

Rigidnost duha in kapitulacija smisla

Od regresije religije in nihilizma do svobodnjaštva in subjektivizma

Od kod prihajam in kam grem? V čem je smisel mojega obstoja? Zakaj (za kaj) in čemu živim? Na ta temeljna človeška vprašanje daje zadnje odgovore samo vera ali religija. Že pri prvobitnih ljudstvih, plemenskih ureditvah, primitivnih družbah, vidimo to intencionalnost na celoto bivajočega. V dvajsetem stoletju so strokovnjaki ugotovili, da ni bilo plemena in družbe, ki ne bi bilo religiozno. Ne samo to, religija je bila celo hrbtenica določene ureditve in skupnega življenja. Vedno je igrala odločilno vlogo. Ateizem je v bistvu novodobni pojav in še to samo v razvitem svetu, ki je močno zaznamovan s krščanstvom. Vsepovsod drugje je to tujka, nekaj nepojmljivega. Nekaj, česar ni mogoče razumeti. V zgodovini so velikokrat bila sicer velika religiozna nestrinjanja in nesoglasja, vendar v glavnem glede nauka in Absoluta, Presežnega v odnosu do sveta in človeka. Nikoli pa ni bil pod vprašaj postavljen sam obstoj Boga in "onostranski" svet. V različnih kulturah je bil zelo različno pojmovan, vendar nikjer ni bilo opcije absolutne božje eliminacije in kakršnegakoli pristanka na imanentno zaprtost. Seveda se na tem mestu postavi vprašaj ali je v intelektualni poštenosti to sploh možno; če gremo "do konca". V vsej zgodovini je bil še najbolj prodoren in dosleden Nietzsche; in še glede njega so mnenja zelo deljena. Zelo nazorno je prikazal to temeljno človekovo težnjo po absolutni avtonomnosti, ki je v nerazvezni povezavi s

smrtjo Boga. Kajti za pohod nadčloveka je smrt Boga nujna. Vendar ta absolutno avtonomna življenjska drža, ki razglša smrt Boga, terja tudi svoj delež: "S tem oznanilom pa ni povedano nič drugega kot to, da je človek postal nezmožen dojemati neko od sebe docela neodvisno dejanskost in vzpostavljati odnos z njo – se pravi tudi nezmožen, da bi jo nazorno predstavil in izrazil, v podobah, ki jo zastopajo in ki jih potrebujemo zato, ker z motrenjem ne sežemo do nje same" (Buber 2004, 14). Le-to pride najbolj do izraza v načinu (v kvalitativnem smislu) življenja. Zato ni čudno, da imajo novodobni moralisti največjo težavo prav s temeljem, namreč s samo utemeljitvijo etike oz. morale. Kar je samo v sebi paradokсно. Ontološka utemeljenost etike je trn v peti vsakemu novodobnemu "sistemu" morale in vrednot. Gre za to, da v sodobni etiki, če jo smemo tako imenovati, dejansko ni ontološke utemeljitve le-te. Ni več nobenega sklicevanja na presežno, absolutno. Kar skorajda gotovo vodi v moralni oz. etični subjektivizem. Včasih je človek živel in razumeval vse okrog sebe v odnosu do Boga (kakršnakoli podoba le-tega je že bila), danes pa vse razumeva in razlaga iz sebe. Včasih je smisel najdeval, sedaj ga pa hoče dajati (prevrednotenje vrednot). Dejansko je samega sebe postavil na mesto Boga in on je tisti, ki uči, razlaga, vzpostavlja, določa ... Ob tem je povsem razumljivo, da v tem njegovem megalomanskem konceptu

ni prostora za nikakršno religijo. Kajti le-ta ga v samem temelju ogroža. Če pa že je, je takšna, kot si jo sam skonstruiral, tj. po svojih merilih (religiozni koktajli). Človek je postal merilo vsega, vsakega in vseh. Razsoja, presoja in velikokrat tudi obsoja, izhajajoč izključno iz sebe. Merilo vsega ni več Bog, ampak človek. Ob tem naskoku na božji prestol, v kreaciji lastnega smisla, pa se človek znajde v tej kozmični prostranosti nad prepadom nesmisla. Gre za izgubljeni kompas smisla, ob tem pa doživlja notranjo, duhovno erozijo, razkroj, in to ga vodi v bivanjski vakuum, eksistencialno krizo, iz katere velikokrat ne najde več izhoda. Schleiermacher s tenkočutno senzibilnostjo ugotavlja:

“Človek je le ukradel občutje svoje neskončnosti in bogoupodobnosti, to pa mu kot nepravilna posest ne more cveteti, če se ne zaveda svoje omejenosti, naključnosti celotne svoje forme, neslišnega izginevanja celotnega svojega bivanja v neizmernem. Bogovi so to hudodelstvo tudi od nekdaj kaznovali. Praksa je veščina, spekulacija je znanost, religija pa je čut in okus za neskončno.” (Schleiermacher 2005, 51.)

Etika in presežno

Religije so vedno bile nosilke vrednot (morale, etike). Vsaka religija je vsebovala neki etični kodeks. Zadnjo utemeljitev etike (ethosa) najdemo samo v religiji, v presežnem. Kot izpričuje sociologija in kot smo že omenili, v zgodovini ni družbe, plemena ali kakršnekoli že družbene, socialne ureditve brez religije. Logična konsekvence je, da ko pade religija (*religare*), pade tudi morala in družba zapade v a-moralnost. Ob tem je vidna zanimiva povezava: Bolj ko progresivno napreduje globalizacija, tj. težnja po čim večji povezanosti ljudi med seboj (to npr. omogoča tudi tehnika; mobilna telefonija, internet ...), da bi si bili blizu, da bi bili povezani vedno in povsod in v vsakem

trenutku, bolj se človek (paradokсно) oddaljuje od samega cilja le-tega – vedno bolj zapada v osamljenost in osamelost. Torej, ne da bi bili vedno bolj povezani ampak ravno obratno, notranja razdalja se povečuje, človek je s človekom čedalje večji tujec. In ne samo to, tudi samemu sebi postaja vedno večji tujec. Ni naključje, da beseda ‘religija’ izhaja iz latinske besede *religare* ali *religere*, kar pomeni zbirati ljudi med seboj, ponovno združiti, ustvariti povezavo – med ljudmi, z Bogom. Kar bi tudi etimološko gledano lahko pomenilo, da eliminacija religije posledično pomeni tudi eliminacijo človeka, kajti če je človek okrnjen na obojni ravni, pomeni, da je okrnjen v samem temelju njegove biti, človeškosti.) Svoboda tako dobi drugoten pomen – svoboda kot svobodnjaštvo, samovolja. Kar je pa rak rana sodobne družbe. Pri svobodi tako ne gre za nekaj dobrega, vrednega oz. za nekaj “višjega”, ampak za svobodnjaštvo – vse je dovoljeno. Dostojevski je mislec, ki se je verjetno bolj kot kdorkoli drug spoprijel s tem “pojmom” in problematiko v svoji intelektualni poštenosti prignjal do konca. Še najbolj je to vidno v znanem delu *Bratje Karamazovi*. (Na tem mestu velja spomniti na *Velikega inkvizitorja*, ki omejuje svobodo prav v imenu sreče ljudi. Kajti prevelike, preširoke svobode ljudje ne prenesejo in jih le-ta dela nesrečne ... Inkvizitor dela v imenu dobrega iz prepričanja, da s tem, ko ljudem omeji svobodo, jih naredi srečnejše – Bog je namreč človeku naložil pretežko breme svobode in odgovornosti ...) Več je strahopetnosti, manj je moči in manj je svobode. Prav količina moči je tista, ki po njegovem razporeja ljudi po razredih.

Tudi ruski filozof Nikolaj Berdjajev prihaja do podobnih zaključkov in nam pomaga malo bolje razumeti tudi Nietzschejeve poglede na svobodo: “Pot svobode je težka, mučeniška in tragična pot. Zanj je potrebno

junaštvo.” (Berđajev 1982, 325.) Ivan Karamazov (*Bratje Karamazovi*) se je prav tako spraševal, zakaj je potrebno spoznavati dobro in slabo – glede na veliko ceno, ki jo je treba zaradi tega plačati. Pomembno je poudariti, da Ivan ni zavračal Boga, temveč je zavračal svet, ki je poln zla in trpljenja. Pot svobode ni preprosta in lahka pot, zahteva žrtev, napor in odpoved. Vse to je človeku, ki hlepi po absolutni, avtonomni svobodi, absurd. Vendar si sreče brez svobode ni moč misliti. Zgovoren je konec poglavja Velikega inkvizitorja, ko Aljoša izraža skrb nad nadaljnjim Ivanovim življenjem: “S takim peklom v srcu in v glavi – ali je to mogoče? Ne, ti se odpravljaj prav zato, da se jim pridružiš ... ali pa se boš sam ubil, a zdržal ne boš!” (Dostojevski 1976, 2:69.) Ivan se s tem ne strinja; trpljenje, svobodo in Boga razumeva drugače, zato je tudi prepričan v nasprotno: “Je taka sila, ki vse pretrpi!” (69). Ta sila je zanj karamazovska sila, “sila karamazovske nizkotnosti” ali znano vodilo – vse je dovoljeno. Posledice življenja, ki se ravna po tem vodilu, so znane.

Absolutne, avtonomne svobode ni, je le omejena svoboda. In prav v tej omejenosti je resnična svobodnost. Resnice si človek ne more sam ustvariti, za resnico se ne da dogovoriti, resnico lahko samo najdemo oz. se znajdemo v njej. Lahko bi dejali, da človek ne sme storiti vsega, kar hoče oz. se mu za hoče, in vsega, kar lahko stori. Nikolaj Berđajev, za katerega je svoboda prapočetna bit in je za osnovo vse filozofije postavil svobodo, ki je zanj največja skrivnost (v tesni povezanosti z Bogom; v nekem smislu svobodo celo enači z Bogom), je zelo dobro dojel večno, mučno človekovo razpetost: “Pred človekom se pojavlja dilema – svoboda s trpljenjem ali sreča brez svobode. Ogromna večina ljudi hodi po tej drugi poti. Ona prva pot je pot malega števila izbrancev. Človek odklanja idejo Boga, nesmrtnosti in svobode in premaguje ga lažna, brezbožna ljubezen do ljudi,

lažno sočutje in želja po ureditvi življenja na zemlji brez Boga.” (Berđajev 1982, 352.)

Religiozno in etično je bilo vedno v vseh časih v nerazdružljivi povezavi. Ta komplementarni odnos je vedno izhajal iz konsekvenc presežnosti sveta in življenja. Prvi resnejši napad, ter s tem začetek krize, se je zgodil šele s sofistiko, ki je želela človeka ustoličiti kot tistega, ki je “merilo vsega”. Čeprav se ob tem samo od sebe postavlja vprašanje resnosti tega poskusa, glede na to, da jim je to “uspelo” s tem, da je *kozmos*, kot holistična ureditev oz. vzor celotnega stvarstva (kozmosa), dobil nezaupnico oz. se ga je degradiralo v smislu “tostranskosti” in “onostranskosti”. S tem je verjetno prvič v zgodovini človeštva nastala diferenciacija med Absolutnim in etičnim. To eskapado je na nov način vehementno postavil na stare tirnice največji antični mislec Platon, s svojim naukom o idejah, ter s tem postavil Boga na “staro” mesto kot tistega, ki je merilo vsega in vseh. Še posebej zanimiv in pomenljiv je razloček, da za Platona filozofi niso modreci, ampak so samo ljubitelji modrosti. Moder je zanj samo Bog, mi se pa temu približujemo. V tem smislu lahko tudi razumemo, zakaj sta Platon in Aristotel sofiste, z njihovim antropološkim preobratom, imenovala “modrijančki”; ker učijo navidezno znanje. Ta kompleksen in problematičen ter velikokrat težko razumljiv odnos (razmerje) je zelo razviden pri starih Izraelcih. Judom njihov Bog ne daje postave zato, da bi bili dobri (moralni, etični, ...), ampak, da bi bili sveti. Torej cilj življenja ni “biti dober, biti moralen”, ampak biti svet. Zadnji in temeljni smisel (*logos, motivare*) svetosti pa je v tem, ker je Jahve svet: “Bodite sveti, kajti jaz, GOSPOD, vaš Bog, sem svet” (3 Mz 19,2). Iz tega sledi, da je etika oz. morala izključno religioznega značaja, kar pomeni, da v jedru gre za odnos z Bogom. Enako oz. podobno razumevanje najdemo tudi pri vseh ostalih kulturah in družbah, le da

je pri Judih veliko bolj razvidno. Prav na to problematiko opozarja tudi judovski mislec Martin Buber:

“Povezavo etičnega z religioznim v Izraelu navadno gledamo izključno v podobi nebeškega ukaza, ki ga spremlja grožnja s kaznijo. S tem pa zgrešimo tisto bistveno. Kajti postavodajo na Sinaju bi morali razumeti kot ustavo, ki jo božji Vladar da ljudstvu, ko zasede prestol, in vse določbe te ustave, tako obredne kakor etične, so naravnane na to, da merijo čez sebe v območje ‘svetega’: kot cilj, ki naj ga doseže, ljudstvu ni zapovedano, da postane ‘dobro’, ampak ‘sveto’. Vsaka npravna zahteva je zato tukaj oznanjena kot taka, ki naj človeka, vse človeštvo, povzdigne v območje, v katerem se etično zliva z religioznim, ali bolje, kjer se razlika med etičnim in religioznim v prostoru, kjer diha Božje samo, odpravlja. /.../ Absolutna norma je dana kot napotilo za pot, ki pelje pred obličje Absolutnega.” (Buber 2004, 82.)

Eshatološka izpraznjenost

Dandanes, ko govorimo že o drugi sekularizaciji in ima svet navidezno podobo velike globalne vasi, novodobni človek zahteva neodvisnost in avtonomijo na vseh področjih, tudi na moralnem in religioznem. Eshatološka izpraznjenost prinaša posledice, ki se kažejo tudi v tem, da naperjenosti v prihodnost več ni, vse, kar je, je tukaj in zdaj. In zato je treba to zaužiti, izkoristiti do “zadnje kaplje”. Galimberti¹ vidi jedro krize prav v tem, da je prihodnost dobila drugo označbo – prihodnost ni več obljuba, ampak je postala grožnja: “Sedanost postane absolutum, ki ga je treba živeti kar se da intenzivno, vendar ne zato, ker bi intenzivnost prinesla veselje, ampak ker obljublja, da bo zakrila tesnobo, ki se pokaže vsakokrat, ko postane okolje brezsmiselna puščava.” (2009, 9.) Z eliminacijo Boga je človek dejansko eliminiral svoj bivanjski temelj oz. samega sebe.

In kot smo že omenili, absolutna emancipacija, avtonomija vodi v relativizacijo in svobodo zamenjuje s samovoljo, ki nujno vodi v dezintegracijo in izgubo smisla. Človek sam rešuje vsa vprašanja in ni nobene objektivne resnice, ampak jo postavlja človek ali institucija. Kar pomeni, da človek kot transpersonalno bitje vedno išče, bodisi na zaveden bodisi na nezaveden način, svoj izvor oz. sebe v nečem, kar ga presega. Seveda ga omejen na tostranstvo, samo na profano, in z immanentno logiko ne more najti. Na ta način rigidnost duha privede človeka do kapitulacije smisla, kar lahko pomeni radikalno črn scenarij za njegovo človeškost. In kaj pomeni iskati odrešenje ter “nebeško kraljestvo” v tostranstvu, na zemlji, smo na najokrutnejši možni način videli v totalitarizmi devetnajstega in dvajsetega stoletja.

S tem, ko je sodobni človek odpravil Boga iz svojega življenja, ko je pretrgal ta stik s svetim, skrivnostnim, presežnim, je pretrgal tudi stik s samim seboj, s svetom, s sočlovekom. In ker je vera tisti zadnji temelj, fundament človeškega smisla, se je človek znašel sam sredi teme, kaosa, brez smisla in pomena – njegovo življenje je izgubilo smisel; ko je skorajda vseeno, ali živiš ali ne. Vendar ne gre samo za smisel v ožjem pomenu. Stvar je veliko globlja. Gre za tisto notranjo (velikokrat nezavedno) naperjenost človeka (duha) v skrivnostno, presežno, absolutno, neskončno, ki mu daje tisti notranji, dokončni smisel. Tisto kar ga vleče v življenju naprej. ‘Upanje’ bi bilo temu blizu; ampak ne tisto preprosto “upam, da bo ...”, temveč gre za fundamentalno upanje, bitno upanje. Gre za tisto upanje, ki je mogoče še najbolj blizu “nesmrtnosti duše” Dostojevskega ali njegovemu spraševanje o življenju po smrti (npr. pri Ivanu Kramazovu). Gre za tisto upanje, ki daje absolut smislu, tj. absolutni smisel, smisel ki nikoli ne pride pod vprašaj, tisto, kar človeka tudi v največjem trpljenju in

muki preveva od znotraj – 'karkoli se že dogaja, resnično vem in čutim, da bo še vse dobro'. Ta svet nima zadnje besede. In to človeku daje poslednji smisel (upanje).

Rigidnost duha

Živimo v času, filozofsko gledano, ko za slavne transcendentalije (*unum, verum, bonum, pulchrum*), iz katerih je skorajda organsko rastla filozofija skozi dolga stoletja, ni več prostora niti med najodmevnejšimi novodobnimi misleci. Današnji človek ne verjame več Bogu, še več, ne verjame več v obstoj Boga. Po drugi strani pa npr. verjame televizijski reklami, ki mu pravi, da nujno potrebuje *to* in da se brez *tega* živeti več ne da. Človek se vpraša: Je to razumsko, racionalno, logično? Jedro problema je v porušanju razmerja med vero in razumom, ki velja za najbolj problematično področje (vojne, fundamentalisti, verski fanatiki ...). Tako bi lahko dejali, da je človekova samozadostnost, po kateri tako hlepi današnji človek, v obratnem sorazmerju z njegovo človekostjo. Na področju morale se to kaže v tem, da gre za etiko, ki nima nikakršne višje, presežne utemeljitve, ne transcendentne ne transcendentalne, ampak je morala "iz sebe". Moralo "iz sebe" pa določata volja in moč, kar deli človeštvo na dva dela, močne in šibke, velike in majhne (tudi to idejo poznamo že iz Dostojevskega – *Zločin in kazen*; Raskolnikov ...). Odveč je poudarjati nevarnost solipsizma in megalomanstva. Na tem mestu je očitna razlika med Dostojevskim in Nietzschejem. "Moralo" je priti do prevrednotenja vrednot, "moralo" je priti do večnega vračanja in, če se je hotel roditi nadčlovek, je Bog "moral" umreti. Dejansko je šlo za zamenjavo – nadčlovek na mesto Boga. Ali kot pravi Schleiermacher: "Zemsko življenje Vam je uspelo narediti tako bogato in mnogostransko, da večnost ni več Vaša potreba; potem ko ste si univerzum ustvarili sami, naj bi Vam bilo prihranjeno misliti na

tisto, kar je ustvarilo Vas" (Schleiermacher 2005, 21). Nietzscheju je bilo lucidno jasno, da ima etika korenine v odnosu z Absolutnim. Posledično seveda tudi morale ne sme biti in za izpeljavo tega projekta je Boga nujno treba zapreti v karanteno. Prav v tem je moč iskati korenine nihilizma in volje do moči. Prav na tej točki se je "vse" odločilo – "če Boga ni, je vse dovoljeno".

In če v današnjem času že je kakšna morala (kakršnakoli že), jo je nujno potrebno radikalno ločiti od vsakršne religioznosti. Ob tem se pa srčika problema kaže v vprašanju, kako jo utemeljiti oz. v čem je najti temelj, ali kot smo že omenili zgoraj, gre za vprašanje ontološke utemeljitve etike. (Na tem mestu je umestno omeniti enega največjih sodnih procesov v zgodovini človeštva – Nürnberški sodni proces – ki je potekal na podlagi naravnega zakona oz. vesti.) Kaj takšnega ni uspelo niti velikemu razkrojevalcu racionalistične metafizike Kantu, ki je Božji obstoj zreduciral na moralno razmerje v človeku. Martin Buber na nek način daje zadosten odgovor na takšno razmišljanje:

"Toda mar v globini vsake prave samote ne izkušamo, da tudi onkraj sleherne družbenosti, in prav tam šele zares, obstaja napetost med dobrim in zlim, med izpolnitvijo in izdajo tistega, kar je mišljeno z nami, s tem posameznim človekom? In vendar sem bistveno nezmožen, da bi sebe razumel kot poslednji izvor tega izrekanja da in ne samemu sebi, kot poroka brezpogojnosti torej, ki je sam v tem izrekanju da in ne ne premorem, pač pa težim k njej. Srečevanje s tistim, kar prvo izgovarja, s tistim, ki prvi izgovarja da in ne, se ne da nadomestiti z nobenim srečevanjem s samim sabo." (Buber 2004, 17.)

Prav s to problematiko se C. S. Lewis spoprime v svojem znanem delu *Odprava človeka*. Naravni zakon je zanj temeljnega pomena, prav z njim vse pade ali vse stoji:

"Ta stvar, ki jo zavoljo prikladnosti imenujem tao in ji more kdo drug reči naravni za-

kon, tradicionalna morala, prva načela praktičnega razuma ali tudi prve publosti, ni eden od mnogih možnih vrednostnih sistemov. Tao je edini vir vseh vrednostnih presoj. Če ga zavračamo, zavračamo celotno vrednotenje. Če ohranimo le eno vrednoto, ga ohranimo v celoti. Prizadevanje, da bi ga ovrgli in namesto njega zgradili nov sistem vrednotenja, je samo v sebi protislovno. Nikoli v zgodovini sveta ni bilo in nikoli ne bo radikalno novega vrednostnega presojanja. Kar so dozdevno novi sistemi oziroma (kakor jim danes pravijo) "ideologije", so dejansko le fragmenti samega taa, samovoljno izviti iz konteksta celote, ločeni in nato napihnjeni do norosti, navzlic temu pa so se za svojo veljavo dolžni zahvaliti zgolj tau. Če je moja dolžnost do staršev vraževerje, potem je tudi moja dolžnost do potomstva vraževerje. Če je pravica vraževerje, potem je takšna tudi moja dolžnost do domovine ali rodu. Če je stremljenje k čim večjemu znanstvenemu vedenju resnična vrednota, potemtako je to tudi zakonska zvestoba. Upor novih ideologij proti tau je upor vej proti drevesu; če bi uporniki v tem mogli uspeti, bi ugotovili, da so uničili sami sebe. Kajti človeški duh nima prav nič več moči, da ustvari novo vrednoto, kakor je ima za to, da si zamisli novo osnovno barvo ali da ustvari novo sonce in novo nebo, po katerem bi se to sonce gibalo." (Lewis 1998, 33–34.)

Lewis še dalje svari pred lastnim ustvarjanjem vrednot, ki so ločene od presežnega ter od tistega kar nam je dano, kar "najdemo":

"V starejših sistemih je namreč takšno vrsto človeka, katero so želeli ustvariti učitelji, kakor tudi motive za ustvarjanje takšne vrste, predpisoval tao – merilo, kateremu so bili učitelji poslušni in od katerega niso zahtevali svobode za odstopanja in odklone. Ljudi niso izrezovali glede na nekakšen vzorec, ki so si ga izbrali, temveč so predajali naprej to, kar so sami prejeli; novinca so vpeljali v skrivnost človečnosti, ki je obdajala njega enako kakor njih same. Šlo je le za stare ptice, ki mlade učijo leteti. Po

novem bo drugače. Vrednote bodo postali zgolj naravni pojavi. Vrednostne presoje bo potrebno v učencu ustvarjati kot del oblikovanja. Če bo tao že prisoten v kakršnikoli obliki, tedaj bo to kot proizvod izobraževanja in ne kot njegov motiv." (43–44.)

Človek želi stvarnost obvladovati, hoče imeti moč in oblast nad vsem, kar biva. To se kaže na vseh nivojih družbenega in socialnega življenja. Temu vrhuncu obvladovanja vsega in vseh v glavni meri botruje pojav racionalizma, ki je začel z eksponentno hitrostjo naraščati z Descartesom in je svoj vrhunec dosegel z Heglom (kar je umno, je resnično in, kar je resnično, je umno); ideal je vedeti, razumeti – verovanje pa je postalo nepopolno vedenje in razumevanje. V tem smislu je Nietzschejeva smrt Boga logična posledica takšnega toka misli. To vodi do popredmetenega odnosa, ki ga Buber v svojem stilu pojasnjuje:

"V našem času si je razmerje jaz-ono, strahansko napihnjeno, skoraj neovirano prilastilo mojstrstvo in vodstvo. Jaz tega razmerja, jaz, ki ima vse, ki vse naredi, ki zna ravnati z vsem, jaz, ki je nezmožen izrehati ti, nezmožen bistveno se srečati z drugim bitjem – je gospodar te ure. Ta vsemogočni jaz [Ichheit] z vsem onim okrog sebe kajpada ne more priznati ne Boga ne katerega koli pristnega absolutnega, ki se človeku razodeva kot tako, ki ni človeškega izvora. Ta stopi vmes in nam zastre nebeško luč." (Buber 2004, 100.)

Človeška tragika sega še globlje, človek ne samo da želi obvladovati bivačo kot tako, ampak želi imeti oblast in moč tudi nad onostranstvom:

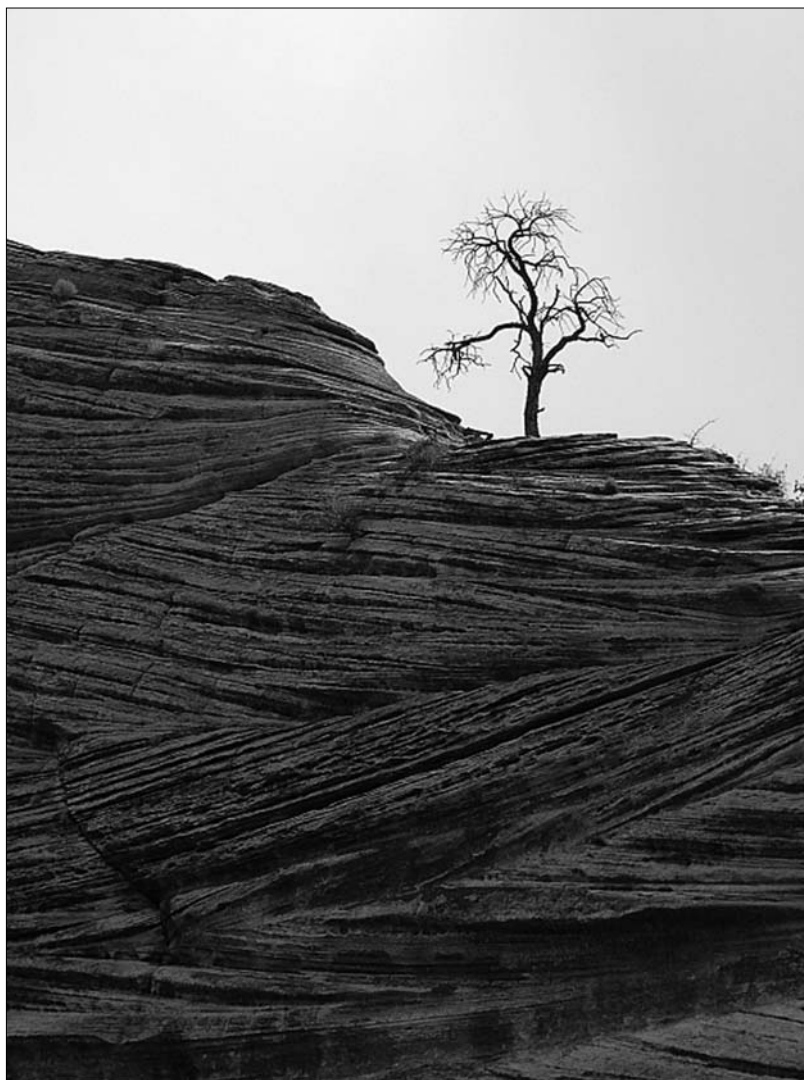
"Od pradaavnine naprej je dejanskost verovanjskega odnosa, človekovo stoji pred obličjem Božjega, svetovno dogajanje kot pogovor, ogrožala človekova sla, da bi obvladal tisto silo onstran. Namesto da bi dogodke razumel kot klice, ki zahtevajo človeka, hoče sam terjati, ne da bi mu bilo treba poslušati. 'Jaz obvladam,'

pravi človek, 'sile, ki jih zarotujem'. In to se potem z vsemogočimi različicami nadaljuje povsod tam, kjer ljudje opravljajo obrede, ne da bi se obračali k Tiju in imeli živo pred očmi njegovo navzočnost." (97.)

Ta "magova kupčija", popredmetenje vsega in vseh, tudi Boga, redukcionizem, ki omogoča vse razumeti ter tako obvladati oz. imeti nad vsem moč in oblast, ne pripelje človeka do tega, da bi le-to resnično osvojil. Prav nasprotno, s tem ko se odtrga od izvora in ni več

najprej 'poslušalec', ampak militantni 'govorec', postane suženj in je on tisti, ki je osvojen. V tem okvirju Lewis slikovito razmišlja:

"Zvezde so z razvojem astronomije izgubile božanskost, in umirajočemu Bogu ni mesta v kemičnem poljedelstvu. Nedvomno je ta proces za mnoge le postopno odkrivanje, da je resnični svet drugačen od pričakovanega, in da je staro nasprotovanje Galileiu ali 'skrunilcem mrličev' le mračnjastvo. Vendar to ni celotna zgodba. Niso največji moderni znanstveniki tisti,



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, *Nemogoče je mogoče* (Zion, ZDA)

ki so najbolj prepričani, da je predmet, oropan kaksnosti in zveden zgolj na kolikost, povsem resničen. Manjši znanstveniki in majhni neznanstveni privrženci znanosti morda mislijo tako. Veliki duhovi pa prav dobro vedo, da je tako obravnavan predmet le umetna abstrakcija, da se je nekaj njegove resničnosti pravzaprav izgubilo. /.../ S tega stališča se osvojitve narave pokaže v novi luči. Stvari zvajamo zgolj na naravo zato, da bi jih mogli 'osvojiti'. Vselej osvajamo naravo, ker je "narava" ime za to, kar smo do določene mere osvojili. Cena, ki jo moramo plačati za osvojitve, je, da obravnavamo predmet zgolj kot naravo. Vsaka zmaga nad naravo povečuje njeno prevlado. Zvezde ne postanejo narava, vse dokler nismo sposobni izmeriti njihove teže in velikosti; duša ne postane narava, vse dokler je nismo sposobni psihoanalizirati. Izvitje moči iz rok narave je tudi predaja stvari v roke narave." (Lewis 1998, 49.)

Ob težkih in neposrednih besedah o "odpravi" človeka tega izjemnega misleca vidimo, ob zavedanju, da so te besede bile izrečene v času druge svetovne vojne na predavanju na durhamski univerzi februarja 1943, da ni samo z izredno senzibilnostjo čutil aktualne problematike, ampak je bil v nekaterih pogledih tudi preroški:

"Proces, ki bo, če ne bo zaustavljen, odpravil človeka, ne napreduje med komunisti in demokrati nič manj naglo, kakor med fašisti. Metode se morda (sprva) razlikujejo po brutalnosti. Toda mnogi milooki znanstveniki z naočniki, mnogi priljubljeni dramatik, mnogi amaterski filozofi v naši sredi pomenijo na koncu koncev prav isto kakor nacistična oblast Nemčije. Tradicionalne vrednote je potrebno 'razkrinkati' in človeštvo izrezati v neko svežo obliko po volji (ki mora po hipotezi biti poljubna volja) neke peščice srečnih ljudi v neki srečni generaciji, ki se je naučila, kako to storiti." (SL.)

Kot vidimo, ima regresija religije v tej eksistencialni dekadenci ključno vlogo. Vendar bi bilo napačno govoriti o regresiji re-

ligije v objektivnem smislu. Po drugi strani namreč vidimo ravno nasprotno, porast religioznosti. Vendar gre za drugačno religioznost, za religioznost ki je po meri človeka in njegovih prepričanj. Seveda v tej religiozni drži ni in ne more biti tiste pristne bivanjske numinoznosti (v smislu Rudolfa Otta: *tremendum et fascinosum*), katere predpogoj je temeljno občutenje in zavedanje, da je v našem religioznem odnosu na drugi strani najprej skrivnost. Za Kierkegaarda je ta skrivnostni *tremendum* impliciten in bistven v vsakem pristnem religioznem živetju posamičnika. Kar pomeni, da gre za konstitutivni atribut vsake pristne odnossnosti z Absolutnim. Nekonvencionalni in "dekonstruktivni" filozof Jacques Derrida trdi, da je prav Bog tisti izvorni vzrok tega *mysterium tremendum*:

"Kaj naredi, da trepetamo, v mysteriumu tremendum? To je dar neskončne ljubezni, nesimetrija med Božjim pogledom, ki me gleda, in mano samim, ki ne vidim tega, kar me gleda; je darovana in prestana smrt nenadomestljivega, nesorazmerje med neskončnim darom in mojo končnostjo, odgovornostjo kot krivostjo, grehom, odrešenjem, kesanjem in žrtvovanjem." (Derrida 2003, 208.)

Jasno je, da je človek v takšni drži bivanjsko zasidran povsem drugje. Kajti v tem primeru ni on tisti, ki v temelju skonstruira ta odnos ampak je najprej tisti, ki se v tem odnosu znajde oz. je najden. Torej nikakor ni prvi, ampak vedno drugi. Na tem mestu velja tudi spomniti na Heideggerjevo razlago Nietzschejeve smrti Boga, ki je v tem, da je novodobni človek pojem Boga prenesel iz objektivne biti v imanenco subjektivnosti. Po kantovsko bi to bila diferenca med "verovati Boga" in "verovati v Boga".

Ena izmed osrednjih tem v zadnjem in odmevnem delu (*LASTNI BOG – O zmožnosti religij za mir in njihovem potencialu za nasilje*) svetovno priznanega sociologa Ulricha Becka je ravno s tega področja. Tema je osre-

diščena okrog pojma "lastni Bog" (še posebej str. 131–148) in je po njegovem 'vrhunec' stoletnega razvoja individualizacije. Pravi, da je "lastni Bog" religija, v kateri je človek hkrati vernik in bog (Beck 2009, 144). Vendar Beck naredi temeljno distinkcijo med poljubnim *new age* koktajlom in "lastnim Bogom" neke objektivnosti. Ko omenja npr. Martina Luthra kot apologeta "revolucije individualizacije" pravi: "Luthrov lastni Bog zato nikakor ni 'sestavljanka', kakor to velja za 'lastnega Boga' v 21. stoletju, temveč dobesedni biblični Bog, kot se razodeva v Svetem pismu – *lastni* in *edini* Bog" (134). Tudi on zaznava dogajajoči se verski paradoks, ko trdi, da "doživljamo v začetku 21. stoletja protislovno situacijo sočasnega upadanja in porasta religije" (157). Ob pojavu novih verskih gibanj je lucidno senzibilen: "Položaj *vere*, zveličanja po Božji milosti, je zasedlo subjektivno *znanje*, izšlo iz izkušnje in eksperimenta: pojem *greha* je sekulariziran in njegovo funkcijo prevzema pojem *ignorance*; idejo *raja* kot prihodnjega bivališča blagoslovljenih pa je zamenjal koncept *samouresničitve* tukaj in zdaj" (161–162).

In koncizno nadaljuje:

"Z novimi verskimi gibanji prihaja do subjektivizacije utopije in revolucije; vse bolj poredkoma se ideal enači s prihodnjim Božjim kraljestvom in še manj z radikalno ali postopno reformo družbe, zato pa se čedalje pogosteje nalaga kar posamezniku. Ta naj v kraljestvu svojega življenja doseže in zagotovi tisto, kar se je nekoč prepuščalo raju ali pričakovalo od njega – *paradise now*, tukaj in zdaj, v lastnem življenju." (162.)

In ta *paradise now* je v mnogih pogledih največja rakova rana sodobne družbe, ki najbolj prizadene najvitalnejši del – mlade. Mladi so najbolj tenkočuten senzus celotne družbe in Galimberti se v že omenjenem delu sprašuje, ali ni ravno v tem zanemarjanju mladih povod za zaton naše kulture.

Prav to je pa tisti zadnji domet eksistencialne krize oz. bivanjskega vakuumu v katerem se znajde človek. Gre za povsem logične konsekvence, ki se prepletajo od nihilizma in rigidnosti duha do kapitulacije smisla. V tem obzorju je Nietzsche preroško napovedal današnjo dobo kot dobo nihilizma. Buber v tem smislu uporablja znani sinonim za današnji čas – Božji mrk. Posledice nihilizma in nekakšnega generalnega razvrednotenja čuti in doživlja celotna družba, še najbolj senzibilno pa mladi: "Zato se mladi počutijo kot tujci v lastnem življenju, v tem plehkem preživljanju dni, ko je biti ali ne biti eno in isto, ne da bi kakršnokoli veselje naredilo življenje lepše od nič, v motnem in gostem ozračju, ki nam zamegljuje pogled na stvari, da se oddaljujejo od življenja, ki samo sebe vedno bolj zaznava kot anonimno in tuje." (Galimberti 2009, 34.)

Reference

- Beck, Ulrich. 2009. *Lastni Bog: O zmožnosti religij za mir in njihovem potencialu za nasilje*. Ljubljana: Claritas.
- Berdajev, Nikolaj. 1982. Pogled na svet F. M. Dostojevskog. V: *Nova religijska svest i društvena realnost...*; *Dostojevski kao mislilac* 7. Ljubljana-Beograd: Partizanska knjiga.
- Buber, Martin. 2004. *Božji mrk*. Celje: Mohorjeva družba.
- Derrida, Jacques. 2003. *Izbrani spisi o religiji*. Ljubljana: Kud Logos.
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič. 1976. *Bratje Karamazovi*. Zv. 1–3. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Galimberti, Umberto. 2009. *GROZLJIVI GOST: nihilizem in mladi*. Ljubljana: Modrijan.
- Lewis, Clive Staples. 1998. *Odprava človeka*. Ljubljana: Claritas.
- Schleiermacher, Friedrich. 2005. *O religiji: Govori izobraženim med njenimi zaničevalci*. Ljubljana: Kud Logos.

1. Italijanski filozof, avtor knjige *GROZLJIVI GOST: nihilizem in mladi*, ki smo jo lansko leto nazaj dobili v slovenskem prevodu. Avtor je univerzitetni profesor antropologije in zgodovine filozofije v Milanu in se v pričujoči knjigi na zanimiv filozofsko-psihološki način spopade s problematiko nihilizma med mladimi.