Cozolino 2014, 59). Njegova psiha zmeraj ustvari osnovne mehanizme navezanosti na njegove primarne skrbnike, tudi če ga ti zlorablja, saj je tak način življenja in odnosov edino, kar pozna in mu je domače, ter edino, na kar se lahko naveže, zaradi česar lahko v prihodnosti tudi zboli za duševno motnjo (Schore 2021, 14). S tem se ustvarijo psihobiološki temelji navezanosti, ki ga močno zaznamujejo za vse življenje, razen če se bo tem (neprimernim) oblikam navezanosti začel na določene načine »upirati« oziroma jih spreminjati s transformacijskimi objekti, bodisi s filozofijo, psihoterapijo, aktivizmom, umetnostjo, duhovnostjo, športom ali drugimi načini poskusov »lastne odrešitve« (Gostečnik 2012, 323). Na te poskuse odrešitve pa ponovno velikokrat vpliva to, kakšne odnose je imel kot otrok s svojimi starši oziroma primarnimi skrbniki, ki so ga na začetku njegovega psihobiološkega razvoja telesa in možganov močno zaznamovali (ibid., 324).

Dokaj strašljivo dejstvo, o katerem govorijo nekateri sodobni raziskovalci, je, da je zloraba v otroštvu vendarle boljša kot zanemarjenost, saj se pri zlorabi navsezadnje vzpostavi odnos, tudi če je ta strašljiv, gnusen, poln sramu in žalosti ter bolečin, ko govorimo na primer o spolni zlorabi otroka:

48 Določene znanstvene študije, ki so dokaj kritične do sodobnih psihiatričnih pristopov, sicer trdijo, da psihotropna zdravila, recimo, antidepressivi, povečujejo možnost, da posameznik zboli za demenco, in to celo za polovico (Götzsche 2015, pogl. 8).

»Razvijajočega se otroka in njegove razvijajoče možgane najbolj prizadene zanemarjenost oziroma pomanjkanje stika z drugimi ljudmi. Možgani so namreč socialni organ, ki se nenehno prilagaja novim situacijam, zato mu zaradi pomanjkanja stika z drugimi ljudmi in „njihovimi možgani“ začne odmirati na milijone nevronske celice« (Cozolino 2014, 166).

Otrok, ki je zanemarjen – kar pomeni, da nima osnovnih stikov s svojimi skrbniki –, je prepuščen samemu sebi in svoji notranji afektivno organski in senzacijski avtoregulaciji, ki je zares ne zmore narediti, če mu pri tem ne pomagajo njegovi skrbniki in ga organsko umirijo, zaradi česar lahko kasneje zboli za duševnimi motnjami (Schore in McIntosh 2011, 508). Njegova notranja psiha namreč še ni tako razvita, da bi se lahko čisto sam globoko notranje popolnoma umiril. Zato je, kruto rečeno, zloraba otroka vendarle boljša kot njegova popolna zanemarjenost, saj gre pri zlorabi vedno za določen stik z odraslo osebo, tudi če je ta stik zlorablajoč, če pa je otrok prepuščen samemu sebi, pa je to stanje lahko zanj še bolj grozovito, kot če ima stik, ki je poln gnusa, sramu in nespoštovanja (Cozolino 2014, 166). Govorimo torej o fenomenologiji otroka in njegovem doživljanju, ki je strašnejše, če je sam, kot če ima stik z zlorablajočo odraslo osebo, hkrati pa lahko pusti tudi več negativnih posledic.

Kot smo povedali, je človek vselej bitje sistema, in sicer že od svojega razvoja v maternici naprej. Če je že od rojstva večinoma prepuščen samemu sebi, se ne morejo ustvariti niti osnovni psihoorganski mehanizmi, ki ga naredijo za človeka v polnem pomenu besede, saj nima zgleda, kaj sploh pomeni biti človek, zato je lahko tudi v nadaljevanju življenja prestrašen, tesnoben in kronično bolan (Cozolino 2014, 41).⁴⁹ Zgled, kaj pomeni biti človek, so mu lahko že v osnovni družini starši, tudi če so do njega kruti in zlobni. Del človeške narave je namreč tudi zloba, kar je vedel že filozof Thomas Hobbes (1588–1679), ko je upora-

⁴⁹ Več o razvoju jezika pri otroku, ki je bil trideset let osamljen in zanemarjen, v Kenneally et al. 1998.

bil antični izraz *homo homini lupus* (človek človeku volk) (Springborg 2007, 4). Če je otrok prepuščen samemu sebi, ostaja prazen, izgubljen, zmeden, prestrašen in tesnoben ter ne zmore brez drugih ljudi oziroma sam od sebe razviti osnovnih psihobioloških mehanizmov, kako biti človek in kako se uspešno afektivno prilagoditi na določene situacije (Cozolino 2014, 55). Fenomenologija zlorabe je tako morebiti, kruto rečeno, vendarle »boljša« kot fenomenologija zanemarjenosti, vendar pa to ne omaje dejstva, da je vsak človek odgovoren za svoja dejanja, če zlorablja drugo osebo, ne glede na to, če je bil v preteklosti tudi sam zlorabljen.

2.1 Sklep: filozofija duhovnosti kot filozofija človeka v vseh njegovih (ekstremnih) vidikih

V tem poglavju smo razčlenili, kaj pomeni filozofija duhovnosti, s čim se ukvarja, kaj je njen osnovni pojem – duhovnost –, ki ga preučuje, kateri so nekateri avtorji, ki se z njo ukvarjajo, kaj sploh pomeni biti človek kot človek in kot duhovno bitje, kako je lahko duhovnost vselej uvrščena v določeni sistem, v katerega je vključen posameznik, bodisi je to družina, religija, naravno okolje, politika bodisi kultura in tako naprej. Pojasnili smo, zakaj se je v sodobnosti dobro ukvarjati s filozofijo duhovnosti v vseh njenih vidikih, čeprav je lahko filozof duhovnosti hitro opredeljen kot religiozni fanatik, in da duhovnost ni le nekaj, kar lahko razumemo kot dobro samo po sebi in nekaj *a priori* povezujočega, razumevajočega in vključujočega, temveč je lahko duhovno izražanje tudi nekaj izrazito razdirajočega, maščevalnega, ponižujočega in krutega, in to vse v imenu služenja religioznim objektom, na primer Bogu, različnim bogovom, naravi ali celo staršem, če duhovnost razumemo v njenem širšem pomenu. S tem smo na določen način napravili uvod v naslednje poglavje, v katerem preučujemo duhovne zlorabe v določenih (sodobnih) duhovnih skupnostih oziroma organizacijah, kar zanima tudi fenomenologijo zlorabe, fenomenologijo utelešenosti – ker do duhovnega izkustva ne moremo priti, ne da bi bili sprva telesno bitje –, fenomenološko psihopatologijo in filozofijo duhovnosti.

Duhovnega sveta ne moremo razumeti, ne da bi razumeli človekovega najzgodnejšega razvoja v maternici njegove matere in kasneje, po rojstvu, v njegovi primarni družini. To okolje močno vpliva na njegovo kasnejše doživljanje odnosov tako z drugimi ljudmi kot tudi z religioznimi simboli. To bo vidno predvsem v nadaljevanju naše razprave, ko bomo pisali o podobnostih človekovega doživljanja v njegovi zlorablajoči družini in kasnejši zlorablajoči duhovni skupnosti, v kateri ima lahko prepričanja, da ga bo samo tak način življenja popolnoma odrešil notranjih muk in zla, za katerega morda misli, da je prisotno v njem samem ali pa svetu, ki je zunaj njegove duhovne skupnosti. Ko govorimo o zlorabi, je zmeraj pomemben telesni vidik posameznika, zato so lahko te problematike zanimive prav tako za fenomenologijo utelešenosti in fenomenološko psihopatologijo – saj lahko pri (duhovnih) zlorabah pogosto govorimo tudi o različnih duševnih motnjah, ki jih imajo ljudje, ki bodisi zlorablajo bodisi so žrtve zlorabe. O filozofiji duhovnosti oziroma duhovnosti kot taki ne moremo skratka razglabljati, če obenem ne obravnavamo tudi morebitne fenomenologije zlorabe otroka, človeškega telesa, sistema, ki mu človek pripada, in fenomenologije duševnih motenj, za katerimi lahko ljudje zbolijo zaradi raznovrstnih zlorab.

3 FENOMENOLOGIJA DUHOVNE ZLORABE

Zlorabo biti razumemo prav tako kot duhovno zlorabo, o kateri bomo govorili v tem poglavju in s katero se ukvarja filozofija duhovnosti, ki smo jo že analizirali. V prejšnjih delih smo govorili o zlorabi ljudi z duševno motnjo, ko jih znanost in javnost zaradi njihove duševnosti nemalokrat stigmatizira; zlorabi ljudi s podnebno tesnobo, ko gre istočasno tudi za zlorabo oziroma uničevanje njihovega okoljskega telesa oziroma sveta, v katerem živijo; in zlorabi ljudi z demenco v slovenskem zdravstvenem sistemu ter zlorabi zdravstvenega osebja, kadar ni dovolj plačano za svoje delo ali pa ga primanjkuje, a kljub temu z najboljšimi močmi skrbi za svoje oskrbovance. V tem delu bomo ravno tako spregovorili o zlorabi, in sicer duhovni

zlorabi, ki smo jo nekoliko že prikazali v prejšnjem poglavju, ko smo razpravljali o pojmu duhovnosti in njegovih vidikih v človeškem življenju.

Kot smo zapisali, je pojem duhovnosti težko opredeliti, kar pomeni, da je težko opredeliti tudi pojem duhovne zlorabe. Vendar pa tega ne vidimo kot dovolj dobrega razloga, zakaj o tej ne bi pisali, ker je njen vidik v sodobnosti izjemno problematičen in ima moč uničiti marsikatero življenje. Fenomenologija zlorabe mora torej kritično analizirati tudi tiste filozofsko-praktične problematike, ki jih ne gre natančno filozofsko definirati. Če o problematičnih svetovnih vidikih kot filozofi ne razpravljamo samo zato, ker jih ne moremo natančno filozofsko razčleniti, se morda bolj varno in zaščiteno počutijo tisti, ki počnejo problematične reči same. Tako bi lahko rekel kak duhovni vodja, potem ko je ponoči posiljeval svoje mladoletne učenke:

»Prosim, ne govori mi o duhovni zlorabi. Mar ne vidiš, da sploh ne vemo, kaj to zares pomeni? Počel sem le to, kar od mene pričakuje Bog. Naučil sem jo spoštovanja do moškega.«

3.1 Fenomenologija duhovne zlorabe: duhovna zloraba v teoriji in praksi

Filozofinja in psihologinja Lisa Oakley, avtorica številnih člankov in monografij o duhovnih zlorabah,⁵⁰ in to predvsem v protestantskih krogih, pravi v svoji knjigi *Breaking the Silence on Spiritual Abuse*, ki jo

50 Pojem duhovne zlorabe bomo poskusili razložiti v tem poglavju, hkrati pa bomo pri tem navedli tudi določene omejitve, zakaj ga je tako težko opredeliti. Najlažje ga je razložiti tako, če se prikaže določene primere iz duhovne prakse, s čimer se ukvarjata tudi filozofija duhovnosti ali filozofija religije. Točna definicija bi bila namreč preveč široka, da bi lahko vključevala vse morebitne oblike duhovne zlorabe, to pa tudi zaradi tega, ker je tako težko definirati, kaj sploh pomenita, prvič, duhovnost, in, drugič, zloraba (glej npr. Salazar in Nicholls 2019; Repič Slavič 2015).

je napisala skupaj s Kathryn Kinmond, da ni soglasja glede tega, kaj točno pomeni duhovna zloraba oziroma kako bi to lahko opredelili (2013, 7). Ta pojem uporabljajo avtorji približno zadnjih dvajset let, vendar pa so določene prakse, ki bi jih lahko razumeli kot duhovno zlorablajoče, opisane že v nekaterih zgodovinskih knjižnih virih (ibid., 7–8; Johnson in VanVonderen 1991). Omeniti je treba knjigo protestanta Richarda Baxterja *Reformirani pastor* (The Reformed Pastor) iz leta 1656, ki med drugim opisuje vzvišenost duhovnikov, njihovo škodoželjnost in nesposobnost, da bi sebi in drugim priznali lastne napake (Oakley 2013, 8). Cerkev je vselej rada hitro našla napake pri drugih posameznikih, ki niso bili del nje, malokrat v zgodovini pa je želela spregovoriti o zlorabah, ki se dogajajo v njej sami. To je tudi eden izmed razlogov, zakaj je večina literature, ki govori o duhovnih zlorabah, nastala po letu 1990 (ibid.), ko so mediji začeli postopoma razkrivati številne (spolne) zlorabe v krščanskih cerkvah na Zahodu.

V krščanskem svetu verniki zaupajo duhovnikom, da imajo določeno povezavo z Bogom, ki se razodeva v njihovem pričevanju in delovanju (Oakley 2013). Problem nastopi, ko kristjani zaupajo v duhovnika, ki se ima sam za nadnaravno sposobnega in morda na tem svetu celo eno z Bogom, kar pomeni, da je odrešenje ljudi mogoče le s pomočjo njegove telesne Božje volje, ker se na specifičen način dojema kot Boga. Tak duhovni vodja želi običajno biti karseda karizmatičen (ibid.). Pojem karizme izvira iz pojma χάρισμα (*khárisma*) oziroma χαρίσματα (*kharísmata*) v množini in v Svetem pismu pomeni duhovne darove, ki so jih prejeli učenci od Svetega Duha (Oakley 2013, 9):

»Enemu je po Duhu dana beseda modrosti, drugemu v skladu z istim Duhom beseda spoznanja. Drugemu vera po istem Duhu, drugemu po istem Duhu milostni darovi ozdravljanja, drugemu delovanje čudežnih moči, drugemu prerokovanje, drugemu razločevanja duhov, drugemu raznovrstni jeziki, drugemu razlaganje jezikov. Vse to pa uresničuje en in isti Duh, ki deli vsakemu posebej, kakor hoče« (1 Kor 12, 8–11).

Mogoče je, da se nekdo okliče za duhovnega voditelja in se pri tem sklicuje na to, kar je zapisano v Svetem pismu, češ da mu je od Boga dana beseda modrosti, spoznanja, vera, čudežna moč ozdravljanja ter prerokovanja in tako naprej. Če je karizmatičen in dober govornik, lahko v to prepriča tudi druge posameznike. Mnogo ranljivih ljudi hrepeni po občutku varnosti zaradi svoje ontološke negotovosti (Oakley 2013, 10), ki jo želijo najti v določenih sodobnih duhovnih gibanjih ali drugih oblikah duhovnih praks. Ljudje so od nekdaj čutili, da jim lahko duhovnost⁵¹ oziroma religija⁵² ponudi nekaj, česar v življenju nimajo in kar jim lahko osmisli njihovo življenje.⁵³ V modernem času je to eksistencialno občutenje postalo morda še močnejše zaradi postopnega opuščanja tradicionalnih oblik religioznosti na Zahodu, zato vidimo tudi povečanje različnih novih duhovnih dogodkov, skupnosti, literature in organizacij, v katerih ljudje iščejo tisto, »kar jim manjka«; istočasno pa je mogoče opaziti tudi ponovno vračanje (majhnega števila) ljudi v tradicionalne duhovne institucije, v katerih želijo najti jasno obliko svoje identitete in biti deležni številnih ugodnosti (ibid.; Paloutzian, James in Lewis 1999). To sicer ne pomeni, da se je začelo število vernikov, na primer v anglikanskih protestantskih cerkvah, tudi povečevati, saj to iz leta v leto upada (Oakley 2013, 10). V zadnjih štiridesetih letih pa je mogoče opaziti povečanje števila vernikov v različnih karizmatičnih duhovnih gibanjih (tudi znotraj protestantizma in katolištva), kjer se spodbuja krepitev človekovega osebnega odnosa do Boga in svobodnega religioznega izražanja, po čemer čedalje več ljudi hrepeni (ibid., 11).⁵⁴ V teh karizmatičnih gibanjih se

51 Podrobneje smo o pojmu duhovnosti spregovorili v prejšnjem poglavju, ko smo analizirali filozofijo duhovnosti in misli različnih filozofov o duhovnem doživljanju oziroma duhovnosti sami. Ugotovili smo, kako težko je ta pojem natančno opredeliti.

52 Med pojmom duhovnosti in religije obstajajo nejasne razlike, ki smo jih prikazali v prejšnjem poglavju.

53 Človek kot diaforično bitje vselej išče nekaj, s čimer bi lahko odpravil svojo diaforo, notranjo razklanost oziroma shizofrenost (Ošljaj 2004, 29).

54 Morda je to tudi eden izmed razlogov, zakaj so v sodobnem času tako popularne azijske filozofsko-religijske tradicije, v katerih se močno spodbuja osebna duhovna

močno poudarja tudi pomen skupnosti, kar je še posebej privlačno za tiste ljudi, ki se v moderni družbi počutijo izrazito osamljene in iz nje izločene (ibid.).

Duhovne zlorabe se lahko hitro zgodijo v okolju, v katerem duhovni voditelji poudarjajo pomembnost neformalnega bogoslužja, osebnega odnosa do Svetega Duha in duhovnih darov, ki jih prejemajo od svojih učencev (Enroth 1992). Neformalno delovanje v takšnih skupnostih lahko vodi do zlorab, ki ostanejo neopažene (ibid.). Sicer je treba omeniti, da religiozna formalnost oziroma hierarhično urejena duhovna struktura v kateri izmed duhovnih skupnosti velikokrat ne zagotavlja tega, da v njej ne bi prišlo do zlorab (Saje 2020, 28, 30). Tam gre za drugačne psihološko-filozofske in religiozne dinamike, ki se razlikujejo od tistih v neformalno strukturiranih duhovnih skupnostih. Kar želijo raziskovalci predvsem poudariti, je dejstvo, da večje kot je število ljudi v karizmatičnih neformalno urejenih cerkvah, večja je možnost, da bo v njih prišlo do duhovne zlorabe (Oakley 2013, 13). Tukaj morda ne gre za eksplicitno kritiko neformalnih skupin, temveč bolj za kritiko njihove strukture, v kateri ni vedno določenih pravil, kaj se sme in česar se ne sme početi, kar samo po sebi dopušča večjo možnost, da se zgodi, recimo, spolna zloraba učenke duhovnega vodje, ki trdi, da bo samo na tak način lahko prebila led med seboj in njim (Njim), ki je Bog in ji želi samo »dobro«.

Eden izmed razlogov, zakaj je tako težko definirati, kaj sploh pomeni duhovna zloraba, je, da je duhovna zloraba oziroma zloraba ranljive biti v duhovnem okviru vselej povsem individualizirano izkustvo, ki ga vsak posameznik razume in, fenomenološko gledano, izkusi na svoj poseben način (Oakley 2013, 14). Ob tem se je mogoče ponovno vprašati, kako je sploh videti določeno duhovno okolje, znotraj katerega se zgodi duhovna zloraba, saj je duhovna zloraba tako širok

praksa in osebni odnos do božanskega, ki »je v vseh nas« in katerega lahko neposredno izkusimo, če se ukvarjamo z določeno duhovno prakso. Storili pa bi lahko krivico tradicionalnim zahodnim institucionaliziranim oblikam religije, če bi rekli, da se to v njih ne spodbuja (glej npr. Lojolski 2021, 10–11).

pojem, ki bi lahko morebiti vključeval preveč definicij in primerov iz prakse, da bi ga uspeli v polnosti razložiti. Nenehno se nam postavlja ključno vprašanje, kaj sploh zajema pojem duhovnosti, brez katerega sploh ne moremo govoriti o duhovnih zlorabah. Toda, kot smo povedali v uvodu tega poglavja, to tudi ne pomeni, da moramo zaradi tega o tem molčati. Tako torej ne pride v poštev pravilo filozofa Ludwiga Wittgensteina (1889– 1951) – o čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati (1976, 167) –, saj je o kakršnikoli zlorabi treba govoriti, tudi če je ne moremo natančno analizirati oziroma teoretsko razčleniti. Pojem duhovne zlorabe je zmeraj na primer pogojen s kulturo, v kateri je človek duhovno zlorabljen (Oakley 2013, 14). Nekdo v specifični kulturi ali religiji, ki velikokrat vplivata druga na drugo, nekaterih reči ne vidi kot duhovnih zlorab, nekdo drug, ki pripada drugačni kulturi ali religiozni skupnosti, pa bi določeno ravnanje pri tem človeku hitro videl kot zlorabo.

Tako, recimo, plemena v Južni Ameriki svojega početja ne razumejo kot duhovne zlorabe, ko preverjajo v duhovnem okviru svojo psihično vzdržljivost oziroma želijo to preveriti pri svojih mladostnikih, ki so v obdobju prehoda iz otroštva v odraslo dobo, in sicer če so sposobni zdržati s svojo bolečino, ki je ena najhujših bolečin na svetu, ko položijo svoje roke v rokavice, polne strupenih in velikih mravelj, ki jih povsem popikajo (Haddad et al. 2012, 331.e6). Gre za starodavno tradicijo, ki se je prenašala iz roda v rod in je sami ne razumejo kot duhovne zlorabe, nekdo izven te skupnosti pa bi to početje hitro označil za duhovno zlorabo in trpinčenje mladoletnih oseb. Tukaj se je mogoče vprašati, ali ne govorimo v teh primerih že o zahodnem etnocentrizmu oziroma prepričanju, da je naša kultura vredna več kot druge kulture, zato jih lahko obsojamo, če imajo drugačne navade in oblike ritualov, kot jih imamo mi. Pri opredeljevanju, kdaj lahko govorimo o duhovni zlorabi, moramo biti skratka izjemno previdni.

Duhovno zlorabo pogosto razumemo kot proces, ki se dogaja od »zgoraj navzdol«, saj gre lahko za zlorabo, ki se dogaja znotraj strogo urejene religiozne hierarhične strukture, v kateri lahko duhovni vodje začutijo, da smejo zlorabiti svojo oblast oziroma duhovno avtoriteto,

in to tudi storijo (Oakley 2013, 15). Tukaj je torej pomembno vprašanje moči, ki jo ima nekdo znotraj katere izmed religioznih skupnosti oziroma institucij. Literatura o duhovnih zlorabah pogosto omenja ravno zlorabo moči tistih, ki so na vodilnih položajih in imajo velikokrat zadnjo besedo, kaj se sme in česar se ne sme početi ali govoriti v njihovi instituciji (Johnson in VanVonderen 1991; Oakley in Kinmond 2013; Oakley in Humphreys 2019). A vendar je treba biti pri tem oziroma pri študiju duhovnih zlorab ponovno pazljiv in pomisliti tudi na resen problem v današnjem času – koliko duhovnih vodij oziroma duhovnic in duhovnikov želi iskreno pomagati drugim ljudem, biti z njimi sočutni, delovati v skladu z lastno vestjo (karkoli že to zanje pomeni), se »razdajati v pristni ljubezni do drugih«, druge učiti strpnosti in odprtosti do različnih pogledov, se truditi ustvarjati dialog med različnimi (religioznimi) skupnostmi oziroma upoštevati Božjo voljo, če verjamejo v Boga, ki je Ljubezen (1 Janez 4,7-21) in sprejemajoč ter razumevajoč in odpuščajoč.

Ali dobre duhovnice in dobri duhovniki ne doživljajo duhovne zlorabe zaradi tistih duhovnih vodij, ki morda spolno zlorablajo otroke, kar je vselej dojet kot duhovna zloraba? S tem so tudi sami deležni kritik, češ da so vsi enaki in le škodujejo (Repčič Slavič 2020, 8, 21). Tako je z zlorabami ranjena tudi njihova notranja (duhovna) bit, ki se iskreno in na vso moč trudi pomagati drugim ljudem. Seveda pa oni sami kot del določene religiozne skupnosti, v kateri prihaja do duhovnih zlorab, ne smejo biti tiho, temveč morajo kakršnokoli zlorabo na glas tudi obsojati (Saje 2020, 33), s čimer tako zavarujejo sebe in svoje duhovno dostojanstvo ter skupnost, ki želi krepiti ljubezen med svojimi člani in do drugih ljudi izven nje.

Tisti posamezniki, ki zlorablajo, pa običajno trpijo zaradi katere izmed duševnih motenj (Oakley 2013, 17).⁵⁵ Dve, ki ju lahko omenimo,

⁵⁵ V monografiji nenehno poudarjamo, da je treba biti do posameznikov z duševno motnjo prizanesljiv in razumevajoč. Vendar pa je treba izrecno poudariti, da jih motnja ne upravičuje, da lahko zaradi nje tudi zlorablajo druge osebe. Pravni sistem mora delovati in za svoja dejanja morajo tudi na določen način odgovarjati, vendar pa to ne pomeni, da jih ne smemo razumeti v njihovi bolečini in stiski.

sta narcistična osebnostna motnja in antisocialna osebnostna motnja (Ward 2011, 908–909), seveda pa to nujno ne pomeni, da imajo vsi duhovni zlorabljevalci točno ti osebnostni motnji ali sploh kakršnokoli izmed duševnih motenj. Nekdo je lahko namreč popolnoma duševno zdrav in kljub temu zlorablja.⁵⁶ Seveda pa je vprašanje, kaj zares pomeni biti popolnoma duševno zdrav – ideal, ki ga verjetno ne more doseči nihče,⁵⁷ kot smo povedali. Zaradi svoje duševne narave je lahko oseba, ki duhovno zlorablja druge posameznike in je bila najverjetneje tudi sama v preteklosti zlorabljena, psihobiološko neuravnovešena (Gostecnik 2021, 71) ter želi imeti togo strukturirano duhovno skupnost, v kateri bo imela vse pod nadzorom in vselej zadnjo besedo, to pa predvsem zaradi tega, ker jo lahko vsaka nepredvidljiva reč iztiri zaradi njene notranje neprožnosti oziroma razklanosti, ki je pod nobenim pogojem ne želi priznati ali pokazati drugim ljudem, sploh pa ne svojim učencem oziroma duhovnim privržencem (Oakley 2013, 17).

Posamezniki v duhovnih skupnostih, v katerih prihaja do duhovnih zlorab, se svojih notranje »razklanih« vodij pogosto bojijo, zato niti ne poskušajo kritično razmišljati in dvomiti v njihove nauke, kar je tako ali tako v skupnosti implicitno ali eksplicitno prepovedano, kot resnične informacije pa razumejo le tiste informacije, ki jih prejmejo od svojih vodij (Oakley 2013, 15). Ti velikokrat resno ne obravnavajo tisk in trpljenja svojih učencev, temveč so preveč zagledani sami vase in premišlujejo le o tem, kako bi zadovoljili lastne interese. Sicer lahko trdijo, da nimajo absolutne prevlade nad duhovno skupnostjo in da v organizaciji vlada določena vodstvena skupina, v kateri je moč porazdeljena med posamezne člane, ki lahko izrazijo svoje poglede

Hkrati pa jih je treba obsojati zaradi bolečine, ki so jo prizadeli drugim ljudem, ker trpijo sami zaradi duševne motnje. Imamo torej filozofski problem, kako biti hkrati sočuten in obsojajoč – kako biti sočutno obsojajoč.

56 Nekdo lahko celo hlini, da ima duševno motnjo, zaradi česar se poskuša izogniti hujši kazni, ki bi jo dobil v primeru, če bi bil prišteven (Poythress, Edens in Watkins 2001, 569).

57 Tudi svetniki so se spoprijemali z notranjimi psihičnimi boji in stiskami (Piven 2019, 68).

in razmišljanja, a je to običajno laž ali pa le navidezno (Arterburn in Felton 2001). V teh zlorablajočih duhovnih skupnostih običajno vlada absolutizem duhovnega vodje, ki ima v vseh pogledih premoč nad drugimi ljudmi, sploh pa v duhovnem pogledu, ki je zanj in za njegove učence najpomembnejši (Oakley 2013, 16).

Pri tem je treba upoštevati, da zlorabljevalec nima zmeraj v duhovni hierarhiji višjega položaja od svoje žrtve (ibid.), saj je lahko duhovno zlorabljena tudi na primer protestantska duhovnica, ki jo začne na skrivaj osvajati ali celo spolno nadlegovati član njene duhovne skupnosti, ki jo vodi ona. Kljub temu pa se večina zlorab zgodi v duhovnem okolju takrat, ko duhovni vodja zlorabi svojo moč nad svojimi učenci. Z njimi velikokrat manipulira, obenem pa zaradi svoje ranjene duševnosti čuti, da mora biti privlačen in ugajati drugim ljudem (Benyei 1998; Blue 1993). V skladu s simptomi narcistične osebnostne motnje ima lahko občutek grandioznosti, in da s svojimi nauki ugaja samemu Bogu, zato se trudi, da bi ga drugi videli čim bolj pozitivnega in srečnega, kar bi se skladalo tudi z njegovim življenjem po Božjih navodilih (Oakley 2013, 17). Ravno to bi lahko še bolj upravičilo njegovo duhovno avtoriteto in upoštevanje njegovih naukov, za katere sam pogosto trdi, da so nauki, dani od samega Boga (Oakley 2013).

Duhovni zlorabljevalec ima velikokrat potrebo po tem, da bi druge zaničeval in jih razvrednotil, s čimer bi se počutil močnejšega in bistrejšega (Blue 1993). S tem bi drugim pokazal, da ne zmorejo razmišljati oziroma biti brez njega, saj niso tako modri kot on, kar bi pomenilo, da ne znajo zares živeti brez njega in ga nenehno potrebujejo (Oakley 2013). Zlorabljevalec ima običajno tak značaj, ki ne prenese nikakršne osebne kritike, zato se druge ljudi vselej trudi prepričati o svojem prav (Fehlauer 2001). Če se kdo izmed njegovih privrženec odloči, da bo zapustil njegovo skupnost, odreagira z jezo ali brezbriznostjo ter trdi, da se je sam odločil za to, da bo pogubljen (ibid.). Tako zlorablajoč je verjetno zato, ker so tudi njega v preteklosti skoraj gotovo zlorabili ali zanemarili bodisi starši bodisi kateri izmed voditeljev duhovne skupnosti (Blue 1993). Gre za ranjenega človeka, ki ne zmore psihoorgansko zdržati s tem občutkom notranje ranjenosti, zato se ga

mora, psihoanalitično rečeno, oziroma v skladu z mehanizmom projekcijsko-introjekcijske identifikacije, znebiti tako, da zlorabi drugo osebo, s čimer se »odreši« svoje notranje bolečine (Gostečnik 2021, 157–158).

Nekateri verniki, ki se ujamejo v past nekoga, ki jih želi duhovno zlorabiti ali jih celo zlorablja, so bili v preteklosti tudi sami zelo verjetno čustveno,⁵⁸ fizično ali spolno⁵⁹ zlorabljeni (Oakley 2013, 17–18). Raziskovalci pravijo, da te žrtve hrepenijo po občutku varnosti, ki je niso nikoli zares poznale in jim jo lahko nudijo določene duhovne avtoritete oziroma ljudje na visokih duhovnih položajih, ki to želijo tako ali tako nuditi ranljivim osebam, s čimer potlačijo občutke lastne negotovosti in notranje manjvrednosti, ki si jih ne želijo priznati oziroma s katerimi se ne zmorejo spoprijeti. Nekateri privrženci zlorablajočega duhovnega vodje so odraščali v nadzirajočem okolju, v katerem jim starši niso nikoli pustili, da bi postali odrasli, zato tudi pozneje iščejo v življenju nekaj podobnega, okolje, v katerem »bodo prejeli navodila, kako živeti« oziroma kako se vesti, razmišljati, s kom se družiti in poročiti ter kako biti dober del določene skupnosti, v kateri sta lahko kakršnakoli sprememba ali odstopanje od uveljavljenih norm sprejeta zelo negativno ali celo kaznovana, tako, kot je bilo to morda v njihovi izvorni družini (ibid.). Če so znali starši s svojimi otroki dobro manipulirati, se bodo lahko ti kasneje v življenju hitro znašli v krogu ljudi, ki bodo začutili, da jih lahko izkoristijo za doseganje lastnih ciljev in ambicij (Blue 1993).

Mogoče je prav tako reči, da žrtve hrepenijo po togo urejeni duhovni strukturi oziroma vsaj določeni strukturi ali urejenosti, ki je same niso bile deležne v zgodnjem otroštvu, v katerem je lahko pre-

58 Treba se je vprašati, ali ni vsaka čustvena zloraba na nek način tudi duhovna zloraba, če pojem duhovnosti razumemo v najširšem pomenu besede, in ali ni vsaka duhovna zloraba vselej tudi čustvena zloraba.

59 Duhovne zlorabe lahko vključujejo tudi spolno zlorabo, vendar pa ne nujno v vseh primerih (Oakley 2013, 21). Trditi pa je mogoče, da je vsaka spolna zloraba zmeraj tudi duhovna zloraba, če razumemo pojem duhovnosti v širšem pomenu besede (podrobneje o spolni zlorabi in njeni definiciji v Repič Slavič 2015).

vladoval kaos, saj se morda njihova mati ni znala nikoli uglasiti na njihove potrebe in jih začititi s svojo empatijo ter razumeti, zato so bile lahko nenehno v stanju negotovosti in razdražljivosti ter so se naučile, da ne smejo oziroma ne morejo zaupati same sebi ali komurkoli drugemu (Schore 2021, 14). Tako lahko postanejo popolnoma odvisne od tega strukturirane skupnosti in rigidnega duhovnega življenja, podobno, kot so narkomani odvisni od drog (Arterburn in Felton 2001).

Skovati definicijo duhovne zlorabe je skratka izjemno težavna naloga, saj kot pojem vključuje množico različnih primerov zlorab znotraj duhovnih skupnosti,⁶⁰ med katerimi smo jih nekaj že razložili v tem poglavju. V primeru, če bi pojem duhovnosti razumeli izjemno široko, o čemer smo že pisali, je mogoče, da ne bi bili niti zelo omejeni pri razmišljanju o duhovni zlorabi in tem, kako jo dojemamo, saj lahko kot nekaj (zlorablajoče) duhovnega razumemo že vsakdanje pojave v našem življenju, na primer naše običajne odnose z drugimi ljudmi, v katerih morebiti nenehno prihaja do določenih »zlorab«. Kljub temu da je ta pojem izrazito problematično definirati, to ne zaustavi določenih raziskovalcev, da ne bi tega poskusili (Oakley 2013; Johnson in VanVonderen 1991; Saje 2020).

Že omenjena filozofinja in psihologinja Lisa Oakley duhovno zlorabo opredeli kot pojav, ki lahko vključuje manipulacijo in izkoriščanje učencev določenega duhovnega vodje, naloženo lažno odgovornost (ko, recimo, učenci sploh niso odgovorni za določene reči, a jim to vseeno pripisuje njihov duhovni vodja), zahtevo po tajnosti (saj določenih reči, ki se dogajajo znotraj skupnosti, ne smejo deliti z ljudmi izven nje), cenzuro odločanja (ker ima duhovni vodja vselej glavno besedo in možnost sprejemanja odločitev), prisilo v nekatera dejanja (tudi spolno občevanje z vodjo), nadzor pod pretvezo, da duhovni

60 Duhovnih zlorab ni treba nujno razumeti le v okviru duhovnih oziroma religioznih skupnosti, saj se lahko zgodijo tudi v drugačnem okolju, na primer v družini, ki jo nekateri raziskovalci vidijo kot »duhovni« temelj človeka (Gostečnik et al. 2013, 639–640). Ta namreč močno vpliva tudi na naš razvoj tega, kakšen odnos bomo imeli do sakralnih objektov v nadaljevanju svojega življenja (ibid.).

vodja zgolj izpolnjuje Božjo voljo; poudarjanje izjemno privilegirane- ga oziroma božanskega položaja podrejenega (češ da je lahko vesel, da je sploh del te božanske skupnosti, v kateri vlada sam Bog), poudar- janje elitizma skupnosti (ki je boljša od drugih) in osamitev v skup- nosti kot sredstvo kaznovanja (2018). Taka duhovna skupnost lahko spominja na zlorablajočo družino, v kateri se z otrokom manipulira in otroka kaznuje z različnimi kaznimi, ki imajo možnost oskruniti njegovo dostojanstvo.

3.2 Kako je odreagiralo katolištvo?

O duhovnih zlorabah v rimskokatoliški Cerkvi eksplicitno piše slo- venski novomeški škof in profesor Andrej Saje. Pravi, da je za razume- vanje duhovnih zlorab znotraj katolištva odločilno, da razumemo, kaj sploh pomeni Bog oziroma delovanje Boga (Saje 2020). »Gospod je namreč Duh, kjer pa je Gospodov Duh, tam je svoboda« (2 Kor 3,17). V katolištvu je torej bistveno spoštovanje človekove svobode oziroma avtonomije, glavna značilnost duhovne zlorabe, ki jo povzroči stori- lec, pa je ravno v izgubi lastne duhovne avtonomije njegove žrtve, pri čemer jo lahko on zanemari, z njo manipulira in nad njo izvaja nasilje (Saje 2020, 34). Tako je Božje v odnosu do drugega uporabljeno za potešitev lastnih potreb zlorablajočega duhovnega vodje (ibid.). Člo- vekove svobode nima pravice omejiti nihče (ibid., 27). Storilec zmeraj nosi odgovornost za svoja dejanja, hkrati pa se mora zavedati svoje moči in avtoritete, ki je ne sme zlorabiti proti ljudem in tako prestopiti njihovih in svojih meja (ibid., 27–28).

Pri izpolnjevanju Božje moči, ki jo v katoliški Cerkvi izpolnjujejo škofje, duhovniki, diakoni in mnogi katoliški laiki, lahko ti, nadrejeni, ki jim je zaupana določena vodstvena služba, posameznikom, druž- nam in skupnostim z duhovnimi zlorabami povzročijo veliko gorja in zla (Saje 2020, 29). Poleg spolnih zlorab, o katerih se je množično začelo govoriti v zadnjih desetletjih, je mogoče govoriti tudi o duhov- nih zlorabah, o katerih pišejo različni katoliški avtorji (Saje 2020; Re- pič Slavič 2020; Dysmas de 2021; Wagner 2020). Poleg karizmatičnih

krščanskih gibanj, o katerih smo že razpravljali in ki so zelo dovzetna za različne primere zlorab, so za te močno dovzetne tudi redovne ustanove, v katerih so moč, odvisnost ter podrejenost zelo velike (Saje 2020, 30). Tukaj so velikokrat težko prepoznavne meje med življenjem v skladu z določeno karizmo oziroma specifično duhovnostjo duhovnega vodje oziroma opata in zlorabo njegove moči proti podrejeni osebi. Predstojnik Cerkve izvaja moč v Božjem imenu, pri čemer obstaja možnost, da se ta zlorabi na subtilen in težko prepoznaven način, tako da lahko pod krinko zahtevane »poslušnosti« Bogu pride do nedopustnega omejevanja človekove avtonomije in svobode (ibid.; Wagner 2020, 79–142).

Terapevtka po metodi relacijske družinske terapije in profesorica Tanja Repič Slavič opredeljuje spolno zlorabo kot vsak telesni stik ali interakcijo, vidno, besedno ali psihološko, med otrokom in mladostnikom ali odraslim, pri čemer storilec drugo osebo uporabi kot sredstvo za spolno vzburljanje (2019, 54). Spolno nasilje žrtve močno poškoduje, še zlasti otroke in mladino, ter rani njihovo dostojanstvo in celovitost (Repič Slavič 2015). Storilci ta dejanja izvajajo načrtno in proti volji žrtve ter na manipulativen način, zato so te zlorabe opredeljene kot nasilje (ibid.). Katoliška Cerkve je opredelila spolne zlorabe mladoletnih oseb kot kazniva dejanja (Saje 2020, 30). Kaznivo dejanje spolne zlorabe stori pastoralni delavec, ki na kakršenkoli način spolno zlorabi otroka ali mladostnika, mlajšega od osemnajst let, ali kadar z nasiljem, grožnjo ali javno spolno zlorabi drugo osebo kateregakoli spola ali starosti. Cerkve v svojih zakonikih obsoja tudi druga prepovedana dejanja, ki so povezana s spolnostjo, kot so, recimo, kazanje pornografije, ekshibicionizem in verbalno ter neverbalno posredno spolno nasilje (ibid.). Saje trdi, da sta spolna in duhovna zloraba dve različni dejstvi, ki se včasih prepletata (ibid., 31). Religija in duhovnost sami po sebi nista nekaj slabega, trdi Saje, saj sta v službi človeku, da lahko osmisli svoje življenje, je srečnejši in v življenju rodovitnejši, v primeru duhovnih zlorab pa sta vera in Bog običajno sredstvi manipulacije nadrejene osebe v odnosu do podrejenih (ibid.).

Kot smo rekli, se duhovne zlorabe velikokrat dogodijo v hierarhično organiziranih skupnostih, zaradi česar govorimo o dvojni odgovornosti za takšna dejanja (Saje 2020, 33). Na eni strani je za to odgovorna oseba, ki zlorablja svoj avtoritaren položaj, na drugi strani pa vsaj posredno tudi institucija, ki za takšne zlorabe nudi ugodno okolje, še posebej, ko se jih zaveda in ne stori ničesar, da bi jih preprečila (ibid.). Storilec kaznivega dejanja se znotraj katoliške religije velikokrat istoveti z Božjim glasom, vera pa je samo njegov predmet, s katerim manipulira (ibid., 34). Duhovna zloraba je lahko povod za spolno zlorabo, a to ni nujno. Rizične osebe so zelo pogosto novinci v redovnih skupnostih, spreobrnjenci in osebe z visokimi ideali. Osebo izražanje vere mora skoraj vedno slediti navodilom nadrejenega, zato so učenci velikokrat popolnoma odvisni od zlorabljevalcev, pri čemer jim oni vzbujajo občutek sramu in krivde, ko jim niso poslušni in čisto podrejeni. Tako lahko žrtve zbolijo za depresijo, motnjami spanja, lahko jih začne močno boleti telo, v skrajnih primerih pa si morda celo vzamejo življenje (ibid.).

Pot prekinitve tega zla in ozdravitve je najprej v prepoznavanju dinamike zlorab, spoprijemanju z njimi in priznanju, da obstajajo tudi znotraj katoliške Cerkve (Saje 2020, 35). S sprejetjem odgovornosti storilcev obstaja možnost celjenja ran in povrnitve zaupanja v vero in institucijo, ki sama po sebi ni nekaj slabega, kot pravi Saje (ibid.). Pomembne so poštenost, resnica in transparentnost. Treba je nuditi pomoč žrtvam in tudi storilcem. Za osebe, ki so doživele duhovno zlorabo, je pomembno, da jih spremlja usposobljena oseba, ki razume religiozni okvir, v katerem so se zlorabe zgodile, pozna dinamiko te vrste nasilja in žrtve za to, kar se jim je zgodilo, ne obsoja ter jim verjame (ibid.). Tak pristop želimo doseči tudi mi kot terapevti po metodi relacijske družinske terapije (Gostečnik 2021, 157–158), saj se nenehno srečujemo z ljudmi, ki so doživeli duhovno zlorabo, bodisi v eksplicitno duhovnem okolju bodisi v okolju, ki ga na prvi pogled ne bi označili kot duhovnega, čeprav vključuje vse elemente, ki so značilni tudi za religiozno okolje, na primer v družinskem okolju, ki je kratko malo prvo »duhovno okolje«, s katerim se sreča človek, ko pokuka na svet, in, evlucijsko gledano, biološki temelj za gradnjo vseh nadaljnjih odnosov (Gostečnik 2012, 323).

Spolna zloraba je vselej kaznivo dejanje in greh, trdi dekan Teološke fakultete in duhovnik Janez Vodičar (2020, 98), ki žrtev zaznamuje na vseh področjih doživljanja sebe in drugih, če pa je storilec nekdo, ki naj bi bil vreden zaupanja ali moralna avtoriteta, kot na primer duhovnik, pa je lahko po tej zlorabi še težje živeti, saj so rane morda tudi globlje (Repič Slavič 2020, 8). Tako papež Janez Pavel II. kot papež Benedikt XVI. sta poudarila, da so spolne zlorabe znamenje krize v Cerkvi, ki pa se ne tiče samo nje, ampak vse družbe, vendar pa so posledice zlorab lahko hujše, če jih stori klerik, ker s tem dejanjem zlorabi svojo duhovno moč in zaupanje (ibid., 11; Saje 2007). Vsi strokovni delavci, ki pridejo v stik z zlorabljeno osebo, se morajo zavedati, da je retravmatizacija, ki jo lahko povzroči sodni postopek, če žrtve tožijo svoje storilce spolnih zlorab, enako ali celo bolj boleča kot sama travmatična izkušnja spolne zlorabe (Repič Slavič 2020, 11). Zato je tako pomembno, da znamo kot terapevti k žrtvam pristopiti blago in sočutno ter jim pomagati prebroditi zanje karseda težaven sodni postopek.

Sam proces okrevanja in razreševanja posledic spolne zlorabe – ki je, kot smo povedali, vselej tudi duhovna zloraba – je za žrtve manj stresen in uspešnejši, če se žrtvi ob razkritju spolne zlorabe v duhovni skupnosti verjame in če se poda prijavo organom pregona, ki dobi sodni epilog, v katerem je storilec prepoznan za krivega (Repič Slavič 2020, 12). V nasprotnem primeru se žrtev počuti izdano, zaradi česar doživlja vsakodnevne krize in stiske. Četudi storilec ni bil spoznan za krivega, to še nujno ne pomeni, da ni storil kaznivega dejanja, ampak lahko kaže le na to, da ni bilo dovolj dokazov, saj je po deset ali več letih za nazaj težko dokazovati tovrstna kriminalna dejanja, pravi Tanja Repič Slavič (ibid.). Seveda se nam tukaj postavi prav tako vprašanje, kaj se zgodi v primeru, če gre za lažno obtožbo. Morda je kateri izmed duhovnikov drugače politično usmerjen, kot je usmerjena duhovna skupnost, ki jo vodi, zato ga ne želijo več imeti v svoji župniji in ga morebiti po krivem obtožijo duhovne ali celo spolne zlorabe, zaradi česar je premeščen v drugo župnijo ali pa se mu v najbolj skrajnem primeru celo odvzame položaj klerika. Seveda je neupravičeno, da bi zaradi te možnosti kritizirali prijave dejanskih žrtev duhovnih ali

spolnih zlorab klerikov in jih resno ne obravnavali, pomembno pa se je zavedati, da obstaja tudi ta možnost obtožbe po krivem.

Raziskave navajajo dokaze, da se posttravmatska rast, torej psihična rast posameznika po tem, ko je doživel določeno travmatično izkustvo, povezuje z duhovnostjo, saj jo lahko ta krepi (Repič Slavič 2020, 12). Posamezniku, ki je preživel spolno zlorabo, lahko vera v Boga oziroma »presežno«¹ povrne upanje v boljši jutri (ibid.). V težavah se lahko najdemo takrat, ko je tisti, ki je povzročil duhovno ali spolno zlorabo, ravno tudi duhovni vodja oziroma duhovnik tega posameznika. Zlorabljeno je bilo torej zaupanje vodstvu te duhovne skupnosti, zato se posameznik le stežka ponovno preda Bogu, ki se ga je naučil razumeti v določenem zlorablajočem duhovnem okolju, kot je to duhovno okolje narekovalo. Posttravmatska rast s pomočjo duhovnosti je torej otežena pri posameznikih, ki so bili duhovno zlorabljani. Ne zaupajo več v duhovni proces, v katerega so zaupali pred zlorabo, hkrati pa stežka zaupajo kakršnemukoli novemu duhovnemu procesu, tudi psihoterapevtskemu procesu, če tega razumemo kot nekaj duhovnega, o čemer razpravljajo določeni raziskovalci (Sperry 2012, 9). Zlorabljene žrtve se tudi sprašujejo, kaj je zanje sploh temelj resničnosti, saj so morebiti izgubile vero v tistega, v katerega so verjele pred zlorabo. Tako je ena izmed posledic duhovne zlorabe tudi huda eksistencialna kriza, ki jo posamezniki le stežka prebrodijo, ker jim je bila na nek način odvzeta resničnost, v katero so trdno verjeli (Kinmond 2013, 89).

3.3 Sklep: o čemer ne moremo govoriti, o tem ne smemo molčati

Kadarkoli poskušamo govoriti o duhovnosti, filozofiji duhovnosti in duhovni zlorabi, se znajdemo v zmedenem močvirju besed, pojmov, primerov iz prakse in teoretskih zagat, iz katerih skorajda ne vidimo izhoda. Najlažje bi se bilo temu kar izogniti in se morebiti ukvarjati s čim lažjim, morda filozofijo ljubezni, ki pa se po drugi strani morebiti niti ne bi tako močno razlikovala od filozofije duhovnosti, kot

smo prikazali. Duhovnost je namreč že tako ali tako teoretsko težko opredeljiv pojem, kaj šele duhovna zloraba. Vendar bi z molčanjem o zlorabi bili enaki kot tisti, ki zlorablajo. Pokojnemu anglikanskemu duhovniku in imetniku Nobelove nagrade za mir, Desmondu Tutuju (1931–2021), se pripisujejo te besede: »Če smo nepristranski v času zlorabe, smo podobni storilcem.« Ne vemo sicer, ali so bile te besede zares njegove, kljub temu pa močno odzvanjajo v sodobnem času, ko je mogoče govoriti o zlorabi sveta oziroma živih bitij na marsikaterem izmed njegovih delov. Če dojemamo svet kot povezan svet in ljudi kot del svetovnega organizma, kot enega izmed njegovih (duhovnih) delov, je hitro mogoče zapasti v filozofsko pojmovno zmešnjavo, skozi katero se lahko (psihoanalitični) fenomenolog (duhovnosti) le stežka prebije. Ko pri tem začnemo govoriti tudi o neopredeljivosti pojmov duhovnosti in duhovnih zlorab, ki sta povezana, morda zapademo še v večjo goščavo prepletenih teoretskih pojmov.

Duhovna zloraba je aktualen (in tradicionalen) problem, o katerem (s filozofsko natančnostjo) ne moremo govoriti, kljub temu pa si o njej ne smemo dovoliti molčati. Zavedati se je treba, da je molk mehanizem, ki dopušča tistemu, ki zlorablja, da to nemoteno izvaja. Trenutek molka pomeni morda novo žrtev zlorabe. Duhovne zlorabe ni treba razumeti le v okviru duhovne oziroma religiozne skupnosti, kot smo povedali. Ta se lahko dogaja tudi v sosednji hiši ali stanovanju, kjer je morda spolno zlorabljen otrok, ki bo zaradi notranje psihobiološke ranjenosti lahko enako počel s svojimi potomci. Duhovno zlorabo lahko pomeni uničevanje sveta, zaradi česar trpi človek, ki ima podnebno tesnobo. Taka zloraba je morda prav tako poniževanje in kritiziranje človeka z duševno motnjo, ki se počuti stigmatiziranega in si zaradi izločenosti iz družbe ter osamljenosti morda celo vzame življenje. Zloraba biti oziroma duhovna zloraba pa se dogaja tudi v domovih starejših občanov, kjer trpijo tako tisti, za katere je treba poskrbeti, kot oni, ki zanje skrbijo. Nепrestano se sliši »glas vpijočega v puščavi«:

»Ali bom lahko odrešen? Ali se bo zloraba že enkrat končala, ali pa si bom moral vzeti to zlorablajoče življenje?«

Fenomenologija zlorabe med drugim preučuje izkustvo tistega, ki je zlorabljen. Preučuje gnus, sram, kri, bolečino, trpljenje in smrt. Preučuje življenje, ki ga za marsikoga ni vredno živeti, saj zaradi zlorabe noč in dan trpi. Glas vpijočega v puščavi je lahko tudi glas (relacijsko psihoanalitičnega) fenomenologa, ki zlorabo obsoja in se jo trudi na svoj način prekiniti.

4 SKLEP: KLJUČNE POVEZAVE MED DEMENTNIM BOLENJEM, FILOZOFIJO DUHOVNOSTI IN DUHOVNO ZLORABO

4.1 Dementna oseba in filozofija duhovnosti oziroma filozofija demence

Med človekom, ki je zbolel za demenco, in človekom, ki doživlja duhovno zlorabo, vlada nekaj ključnih skupnih značilnosti. To je tudi eden izmed razlogov, zakaj smo v tem delu monografije želeli polemizirati s pojmi, ki jih preučujejo fenomenologija utelešenosti, fenomenološka psihopatologija, filozofija duhovnosti, interpersonalna nevrobiologija, relacijska družinska teorija in fenomenologija zlorabe. Človeka z demenco bi lahko razumeli kot človeka, ki je »oseba«, o čemer razpravlja fenomenologija utelešenosti. Osebo bi vselej lahko spoznavali kot bitje z duhovno naravo, kar zanima filozofijo duhovnosti, če bi pojem duhovnosti razumeli v širšem pomenu besede. Vsakega človeka zadeva njegovo telo, s katerim doživlja bodisi druge ljudi, ko je kot dementen »priklenjen« na posteljo v domu za starejše občane, bodisi duhovne oziroma religiozne objekte, če se ukvarja z duhovno prakso, kljub temu da mu takrat telesni vidik morda ni več tako pomemben. Lahko bi ga razumeli kot bitje, ki je zmeraj nekaj več od tega, kakršno se nam kaže: torej je več kot le z zdravili omamljeno bitje, ki mu jih je predpisal psihiater, kadar popolnoma nemočen in skoraj v vegetativnem stanju leži priklenjen na posteljo; torej je človek tudi več kot le »histerična« in objokana ženska, ki na ves glas kriči in moti druge ljudi, saj jo je treba razumeti v njeni celoti in videti, da

tako joče zaradi svoje »duhovne« razbolelosti, ker so ji v vojni pravkar umorili sina. V ozadju površinskega vidika človeka se vselej morebiti skriva njegov metafizični vidik.

Dementni človek hrepeni po toplini, sočutju, občutku varnosti, pripadnosti in udobju, nečem, kar mu v sodobnem zdravstvenem sistemu zaradi njegovih strukturnih pomanjkljivosti ni vedno omogočeno. Filozofija duhovnosti trdi, da so ta hrepenenja in želje izraz duhovnega vidika človeka, če ta vidik bodisi razumemo kot povezanega s telesno materijo posameznika bodisi ga tako ne razumemo, o čemer razpravljajo fenomenologi utelešenosti. Po tem navsezadnje hrepeni vsak človek, pri čemer bi ga znotraj meja filozofije duhovnosti lahko označili za bitje, ki hrepeni po ljubezni, ki je (vse)sprejemajoča in absolutno zmeraj odpuščajoča, kar je morda najvišji izraz ljubezni svetovnega organizma, iz katerega izvira človek.

Kot smo zapisali, ostanejo dementni osebi običajno le telesni doživljaji v sedanjem trenutku, saj nima več dobre zmožnosti uporabe svojih višjih kognitivnorefleksivnih funkcij. V tistem trenutku je zanjo najpomembnejše njeno telo, ki ima telesni oziroma implicitni spomin in hrepeni po toplini oziroma ljubezni sočloveka. Na dan lahko pridejo besede, ki so bile pomembne že v njenih otroških letih, ko njena reflektivna zmožnost še niti ni bila v celoti razvita. Te so na primer mati, oče ali pa celo Bog, kar lahko med drugim potrdim tudi sam, saj sem to slišal na lastna ušesa, ko sem delal kot študent bolničar-negovalec v domu starejših občanov. Primarna družina in predvsem stik z materjo v veliki meri vplivata na to, kakšen odnos bo imel posameznik do drugih ljudi ali religioznih objektov v nadaljevanju svojega življenja, zato morebiti ni čudno, da lahko sakralna objekta, kot sta na primer mati ali Bog, močno zaznamujeta tako otroka kot dementnega človeka, ki nimata v celoti razvitih kognitivnorefleksivnih zmožnosti. Mar ni že Jezus trdil, da moramo biti kot otroci, da lahko pridemo v nebeško kraljestvo? (Mt 18, 4) Morda bi to lahko rekel prav tako za čutečega in nič hudega želečega dementnega človeka. Filozofijo duhovnosti bi torej v širšem pomenu besede lahko razumeli tudi kot filozofijo demence, saj je morebiti dementen človek tako kot otrok tisti, ki bi v

skladu s krščanskim naukom prišel med prvimi v nebeško kraljestvo. Oba namreč hrepenita po ljubezni in v svojem jedru drugemu ne želita nič žalega.

4.2 Dementna oseba in/ali duhovno zlorabljena oseba

Tako dementna oseba kot duhovno zlorabljena oseba sta skoraj popolnoma odvisni od drugih ljudi, ki ju lahko zaradi njune odvisnosti zlorabijo. Kot smo zapisali, nikakor ne kritiziramo zdravstvenega osebja, ki se trudi po najboljših močeh skrbeti za onemogle ljudi, temveč kritiziramo zgolj strukturo sistema, v katerem deluje, zaradi katerega je lahko popolnoma izčrpano in ne more biti tako sočutno, kot bi si to želele osebe z demenco. Tudi človek, ki je duhovno zlorabljen, se je verjetno znašel v tako zlorabljaški skupnosti zaradi tega, ker je bil že v osnovni družini bodisi zlorabljen bodisi zanemarjen oziroma ni morda nikoli imel temeljnega občutka varnosti, zaradi česar pozneje v svojem življenju ugotovi vsem željam svojega duhovnega vodje, le da bi se počutil od njega sprejet in ljubljen, čeprav je ta ljubezen zgolj navidezna in zelo boleča.

Človekova temeljna odvisnost od določenih struktur v njegovem življenju je močno opazna tako pri osebi, ki ima demenco, kot pri osebi, ki doživlja duhovno zlorabo. Obe sta ujeti v določenem zdravstvenem oziroma duhovnem okolju, iz katerega ne moreta pobegniti oziroma je lahko njun pobeg celo kaznovan. Če pobegne dementna oseba iz doma za starejše občane, se ji lahko mogoče pripeti kaj hudega, kakšna nesreča, saj nima več psihoorganskih mehanizmov, ki bi ji omogočili kritično refleksijo v vsakdanjem življenju, zato jo lahko celo povozi avtomobil. V primeru, da iz zlorabljašče duhovne skupnosti pobegne človek, ki je začel doumevati, da ga zlorablja, pa morda ostane popolnoma sam, brez družine in kateregakoli prijatelja, saj so vsi ljudje, ki so mu bili kadarkoli blizu, še zmeraj v tej zlorabljaški skupnosti. Ni spet tako malo primerov, ko gre zlorabljeni človek nazaj v zlorabo oziroma zlorabljašče okolje, saj je to edino, kar pozna, o čemer smo tudi razpravljali.

Tako tisti, ki pridejo živeti v dom za starejše občane, kot oni, ki se pridružijo določeni duhovni skupnosti, lahko mislijo, da so prišli v varno okolje, v katerem bo zanje poskrbljeno in prijetno. Sicer ne trdimo, da je mogoče o zlorabah govoriti v vsakem zdravstvenem ali duhovnem okolju, vendar pa je dejstvo, da se človeške sanje o varnosti in toplini pogosto razblinijo, in to predvsem takrat, ko se prvič zavedajo, da jih drugi zlorablajo, čeprav jim zagotavljajo, da je to zanje le nekaj dobrega in koristnega. Dementni človek se v zaprti instituciji nemalokrat počuti utesnjeno in nemočno, pri čemer nima občutka, da bi lahko iz tega, zanj izkustveno zlorabljanega okolja pobegnil. Tako njegovi svojci kot zdravstveno osebje mu želijo dopovedati, da je zaprtost v zanj neznanem okolju nekaj primernega, ker se bo tam počutil umirjeno, čeprav se pogosto počuti ravno nasprotno.

Podobno doživlja tudi človek, ki je ujet v zlorablajoči duhovni skupnosti. Vsi mu namreč dopovedujejo, da bo le na tak način odrešen notranjih muk in trpljenja, medtem ko sam čuti, da ga velikokrat zlorablajo in z njim manipulirajo. Tako dementna oseba kot oseba, ki je duhovno zlorabljena, imata podobne občutke v določenem sistemu, v katerem se lahko počutita zlorabljeni. Za razliko od zlorabljanjoče duhovne skupnosti – v kateri bodisi duhovni vodja namenoma zlorablja svoje učence, čeprav ve, da to ni prav, bodisi je tako dobronamerno zlorablja z njimi, ker meni, da je to tisto, kar od njega zahteva Bog – pa je skupnost v domu starejših občanov takšna, da želi pomagati svojim oskrbovancem, a velikokrat nima dovolj sredstev, ki bi ji lahko koristila pri njeni kakovostni pomoči. Zaradi tega lahko pride tudi do zlorab biti dementnih oseb, o čemer smo razpravljali v poglavju o demenci.

Duhovno zlorabljena oseba in dementna oseba se velikokrat ne zanašata več na svoje višje kritičnorefleksivne zmožnosti, zato je pri obeh izjemno pomemben vidik telesa oziroma psihoorganskih senzacij, ki ju lahko edini opozori, če se nahajata v zlorabljanem okolju oziroma nista deležni topline ali sočutja. Dementna oseba te telesne znake sicer čuti, a je pogosto brez moči, da bi na kakršenkoli način spremenila okolje, v katerem se nahaja. Duhovno zlorabljena oseba pa pogosto svoje

telesne znake, ki jo opozarjajo, da je nekaj hudo narobe v duhovnem okolju, v katero je vključena, potlači ali zanika, zato niti ne naredi ničesar, da bi bodisi spremenila to okolje bodisi iz njega pobegnila. Seveda je mnogokrat nemočna pri tem, da bi lahko okolje zares spremenila, pravo moč pa lahko najde v izhodu iz zlorabe, česar dementna oseba ni sposobna oziroma bi lahko bilo to zanjo celo nevarno. Zanjo pomeni edini izhod iz zlorabe sprememba strukture zdravstvenega sistema. Duhovno zlorabljen oseba pa se tudi takrat, ko iz zlorabe pobegne, pogosto vrne nazaj, saj je to okolje edino, kar pozna, in kjer se, kruto rečeno, počuti varno, kljub temu da jo zlorablja.

Obe osebi lahko zbolita za različnimi duševnimi motnjami, kar preučuje fenomenološka psihopatologija. Treba je še enkrat poudariti, da dementno obolenje ni duševna motnja, temveč je nevrokognitivna motnja, človek z demenco pa lahko obenem tudi zboli za različnimi duševnimi motnjami, na primer tesnobo ali depresijo. Oseba, ki je duhovno zlorabljen, lahko prav tako zboli za tema duševnima motnjama, zboli pa lahko tudi za posttravmatsko stresno motnjo, motnjami hranjenja in drugimi duševnimi motnjami, kot smo zapisali. Oba človeka imata morda občutek, da sta popolnoma odvisna od drugih ljudi in brez svobodne volje. Morebiti lahko govorimo o zlorabljačem determinizmu. Mogoče ima človek, ki je žrtev zlorabe, zmeraj občutek, da je v njegovem življenju prevladala filozofija determinizma, kjer nima možnosti, da bi lahko izražal svojo svobodno voljo. Nihče od njiju namreč ne uporablja v celoti svojih refleksivnih zmožnosti, ki bi jima omogočile svobodne odločitve, kot jih običajno razumemo, vendar pa je pri obeh pomembna govorica njunih teles, ki jima sporoča, kaj je zanju dobro in čemu se morata izogniti. Na govorico telesa pomembno vpliva tudi telesni oziroma implicitni spomin. Seveda pa ima človek, ki je v duhovno zlorabljačem okolju, več možnosti za pobeg in s tem svobodno spremembo svoje življenjske poti, kot človek, ki je v zdravstvenooskrbovalnem okolju, saj tega, če je zlorabljajoče, ne more zares spremeniti, hkrati pa iz njega tudi ne vidi nobenega izhoda.

Obema nemalokrat ostane le zaupanje drugi osebi, za katero sta morebiti prepričana, da jima bo pomagala. Ta oseba ima odgovornost,

da ne zlorabi svoje avtoritete, ki jo ima nad njima. Problematično je, kadar ta avtoriteta nima druge možnosti, kot da zlorablja, sploh če misli, da s tem upošteva Božjo voljo, ali pa če bi rada dobro oskrbela dementno osebo, a ji to ne uspe zaradi pomanjkanja časa, ker v samem domu za starejše občane oziroma zdravstvenem sistemu primanjkuje zdravstvenih delavcev, in to tudi zaradi prenizkega plačila, ki ga prejmejo za svoje garaško delo. Morda bi lahko rekli, da trpijo biti vseh ljudi, ki bodisi zlorablajo ali pa so zlorabljeni. Velikokrat je namreč tako, da tisti, ki je bil sam zlorabljen v preteklosti, zlorablja tudi druge, nad katerimi ima premoč. Če je bil duhovni vodja morda v preteklosti posiljen od svojega duhovnega vodje, je velika verjetnost, da bo to storil tudi svojim učencem. Če je zdravstveni sistem zlorabljal, zaradi česar zdravstveno osebje trpi, saj je izmučeno in premalo plačano za svoje delo, potem mu včasih ne preostane drugega, kot da nehote in zaradi svoje šibkosti v zlorabljalnem okolju nekoliko zlorablja druge ljudi, za katere skrbi, sploh če jih tako sočutno ne neguje, kot bi si oni želeli. Do teh zlorab pa ne bi prišlo, če ne bi že predhodno govorili o morebitnih zlorabah. Zaupanje do moralnih avtoritet v duhovni skupnosti in domu za starejše občane je torej zlorabljeno, zlorabljeni pa so prav tako velikokrat tisti, ki zlorablajo naprej, česar pa seveda ne smemo dovoliti in kar je treba tudi obsojati oziroma preprečiti, čeprav se moramo obenem zavedati njihove stiske in trpljenja. Zloraba vodi skratka do nove zlorabe, dokler tega med drugim ne prekine govor o zlorabi sami oziroma razprava o fenomenologiji zlorabe in obsojanje zlorab ter opuščanje zatiskanja oči.

SKLEP: (NE)MOGOČA AKTIVISTIČNA DIALOŠKOST

»Nič se mi ne zdi tako nezastarelo kot klasični emancipatorični ideal« (Jacques Derrida, v Critchley 2013, 69).

Zakaj ljudje tako težko vidimo povezanost z drugimi ljudmi oziroma njihovimi idejami? Zakaj je tako težko ustvariti določeno dialoškost med posameznimi znanstvenimi disciplinami? Zakaj sta tog psihiater in tog filozof oba tako bojevito naravnana drug proti drugemu? Mar ni človek bitje, ki ga je možno preučevati z različnih znanstvenih vidikov, saj je njegovo življenje in doživljanje tako vsestransko, da ga ne moremo razumeti samo v mejah ene znanosti? Historično gledano vselej govorimo o boju za prevlado. Živimo v obdobju, v katerem se filozofskih spoznanj ne obravnava več tako resno, kot se jih je v preteklosti. Sedaj ima prevlado »znanost«, marsikdo pa filozofije ne bi razumel kot znanstvene discipline. Filozofi so zaradi tega običajno užaljeni, kot vsak normalen človek, če ga drugi poskušajo izriniti iz središča dogajanja, zato so pogostokrat bojevito naravnani proti (naturalistični) »znanosti« in njenih spoznanj marsikdaj ne želijo upoštevati. Trdimo, da je najpomembnejša kritična refleksija, ne glede na to, v kateri znanosti imamo izhodišče. To zahtevamo tako od filozofov kot od »resničnih znanstvenikov« (čeprav tudi sami zagovarjamo, da je filozofija znanstvena disciplina).

Kritična refleksija različnih znanstvenikov je tista, ki lahko pripelje do sintetične celote različnih disciplin, kako te razumejo doživljanje človeka oziroma človeško bitje v njegovi celovitosti. V monografiji smo obravnavali človeško življenje. Pisali smo o njegovem razvoju v maternici, (zlorablajočih ali zanemarjajočih) odnosih, ki jih ima lahko s svojimi starši; njihovem vplivu na njegovo doživljanje oseb in religioznih objektov v nadaljevanju njegovega življenja; in o razvoju posameznih duševnih motenj, za katerimi lahko zbolijo tudi zaradi tega,

kako doživlja svoje telo oziroma samega sebe. Razpravljali smo prav tako o problematičnem odnosu človeka do njegovega okolja, zaradi katerega morda zbolí za podnebno tesnobo, kar pomeni, da se mu je okolje maščevalo in ga »zlorabilo«, tako, kot je on vsa ta leta zlorabljal njega; in o duhovnem izkustvu tega človeka, ki se lahko zaradi tega, če je bil zlorabljen v otroštvu, ponovno znajde v duhovno zlorabljačem okolju, iz katerega le težka pobegne. Analizirali smo dejstvo, da poskušajo temu posamezniku, ki ima toliko »nezgod«, s svojimi nasveti pomagati številni filozofi, psihiatri, psihologi, psihoanalitiki, umetniki, okoljski etiki in drugi posamezniki, ki prepogosto verjamejo, da je njihova teorija o njem in njegovi odrešitvi tista, ki je edinole pravilna, resnična, utemeljena, stroga, znanstvena in nad drugimi teorijami, zaradi česar mu lahko tudi najbolj koristi.

Iskreno nam je včasih težko razumeti, zakaj je dialoškost v svetu, v katerem divjajo vojne, tako težko dosegljiva. V knjigi navsezadnje razpravljamo o človeku samem in njegovem duševnem zdravju ter okolju, v katero je vključen, zato bi bilo vsaj glede tega treba doseči dialoškost med posameznimi znanstvenimi disciplinami, če ne že glede česa drugega. Izogibanje dialoškosti lahko pomeni vzrok številnim zlorabam, ki smo jih analizirali. Gre navsezadnje za istega človeka in preučevanje njegovega življenja v celoti. Tako bi bilo dobro, da bi, recimo, psihiatrija in psihologija v večji meri upoštevali določena filozofska spoznanja, hkrati pa bi bilo tudi za filozofijo dobro, da bi »preseгла« svoje občutke izločenosti in odrinjenosti iz središča dogajanja ter se pogumno in z vso svojo močjo kritične refleksije podala na področje »trenutno uveljavljenih« znanosti ter s sposobnostjo dialoškosti razpravljala o svojem pogledu, ki ga ima na človeka. Seveda lahko to pomeni tudi boj s farmacevtsko družbo. Tega se je treba zavedati, pri čemer pa ne kritiziramo v celoti psihiatričnih in farmacevtskih spoznanj, temveč ponovno poudarjamo vlogo kritične refleksije, ki jo lahko igra med različnimi področji. Filozofska »industrija« žal nima toliko sredstev, kot jih ima farmacevtska. Ima pa morda nekaj zelo pomembnega za današnjo družbo – zmožnost kvalitetne presoje določenih dognanj psihologije in psihiatrije ter zmožnost kritike, kadar uvidi, da se morebiti motita. V tem ne vidimo ničesar problematične-

ga. Tudi psihiatrija in psihologija imata vso pravico, da z vso močjo kritizirata filozofska spoznanja, in če filozofi sami spregledajo, da so te kritike navsezadnje upravičene, je dobro, da svoje ideje tudi spremeni-jo. Ostati na nekritičnih tleh pomeni izogibati se spremembam zaradi strahu pred spremembami samimi. In to počne vsakdo izmed nas.

Srečo imamo, da se znanstvena spoznanja spreminjajo. Naše vodilo je, da je treba ob zlorabi storiti nekaj, s čimer bi lahko to zlorabo preprečili, če le imamo možnost določenega aktivizma. Indiferentnost morda pomeni našo šibkost, žrtvi pa ne bo z ničimer koristila. Kot smo zapisali v uvodu, je lahko dialoškost že sama po sebi nekaj aktivističnega – pogled, usmerjen v prihodnost, v smeri spremembe, izhoda iz določenih zlorab na različnih znanstvenih področjih in svetu ter v smeri dialoške skupnosti. Človek je navsezadnje socialno bitje, ki pa je v zadnjem času prepričan, da to ni tako in da je lahko do konca življenja avtonomno svoboden in (o)sam(ljen) v svoji svobodi. Vsi smo na različne načine sami. Temu dejstvu ne moremo ubežati. A vendar smo v osamljenosti prepogosto prepričani, da je naš svet edini pravilen, resničen in najboljši. Naše ideje so torej naši totemi, ki jih častimo in brez katerih ne moremo živeti. Toda ne živimo več v plemenski skupnosti, kjer je skupnost pomenila preživetje, če pa je druga skupnost vdrla na naše ozemlje, pa smo jo morali pokončati, saj je drugače vladala nevarnost, da bi ona pokončala nas. Nismo več v gozdu, čeprav še zmeraj pogostokrat prevladuje občutek, da smo, kljub temu da smo morda nekoliko bolj civilizirani, civilizirano oblečeni, recimo, v belih haljah v bolnišnicah, s kravatami na univerzah in polakiranimi čevlji v psihoanalitičnih pisarnah.

Vsak, vsaka znanost, živi v svojem kotičku sveta in tako težko spregovori z drugo znanostjo. Ne vidi povezav, noče jih videti, pogostokrat pa jih niti ne zmore videti. Omejeni smo v samem sebi, s samim seboj, lastnimi prepričanji in predsodki. Zlorabe pa se vendarle dogajajo. Ne moremo oziroma nočemo jih videti, kaj šele preprečiti, saj ne zmoremo niti videti pogleda drugega človeka, ki lahko pripomore k našemu pogledu, ga morebiti dodatno utemelji ali pa predlaga določene spremembe, če je z njim kaj narobe. Tega seveda nočemo, saj smo prepri-

čani o svojem prav. Človek trpi bodisi zaradi tega, ker je popolnoma svobodno bitje, bodisi zaradi tega, ker ima kemično psihobiološko neravnovesje v možganih, zaradi katerega mu je treba predpisati določena zdravila. Med temi filozofskimi in psihiatričnimi idejami ne zmoremo videti povezav oziroma niti ne želimo razmišljati o dialoškosti, s katero bi lahko skupaj ustvarili prostor obravnave človeškega bitja, njegove temeljne nemoči in morebitnih možnosti, kako bi mu lahko v njegovem razvrednotenju pomagali. Zlorabljam tudi zaradi naše nedialoškosti. Hkrati pa smo marsikdaj sami žrtve zlorab, a niti ne želimo pomoči od drugih, o katerih smo vsekakor prepričani, da nam ne morejo ponuditi nikakršne »odrešitve«, ker si tega ne znajo ponuditi niti sebi. Tako raje trpimo, kot da bi zaupali nekemu drugemu. Razklanost je s tem še večja.

Naše delo *Fenomenološka psihopatologija in fenomenologija zlorabe* želi ustvariti nekaj, kar je skoraj nemogoče ustvariti. Želi ustvariti aktivistično dialoškost, ki se bo borila proti različnim zlorabam, ki jih preučujejo različne znanstvene discipline. Poudarili smo predvsem človekovo duševnost in njegovo trpljenje, ki smo ga ovrednotili v različnih okvirih njegovega življenja. Pripravljenost na dialoškost in dialoškost sama je tisto, kar lahko vodi k napredku – tisto, kar prepreči vojne in pomaga zaustaviti številne zlorabe. Svet je namreč organizem in različni ljudje smo hočeš nočeš skupaj del tega organizma.

VIRI IN LITERATURA

Almon, Allison L. 2011. »Religion and the DSM: From Pathology to Possibilities.« *Journal of Religion and Health* 52 (2): 538–49. 10.1007/s10943-011-9505-5.

American Psychiatric Association. 2013. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-5*. Arlington, VA: American Psychiatric Association.

Aristoteles. 2002. *O duši*. Prev., uvod in komentar Valentin Kalan. Ljubljana: Slovenska matica.

Arterburn, Stephen, in Jack Felton. 2001. *Toxic Faith: Experiencing Healing from Painful Spiritual Abuse*. Colorado: Waterbrook Springs.

Batterbury, Simon. 2008. »Anthropology and Global Warming: The Need for Environmental Engagement.« *The Australian Journal of Anthropology* 19 (1): 62–65. 10.1111/j.1835-9310.2008.tb00108.x.

BDD Does Happen to Us. 2016. »Empower BDD Patients Through Art.« Zadnji dostop 6. 3. 2020. <https://bdddoeshappentous.wordpress.com/2016/09/21/empower-bdd-patients-through-art/>.

Beck, Ulrich. 2009. *Lastni Bog: o zmožnosti religij za mir in njihovo potencialu za nasilje*. Prev. Aleš Učakar. Ur. Bojan Žalec. Ljubljana: Študentska založba.

Benyei, Candace R. 1998. *Understanding Clergy Misconduct in Religious Systems: Scapegoating, Family Secrets and the Abuse of Power*. New York: Haworth Pastor Press.

Bernot, Marjana, in Polona Ozbič. 2019. »Različni vidiki procesa žalovanja zdravstvenih delavcev v kontekstu organizacijske klime.« V *Pogled vase: zbornik predavanj: Terme Olimia, 11. in 12. oktober 2019*, uredil Boštjan Jovan, 20–30. Ljubljana: Zbornica zdravstvene in babiške nege Slovenije, Zveza strokovnih društev medicinskih sester, babic in zdravstvenih tehnikov Slovenije, Sekcija medicinskih sester in zdravstvenih tehnikov v hematologiji.

Biney, Moses. 2019. »Spirituality from the Margins: West African Spirituality and Aesthetics.« V *The Philosophy of Spirituality*, uredila Heather Salazar in Roderick Nicholls, 122–142. Leiden: Brill-Rodopi.

Blackstone, Judith. 2006. »Intersubjectivity and Nonduality in the Psychotherapeutic Relationship.« *The Journal of Transpersonal Psychology* 38 (1): 25–40.

Blue, Ken M. 1993. *Healing Spiritual Abuse: How to Break Free from Bad Church Experience*. Illinois: Intervarsity Press.

Braun, David. 2015. »Indexicals.« Zadnji dostop 11. avgusta 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/indexicals/>.

Bräunlein, Peter J. 2012. »We are 100% Catholic': Philippine Passion Rituals and Some Obstacles in the Study of Non-European Christianity.« *Journal of Religion in Europe* 5: 384–413. DOI 10.1163/18748929-00503003.

Brown, Charles S., in Ted Toadvine. 2003. »Eco-Phenomenology: An Introduction.« V *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*, uredila Charles S. Brown in Ted Toadvine, ix–xxi. Albany: State University of New York Press.

Carella, Valentina. 2018. »Eco-Phenomenology: The Japanese Original Perspective in the Thought of Nishida Kitaro.« V *Eco-Phenomenology: Life, Human Life, Post-Human Life in the Harmony of the Cosmos*, *Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research)*, vol CXXI, uredili William S. Smith, Jadwiga S. Smith in Daniela Verducci, 309–319. Cham: Springer. 10.1007/978-3-319-77516-6_24.

Cessario, Romanus. 2001. *Introduction to Moral Theology*. Washington: The Catholic University of America Press.

Chomsky, Noam. 2021. »Confronting Climate Change, War, and Pandemics in the Trump Era.« V *Chomsky for Activists*, uredili Noam Chomsky, Charles Derber, Suren Moodliar in Paul Shannon, 136–166. New York: Routledge.

Cianconi, Paolo, Sophia Betrò, in Luigi Janiri. 2020. »The Impact of Climate Change on Mental Health: A Systematic Descriptive Review.« *Frontiers in Psychiatry* 11: 1–15. <https://dx.doi.org/10.3389/fpsyt.2020.00074>.

Ciglenečki, Jan. 2015. *Pozabljeni temenos: ontologija in eshatologija v arhaični grški misli*. Ljubljana: KUD Logos in Inštitut za preučevanje krščanskega izročila.

Cozolino, Louis. 2014. *The Neuroscience of Human Relationships: Attachment and the Developing Social Brain*. 2. izd. New York: W. W. Norton & Company.

Critchley, Simon. 2013. *Kontinentalna filozofija: zelo kratek uvod*. Prev. Rok Benčin. Ljubljana: Krtina.

Davis, Kathy. 1995. *Reshaping the Female Body: The Dilemma of Cosmetic Surgery*. London: Routledge.

Descartes, René. 2004. *Meditacije o prvi filozofiji, v katerih je dokazano bivanje božje in različnost človeške duše in telesa*. Prev. Primož Simoniti. Ljubljana: Slovenska matica.

eDemenca. b.l. »4 faze demence in simptomi napredovanja bolezni.« Zadnji dostop 31. julija 2021. <https://edemenca.si/faze-demenca-in-simptomi/>.

Eells, Josh. 2019. »Billie Eilish And the Triumph of the Weird.« Zadnji dostop 5. 3. 2020. <https://www.rollingstone.com/music/music-features/billie-eilish-cover-story-triumph-weird-863603/>.

Enroth, Ronald M. 1992. *Churches that Abuse*. Grand Rapids: Zondervan.

Fehlauer, Mike. 2001. *Exposing Spiritual Abuse*. Florida: Charisma House.

Ficino, Marsilio. 2021. *O ljubezni*. Prev. in opombe Mojca Mihelič. Sprem. bes. Igor Škamperle. Ljubljana: Slovenska matica.

Filej, Bojana, in Boris Miha Kaučič. 2019. »Vpliv duhovnosti na kakovost življenja starejših v domačem in v institucionalnem okolju.« *Bogoslovni vestnik* 79 (2): 555–568.

Foucault, Michel. 1998. *Zgodovina norosti v času klasicizma*. Ljubljana: Rdeča zbirka.

Freud, Sigmund. 2001. »Inhibicija, simptom in tesnoba.« Prev. Marija Javornik. *Problemi* 39 (1-2): 7–90.

Freud, Sigmund. 2004. *Mož Mojzes in monoteistična religija*. Prev. Tadej Troha. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Fuchs, Thomas. 2003. »The Phenomenology of Shame, Guilt and the Body in Body Dysmorphic Disorder and Depression.« *Journal of Phenomenological Psychology* 33 (2): 223–243. 10.1163/15691620260622903.

Fuchs, Thomas. 2018. *Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Fuchs, Thomas. 2019. »The Interactive Phenomenal Field and the Life Space: A Sketch of an Ecological Concept of Psychotherapy.« *Psychopathology* 52 (2): 67–74. doi: 10.1159/000502098.

Fuchs, Thomas. 2020. »Embodiment and personal identity in dementia.« *Medicine, Health Care and Philosophy* 23: 665–676.

Galimberti, Umberto. 2009. *Grozljivi gost: nihilizem in mladi*. Prev. Veronika Simoniti. Ljubljana: Modrijan.

Gardell, Mattias. 2014. »So Costly a Sacrifice Upon the Altar of Freedom: Human Bombs, Suicide Attacks, and Patriotic Heroes.« V *Sacred suicide*, uredila James R. Lewis in Carole M. Cusack, 151–171. Farnham: Ashgate.

Gilson, Étienne. 2021. *Uvod v krščansko filozofijo*. Prev. Jasmina Rihtar. Ljubljana: Družina. ePUB.

Globokar, Roman. 2007. »Ali potrebujemo novo etiko? Kritično ovrednotenje bioetičnega utilitarizma Petra Singerja.« *Bogoslovni vestnik* 67 (3): 457–469.

Gostečnik, Christian. 2012. *Govorica telesa v psihoanalizi*. Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta in Frančiškanski družinski inštitut.

Gostečnik, Christian, Robert Cvetek, Tanja Pate, in Tanja Repič Slavič. 2013. »Ustvarjeni po božji podobi.« *Bogoslovni vestnik* 73 (4): 639–651.

Gostečnik, Christian. 2018. *Psihoanaliza in sakralno izkustvo*. Ljubljana: Založba Brat Frančišek in Teološka fakulteta UL in Frančiškanski družinski inštitut.

Gostečnik, Christian, Tanja Repič Slavič, Tanja Pate, in Robert Cvetek. 2018. »Body Language in Relational Family Therapy.« *Journal of Religion and Health* 57: 1538–1553. <https://doi.org/10.1007/s10943-018-0589-z>.

Gostečnik, Christian. 2021. *Nevroznanost in relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Založba Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut in Teološka fakulteta UL.

Gøtzsche, Peter C. 2015. *Deadly Psychiatry and Organised Denial*. Copenhagen: People's Press. Kindle.

Gros, Frédéric. 2018. *Filozofija hoje*. Prev. Jedrt Lapuh Maležič. Ljubljana: V. B. Z.

Grušovnik, Tomaž. 2019. »Education and Active Ignorance.« *Phainomena* 28 (110–111): 259–277. 10.32022/PHI28.2019.110–111.12.

Haddad Jr., Vidal, João Luiz Costa Cardoso, Omar Lupi, in Stephen K. Tyring. 2012. »Tropical dermatology: Venomous arthropods and human skin: Part I. Insecta.« *Journal of the American Academy of Dermatology* 67 (3): 331.e1–14. DOI: 10.1016/j.jaad.2012.04.048.

Hadot, Pierre. 1995. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Uredil Arnold I. Davidson. Prev. Michael Chase. Oxford: Blackwell Publishers.

Hadot, Pierre. 2009. *Kaj je antična filozofija?* Prev. Suzana Koncut. Ljubljana: Krtina.

Hampson, Caroline, in Karen Morris. 2016. »Dementia: Sustaining Self in the Face of Cognitive Decline.« *Geriatrics* 1 (4): 1–6.

Hampton, Alexander J. B., in John Peter Kenney. 2021. »Christianity and Platonism.« V *Christian Platonism: A History*, uredila Alexander J. B. Hampton in John Peter Kenney, 3–9. Cambridge: Cambridge University Press.

Harvey, Peter. 1990. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heenan, Deirdre. 2006. »Art as Therapy: An Effective Way of Promoting Positive Mental Health?« *Disability & Society* 21 (2): 179–191. 10.1080/09687590500498143.

Heidegger, Martin. 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

Heidegger, Martin. 2001. *Zollikon Seminars: Protocols, Conversations, Letters*. Prev. in opombe Franz Mayr in Richard Askay. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Heidegger, Martin. 2015. *O umetnosti*. Prev. Aleš Košar in Samo Krušič. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

Heinze, Martin. 2018. »Wolfgang Blankenburg.« V *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, uredili Giovanni Stanghellini, Matthew Broome, Andrea Raballo, Anthony Vincent Fernandez, Paolo Fusar-Poli in René Rosfort, 1–9. Oxford: Oxford University Press.

Higgins, Shauna, in Ashley Wysong. 2018. »Cosmetic Surgery and Body Dysmorphic Disorder – An Update.« *International Journal of Women's Dermatology* 4 (1): 43–48.

Higgins, Tory E. 1987. »Self-discrepancy: A Theory Relating Self and Affect.« *Psychological Review* 94 (3): 319–340.

Hribar Sorčan, Valentina, in Lev Kreft. 2005. *Vstop v estetiko*. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Oddelek za filozofijo.

Husserl, Edmund. 1975. *Kartezijanske meditacije*. Prev. Ivan Urbančič in Mirko Hribar. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Husserl, Edmund. 2000. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*. Prev. Richard Rojcewicz in André Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Jaspers, Karl. 1963. *General Psychopathology*. Prev. J. Hoenig in Marian W. Hamilton. Chicago: University of Chicago Press.

Johnson, David, in Jeff VanVonderen. 1991. *The Subtle Power of Spiritual Abuse: Recognizing & Escaping Spiritual Manipulation and False Spiritual Authority within the Church*. Bloomington: Bethany House.

Kabat-Zinn, Jon. 2003. »Mindfulness-based interventions in context: Past, present, and future.« *Clinical Psychology: Science and Practice* 10 (2): 144–156.

Kalan, Valentin. 1999. Uvodno besedilo v *Metafizika*, Aristoteles, XI-LXIV. Prev. Valentin Kalan. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Kenneally, Shannon M., Gina E. Bruck, Elaine M. Frank, in Lily Nalty. 1998. »Language Intervention After Thirty Years Of Isolation: A Case Study Of A Feral Child.« *Education and Training in Mental Retardation and Developmental Disabilities* 33 (1): 13–23.

Kinmond, Kathryn. 2013. »Working With Individuals Who Have Been Spiritually Abused.« V *Breaking the Silence on Spiritual Abuse*, 89–106. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Kitwood, Tom. 1997. *Dementia reconsidered: The person comes first*. Buckingham: Open University Press.

Kobal Straus, Klavdija. 2006. »Zadovoljstvo zdravstveno negovalnega osebja v zdravstveni negi in oskrbi v Domu upokojencev Idrija.« *Obzornik zdravstvene nege* 40 (4): 229–236.

Kolk, Bessel A. van der. 2014. *The body keeps the score: brain, mind, and body in the healing of trauma*. New York: Viking.

Komel, Dean. 2002. *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo.

Komel, Dean. 2009. »Sodobnost fenomenologije.« *Phainomena* 18 (70-71): 5–16.

Komel, Dean. 2015. »Understanding as Relation.« *Teoria* 35 (2): 133–140.

Komel, Dean. 2019. *Totalitarium*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.

Kontos, Pia C. 2003. »The painterly hand: embodied consciousness and Alzheimer's disease.« *Journal of Aging Studies* 17 (2): 151–170.

Kontos, Pia C. 2004. »Ethnographic reflections on selfhood, embodiment and Alzheimer's disease.« *Ageing & Society* 24 (6): 829–849.

Kraut, Richard. 2022. »Plato.« Zadnji dostop 20. februarja 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/plato/>.

Lambrou, Christina, David Veale, in Glenn Wilson. 2011. »The Role of Aesthetic Sensitivity in Body Dysmorphic Disorder.« *Journal of Abnormal Psychology* 120 (2): 443–453.

Lassus, Dysmas de. 2021. *Nevarnosti in stranpota v posvečenem življenju*. Prev. Janez Ferkolj. Spreml. bes. José Rodríguez Carballo. Ljubljana: Salve.

Lertzman, Renée. 2019. »How to Turn Climate Anxiety into Action.« Posneto decembra 2019 na konferenci TEDWomen. Video posnetek, 13:50. https://www.ted.com/talks/renee_lertzman_how_to_turn_climate_anxiety_into_action.

Lewis, Janet. 2018. »In the Room With Climate Anxiety.« Zadnji dostop 1. 7. 2020. <https://www.psychiatrictimes.com/view/room-climate-anxiety>.

Ličen, Sabina, Irena Trobec, Maja Čemažar in Nadja Plazar. 2010. »Demenca – izziv ali stiska zaposlenih v domovih za starejše.« *Obzor-nik zdravstvene nege* 44 (1): 13–19.

Locke, John. 1997. *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Penguin Books.

Lojolski, Ignacij. 2021. *Duhovne vaje*. <https://jezuiti.si/wp-content/uploads/2021/05/Duhovne-vaje11.pdf>.

Lynch, Michael, Paul Stretesky, in Michael Long. 2018. »Green Criminology and Native Peoples: The Treadmill of Production and the Killing of Indigenous Environmental Activists.« *Theoretical Criminology* 22 (3): 318–341. 10.1177/1362480618790982.

Madsen, Peter. 2016. »Deep Ecology.« *Encyclopædia Britannica*. Zadnji dostop 16. 7. 2020. <https://www.britannica.com/topic/deep-ecology>.

Marietta Jr., Don E. 2003. »Back to Earth with Reflection and Ecology.« V *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*, uredila Charles S. Brown in Ted Toadvine, 121–135. Albany: State University of New York Press.

Merleau-Ponty, Maurice. 2002. *Phenomenology of Perception*. Prev. Colin Smith. London: Routledge.

Merleau-Ponty, Maurice. 2005. *Phenomenology of Perception*. Prev. Colin Smith. Abingdon: Taylor & Francis Group.

Merton, Thomas. 2006. *Gora sedmih polic*. Prev. Majda Capuder. Sprem. bes. Andrej Capuder. Ljubljana: Družina.

Milčinski, Maja. 2003. *Mali slovar azijskih filozofij*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Milčinski, Maja. 2013a. *Telo-duh v filozofsko-religijskih tradicijah*. Ljubljana: Slovenska matica.

Milčinski, Maja. 2013b. *Azijske filozofije in religije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Millett, Stephan. 2011. »Self and embodiment: A bio-phenomenological approach to dementia.« *Dementia* 10 (4): 509–522.

Miščević, Nenad, in Olga Markič. 1998. *Fizično in psihično: uvod v filozofijo psihologije*. Prev. Janez Bregant. Šentilj: Aristelj.

Mitchell, David. 2016. »Body Dysmorphia and the Phenomenology of Embodiment.« *Journal of the British Society for Phenomenology* 48 (1): 16–27. 10.1080/00071773.2016.1181366.

Moore, Michael T., in David M. Fresco. 2012. »Depressive Realism: A Meta-analytic Review.« *Clinical Psychology Review* 32 (6): 496–509.

Morris, Katherine. 2003. »The phenomenology of body dysmorphic disorder: a Sartrean analysis.« V *Nature and Narrative: An Introduction to the New Philosophy of Psychiatry*, uredili Bill (KWM) Fulford, Katherine Morris, John Z Sadler in Giovanni Stanghellini, 171–185. Oxford: Oxford University Press.

Morris, Katherine. 2013. »Body Image Disorders.« V *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, uredili George Graham, K. W. M. Fulford, Martin Davies, Richard G. T. Gipps, John Z. Sadler, Giovanni Stanghellini in Tim Thornton, 592–611. Oxford: Oxford University Press.

Nicholls, Roderick, in Heather Salazar. 2019. »Introduction.« V *The Philosophy of Spirituality*, uredila Heather Salazar in Roderick Nicholls, 1–11. Leiden: Brill-Rodopi.

Nicholls, Roderick. 2019. »Care of Self and Amor Fati as a Spiritual Ideal.« V *The Philosophy of Spirituality*, uredila Heather Salazar in Roderick Nicholls, 214–249. Leiden: Brill-Rodopi.

Nietzsche, Friedrich. 1988. *Onstran dobrega in zlega: predigra k filozofiji prihodnosti; H genealogiji morale: polemični spis*. Prev. prvega dela Janko Moder. Prev. drugega dela Teo Bizjak. Sprem. bes. Ivan Urbančič. Ljubljana: Slovenska matica.

Nietzsche, Friedrich. 1991. *Volja do moči. Poskus prevrednotenja vseh vrednot: iz zapuščine 1884/88*. Prev. Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica.

Nietzsche, Friedrich. 1999. *Tako je govoril Zaratustra: knjiga za vse in za nikogar*. Prev. Janko Moder. Sprem. bes. Ivan Urbančič. Ljubljana: Slovenska matica.

Noles, Steven W., Thomas F. Cash, in Barbara A. Winstead. 1985. »Body Image, Physical Attractiveness, and Depression.« *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 53 (1): 88–94.

Nunez, Christina. 2019. »Deforestation explained.« Zadnji dostop 16. 7. 2020. <https://www.nationalgeographic.com/environment/global-warming/deforestation/>.

Oakley, Lisa, in Kathryn Kinmond. 2013. *Breaking the Silence on Spiritual Abuse*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Oakley, Lisa. 2013. »What Is Spiritual Abuse?« V *Breaking the Silence on Spiritual Abuse*, 7–22. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Oakley, Lisa. 2018. »Understanding spiritual abuse.« *Church Times*, 16. februar, 2018. <https://www.churchtimes.co.uk/articles/2018/16-february/comment/opinion/understanding-spiritual-abuse>.

Oakley, Lisa, in Justin Humphreys. 2019. *Escaping the Maze of Spiritual Abuse: Creating Healthy Christian Cultures*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.

Ošljaj, Borut. 2004. *Homo diaphoricus: uvod v filozofsko antropologijo*. 2. izd. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo.

Ošljaj, Borut. 2018. »Evtanazija – kritične pripombe in predlogi.« *Analiza* 22 (2): 35–58.

Oxley, Julinna C. 2020. »How to Be a (Good) Philosopher-Activist.« *Essays in Philosophy* 21 (1-2): 6–28. 10.5840/eip2020211/22.

Paloutzian, Raymond F., James T. Richardson, in Lewis R. Rambo. 1999. »Religious Conversion and Personality Change.« *Journal of Personality* 67 (6): 1047–1079.

Pannengpetch, Yueng. 2018. »The Concept of Ugliness in Buddhism.« *Journal of Buddhist Studies* 9 (1): 151–163.

Parnas, Josef, in Mads Gram Henriksen. 2016. »Mysticism and schizophrenia: A phenomenological exploration of the structure of consciousness in the schizophrenia spectrum disorders.« *Consci-*

ousness and Cognition 43: 75–88. <http://dx.doi.org/10.1016/j.con-cog.2016.05.010>.

Patterson, Orlando. 1998. *Rituals of Blood: The Consequences Of Slavery In Two American Centuries*. Washington: Civitas.

Peach, Sara. »How is Climate Change Affecting Winter in my Region?« Yale Climate Connections. Zadnji dostop 16. 7. 2020. <https://www.yaleclimateconnections.org/2020/02/how-is-climate-change-affecting-winter-in-my-region/>.

Pearson, David, Andrea Burrow, Christina FitzGerald, Kate Green, Gary Lee, in Nicola Wise. 2001. »Auditory hallucinations in normal child populations.« *Personality and Individual Differences* 31: 401–407.

Petek, Nina. 2014. »Celovitost estetske izkušnje v procesu delovanja, čaščenja, razumevanja in osvobajanja: primer Bhagavadgīte.« *Anthropos* 46 (3-4): 207–230.

Phillips, Katharine A. 1996. *The Broken Mirror: Understanding and Treating Body Dysmorphic Disorder*. Oxford: Oxford University Press.

Pihkala, Panu. 2019. *Climate Anxiety*. Helsinki: MIELI Mental Health Finland.

Pirtošek, Zvezdan. 2016. »Umetnost in možgani.« *Časopis za kritiko znanosti* 44 (265): 23–38.

Piven, Jerry. 2019. »Sinister and Sublime Aspects of Spirituality.« V *The Philosophy of Spirituality*, uredila Heather Salazar in Roderick Nicholls, 59–89. Leiden: Brill-Rodopi.

Plato. 2004. *Zbrana dela/Platon*. Knj. 1. Prev. in sprem. bes. Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.

Plessner, Helmut. 1997. »Človek kot živo bitje. (Za Adolfa Portmanna).« Prev. Samo Krušič. *Phainomena* 6 (19-20): 73–85.

Poythress, Norman G., John F. Edens, in M. Monica Watkins. 2001. »The Relationship Between Psychopathic Personality Features and

Malingering Symptoms of Major Mental Illness.« *Law and Human Behavior* 25 (6): 567–582.

Predsokratiki. 1988. Izbral, prevedel, predgovor in opombe napisal Anton Sovrè. Ljubljana: Slovenska matica.

Preidt, Robert. 2018. »Depression Striking More Young People Than Ever.« Zadnji dostop 5. 3. 2020. <https://www.webmd.com/depression/news/20180511/depression-striking-more-young-people-than-ever#1>.

Primc, Teja, in Branko Lobnikar. 2019. »Nasilje nad starejšimi v domovih za starejše in v domačem okolju.« *Kakovostna starost* 22 (1): 3–20.

Radio Ognjišče. 2019. »Ko lahko dvanajstletnik odloča o svoji smrti ...« Zadnji dostop 31. julija 2021. <https://radio.ognjisce.si/sl/213/aktualno/29708/>.

Ramovš, Jože. 2019. »Nehoteno trpinčenje starih ljudi.« *Kakovostna starost* 22 (1): 68–73.

Repič Slavič, Tanja. 2015. *Nemi kriki spolne zlorabe in novo upanje*. 2. izd. Celje: Celjska Mohorjeva družba in Društvo Mohorjeva družba.

Repič Slavič, Tanja. 2019. »Adult sexual dynamics in persons with the history of sexual abuse.« *Family forum* 9: 53–70. <https://doi.org/10.25167/FF/1096>.

Repič Slavič, Tanja. 2020. »Doživljanja in pogled žrtev spolnih zlorab s strani duhovnikov na ‚čisto‘ Cerkev.« V *V iskanju novega zaupanja v Cerkvi: Pastoralna in kateheza po razkritju spolnih in drugih zlorab*, uredil Janez Vodičar, 8–26. Ljubljana: Teološka fakulteta UL.

Rubenson, Samuel. 2002. »Christian asceticism and the emergence of the monastic tradition.« V *Asceticism*, uredila Vincent L. Wimbush in Richard Valantasis, 49–57. Oxford: Oxford University Press.

Saje, Andrej. 2007. »Spolne zlorabe v Cerkvi in vprašanje odškodninske odgovornosti.« *Bogoslovni vestnik* 67 (4): 491–505.

Saje, Andrej. 2020. »Duhovne in spolne zlorabe v Cerkvi – klic in priložnost za očiščenje!« V *V iskanju novega zaupanja v Cerkvi: Pastoralna in kateheza po razkritju spolnih in drugih zlorab*, uredil Janez Vodičar, 27–36. Ljubljana: Teološka fakulteta UL.

Salazar, Heather, in Roderick Nicholls, ur. 2019. *The Philosophy of Spirituality: Analytic, Continental and Multicultural Approaches to a New Field of Philosophy*. Leiden: Brill-Rodopi.

Sartre, Jean-Paul. 1958. *Being and Nothingness*. Prev. Hazel Barnes. London: Routledge.

Scheler, Max. 1998. *Položaj človeka v kozmosu*. Prev. Borut Ošljaj. Spreml. bes. Dean Komel. Ljubljana: Nova revija.

Schleiermacher, Friedrich. 2005. *O religiji: govori izobraženim med njenimi zaničevalci*. Prev. Samo Krušič. Spreml. bes. Branko Klun. Ljubljana: KUD Logos.

Schlosser, Marco, Terje Sparby, Sebastjan Vörös, Rebecca Jones, in Natalie L. Marchant. 2019. »Unpleasant Meditation-Related Experiences in Regular Meditators: Prevalence, Predictors, and Conceptual Considerations.« *PLOS ONE* 14 (5): e0216643. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0216643>.

Schore, Allan N. 2001. »The effects of early relational trauma on right brain development, affect regulation, and infant mental health.« *Infant Mental Health Journal* 22 (1–2): 201–269.

Schore, Allan, in Jennifer McIntosh. 2011. »Family Law and the Neuroscience of Attachment, Part I.« *Family Court Review* 49 (3): 501–512.

Schore, Allan. 2021. »The Interpersonal Neurobiology of Intersubjectivity.« *Frontiers in Psychology* 12: 1–19. doi: 10.3389/fpsyg.2021.648616.

Siegel, Daniel J. 2010. *The mindful therapist: a clinician's guide to mindfulness and neural integration*. New York: W. W. Norton & Company.

Siegel, Ronald D., Christopher K. Germer, in Andrew Olendzki. 2009. »Mindfulness: What Is It? Where Did It Come From?« V *Clinical Handbook of Mindfulness*, uredil Fabrizio Didonna, 17–35. New York: Springer.

Singer, Peter. 2011. *Practical Ethics*. 3. izd. Cambridge: Cambridge University Press.

Singer, Peter. 2014. »Choosing Death.« Zadnji dostop 31. julija 2021. <https://www.project-syndicate.org/commentary/peter-singer-makes-the-case-for-allowing-patients-to-decide-when-to-end-their-lives>.

Skela-Savič, Brigita, in Simona Hvalič Touzery. 2020. »Znanje, odnos in dojemanje dela s starejšimi osebami pri zaposlenih v zdravstveni negi in oskrbi v domovih za starejše: eksplorativna raziskava.« *Obzornik zdravstvene nege* 54 (1): 38–51.

Sperry, Len. 2012. *Spirituality in clinical practice: theory and practice of spiritually oriented psychotherapy*. 2. izd. New York: Routledge.

Springborg, Patricia. 2007. »General Introduction.« V *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, uredila Patricia Springborg, 1–26. Cambridge: Cambridge University Press.

Stanghellini, Giovanni, in Matthew Broome, Andrea Raballo, Anthony Vincent Fernandez, Paolo Fusar-Poli in René Rosfort, ur. 2018. *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*. Oxford: Oxford University Press.

Stanghellini, Giovanni, Matthew Broome, Anthony Vincent Fernandez, Paolo Fusar-Poli, Andrea Raballo in René Rosfort. 2019. »Introduction.« V *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, uredili Giovanni Stanghellini, Matthew Broome, Andrea Raballo, Anthony Vincent Fernandez, Paolo Fusar-Poli in René Rosfort, 1–11. Oxford: Oxford University Press.

Stangier, Ulrich, Stefanie Adam-Schwebe, Thomas Müller, in Manfred Wolter. 2008. »Discrimination of Facial Appearance Stimuli in Body Dysmorphic Disorder.« *Journal of Abnormal Psychology* 117 (2): 435–443.

Stein, Edith. 1964. *On the Problem of Empathy*. Prev. Waltraut Stein. The Hague: Martinus Nijhoff.

Summa, Michela, in Thomas Fuchs. 2015. »Self-experience in Dementia.« *Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia* 6 (2): 387–405.

Suzuki, Shunryu. 2002. *Duh zena, duh začetništva*. Prev. Branko Klun. Ljubljana: KUD Logos.

Svetopisemska družba Slovenije. 2020. »Biblija.net.« Zadnji dostop 20. 2. 2022. <https://www.biblija.net/biblija.cgi?l=sl>.

Sweis, Iliana E., Jamie Spitz, David R. Barry ml., in Mimis Cohen. 2017. »A Review of Body Dysmorphic Disorder in Aesthetic Surgery Patients and the Legal Implications.« *Aesthetic Plastic Surgery* 41 (4): 949–954.

Šest, Polona. 2017. »Duševna motnja in duševna manjrazvitost ter njun vpliv na kazensko odgovornost.« Magistrsko delo, Fakulteta za varnostne vede.

Škodlar, Borut, in Marina Zorman. 2012. »Lingvistika, fenomenologija, psihoterapija.« *Bregantovi dnevi* 13: 43–53.

Šmit, Jasna, in Ljiljana Leskovic. 2013. »Zlorabe starostnikov na primeru doma za starejše.« *Obzornik zdravstvene nege* 47 (4): 338–344.

Švajncer Vrečko, Zmago. 2018. »Moderna interpretacija nedualnosti: nedualna psihoterapija in psihične motnje.« Diplomsko delo, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.

Švajncer Vrečko, Zmago. 2020a. »Dismorfna telesna motnja v fenomenologiji, estetiki in psihiatriji.« *Phainomena* 29 (112–113): 177–201. 10.32022/PHI29.2020.112–113.8.

Švajncer Vrečko, Zmago. 2020b. »Nedualnost in nedualna psihoterapija: kritična analiza.« V *Poletna šola sociologije 2019: Zbornik 2. Poletne šole sociologije*, uredili Laura Mrčela in Špela Perner, 184–200. Ljubljana: Študentsko sociološko društvo Socioklub.

Švajncer Vrečko, Zmago. 2021a. »Zrenje v masko kot pogled v končnost: strah pred smrtjo kot strah pred krizo in sodobni stoicizem.« *Phainomena* 30 (116-117): 169–192. 10.32022/PHI30.2021.116-117.9.

Švajncer Vrečko, Zmago. 2021b. »Dismorfna telesna motnja v fenomenologiji, estetiki in psihiatriji.« Magistrsko delo, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.

Telban, Urška, in Marija Milavec Kapun. 2013. »Možnosti obravnave oseb z demenco.« *Obzornik zdravstvene nege* 47 (3): 260–267.

Uexküll, Jakob von. 2018. *Potikanja po okolnih svetovih živali in ljudi: slikanica nevidnih svetov*. Prev. Samo Krušič. Sprem. bes. Sebastjan Vörös. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Vatican News. 2019. »Pope interview addresses violence against women and more.« *Vatican News*, 28. maj, 2019. <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2019-05/pope-francis-interview-televisa-women-sexual-abuse-migrants.html>.

Veale, David. 2004. »Advances in a Cognitive Behavioural Model of Body Dysmorphic Disorder.« *Body Image* 1 (1): 113–125.

Vodičar, Janez. 2020. »Delo za kristjana v Cerkvi v somraku zlorab.« V *V iskanju novega zaupanja v Cerkvi: Pastoralna in kateheza po razkritju spolnih in drugih zlorab*, uredil Janez Vodičar, 94–106. Ljubljana: Teološka fakulteta UL.

Vörös, Sebastjan. 2013. »Pogled od nekod: od autopoiesis do udejnjanjene kognicije.« *Analiza* 17 (1-2): 5–26.

Vörös, Sebastjan. 2018. Sprem. bes. v *Potikanja po okolnih svetovih živali in ljudi: slikanica nevidnih svetov*, Jakob von Uexküll, 121–154. Prev. Samo Krušič. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Wagner, Doris. 2020. *Spirituellem Missbrauch in der katholischen Kirche*. Freiburg: Herder.

Waldenfels, Bernhard. 2004. »Bodily Experience Between Selfhood and Otherness.« *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3: 235–248.

Ward, David J. 2011. »The Lived Experience of Spiritual Abuse.« *Mental Health, Religion & Culture* 14 (9): 899–915. <https://doi.org/10.1080/13674676.2010.536206>.

Winnicott, Donald W. 2005. *Playing and Reality*. 2. izd. London: Routledge.

Wittgenstein, Ludwig. 1976. *Logično filozofski traktat*. Prev. Frane Jerman. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Wood, David. 2003. »What is Eco-Phenomenology?« V *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*, uredila Charles S. Brown in Ted Toadvine, 211–233. Albany: State University of New York Press.

World Health Organization. 2019. »Body Dysmorphic Disorder.« ICD-11 for Mortality and Morbidity Statistics. Zadnji dostop 5. 3. 2020. <https://icd.who.int/browse11/l-m/en#/http://id.who.int/icd/entity/731724655>.

Xiaoyan, Hu. 2017. »The Dialectic of Consciousness and Unconsciousness in Spontaneity of Genius: A Comparison between Classical Chinese Aesthetics and Kantian Ideas.« *Proceedings of the European Society for Aesthetics* 9: 246–274.

Ye'or, Bat. 2009. *The Decline of Eastern Christianity Under Islam: From Jihad to Dhimmitude: Seventh-Twentieth Century*. Sprem. bes. Jacques Ellul. Prev. Miriam Kochan in David Littman. Madison: Fairleigh Dickinson University Press.

Zahavi, Dan. 2006. *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First Person Perspective*. Cambridge: MIT Press.

Zia, Mark J. 2013. *The Faith Understood: An Introduction to Catholic Theology*. Ohio: Emmaus Road Publishing.

Župan, Anja, in Uroš Ahčan. 2011. »Dismorfna telesna motnja.« *Zdravniški vestnik* 80 (1): 50–57.

ZAPISA O KNJIGI

Znanstvena monografija Zmaga Švajncerja Vrečka pomembno prispeva k napredku interdisciplinarnega študija relacijsko družinske paradigme, psihologije, psihiatrije, fenomenološke psihopatologije, fenomenologije utelešenosti, filozofije duhovnosti, estetike, teologije, okoljske etike in drugih znanosti. Gre za integracijo najsodobnejših znanstvenih spoznanj, ki govorijo o načinu posameznikovega telesnega doživljanja, trpljenju in oblikah pomoči ter načinih zdravljenja, ki jih zagovarjajo različne znanstvene discipline, kar med drugim nakazuje na avtorjevo dialoško naravnano stališče. Pomembnost dialošкости med posameznimi znanostmi je v monografiji *Fenomenološka psihopatologija in fenomenologija zlorabe* močno poudarjena. Avtor svoje inovativno integrativne ideje utemeljuje z argumentacijami in empiričnimi spoznanji, ki so formulirane v fenomenološko filozofski misli, sodobnih terapevtskih modelih, psiholoških in psihiatričnih okvirih ter drugih naravoslovnih in družboslovnih znanostih. S tem je poudarjeno osnovno sporočilo, in sicer kako je treba v sodobnem času pomagati trpečemu in nemočnemu človeku, ki je lahko žrtev zlorabe, ne glede na to, v kateri znanosti imamo svoje idejno izhodišče.

Ideje monografije so podkrepljene tudi s spoznanji, do katerih je avtor prišel pri svojem terapevtskem delu po inovativni metodi relacijske družinske terapije. Integracija spoznanj iz avtorjeve klinične prakse na Frančiškanskem družinskem inštitutu in teorij fenomenološke psihopatologije, fenomenologije utelešenosti in drugih znanstvenih disciplin pomeni v globalnem pogledu nekaj popolnoma izvirnega in pomembno prispeva k napredku interdisciplinarno utemeljene znanosti. Posameznika razume kot telesno in duhovno bitje, ki je vselej uvrščeno v določeni sistem, bodisi da gre za družinski, naravnookoljski, kulturni, zdravstveni, duhovni ali katerikoli drugi sistem. Pri tem je pomembno poudarjeno človeško telo, kako je lahko povsem razbolelo zaradi določenih zlorab, ki jih človek morda doživlja ali jih je doživel, in kako je treba najti ustrezne načine pomoči ter zlorabo poskušati preprečiti. Ideje, ki so v ospredju, so na primer, kako trpi človek z

dismorfno telesno motnjo ali katerokoli drugo obliko duševne motnje zaradi stigmatizacije in izločenosti od drugih ljudi, ki ne razumejo njegove duševne motnje oziroma je niti ne skušajo razumeti, in kako trpi človek z demenco, ki ne zmore več uporabljati višjih kognitivnih funkcij, zato je telesno doživljanje, implicitni spomin in hrepenenje po toplini edinole, kar mu ostane, vendar pa tega ni zmeraj deležen zaradi določenih pomanjkljivosti v družbenem sistemu.

Pisec monografije je angažiran in bralca spodbuja k pripravljenosti za dialog ter iskanje morebitnih možnosti humanega in koristnega ukrepanja v svetu, v katerem se porajajo številni psihološki, kulturni, filozofski, antropološki, politični in okoljski problemi. Pomembno je temeljno spoznanje, in sicer da je človek bitje, ki ga ne gre razumeti brez njegove vpetosti v socialni svet. S tem pa se nam lahko hitro postavijo vprašanja o njegovem utelešenem doživljanju primarnega družinskega okolja in različnih zlorab ali zanemarjenosti, ki jih je lahko v njem deležen in ga močno zaznamujejo za vse življenje ter vplivajo na njegovo doajmanje najbližjih, umetnosti, religije in naravnega okolja, o čemer avtor podrobneje spregovori. Najsodobnejše znanstvene raziskave kažejo, da je zaradi določenih zlorab ali zanemarjenosti oziroma relacijskih travm, ki jih je posameznik deležen v otroštvu, večja verjetnost, da bo zlorabljen ali zanemarjen tudi kasneje v svojih odnosih z najbližjimi, na primer zakonskih odnosih, duhovnih skupnostih ali drugih oblikah odnosov, ki jih avtor natančno analizira in se hkrati zavzema za absolutno prekinitev kakršnekoli zlorabe ali zanemarjenosti. Tako je njegovo delo poleg dialoške naravnosti hkrati tudi močno aktivistično usmerjeno.

Red. prof. dr. Christian Gostečnik

(Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani)

Zmago Švajncer Vrečko se v svoji monografiji *Fenomenološka psihopatologija in fenomenologija zlorabe* loteva dveh različnih področij, ki sta navedeni v naslovu: fenomenološke psihopatologije, ki se osredotoča na dismorfno telesno motnjo, in fenomenologije zlorabe, ki jo avtor zasnuje zlasti v povezavi z dementnimi osebami. Tisto, kar povezuje obe pomembni, vendar dispartni temi, je poskus, da bi v interdisciplinarni pristop vključili filozofsko perspektivo, ki v prevladujočih psiholoških obravnavah običajno ni upoštevana. Avtor filozofijo v prvi vrsti povezuje s fenomenologijo, obenem pa svoj pristop razlaga kot »aktivističen« v smislu preseganja golih teoretskih obravnjav. Dejansko se pri obeh temah monografije srečujemo z nujnostjo, da psihologija in psihiatrija razširita svoj empirično znanstveni pristop s poglobljenim razmislekom, kako razumeti človeka v raznolikosti njegovih razsežnosti. Fenomenologija pri razumevanju človeka odpira nenadomestljivo perspektivo prve osebe, ki dopolnjuje prevladujoči pristop objektivacije iz perspektive tretje osebe. To prinaša spremenjen pogled na človekovo telo, ki je še pred objektivacijo v smislu fizične »korporealnosti« neposredno živeta telesnost oziroma fenomenološko razumljena »utelešenost«. Čeprav si avtor prizadeva podkrepiti svojo analizo s poglavitnimi predstavniki fenomenologije, pa ima na tej točki težave z njihovo sintezo in ne dosega tiste sistematičnosti, ki bi si je fenomenologije nevedč bralec želel. Toda to je širši problem heterogenosti fenomenoloških avtorjev, ki deloma razloži, zakaj se fenomenološke filozofije pogosteje ne vključuje v znanstvene pristope: gre za pomanjkanje enotne metodologije tako med primarnimi avtorji kot tudi med njihovimi sekundarnimi razlagalci.

Tudi v drugem delu se avtor poslužuje fenomenološkega pristopa, s katerim želi razširiti razumevanje zlorabe zlasti v odnosu do dementnih oseb. Ugotavlja, da se tudi na tem področju premalo upošteva prvoosebno izkustvo teh oseb, kar povečuje možnost zlorab njihovega dostojanstva. Avtor svoj razmislek razširi na celovito vprašanje človekove duhovnosti, s katero empirične znanosti pogosto ne vedo kaj početi. Podobno kot fenomenološki pristop k telesu je potreben tudi fenomenološki pristop k duhovnosti, čeprav avtor ne skriva težav pri snovanju tega, kar imenuje filozofija duhovnosti. Kljub temu ga to ne

ovira, da poda izhodišča za razlago tega, kar naziva fenomenologija duhovnih zlorab.

Monografija Zmaga Švajncerja Vrečka je pogumen in zahteven poskus, da bi v teme, ki jih večinoma obvladujejo empirične znanosti z njihovim pogosto nezavednim naturalizmom, vnesel globlji filozofski oziroma fenomenološki razmislek, ki bo omogočil resnično interdisciplinarnost. Čeprav tudi njegov poskus mestoma razkriva šibkosti, pa v slovensko znanstveno skupnost prinaša svežino in novost ter bo spodbuda za nadaljnje raziskave. Zato si delo *Fenomenološka psihopatologija in fenomenologija zlorabe* zasluži vso podporo.

Prof. dr. Branko Klun

(Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani)

FENOMENOLOŠKA PSIHOPATOLOGIJA IN FENOMENOLOGIJA ZLORABE

Avtor: Zmago Švajncer Vrečko

Znanstvena monografija

Humanistična zbirka INR

Urednika: Dean Komel, Tomaž Zalaznik

Jezikovni pregled: Nina Grafenauer Hafner

Recenzenta: prof. dr. Christian Gostečnik in prof. dr. Branko Klun

Založil in izdal: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko,

Vodovodna cesta 101, 1000 Ljubljana

Oblikovanje in prelom: Žiga Stopar

Tisk: Demat d. o. o.

Naklada: 300 izvodov

Leto izida: 2023

Cena: 25 €

Grafika na platnici:

Alja Košar, Brez naslova, jedkanica in reserve 2021, 35.5 x 50 cm

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



9 789617 014419