

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 81 (2021) 4, 807—824

Besedilo prejeto/Received:08/2021; sprejeto/Accepted:09/2021

UDK/UDC: 141.7:299.5

DOI: 10.34291/BV2021/04/Jamnik

© 2021 Jamnik, CC BY 4.0

*Anton Jamnik*

## **Med upanjem kot darom in iluzijami samozadostnega subjekta**

### *Between Hope as a Gift And Illusions of a Self-sufficient Subject*

*Povzetek:* Po opisu utvare neskončnega napredka v zgodovini, ki temelji na zavračanju eshatološkega krščanskega upanja, predstavljamo dva sodobna predloga oz. iluziji, kako se izogniti popolnemu brezupu. Prvi ohranja upanje v stvarjenje novega človeka s pomočjo znanosti in tehnologije – razumska korupcija krščanske eshatologije; drugi predlaga, da se v celoti osredinimo na sedanost in opustimo vse upanje – filozofija obupa, ki se prepušča absurdu in nihilizmu. Obe utvari temeljita na antropologiji dejavnega subjekta, ki ima stvari pod nadzorom – kar v sodobni razpravi o definiciji osebe in njenih bioetičnih implikacijah bolj ali manj prevladuje – in zavrača antropologijo doveznosti, ranljivosti in odvisnosti. Z roko v roki hodita tudi z antropološkim premikom od primata razuma k primatu svobode, razumljene v subjektivnem smislu. Paradoksalno je, da izkušnja brezizhodnih okoliščin (okoliščin, v katerih je človek upravičeno v skušnjavi, da upanje izgubi) omogoča do upanja privilegiran dostop. Takšne so recimo okoliščine postmoderne subjekta, ujetega v svoj ‚mehurček‘ nadzora nad sedanostjo in nad samim seboj, ki primat pripisuje svobodi, omejeni z ničemer drugim kot z njegovo lastno izbiro. Izkušnja soočanja z brezizhodnimi okoliščinami, ki sprožajo obup, je ironično tudi izkušnja, ki človeku dopušča, da ta ‚mehurček‘ predre in se tako odpre za skrajno drugačnost in upanje. Takšno upanje ni upanje, ki ga subjekt doseže z lastnimi močmi, temveč tip upanja, ki je kakor dar – njegov arhetip je eshatološko krščansko upanje. Upanje je krepost, je moč, je junaška odločnost duše. Najvišja oblika upanja pa je premagan obup. V zaključku poudarjamo, da je upanje konkretizacija pristnega človeškega življenja, ki ga določata tako avtonomija kot skrajna doveznost oz. sprejemanje daru.

*Ključne besede:* upanje, obup, krščanstvo, znanost, tehnologija, nihilizem, absurd, sekularizacija, postmoderna

*Abstract:* After describing the illusion of indefinite progress in history, based on the rejection of eschatological Christian hope, the author presents two con-

temporary propositions or rather illusions on how to avoid total despair. The first one preserves hope into creating a new man with the help of science and technology – Christian eschatology corrupted by reason; the second one suggests that we should entirely focus on the present and abandon all hope – the philosophy of hope which surrenders itself to absurd and nihilism. These two illusions are based on the anthropology of an active subject who has everything under control – which more or less dominates the contemporary discussion on the definition of a person and their bioethical implications – and rejects the anthropology of susceptibility, vulnerability and dependence. They walk hand in hand with the anthropological shift from the primate of reason to the primate of liberty, understood subjectively. Paradoxically, the privileged access to hope is an experience of hopeless circumstances: circumstances in which man is rightly tempted to lose hope. Such are, for instance, the circumstances of the post-modern subject, caught in his own little ‚bubble‘ of control over the present and over himself, who attributes the primate to liberty, limited by nothing else but his own choice. The experience of facing hopeless circumstances which incite despair is ironically also an experience that allows man to burst this ‚bubble‘ and thus open himself to extreme difference and hope. Such hope is not to hope which the subject could acquire with his own strength; it is the sort of hope which is a gift, and its archetype is the eschatological Christian hope. Hope is a virtue; hope is strength; hope is the heroic determination of a soul. The highest form of hope is to overcome despair. The author concludes that hope is the realisation of the authentic human life determined by autonomy and extreme susceptibility or the gift's acceptance.

*Keywords:* hope, despair, Christianity, science, technology, nihilism, absurd, secularization, postmodern

## 1. Uvod

Čas, v katerem živimo, nas zaradi naraščajočega občutka nesmisla življenja in obupovanja vse vabi in sili, da vso širino in vrednost upanja znova odkrijemo in iz njega globlje zaživimo. Upanje kot krščanska krepost se namreč bistveno razlikuje od nekakšnega samoniklega in nerazumnega optimizma, ki se izraža v besedah »bo že kako šlo, saj je še vedno tako bilo.« Upanje je krepost, je moč, je junaška odločnost duše. Najvišja oblika upanja je premagan obup. Navadno mislimo, da je upati lahko. Vendar upajo samo tisti, ki so imeli pogum obupati nad slepili in lažmi, za katerimi so se čutili zavarovane – in so to zmotno imeli za upanje. Če hočemo priti do upanja, moramo iti do konca obupa. Samo kadar prideš do konca noči, srečaš novo zarjo. Pa je za upanje v v sodobni in postmoderni filozofiji ter širši kulturi še kaj prostora? Zdi se, kot da se sodobni človek želi upanju povsem odpovedati – ali pa išče različne nadomestke in utvare in se prepušča zablodam obupa in nesmisla bivanja (Jamnik 2018, 154–159).

Ko si človek razmišljanja, kaj ga lahko doleti v posmrtnem življenju, enkrat ne dovoli več, hitro zdrsne v popolno in brutalno brezbržnost do prihodnosti, ki se vse preveč prilagaja človeškim nagnjenjem. Takoj ko izgubi navado, da svoje največje upe polaga v oddaljene dogodke, brez odlašanja začne zadovoljevati tudi najmanjše želje; in takoj ko izgubi upanje, da bo živel večno, običajno začne ravnati, kot da bo obstajal le še en dan (Tocqueville 1994, 149–150). Tako je Alexis de Tocqueville leta 1840 opisal življenjski slog Američanov, ko je zamrlo eshatološko krščansko upanje.

Kategorija upanja, ki je tako prevladovala v 19. in delu 20. stoletja, se je izkazala zgolj za utvaro postmodernističnega subjekta, značilno razočaranega nad razumom razsvetljenstva – ker je ta obljubljal neskončno teženje k popolnosti človeškega bitja na družbeni, razumski in moralni ravni s pomočjo izobrazbe in znanosti. Z drugimi besedami: temeljni »problem sodobnega sveta in našega obdobja je predvsem v tem, da loči samega sebe od tega primarnega, od Bitja samega kot osnove moralnega delovanja« (Jamnik 2017, 280). Upanje sodobne dobe – kar francoski filozof Paul Ricoeur upravičeno opisuje kot »sekularizacija in /.../ razumska korupcija krščanske eshatologije« (Ricoeur 1965, 81) – je temeljilo na zmožnosti razuma, da z lastnimi močmi uspe doseči blaginjo za vse človeštvo znotraj časovnega, vodoravnega okvirja (Žalec 2019, 412–413).

Izkušnja dveh svetovnih vojn in različne krutosti pa so človeštvo vendarle privedle do obupa nad univerzalnim razumom in ‚religijo‘ napredka, jima vzele veljavo in ju označile kot ‚presežno‘ prevaro, goljufijo (Lear 2006, 1–55). Tu bi lahko za nemškimi filozofom Ernstom Blochom ponovili kritiko krščanskega upanja, ki jo je oblikoval pred pol stoletja: soočamo se s »konstruktom /.../ svetohlinskih duhovnikov« (1986, 1198), versko domišljijo in »praznimi obljubami onstranskega sveta« (592). Ali se razočaranje nad zgodovinskim, družbenim in moralnim upanjem – katerega cilj je bil nadomestiti krščansko upanje in govore o eshatologiji – zdaj umika obupu, kot so ga napovedovali filozofi absurda in nihilisti preteklega stoletja? Ali se ne bi raje odpovedali kar vsemu upanju, tako posvetnemu kot krščanskemu, enkrat za vselej, ker je upanje v resnici zastrupljen dar? Da bi dosegli popolno srečo, blaginjo ali ‚zveličanje‘, k čemur je človek vedno stremel – ali ne bi preprosto opustili dolgoročnosti in večnosti ter se osredinili na kratkoročnost, na ta edinstven sedanjí trenutek, ki ga mimogrede lahko tudi nadziramo, in se osvobodili vseh želja, predvsem želje po prihodnosti? Kot je že leta 1795 predlagal francoski moralist Nicolas Sebastien-Roch – ali bi morda morali v resnici spremeniti napis nad vhodom v pekel, ki ga v *Božanski komediji* navaja Dante (Pekel, Tretji spev, 9) »Opustite vsakršno upanje, vi, ki vstopate [Pekel]« (Alighieri 2005, 22), in zapisati: »Vi, ki vstopate [v Raj], opustite vse upanje« (Sebastien-Roch 1982, 93). Če želite biti srečni, nehajte upati – in to vključuje krščansko upanje. Vsi pogovori o eshatologiji, tako posvetni kot tudi presežni, bi torej pomenili zgolj utvaro in popolno razčlovečenje. V končni razčlembi bi bili s človekovim dostojanstvom v popolnem nasprotju.

Po opisu utvare neskončnega napredka v zgodovini, ki temelji na zavračanju eshatološkega krščanskega upanja, predstavljam dva sodobna predloga, kako se

popolnemu brezupu izogniti. Prvi ohranja upanje v stvarjenje novega človeka s pomočjo znanosti in tehnologije; drugi predlaga, da se v celoti osredinimo na sedanjost in opustimo vse upanje. Pisal bom še o tem, da je privilegiran dostop do upanja izkušnja brezizhodnih okoliščin: okoliščin, v katerih je človek upravičeno v skušnjavi, da upanje izgubi. Odpira se nova vizija upanja, ki ga subjekt ne doseže z lastnimi močmi – upanja, ki je kakor dar, njegov arhetip pa je eshatološko krščansko upanje (Miyazaki 2015, 214–218). Ta vizija odpira pot »bratskemu humanizmu, ki temelji na dialogu, prinaša upanje in vključenost, njegov cilj je upanje za vse, obljuba torej, da ne bo nihče ostal izključen iz človeške družine« (Petkovšek, 2019, 249).

## 2. Zgodovina utvare in nadomestkov ter zavračanja načela upanja

Sodobni subjekt je zaznamovan z aplikacijo razumske kartezijanske metode in programske vizije Francisca Bacona z namenom ukrotiti tako zgodovino narave kot človeka (Lear 2006, 105–108). Ker s tem zavrača možnost, da bi bil subjekt usode ali previdnosti, še manj pa zunanjih moralnih zakonov, ga zaznamuje nadzor nad lastno osebno in zgodovinsko usodo. Popolna izpolnitev človeškega bitja na ravni človeštva bo udeležena s kombinacijo znanosti in tehnologije, preobrazbo družbenih struktur ter tudi izobraževanjem za kritično razmišljanje in moralnost. Z zanašanjem na lastne moči bo človek prispel – to je cilj upanja – do boljšega sveta znotraj zgodovinskega okvira: v svet, kjer bo popolnoma svoboden in kjer bo vse zlo, ki je ušlo iz Pandorine skrinjice, uničeno. Pri tem zlu moramo omeniti veliko ‚odсотnico‘ sodobnega zahodnega sveta, zakulisni lik, ki ga poskušamo zanikati ali nadzirati na vse mogoče načine: smrt, vrhunsko antiutopijo (Lear 2006, 103–115; Holtzen 2019, 162–191).

Liberalistični mislec, ki meni, da človek lahko ustvari ‚raj na zemlji‘, John Stuart Mills trdi: »In vendar nihče, čigar mnenje si zasluži trenutek premisleka, ne more dvomiti, da je večino velikega pozitivnega zla na svetu samega po sebi odpravljivega, in bo, če se bo človekovo ravnanje v prihodnosti izboljševalo, na koncu uje-to v zelo ozke okvirje.« (1978, 452) Malce naprej piše, da so »na kratko vsi veliki viri človekovega trpljenja v veliki meri, mnogi pa v celoti, obvladljivi s človekovo skrbjo in prizadevanji« (452) – zahvaljujoč izobrazbi, znanosti in človeški pobudi (Jamnik 2018, 97–113).

Táko upanje sodobnega subjekta se je po izkušnji surovosti totalitarnih sistemov preteklega stoletja, demistifikaciji znanosti pod pokroviteljstvom kritične, relativistične epistemologije, in pa v povezavi z nezaupanjem in naraščajočim strahom pred določenim (tehničnim) napredkom po vrsti tehnoloških in podnebnih katastrof izkazalo za povsem neutemeljeno. Postmoderni človek zavrača možnost teoretičnega in praktičnega razuma, da bi se povzpел nad kulturno in zgodovinsko izkušnjo oz. zavest. Obenem pa razum vse bolj krči na raven tehnike, uporabne, preračunljive misli – in to celo v kontekstu izobraževanja, kot je prodorno izposta-

vila Martha Nussbaum (2010, 1–44). Soočamo se z resnično krizo razumnosti, in ta vodi v krizo absolutnih, izvirnih temeljev, ki jih ni mogoče več odkriti, pa tudi v epistemološki in aksiološki relativizem – v položaj, ko sta pojma resnice in objektivnosti utvara podobno kot koncept absolutnih norm, dobrote in lepote. Presežnosti starega sveta zdaj niso več nič drugega kot izrazi subjektivnosti ali kvečjemu intersubjektivnosti. Postmoderni subjekt zaznamujeta, kot opisuje Jean-Francois Lyotard, »propad univerzalnih razprav« (1988, 11) in »nejevernost do nadzgodb« (1984, 7), ki človekov obstoj ne le osmišljajo, temveč tudi (in še posebej) ponujajo vizijo prihodnjega, objekt upanja – podobno kot so ,sekularizirane religije‘ obljubliale umestitev ,Božjega kraljestva‘ na zemlji zgolj s pomočjo vsemogočnega človeškega razuma (Taylor 2004, 3–22; Jamnik 2018, 220–250).

Postmoderni subjekt upravičeno zavrača razumsko razumevanje kot absolutistično in gotovo iz ospredja umika ,psevdobožanski‘ razum sodobnega subjekta, medtem ko se vendarle osredinja na voljo, tj. na avtonomijo, ki je razumljena kot popolna neodvisnost. Takšno novo središčenje subjekta samo po sebi predvideva antropološki obrat, ki osrednje mesto prepušča volji – vendar te ne vodi več razum, spodbujen s poznavanjem resnice. Postmodernega subjekta ne obvezuje nič več drugega kot le tisto, kar si izbere sam. Pri svoji izbiri pa *a priori* ni omejen z ničimer – vse je mogoče, kot je nekoč zapisal francoski filozof Michel Onfray: »Nič ni obvezno in vse je poljubno.« (2003, 82) Še drugače: ni objektivnih meril, s katerimi bi opredelili hierarhijo izbir. Takšna svoboda se sama loči od obzorij smisla, tako da se v končni analizi predstavlja kot izvir smisla. Ker je lahko osmišljena le sama po sebi, si ne more predstavljati obstoja kakršnega koli resničnega smisla, ki bi izviral od kjer koli drugod.

Ta prvobitni kraj svobode zaznamuje dejstvo, da postmoderni subjekt svojo istovetnost oblikuje sam brez sklicevanja na kakršno koli vrsto človeške narave – kar bi mu svobodo onemogočalo. Tako svojo istovetnost lahko kadar koli spreminja – brez sklicevanja na kakršen koli univerzalni simbolni red, ki bi že obstajal, ali kakršno koli izročilo ali dediščino (Arendt 1977, 173–196). To kulturo brez korenin najbolj zaznamuje osredinjenost na sedanji trenutek, v katerem je bila, kot pravi George Orwell, preteklost mrtva, prihodnosti pa si ni bilo mogoče predstavljati (2017, 27–32). Odrezan od preteklosti in potemtakem od svoje dediščine ter prikrajšan za prihodnost človek živi v sedanjosti, živi za ta trenutek, njegova svoboda pa se v neodgovornosti spreminja v samovoljo in lahkotnost bivanja – v lagodje in udobje ter etični relativizem, kar so temeljni postulati liberalizma (Jamnik 2018, 61–77). Edina ,resnica‘, ki za subjekt lahko obstaja, je tista, ki jo izbere sam v avtarkični sedanjosti: brez vsake navezanosti bodisi na preteklost bodisi na prihodnost, ki še prihaja. Ta ,resnica‘ pa se lahko v naslednjem trenutku obrne v nasprotno resnico, če bi si subjekt tako zaželel. Po propadu gotovosti je postmoderni subjekt zadovoljen z zanašanjem nase in z neodvisnostjo, saj je postal edini, ki lahko zagotavlja smisel. Razprava o preobrazbi sveta s tem izgubi vse temelje. Zavedamo se namreč svoje nezmožnosti, da bi na družbeni, kulturni in moralni ravni dosegli človeško srečo z lastnimi močmi, izkušamo trpljenje in smrtnost ter globoko ranljivost v kontekstu zmogljivosti in učinkovitosti za vsako ceno, ob tem

izkušamo nasilje in krize (kar nekateri vidijo celo kot krutost), zato se morda sprašujemo, kje lahko za upanje sploh še najdemo kakršno koli izhodišče. Zdi se, da nad družbo – nad visoko zmogljivostno družbo – visi elegično razpoloženje, pa občutek nesmiselnosti in pomanjkanja izpolnitve v skupnem pehanju za najboljšimi položaji.

Ameriški filozof Cornel West ta položaj dobro povzema takole:

»Grozi nam morebiten jedrski holokavst. Nebrzdan rasizem, vztrajen patriarhat, obsesne razredne neenakosti, kruta zatiranja s strani držav, prefinjen birokratski nadzor in tehnološke zlorabe narave prevevajo kapitalistične, komunistične in neokolonialne države. Nekoč živahno izročilo meščanskega humanizma je postalo puhlo in sterilno. Emancipacijski namen revolucionarnega marksizma je bil ustavljen in ovržen. Osupljivi učinek katastrofičnega nihilizma je zdaj dolgočasen in nezanimiv. Ko se približujemo koncu dvajsetega stoletja, so bogati intelektualni viri Zahoda v veliki zmešnjavi in pred nami je strašljiva prihodnost.« (1985, 259)

Če prihodnost vzbuja strah, če smo ‚odrezani od upanja‘, ki nam ga obljublja prometjske religije napredka in krščanski eshatološki diskurz, če, kot je Eugene Ionesco trdil leta 1972, nam je »zgodovina postregla z lažjo in nas prevarala v upanju« (1979, 64) – kako lahko potem znotraj kulture brez temeljev, oznanjajoče subjekt, ki ne priznava drugega gospodarja kot zgolj sebe, in v okoliščinah, ki se na prvi pogled zdijo kot dokončno brezizhodne (kot nekdo, ki je obsojen na smrt ali neozdravljivo bolan; na kratko: v okoliščinah, ki človeka ženejo v obup ali ga ‚hranijo z obupom‘ (Cottier 1970, 37)), še gojimo upanje?

### **3. Dva nadomestka in utvari za upanje: vsemogočnost tehnologije in osredotočenje na sedanost brez upanja**

Zavedajoč se zgodovinske utvare in usmerjen vase je človek nagnjen k obupu. Sodobna družba predlaga več načinov, kako se izogniti brodolomu, do kakršnega lahko tak odnos privede. Tu ne bomo razpravljali o zelo razširjeni praksi pobega v zabavo, da človek ne bi razmišljal o smrti, ki ga čaka, tudi ne o pobegu v nenehne spremembe, da bi se osvobodil vseh skrbi in kakršnega koli pristnega zanimanja. Večno aktualne pa so besede Blaisa Pascala iz leta 1669, št. 171: »Edina stvar, ki nas tolaži v naši bedi, je razvedrilo, in vendar je to naša največja beda. Kajti prav to nas ovira, da bi razmišljali o sebi in nas spodbuja, da se brezčutno uničujemo. Brez tega bi bili v stanju dolgočasja in to dogločasje bi nas spodbudilo, da bi iskali trdnejše poti za izhod iz njega. Toda razvedrilo nas zabava in nas nezavedno vodi v smrt.« (1986, 88)

Spregovoril bom o dveh predlogih (nadomestkih in utvarah), kako ne zapasti v obup: prvi svoje upanje utemeljuje na vsemogočnosti tehnologije in znanosti ter *a priori* domnevi, da je vse mogoče; drugi trdi, da je ločen od slehernega upanja,

ker se želi osrediniti na edinstven sedanji trenutek. Oba predloga predpostavljata določeno antropologijo, ki jo zaznamujejo tri vrste dualizma: (1) med človeškim telesom in njegovimi strastmi na eni strani in razumom, omejenim na njegove tehnične, preračunljive razsežnosti, na drugi; (2) med tem razumom in voljo, ki jo razumemo kot povsem svobodno – z drugimi besedami, da sami odločamo, kaj je ‚resnično‘ in ‚dobro‘; (3) med zahtevo po nadzoru in udejanjanju t. i. osebnih sposobnosti na eni strani ter dojemljivostjo in dajanjem kot temeljnima razsežnostima človeške osebe na drugi.

### 3.1 Tehnologija in znanost kot ‚novo stvarjenje‘ za avtonomni pragmatični razum

Prvi predlog predpostavlja, da je prizadevanje dojeti bistveno naravo stvari, ki se skriva za določenimi pojavi, povsem brezupno: ne zato, ker razum do tega sploh ne bi imel dostopa, kot trdi Immanuel Kant, temveč zato, ker narava stvari preprosto ne obstaja – in sem spada tudi in predvsem človeška narava. Pravzaprav ji ni priznana nikakršna brezčasna ali brezgodovinska resnica. Ameriški filozof Richard Rorty pojasnjuje: »Povpraševanje in utemeljevanje imata veliko skupnih ciljev, nimata pa vseobsegajočega cilja, ki se imenuje resnica ... «(1999, 37) »Pragmatisti – tako klasični kot ‚neo‘ – ne verjamejo, da obstaja način, kakršne so stvari v resnici ... (27)« »Descartesov ‚naravni red razuma‘ naj bi sledil, ko upravičimo prepričanja. Nobene dejavnosti ni, ki bi se imenovala ‚vedenje‘, ki bi imela svojo naravo in bi še čakala, da jo odkrijemo ...« (36)

Ob ozadju odprave razločevanja med intrinzično in ekstrinzično razsežnostjo stvari – pa tudi med »stvarnostjo in navideznostjo« (50) – Rorty trdi, da intrinzična narava stvari ne obstaja, obstajajo le ekstrinzični odnosi. Ti so odvisni od človeških ‚potreb‘, pa tudi od človeškega jezika. Merila za razločevanje med stvarmi so tako v njihovi uporabnosti v odnosu do cilja, ki ga svobodno izbere subjekt.

»Če ni znanja, ki bi prevzelo obliko stavčnega odnosa, potem ni ničesar, kar bi morali vedeti o čemer koli, razen o odnosu le-tega do drugih stvari. Vztrajati, da obstaja razlika med nerelacijskim *ordo essendi* [red biti] in relacijskim *ordo cognoscendi* [red vedenja], pomeni, da neizogibno poskušamo poustvariti Kantovsko stvar po sebi. Če naredimo ta korak, potešimo svoje hrepenenje po neposrednosti in željo po odrešenjskem odnosu z nečloveško silo, z utopičnim upanjem, ki ga priporoča pragmatizem.« (34)

Pogled, da obstaja – tako na ontološki kot tudi na moralni ravni – svetovni red, neodvisen od subjektivne volje, je po Rortyjevem mnenju »določena predstava, katere ujetniki smo« (43). Ameriški filozof razglaša skrajno premoč upanja – cilj katerega je dosegljiv s človeško voljo – nad znanjem, ki po njegovem predpostavlja absolutno resnico, ta pa preprečuje sleherno izbiro in s tem tudi sleherno preobrazbo človekovega položaja. Trdi celo, da upanje lahko obstaja le, če človek zavrača možnost univerzalne razumske resnice, kot je recimo možnost Boga. Njegova vera, ki naj bi v postmodernem svetu varovala pred obupom, je opustitev upa-

nja, da bi našli resnico. Zato nasprotuje Paulu Ricoeuru, ki pripominja: »Trdim, da je edinost resnice brezčasna naloga zgolj zato, ker gre najprej za eshatološko upanje.« (1965, 55)

Toda ta opustitev upanja ne pomeni brezupa, temveč odpira pot ,upanju', ki potrjuje širitev domiselne moči, kaj vse bi človek lahko postal v prihodnosti; cilj te poti bo dosežen, če se bo človek zanašal na lastne sposobnosti. Rorty svojo raziskavo zaključuje takole: »To premoč sem pojasnil kot prednostno potrebo po ustvarjanju novih načinov, kako biti človek, in kako naj ta novi človek poseli novo nebo in novo zemljo, onkraj [zastarele] želje po stabilnosti, varnosti in redu.« (1999, 88)

Za stvarjenje tega ,novega neba', kjer da bo človek osvobojen vseh svojih pomanjkljivosti in nepopolnosti in v katerem da bo ustvarjeno popolno telo (Rifkin 1983, 17), se lahko zahvalimo tehnološki, znanstveni evoluciji, ki spreminja naš odnos do narave in do našega lastnega človeškega stanja, evoluciji, ki je »nenehna, hitra, nepredvidljiva in ne *a priori* omejena« (Hottois 1999, 76), kot pojasnjuje Gilbert Hottois. V tem kontekstu upanje temelji na »človeški (tehnični) sposobnosti, da posreduje v stanju, ki je človeštvu dodeljeno z naravno evolucijo, ter da ga postopno spremeni, brez kakršnih koli *a priori* omejitev« (76–77). Naključnost življenja človeka ne nakazuje njegove nespremenljivosti, toda celo v svojem načelu je povsem vodljiva. Za avtonomni subjekt je namreč uresničljivo vse – ni več stvarnosti, ki bi nadzoru subjekta lahko pobegnila.

Osnova t. i. pragmatičnega upanja temelji na načelu utilitarnega, funkcionalnega razuma, skupaj s kategorijo neomejenih možnosti, na kar je opozoril tudi nemški filozof Ernst Bloch v svojem znamenitem delu *Princip upanja*. Ta predlog je povezan s preroško obljubo boljše prihodnosti, ki jo zagovarja filozofija napredka. Te ne moremo doseči s pomočjo izobrazbe ali spreminjanjem družbenega konteksta, v katerem se človek razvija, temveč v preobrazbi, celo evolucijski preobrazbi človeka zaradi tehnološkega napredka. Tako upanje v to, kar nas še čaka, v bistvu temelji na človekovi zmožnosti za lastno spremembo, na moči njegove sposobnosti obvladati in nadzorovati svoje telo, ki da bo le še stroj. Kakršno koli nasprotovanje temu upanju je izraz strahu – temu pa se je treba upreti tako, da razvijemo ,hevristično drznost', ki je po besedah Michela Onfraya del zaželjenega projekta »razkristjanjevalne civilizacije« (2003, 91).

### 3.2 Postmoderno zavračanje upanja: prepustiti se sedanjemu trenutku in svobodi

Drugi predlog (nadomestek) za pobeg pred brezupom se zdi povezan s pogledom pesimističnih filozofov absurda iz dvajsetega stoletja, za katere je upanje zgolj utvara in celo – če navedem Nietzscheja – največje zlo, saj podaljšuje človekovo trpljenje (2005, 60–69). Nemški filozof določeno interpretacijo Pandorine skrinjice tako obrača na glavo. Na dan poroke z Epimetejem, Prometejevim bratom, je iz radovednosti odprla skrinjico, čeprav ji je bilo to prepovedano. Iz skrinjice se je sprostil vse človeško zlo. Skrinjico je hitro spet zaprla, toda v njej je ostalo



le upanje, ki naj bi ljudem omogočilo, da bi lažje prestali vse bolezni, trpljenje in nasilje, ki jih doletijo v življenju – in predvsem smrt. Za mnoge grške filozofe pa upanje v resnici sploh ni v pomoč; ravno nasprotno, upanje je izvor vsega našega trpljenja, tesnob in strahov.

Francoski filozof Andre Comte-Sponville trdi: »Človek ne ukrepa zaradi upanja, temveč zaradi volje« (2000, 91) – z drugimi besedami: kar si subjekt želi, si lahko pridobi z lastnimi močmi (Rasmussen 2015, 233–240). Sebastian-Rochom ob tem pravi: »Upanje ni nič drugega kot slepar, ki nas nenehno zavaja, zame osebno pa se sreča začne šele takrat, ko upanje izgubim.« (1982, 44) Gre za to, da človeka osvobodimo utvare in obljub upanja, vseh besed o *post mortem* eshatologiji, da lahko končno doživi tako srečo, kakršno lahko doseže z lastnimi močmi. Da bi to šlo, nekateri predlagajo, naj si prizadevamo za zmanjšanje obzorja preteklosti in prihodnosti ter dosežemo edinstveno razsežnost sedanosti. Sodobni človek – neodvisen in suveren, brez večnosti, brez želje po večnem življenju po smrti – je prikrašan za dolgoročnost; nevtralizira tako preteklost kot prihodnost.

Ta predlog se zelo dobro sklada s sodobno izkušnjo skrajne kompresije časa, predvsem zaradi tehnološkega napredka, pa tudi izgube izročil, ki zagotavljajo strukturo. Prevladujoča logika kratkoročne, takojšnje in neposredne zadovoljitve želja in interesov vodi v ‚kulturo‘, ki je povsem minljiva in negotova. Stephen Bertman to moč sedanosti dobro povzema takole:

»Če izničimo pogled v preteklost in zanikamo resnični pogled v prihodnost, smo kmalu skrajno izolirani v sedanosti. Tu obtičimo, lebdimo v začasni breztežnosti, obračamo se na sedanost kot na svoj edini temelj zadovoljitve in potešitve, edini vir varnosti v kozmosu, kjer so nam bili zaradi nadzemske hitrosti odvzeti vsi drugi viri varnosti. Hitimo skozi čas in se oklepamo trenutka.« (1998, 2)

To krčenje naše pozornosti (njeno odvrčanje od tega, kar nas še čaka) na sedanjosti trenutek, to zmagoslavje ali posvetitev sedanosti oblikuje bivanje v svetu posameznika, ki je vse bolj zadovoljen s stvarmi, ki delujejo, ki so uporabne in mu prinesejo takojšnje zadoščenje. Logika preživetja in intenzivnega življenja v sedanosti brez trajanja je prevladala nad ‚logiko‘ upanja – in to tudi na politični ravni. Ta umik v sedanost, ki ga Gabriel Marcel opisuje kot »začasna insularizacija človeka« (1991, 36), še posebej spodbuja ideal, da človek s tem postane gospodar svojega časa in (še bolj odločilno) zbeži pred eksistencialnimi negotovostmi, ki jih predstavljajo smrt in vprašanja o smislu obstoja (Taylor 2004, 185–189). Resnično, zavedanje, da človekova smrt lahko pride kadar koli, vpliva na odnos do prihodnosti v tolikšni meri, kot so naša dejanja prežeta z negotovostjo glede njihovega uspeha – spremlja jih strah pred razočaranim upanjem.

Andre Comte-Sponville upanje istoveti z »željo, ki ne ve, ali bo izpolnjena ali ne« (2000, 45), in si ga predstavlja kot željo, katere cilj ne more biti uresničen le s človeškimi močmi. Subjekt si nečesa želi, a tega ni sposoben doseči le s svojo voljo. Da ne bi bil odvisen od drugih in bi se izognil začaranemu krogu razočaranja

in trpljenja, ki sta del upanja, francoski filozof sledi nauku stoikov in Spinoze ter predlaga, naj se osredinimo zgolj na to, kar je odvisno od subjekta – na to, kar je odvisno od njegove volje: »Odvisno je od vas: ne gre več za vprašanje upanja, temveč za vprašanje volje!« (48) Takšna volja vključuje tudi sposobnost. Nasprotno pa »upati pomeni želeti si brez lastne sposobnosti« (49). Posledični napotek je, da naj »nehamo upati« (79) in »živimo za dobro, namesto da upamo, da bi živel« (88.) Kar se tiče dejanj, ta upanja ne potrebujejo. Spinoza to ponazarja s podarkom, da bolj ko si prizadevamo, da nas vodi razum, manj smo odvisni od upanja; prizadevamo si, da bi osvobodili strahu – in kolikor je le mogoče, vladali svoji sreči, usmerjali svoja dejanja z zanesljivimi modrimi nasveti (Spinoza 2004, 244).

Cilj bi bil obvladati – v dvojnem smislu nadzora in vladanja – prihodnost s ,programiranjem upanja' ali drugače: zagotoviti si poznavanje prihodnosti. V primeru stvari, ki od naše volje niso odvisne, smo lahko zadovoljni z razumskimi domnevami, dejavno povezavo s prihodnostjo – kolikor je ta prihodnost odvisna od osebe, ki ukrepa v sedanjem trenutku. Takšen odnos je treba razčleniti in mu določiti parametre, ki bodo dopuščali aktualizacijo prihodnjega stanja, z drugimi besedami: »to je načrt, volja, program; to ni upanje.« (Comte-Sponville 2000, 78)

Upanje si predstavljamo kot strast in šibkost, ne pa kot krepost in moč, kar bi vključevalo razum in voljo – kot v srednjeveškem izročilu. Comte-Sponville to vračanje upanja, ki ga opisuje kot »željo, ki se nanaša na nestvarnost« (53), povzema kot »stalno, nenehno, neprekinjeno srečo /.../, ki so pravzaprav zgolj sanje« (83). Ob tem navaja samozadostnost in odvisnost subjekta: »Če si moder človek želi le to, kar je odvisno od njega (njegove volje), ali kar pozna (stvarnost), zakaj bi potreboval upanje?« (49) In po nekaj straneh: »Moder človek /.../ nima več ničesar, na kar bi čakal ali za kar bi upal. Kajti popolnoma srečen je, ničesar mu ne manjka. In ker mu ničesar ne manjka, je popolnoma srečen.« (55) In ker nima upanja, se modri človek tudi ničesar ne boji, trdi Spinoza, kajti ta dva pojma vedno hodita z roko v roki: »Ni upanja brez strahu in ni strahu brez upanja.« (2004, 297)

Po zgledu Spinoze in izročila stoikov Comte-Sponville predlaga, da naj bomo manj odvisni od upanja, da naj se osvobodimo strahu – oboje sta namreč obliki trpljenja – in se osredinimo na sedanost. Osvobožen vezi upanja »človek nima več česa izgubiti, ker je rešen, rešen tukaj in zdaj. V tem življenju. Na tem svetu« (Comte-Sponville 2000, 57). Zato da je nesmiselno upati na večnost, če razumemo, da smo pravzaprav že tam: čas je omejen na eno samo razsežnost sedanosti. Srečo zaznamuje določen obup – ,radostni obup' –, ki ne upa več in je zadovoljen s sedanostjo. Nekdo, ki živi na ta način, »nima več ničesar, za kar bi upal, ker ima vse, kajti sedanost je zanj dovolj, celo več kot dovolj« (61).

Jean-Jacques Rousseau predlog za življenje v sedanosti dobro povzema, ko pojasnjuje: »Moji domišljiji ne preostane ničesar; ničesar si ne želim, zaznavati in uživati sta zame ena in ista stvar; živim naenkrat v vseh osebah, ki jih ljubim, prežet sem s srečo in življenjem: o, Smrt, pridi, kadar želiš! Ne bojim se te več, saj sem živel, pričakoval sem te, nobenih novih občutkov ne morem več izkusiti, ničesar več mi ne moreš odvzeti.« (1977, 566)

Modrega stoika, starodavnega ali sodobnega, Marta Nussbaum opisuje kot ‚samozadostnega‘, (1994, 362), ki ima samega sebe pod posebej popolnim nadzorom. Ta samozadostnost nakazuje popolno odpravo strasti, kar vključuje tudi upanje. Dejanja dobrega, modrega človeka so tako primerljiva z veljavnimi zakoni; z navajanjem Seneke Nussbaumova pojasnjuje, da je modri človek »zavarovan, zvest, zanesljiv, brez strasti – in zanesljiv prav zato, ker je brez strasti in zatorej do skrajnosti sposoben razumskega samoodločanja« (392). Modri človek uresničuje, kar nadzoruje – tako da se osredinja na sedanost, da ga ne bi zmotil pogled v prihodnost, ki ni več pod njegovim nadzorom. Upanje, da bo nekaj dosegel v prihodnosti, ga lahko resnično bremeni, ker ga tako zelo skrbi, kako bi to lahko dosegel, in zaradi trpljenja, ki bi ga moral prestajati, če zaželenega stanja ne bi dosegel (Holzen 2019, 187–192). Nicolas Grimaldi ugotavlja: »Ko se za izpolnitev svojega obstoja zanašamo na prihodnost, nas želja izroči tesnobi, nezaupanju, strahu in žalosti, ker nas izpostavi smrti. Želeti si pomeni postati umrljiv.« (2005, 238–239)

Da se ne bi vznemiril in postal tesnoben, da bi se izognil trpljenju, si modri človek ne sme več želiti ničesar, ne sme več upati – in tako ne bo več umrljiv. Ali kot povzema Chantal Delsol: »Modri človek je tisti, ki je samozadosten. Ki onkraj tega ne išče in si ne želi ničesar. Človek postane moder z omejevanjem, omejitvami, z odpovedjo željam in nespametnemu upanju. Želeti si, kar je, pomeni, da človekovo željo skrčimo na tisto, kar že obstaja, da ne bi podlegli pohlepu in neuslišanemu upanju.« (2011, 18)

Pomembno je, da pojasnimo, da se to neuslišano upanje nikoli ne potopi v nihilizem. Kljub temu pa se postmoderni stoik razlikuje od starodavnega in sodobnega, ker zavrača univerzalni svetovni red – pa tudi sposobnost razuma, da bi takšen red vzpostavil. Postmoderni stoik si predstavlja primat volje nad razumom, saj je prepričan, da so edini cilji tisti, ki izvirajo iz subjektivne svobode. Končnost, ki bi bila neodvisna od subjekta, ne obstaja – tako da cilji niso del ontološkega reda, temveč so zgolj oblika psihološke stvarnosti. Primat subjektivne volje nad razumom nakazuje, da se subjekt vrednotam, ki jih ni sam izbral, ne podreja, kajti takšna podreditev bi bila v nasprotju z njegovo svobodo ali celo njegovim do-  
stojanstvom.

### **3.3 Sodobni čas kot redukcija upanja na tehnološke zmožnosti in postmoderno zatrtje upanja**

Če do sedaj povedano povzamemo: lahko bi rekli, da trenuten diskurz o možnosti upanja (in predvsem možnosti eshatološkega diskurza) zaznamuje krčenje upanja – bodisi pri tem, česa je samostojni subjekt znotraj tehnoloških možnosti in dopustnosti sposoben po lastnih močeh, ali pa, ravno nasprotno, v smeri popolnega zatrtja. V nobenem od primerov pa si diskurz ne prizna, da bi lahko obstajala stvarnost, presegajoča znanje človeka, ki bi ga povedla onkraj območja, ki ga pozna in nadzoruje (Klun 2019, 369–371). Če svet ocenjujemo le z vidika funkcionalnosti, z drugimi besedami, kot nekaj, kar je treba nadzirati in si podrediti v smislu uporabnosti, potem v človeškem razumu za skrivnost ni več prostora.

Razum predlaga, da se osredinimo zgolj na to, kar Marcel opisuje kot »problematično« (61), v nasprotju z mislijo o skrivnostnosti, ki ohranja naš obstoj »v stvarnosti, katere korenine segajo globlje od tega, kar bi v ožjem smislu opisali kot problematično«. Smrt je v ta okvir vključena kot uničenje mehanizma, »kot padec v neuporabnost, kot čista in preprosta izguba« (48). Od tod sledi, da vprašanje o smislu smrti in posmrtnega življenja razumemo preprosto kot nekaj odvečnega ali v najboljšem primeru »čudnega« (Asheur 2009).

Napetost med nadzorom nad samim seboj, ujetostjo posameznika v ,mehurček' na eni strani, in na drugi upanjem, pa tudi kontemplacijo in ljubeznijo, razkriva razliko med dvema tipoma upanja, ki se med seboj dopolnjujeta: prvo se zanaša na lastno moč človeškega bitja, drugo pa zaupanje polaga v roke drugega, vključno s popolnimi tujci – z željo uresničiti svoj projekt, v katerega vlaga toliko upov. Postmoderni subjekt drugi tip upanja zavrača, ker sega naravnost v srce njegovega svetovnega nazora, ki ga po Marcelovih merilih lahko označimo kot »željo po dekreciji« (Marcel 1950–1951, 152), po Onfrayu kot voljo po »razkristjanjenju civilizacije« (2003, 101). Ta želja po ,dekreciji' temelji na domnevi, da je nemogoče biti ustvarjen in obenem svoboden ali drugače: biti subjekt stvarnosti, ki se nadzoru volje izmika. Postmoderni človek kartezijansko razumevanje svobode, ki se podreja že ustaljeni ureditvi, ki ga presega in jo je mogoče odkriti, zavrača – saj trdi, da je lahko svoboden le v ustvarjalnosti, kar pomeni, da je vir lastnih vrednot in celo (v skrajnem primeru) svoje prave narave le on sam.

Zares, tip upanja, katerega predmet bi bil človeški moči brez dodatne pomoči nedostopen, je z antropologijo sodobnega subjekta, ki sam sebe določa z absolutno neodvisnostjo (kar na koncu pripelje do nekakšne oblike relativizma), v skrajnem nasprotju. Ob navajanju antropologije, ki obstoj človeške narave zavrača in človeško bitje določa kot »prilagodljivo, spremenljivo, samooblikujočo žival« (Rorty 1998, 170), Rorty podpira ,kulturni relativizem', ki je »povezan z iracionalizmom, ker zanika obstoj moralno relevantnih transkulturnih dejstev« (171), kar vključuje človekove pravice. Nezagodovinska resnica ali racionalnost ne obstajata (176), zato tudi ni meril, ki bi dopuščala, da ideje označimo kot iracionalne ali dejanja kot dobra ali slaba sama po sebi. Ob zavračanju možnosti oblikovanja univerzalne moralnosti fašizmu in rasizmu nasprotuje s pomočjo razuma – le zato, ker ne želi imeti z njima nobenega opravka, in tako uporablja preprosto subjektivno izbiro: »Fašizem, rasizem /.../, vse to se mi gnusi in če se borim proti tem pojavom, tega ne počnem zato, ker jih ,resnica' objektivno obsoja /.../, ampak preprosto zato, ker *nočem* imeti opravka z njimi.« (Comte-Sponville 1989, 140)

Zgoraj opisano nasprotovanje svobodnega subjekta upanju, ki je razumljeno kot dar, je med sodobnimi misleci vse bolj prisotno. Vse pogostejše so trditve o nezmožnosti življenja po smrti – in če se zanašamo na upanje, je to enako, kot če človeka zaupamo varuhu. Filozofija upanja, ki trdi, da v osrčju človekovega obstoja, pa tudi v sami stvarnosti, nekaj velja dar, ki ga moramo sprejeti, skrivnost, čudenje in osuplost ter da uresničitev cilja, v katerega upamo, ne more biti rezultat človeškega dela, dejanj – taka filozofija bi nasprotovala idejam, ki prevladujejo v naši kulturi, zlasti osebnosti, avtonomije in sožitja, ki jih določata spoštovanje in

enakopravnost. Spodbujanje upanja v odraslem človeku bi pomenilo, da ga ne jemljemo kot enakopravnega partnerja. V odraslega vcepiti upe, za katere ni razumskega manevrskega prostora, pomeni, da tega človeka ne obravnavamo kot partnerja v razpravi. Kot bomo lahko videli v nadaljevanju, se takšne misli in razprave v sodobni literaturi pojavljajo vse pogosteje.

Iz te ‚logike‘ sledi, da si upanje avtonomnega subjekta ne zasluži, ker bi bil ta odvisen od drugih (Holtzen 2019, 162–182). Resnično, upati na stvarnost, uresničitev katere ni odvisna od človekove volje, je razvedrilo bolnika, ki je odvisen od drugih. Postmoderni človek se tako s sodobnim človekom strinja glede ene točke: oba ohranjata svojo neodvisnost glede na dar. To izključuje misel, da je sprejemljivost sestavni del polnega človeškega življenja – torej da bi morali človeka obravnavati kot bitje, ki si zastavlja eksistencialno vprašanje o uganki lastnega konca: smrti.

#### 4. Upanje kot dar: Možnost eshatološkega upanja

Postmoderni človek, ki se je zatekel v svoj ‚mehurček‘ sedanosti in postal gospodar samega sebe, vir vseh vrednot in vsega smisla s pomočjo svoje ustvarjalne volje, slej ko prej izkusi svojo globoko ranljivost, ko v njegovo samozadostnost vdrejo trpljenje, bolezen, smrt ali celo ljubezen. Pride trenutek, ko subjekt pred človeškim gorjem ne more več pobegniti, kajti to pride in prevzame njegov sedanji trenutek – njegov ‚mehurček‘. Sovražnik je na položaju moči: trpljenje in smrt, ki jima je skušal pobegniti, tako da ju je nadziral ali zanikal, se vrnete z vso močjo in ga potisneta v položaj, ko mora zavzeti določeno stališče – ko mora izbrati. Ker ko sovražnik enkrat vdre v njegov ‚mehurček‘, subjekt nima več moči in izkusi globoko nemoč. Znajde se v položaju, ko ga mika, da bi obupal; potisnjen je v kot in mora izbirati med brezupom in upanjem, cilja katerega pa ne more doseči z lastnimi močmi. Izbira, da se odpre razsežnosti upanja; predvideva, da se človek strinja z decentralizacijo samega sebe in sprejme stališče, da je minljiv. Ali človek lahko živi v kraljestvu razuma, kot ga razumejo stoiki, se sprašuje Martha Nussbaum, in to upravičeno – »in je še vedno bitje, ki se čudi, ki je žalostno, ki ljubi?« (1994, 358). Ionesco postmodernemu človeku postavlja takšno diagnozo:

»Pozabili smo, kaj naj bi bila kontemplacija. Ne vemo več, kako videti, ne vemo več, kako ustaviti vsesplošno razdraženost, kako se za trenutek umiriti in si to razdraženost ogledati. Ne vemo več, kako si ogledovati naše pivnice, naša tla; nimamo prostega časa za ta trenutek, pa vendar, če se ozremo okoli sebe, če se ozremo vase – na ta način bomo morda opazili, da se bo nekaj pojavilo. Le če bomo pozorno ‚opazovali‘, bomo lahko znova odkrili svežino čudenja, čudenje otroka, zaradi česar bo svet znova postal mlad in nedolžen, kot na prvi dan stvarjenja. Nujno potrebno je, da se znova naučimo čudenja.« (1979, 73)

Seveda pogled na svet s čudenjem nakazuje drugo vrsto odnosa med duhovnimi sposobnostmi človeka in svetom, kot je tisti, ki ga zagovarja razumsko razsve-

tljenstvo ali postmoderna. Prvi ima v mislih razum, ki upravlja in nadzira izbire volje; drugi voljo vidi, kot da je od razuma neodvisna, kajti volja merila resnice in dobrote določa sama zase. Nasprotno pa pristno upanje nakazuje sodelovanje med obema: razum spodbuja voljo, da se odpre svetu, volja pa spodbuja razum, da stori enako. S tega stališča razuma ne označuje obvladovanje znanja z namenom nadzirati svet, temveč bolj odprtost do sveta, ki je dosti večji od samega subjekta: odprtost, ki se izmika njegovemu nadzoru, toda ravno zato pripravlja prostor za razmislek, ki mora biti v odnosu do svojega cilja sprejemljiv. Naloga volje je, da potrjuje, odobrava in se zavezuje v svetu, katerega del je – vendar pa je ta svet dosti bolj prostran od nje same. Njena vloga je torej privolitev, da se je svet dotakne in da se mu podredi, da v ta svet privoli; da je zavezana v in za ta svet.

Ta dvojna odprtost razuma in volje svetu in drugim v tem svetu istočasno pomeni odprtost za upanje, ki ni zgolj krepost, ki naj bi jo pridobili ali celo prejeli, temveč tudi način življenja: dobra navada. Kot tako upanje nakazuje prav skrajno spreobrnjenje posameznikovega pogleda na svet, tako da se ta odpre stvarem, ki od subjekta niso odvisne (ne na ravni razuma ne na ravni volje), ki se mu izmikajo – stvarem, nad katerimi nima nadzora (Žalec 2019, 415–416). Upanje je primer nenadziranja, daru, zastonskega daru v najskrajnejšem pomenu te besede. Edino pristno upanje je tisto, ki se nanaša na to, kar ni odvisno od nas; upanje, katerega gonilo je dar – čista in absolutna darežljivost bivanja.

## 5. Sklep

Postmoderni poziv k decentralizaciji sodobnega subjekta, ki temelji na racionalističnem *cogito*, protislovno vodi v še skrajnejšo radikalizacijo subjekta, ki sebe določa s svobodo, ‚odrešeno‘ slehernih univerzalnih zahtev – sleherne povezave s presežnim svetom, slehernih univerzalnih vrednot in sleherne človeške narave. Kljub zapiranju v lasten ‚mehurček‘ sedanjega trenutka se v življenju neizogibno pojavijo trenutki, ko se ta ‚mehurček‘ razpoči. Soočen s skušnjavo obupa mora postmoderni subjekt izbirati med obupom in upanjem. Če pri tem predvidevamo, da absolutno prednost daje volji, mora njegova volja dati privoljenje razumu, da ta postane sprejemljiv in dopusti, da stvarnost nanj naredi kakršen koli vtis. Vsemogočna volja mora torej opustiti lasten nadzor in priznati razumu, da ima prav: ne vsemogočnemu racionalističnemu razumu sodobnih filozofov, temveč premišljuječemu razumu, ki je tako skrajno odprt za svet, da se ga ta lahko dotakne (Petkovšek 2019, 21–24). Od tod sledi, da mora postmoderna volja sprejeti odločitev, ki jo bo prejela od drugod – z drugimi besedami, sprejeti mora dejstvo, da ni več gospodar (Miyazaki, 2015, 181–199). Razum pa mora biti pripravljen vstopiti na območje skrivnosti in gostote stvari, ki se njegovemu nadzoru izmikajo. Skratka, postmoderni subjekt mora priznati, da je ranljiv v odprtosti upanja, v kateri njegov obstoj in prihodnost nista več v njegovi pristojnosti. Dopustiti mora, da lahko nad njegovim obstojem ‚bdi‘ druga sila, kot to z metaforo ponazarja C. S. Lewis:

»Smo kot kopalci, ki želijo svoja stopala – ali stopalo – ali nožni palec – ohraniti na dnu, kajti če bi izgubili tla pod nogami, bi to pomenilo, da se morajo vdati veličastnemu padcu v vodo. Posledica slovesa od naše zadnje zahteve po naši neločljivi svobodi/.../ [je] resnična svoboda.« (1960, 149)

Postmoderni subjekt se lahko odzove skušnjavam obupa le tako, da prizna še večje upanje – da si dovoli izgubiti tla pod nogami, da se iz usmerjenosti vase obrne v svet, ki se nadzoru njegove volje in njegovega povsem razumskega znanja izmika (Jamnik 2018, 154–161). Da bi to drugo upanje lahko sprejel, mora biti »povsem osvobojen vezi lastništva v vseh oblikah« (Marcel 1951, 61), pojasnjuje Marcel – vključno z ovirami, ki jih prinaša nadziranje stvarnosti in samega sebe. Josef Pieper ugotavlja, da je človek je sam sebi dolžan »opustiti razumski samonadzor in avtarkijo« (2000, 70). Pravzaprav je ravno ta odpoved obenem tudi odprtost in razpoložljivost za svet – ter preseganje ‚mehurčka‘ sedanjosti. Postmoderni subjekt se mora znova naučiti na stvari gledati drugače: ne le skozi prizmo instrumentalnega in operacijskega razmišljanja, ne le z vidika njihove uporabnosti. Naučiti (ali znova naučiti) se mora videti, poudarja Pieper (1990, 29–36), dovoliti si biti znova navdušen nad skrivnostjo stvari prek posrednika, kontemplativne misli, ki je postala sodobnemu človeku tako zelo tuja. Zares, kontemplacija in čudenje svetu (in sebi) nakazuje temeljni odnos: način gledanja, ki je onkraj pojavov in produktivne razsežnosti. Takšno poslušanje v sedanjem trenutku dopušča pojavitve drugosti, ki se delno razkriva in tako stvarjem vrača gostoto bivanja in njihove skrivnosti, njihove »svete neuporabnosti«, tako da jih »vrača /.../ v svet celosti« – kot poudarja Max Picard (Picard 1952, 19). Svoboda najde večjo svobodo, ko pristane na večjo odprtost za svet, ki ga ne nadzira (Gaston 2017, 3–25). Pieper meni, da je človekovo dostojanstvo ogroženo, ko ljudje ne znajo več gledati na svet ‚z lastnimi očmi‘: ko ne znajo več presegati uporabnega in zabavnega in s tem priznati (na sprejemljiv način) globine stvari, ki jo premorejo tudi sami.

»Zavedam se, da obstajajo stvarnosti, ki jih lahko prepoznamo le s ‚poslušanjem‘. Kljub temu ostaja dejstvo, da le z gledanjem, zares le z gledanjem z lastnimi očmi ustvarjamo svojo notranjo avtonomijo. Tisti, ki stvarnosti ne zmorejo več videti z lastnimi očmi, je ne morejo niti pravilno slišati.« (Pieper 1990, 34) Svet se razkriva temu razmisleku o svojih lastnostih dobrote, lepote in resnice, kot pojasnjuje kanadski filozof Kenneth Schmitz. Te lastnosti » /.../ nas vabijo, da pogledamo onkraj njihove domače navzočnosti v skrivnost stvari samih: in ko jih *vidimo na novo*, smo povabljeni, da razkrijemo to prečudovito lepoto, ki povzroča *theorio*. V priznanju naše solidarnosti s stvarmi (*aliquid*) najdemo polnejšo svobodo /.../. Ko stvarjem vrnemo njihovo dostojanstvo in globino in jim priznamo, da so upravičene do nas, šele boljše razumemo sami sebe in lastno svobodo.« (Schmitz 205, 126–127)

Enako spreobrnjenje kontemplativnega načina gledanja – ki kaže tudi na ponižno sprejemanje dejstva, da svoboda sama po sebi ni temelj – je osnova človeškega upanja. »Upanje namreč temelji na priznanju določene presežnosti v stvareh, ki nas nosi onkraj nas samih in naše na novo odkrite moči. Predlog je torej, da

povabimo k preišljenemu spreobrnjenju s pristopom do sveta okoli nas, ki se nanj odziva kot na dar in ne kot zgolj na samoumevno danost.« (13)

Takšen odziv na svet kot dar, kot sprejemljivost, najdemo v osrčju eshatološkega upanja. Za kristjane je upanje prav tako dar. Bog človeško voljo in razum sicer v celoti spoštuje, vendar pa zahteva odprtost in decentralizacijo teh dveh zmožnosti (Miyazaki 2015, 213–214). Dar upanja zahteva odprtost subjekta, da ga lahko sprejme. John Henry Newman v svojem delu *Apologia pro vita sua* pojasnjuje, da je Bog » ... privolil, pravim, da bi morali ravnati tako, in, kot si to želimo, On z nami sodeluje v naših dejanjih in nam tako omogoča, da počnemo to, za kar nas spodbuja, in nam pomaga naprej, če naša volja želi sodelovati z Njegovo, s takšno gotovostjo, ki sega onkraj logične sile našega sklepanja« (Newman 1968, 157).

Če je človek svoboden, lahko sklenemo, potem je ustvarjen za upanje – upanje kljub vsemu, kar njegovo dostojanstvo ogroža, vključno s trpljenjem, boleznijo in smrtjo. To pomeni, da mora človek, če želi živeti kot človeško bitje, svoj pogled povzdigniti. Ionesco se je te zahteve dobro zavedal, ko je dejal: »Kar je bilo pozabljeno, je osnovna težava, z drugimi besedami, težava našega dokončnega zaključka. In tako smo prišli do tega, da ne vemo več, kam naj se obrnemo. In zato, gotovo zato, ker si tako močno želimo živeti, je to za nas postalo nemogoče.« (1979, 73)

Ravno takrat, ko se soočamo z najhujšimi preizkušnjami, v okoliščinah, ko človek spozna, da ga obdaja tema, se čuti dolžnega svoji svobodi pustiti, da išče svetlobo, da je za upanje odprta (Isaac 2016, 11–21). Če postmoderni svet torej mika, da bi obupal, potem ravno v tem svetu, našem svetu, v človeških srcih lahko vzklije upanje – kot nekakšen dar, ki moči podari njeno lastno moč (Miyazaki 2015, 209–219). In to upanje ne izhaja iz nas samih. Pieper opozarja, da »z eno besedo lahko pride do tega, da nadnaravno upanje preprosto ostane edino upanje, ki je še na voljo« (Pieper 2000, 113). Tudi britanski filozof Peter Geach svoje poglavje, posvečeno upanju, sklene s podobno mislijo: »Edino upanje za človeka, juda ali pogana, je univerzalna ustanovitev Božjega kraljestva. Konkretno podrobne podobe življenja v tem kraljestvu so običajno zavajajoče, zato ne bom spodbujal takšnih predstav: toda naše gotovo pričakovanje je, da Božje kraljestvo bo prišlo, upamo lahko le, da bomo v njem dobili svoj prostor. Drugega upanja ni.« (1977, 65)

Danes, ko je človek poklican k spraševanju o svoji človečnosti, ko se pojavljajo dvomi o dostojanstvu dela njegovih rok, priče upanja morejo in morajo biti pripravljene, da potrdijo upanje, ki je v njih (1 Pt 3,15). Torej še vedno obstaja upanje, da upamo (Jamnik 2018, 292–301). »Odrešeni smo bili namreč v upanju; upanje, ki ga gledamo, pa ni več upanje – kdo bo marveč upal to, kar že vidi? Če pa upamo to, česar ne vidimo, pričakujemo to s potrpežljivostjo.« (Rim 8,24–25). Paradoksalno je, da privilegiran dostop do upanja daje izkušnja brezizhodnih okoliščin, ki povzročajo obup in človeku podarjajo možnost povsem novega in drugačnega upanja. Takšno upanje ni upanje, ki ga človek doseže z lastnimi močmi, temveč vrsta upanja, ki je kakor dar – njegov arhetip je eshatološko krščansko upanje.

Upanje ni prepričanje, da se bo nekaj dobro izšlo, ampak prepričanje, da je prav vse smiselno – ne glede na to, kako se že izide. Kajti upanje poje melodijo brez



besed in se ne konča nikoli. Upanje je torej predvsem stanje duha, ki ni vezano na to, da bi nekdo nekaj imel ali dosegel, ampak da preprosto je – da biva iz čiste za-stonjskosti in darežljivosti.

## Reference

- Arendt, Hannah.** 1977. *The Crisis in Education. V: Between Past and Future.* New York: Penguin Books.
- Bertman, Stephen.** 1998. *Hyperculture: The Human Cost of Speed.* Westport: Praeger.
- Bloch, Ernest.** 1986. *The Principle of Hope.* Cambridge: MIT Press.
- Comte-Sponville, André.** 1989. *Le bon, la brute et le militant. V: Une éducation philosophique.* Pariz: Presses Universitaires de France.
- . 2000. *Le bonheur désespérément.* Nantes: Éditions Pleins Feux.
- Cottier, Georges.** 1970. *La mort des idéologues et l'espérance.* Pariz: Cerf.
- Dante Alighieri.** 2005. *Božanska komedija.* Celje: Mohorjeva družba.
- Delsol, Chantal.** 2011. *L'âge du renoncement.* Pariz: Cerf.
- Gaston, Ray.** 2017. *Faith, Hope and Love: Interfaith Engagement as Practical Theology.* London: SCM Press.
- Geach, Peter.** 1977. *The Virtues: The Stanton Lectures 1973-4.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Grimaldi, Nicolas.** 2005. *Traité de la banalité.* Pariz: Presses Universitaires de France.
- Holtzen, W.M. Curtis.** 2019. *The God Who Trusts: A Relational Theology of Divine Faith, Hope, and Love.* Downers Grove: Academic, InterVarsity Press.
- Hottois, Gilbert.** 1999. *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique.* Pariz: Vrin.
- Ionesco, Eugene.** 1979. *Discours d'ouverture du festival de Salzbourg 1972. V: Un homme en question.* Pariz: Galimard.
- Isaac, Tseggai.** 2016. *The Third World in Global Perspective: A Journey from Hope to Despair.* New Jersey: Africa World Press.
- Jamnik, Anton.** 2017. Medkulturni dialog ima temelje v verskem pluralizmu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:279–287.
- . 2018. *Svet osamljenih tujcev: Komunitarna in postmoderna kritika liberalizma.* Ljubljana: Mladinska založba.
- Klun, Branko.** 2019. Transcendence and Acknowledgment: Questioning Marion's Reversal in Phenomenology. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:367–379.
- Lear, Jonathan.** 2006. *Radical Hope Ethics in Face of Cultural Devastation.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lewis, Clive Staples.** 1960. *The Four Loves.* London: Geoffrey Bles.
- Lyotard, Jean-Francois.** 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 1988. *The Different Phrases in Dispute.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marcel, Gabriel.** 1950–1951. *The Mystery of Being.* London: The Harvill Press.
- . 1951. *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope.* Chicago: H. Regnery Co.
- . 1965. *Being and Having.* New York: Harper & Row.
- Mill, John Stuart.** 1978. *Utilitarianism.* Chicago: William Benton Publisher.
- Miyazaki, Hirokazu.** 2015. Hope in the Gift-Hope in Sleep – Gift Giving and Power Between Trust and Hope. V: Sune Lisber, Ester Oluffa Pederesen in Anne Line Dalsgard, ur. *Anthropology and Philosophy, Dialogues on Trust and Hope*, 181–219. New York: Berghahn.
- Newman, John Henry.** 1968. *Apologia pro Vita Sua.* New York: W. W. Norton.
- Nietzsche, Friedrich.** 2005. *Človeško, prečloveško.* Ljubljana: Slovenska matica
- Nussbaum, Martha.** 1994. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics.* Princeton: Princeton University Press.
- . 2010. *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities.* Princeton: Princeton University Press.
- Onfray, Michel.** 2003. *Féeries anatomiques: Généalogie du corps faustien.* Pariz: Grasset.
- Orwell, George.** 2017. 1984. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Pascal, Blaise.** 1986. *Misli.* Celje: Mohorjeva družba
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:14–31.

- Picard, Max.** 1952. *The World of Silence*. Chicago: Regnery Publications.
- Pieper, Josef.** 1990. Learning how to see again. V: *Only the Lover Sings: Art and Contemplation*. San Francisco: Ignatius Press.
- . 2000. *Enthusiasm and Divine Madness: On the Platonic Dialogue*. South Bend: St. Augustine Press.
- . 2011. *The Christian Idea of Man*. South Bend: St. Augustine Press.
- Rasmussen, Anders Moe.** 2015. Self, Hope, and the Unconditional: Kierkegaard on Faith and Hope. V: Sune Liisberg, Esther Oluffa Pedersen in Anne Line Dalsgard, ur. *Anthropology and Philosophy: Dialogues on Trust and Hope*, 228–243. New York: Berghahn.
- Ricoeur, Paul.** 1965. *History and Truth*. Evanston: Northwestern University Press.
- Rifkin, Jeremy.** 1983. *Algeny*. New York: Penguin.
- Rorty, Richard.** 1998. Human Rights, Rationality and Sentimentality. V: *Truth and Progress: Philosophical Papers*. Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1999. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- Rousseau, Jean-Jacques.** 1977. *The Collected Writings of Rousseau*. Uredila Roger D. Masters in Christopher Kelly. Vol. 6, *Julie, or, The new Heloise*. Hannover: University Press of New England.
- Schmitz, Kenneth Louis.** 2005. *The Recovery of Wonder*. Kingston: [McGill-Queen's University Press.
- Sebastien-Roch, Nicolas.** 1982. *Maximes et pensées: Caractères et anecdotes*. Pariz: Gallimard.
- Spinoza, Baruch.** 2004. *Etika*. Ljubljana. Slovenska matica.
- Taylor, Charles.** 2004. *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.
- Tocqueville, Alexis De.** 1994. *Democracy in America*. Vol. 2. Pariz: Gallimard.
- West, Cornel.** 1985. The Politics of American Neo-Pragmatism. V: *Post-Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Žalec, Bojan.** 2019. Between Secularity and Post-Secularity: Critical Appraisal of Charles Taylor's Account. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2.411–423.