

Borut Ošljaj
**SVETOVNI
ETOS IN
DOSTOJANSTVO V
POSTSEKULARNEM
KONTEKSTU.
1. DEL**

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA FILOZOFIJO
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

ZNOTRAJ TRADICIONALNO RELIGIOZNIH KOT TUDI TRADICIONALNO SEKULARNIH DRUŽB JE NA VPRAŠANJE PO LEGITIMACIJSKIH KRITERIJIH MORALNEGA DELOVANJA RELATIVNO PREPROSTO ODGOVORITI: PRI PRVIH NANJ ODGOVARJA KONCEPT ČLOVEKOVE BOGUPODOBNOSTI (*imago dei*), PRI DRUGIH NJEGOVO DOSTOJANSTVO. Z VIDIKA POSTSEKULARNEGA STAPLJANJA RAZLIK MED RELIGIOZNIH IN SEKULARNIH ŽIVLJENJEM SE ZATO ZASTAVLJA VPRAŠANJE ALI LAHKO KLASIČNI KONCEPT ČLOVEKOVEGA DOSTOJANSTVA V NOVIH DRUŽBENIH OKOLIŠČINAH ŠE VEDNO OPRAVLJA FUNKCIJO ZADNJE ETIČNE INSTANCE, KI NAJ LEGITIMIRA NAŠA MORALNA DEJANJA, ALI BI GA MORDA KAZALO NADOMESTITI Z NOVIH, KI BI BIL V VEČJI MERI USKLAJEN Z IZZIVI SODOBNEGA ČASA. PREPRIČAN SEM, DA JE EDINA SMISELNA REŠITEV POVEZANA Z DRUGO MOŽNOSTJO. V NAVEZAVI NA HANSA KÜNGA IN SKOZI KRITIČNO NADGRADNJO NJEGOVH TEMELJNIH IDEJ BOM TO MOŽNOST RAZVIL ZNOTRAJ NJEGOVEGA POJMA SVETOVNEGA ETOSA, IN SICER TAKO, DA BOM V NJEM POVEZAL NAVIDEZNO NEZDRUŽLJIVOST SAKRALNIH PREDSTAV BOGUPODOBNOSTI NA ENI IN SEKULARNIH PREDSTAV ČLOVEKOVEGA DOSTOJANSTVA NA DRUGI STRANI TER POKAZAL NA PLODNOST TOVRSTNEGA SINTETIČNEGA POJMA ZA POTREBE POSTSEKULARNE DRUŽBE 21. STOLETJA.

Ključne besede: Svetovni etos, dostojanstvo, religija, sekularnost, post-sekularnost

ABSTRACT**WORLD ETHOS AND DIGNITY IN POST-SECULAR CONTEXT. PART I**

*Within traditionally religious as well as traditionally secular societies, the question of the criteria for the legitimization of moral behavior is relatively simply answered: in the former through the concept of godlikeness (*imago dei*), in the latter through dignity. The post-secular merging of differences between religious and secular life therefore begs two questions: can the classical concept of human dignity, as found in the new social circumstances, still perform the function of the ultimate ethical cornerstone that legitimizes our moral actions? Or do the new circumstances call for a new foundation that would more aptly address the demands and challenges of our present times? It is my firm belief that the only meaningful solution can be brought about in directing our attention to the second possibility. By relating to Hans Küng and through critical further articulation of his basic ideas, the article attempts to develop this possibility, starting from his concept of world ethos. The article thus attempts to form a correlation between seemingly irreconcilable sacral*

manifestations of godlikeness on the one side and the secular representations of human dignity on the other. By doing this, it tries to stress the fruitfulness of such a synthetic approach for meeting the needs and demands of the post-secular society of 21st century.

Key words: world ethos, dignity, religion, secularity, post-secularity

Postmoderno ob vsej njeni pomenski raznovrstnosti ter ob nepreglednosti atributov, ki izpostavljajo njeno specifičnost, prav posebej opredeljuje nekakšna post-manija oz. obsedenost s post-izmi. Enega od zadnjih prispevkov tovrstne obsedenosti predstavlja pojem postsekularne družbe. Toda prav ta, ki se na prvi pogled kaže le kot zadnji poganjek v verigi buhteče plodnosti postmodernih teoretskih procesov, in ki ga je v orbito družbenega diskurza izstrelil metuzalem filozofije Habermas, kaj lahko utegne biti prvi, ki bo pojmu postmoderne odvzel primat najbolj plodne sodobne družbeno-konceptualne kategorije; in to z dobrimi razlogi. Za razliko od nedoločenosti in abstraktnosti posmoderne, ki dopušča preštevilne interpretacijske poljubnosti, pojem postsekularne družbe v hermenevtično osvetljevanje kulturnih, tako družbenih kot tudi individualnih procesov, vnaša doslej manjkajočo substancialnost, konkretnost in nenazadnje tudi dialektičnost. Nakazano konceptualno plodnost pojma postsekularne družbe bom v nadaljevanju posredno opredeljeval tako, da bom v soju njegove luči podal novo interpretacijo pojmov svetovnega etosa in dostojanstva; torej tistih dveh pojmov, ki sta znotraj postmoderne paradigme in njenega razumevanja možne humanosti človeka in družbe sicer postala nosilna, toda na način, ki žal ni prispeval k večji jasnosti in razločnosti pri zastavljanju vprašanj ter iskanju odgovorov na moralne izzive sodobnosti, temveč prej obratno. Verjamem, da se je z interpretacijo svetovnega etosa in dostojanstva v kontekstu postsekularne paradigme iskani jasnosti in razločnosti možno, če nič drugega, vsaj približati ter na ta način opraviti pomemben preboj v smeri iskanja novih smernic za humanejšo prihodnost človeštva.

::1.

Potem ko je Habermas leta 2001 ob prejemu mirovne nagrade, ki jo podeljujejo nemške knjižne založbe (*Friedenspreis des deutschen Buchhandels*), sodobno družbo označil za postsekularno, je ta vse prej kot razumljivi pojem šel svojo lastno pot ter na njej bistveno prerasel izvorno intenco njenega tvorca.

Ne da bi se spuščal v prikaz te kratke in kontroverzne poti,¹ naj na začetku poudarim, da za razliko od Habermasa pojem postsekularne družbe razumem v smislu možne nove družbene paradigme, ki svojo aktualnost, upravičenost in prepričljivost črpa iz novega “zagona religioznosti” in iz “ponovne očaranosti z duhovnostjo” v 21. stoletju.² S postsekularno družbo torej ne mislim toliko na neko gotovo, že realizirano družbeno stanje, ki ga je filozofsko retrospektivno potrebno le še obleči v primerno pojmovno oblačilo, temveč prej na njen propektivni potencial, ki temelji na novih družbenih dejstvih, in glede katerih je upravičeno mogoče pričakovati, da nakazujejo realne možnosti za globalni humanistični obrat prihodnjih družb.

Kljub osredotočenosti na 21. stoletje so prve klice oz. zametki postsekularne paradigme bistveno starejšega datuma. Tako kot postmoderna paradigma svojih teoretskih izhodišč nima šele pri Boudrillardu, Foucaultu ali Derridaju, temveč na določen način že pri Kantu in Heglu, tako tudi osnovnih miselnih kontur postsekularizma ni mogoče najti šele pri Habermasu ali Becku, temveč že pri mislecih – če se tu omejimo le na t.i. zahodno kulturo – kot so bili Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche in Schweitzer. Toda naj bodo nekatere filozofske misli in ideje še tako daljnosežne in prelomne, svojo potrditev lahko dočakajo šele takrat, ko se to, kar izrekajo, udejanja in živi v posameznih družbenih praksah; pri tem pa filozofija praviloma sploh ni nujno protagonistka tovrstnega prevajanja teoretskih idej v praktično realnost. Še več: Tam, kjer je to želela biti³, se zadeve običajno niso dobro končale. Eno prvih in morda tudi najlepših in najbolj pretresljivih pričevanj, ki napovedujejo možni postsekularni obrat, in ki jih seveda ni producerala filozofija, temveč – kot nič kolikokrat – stiska življenja, dolgujemo nizozemski judinji Etty Hillesum.⁴ Zaznamovana s skrajno tragično usodo (1943 umorjena v Auschwitzu) je v svojem dnevniku predstavila “protokol iskanega in najdenega ‘lastnega boga’” (Beck, 2008, str. 14). 11. julija 1942 v dnevnik zapiše: “O poslednjih in najglobljih rečeh življenja smemo spregovoriti šele takrat, ko besede iz nas privrejo tako preprosto in naravno kot voda iz vodnjaka.” Samo en dan kasneje

¹Eno zadnjih postaj na tej poti predstavlja interdisciplinarni zbornik *Postsäkulare Gesellschaft*, ki ga je leta 2007 izdal in uredil Walter Schweidler (Verlag Karl Alber, Freiburg/München).

²Beck, Ulrich, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Frankfurt a. M., 2008, str. 41.

³Denimo ob primeru marksizma.

⁴Znotraj filozofske literature njeno ime ne igra skoraj nobene vloge, čeprav je tisto, kar v svojem dnevniku izreka, eno izmed najbolj pristnih, neposrednih in globokih pričevanj o človeškosti človeka v vsej njegovi sublimni veličini in bestialni borniranosti kar jih je ponudila svetovna literatura. Izjemi sta tukaj dve filozofski imeni: Hans Jonas, ki se je nanjo vidno naslanjal v svojem delu *Philosophische Untersuchungen in metaphysische Vermutungen* (Frankfurt, a.M., 1992) ter, pogojno – kolikor ne gre za “čistega” filozofa –, pred kratkim že citirani Ulrich Beck. Upati je, da pri tem ne bo ostalo.

iskano preprostost v presunljivih besedah izlije na papir: “Želim ti pomagati, Bog, da me ne zapustiš, toda vnaprej ne morem ničesar jamčiti. Le nekaj mi postaja čedalje bolj jasno: da nam Ti ne moreš pomagati, temveč moramo mi pomagati Tebi, in s tem bomo slednjič pomagali tudi nam samim. To je edino, za kar gre: del Tebe, Bog, rešiti v nas samih.” Tvoje “bivališče v naši notranjosti moramo braniti do poslednjih moči.” (Hillesum, 1981).

Na tem mestu se ne bom spuščal v podrobnosti njenih navdihujočih dnevniških zapisov, na kratko želim zgolj izpostaviti za tisti čas nekonvencionalno razumevanje Boga, ki ga izražajo njene besede, da, postsekularni značaj njene religioznosti. V evropskem duhovnem prostoru lahko nekako od konca 19. stoletja naprej opazujemo čedalje močnejšo in neredko tudi mistično tendenco⁵ – če seveda pri tem odmislimo nekatere starejše osamelce, ki napovedujejo poznejše transformacije duha –, ki na mesto institucionalne religije in teističnega razumevanja Boga kot od človeka absolutno ločene vrhovne substance postavlja osebno in globoko doživeto religioznost človeku imanentnega boga, četudi se pri tem vedno ne poslužuje teh in takšnih besed. Predstava vsemo-gočnega, transmudanega Boga teizma osrednji religiozni prostor postopoma prepušča notranje doživeti duhovni resničnosti, katere aktualnost je zdaj v celoti odvisna od subjektov tovrstnih doživetij in predstav.⁶ Počlovečenje teističnega Boga v ranljivo, imanentno, človeškemu duhu notranjo realnost, ki legitimira njegove smiselne in vrednostne orientacije, pa tu vendarle ne pomeni odpravitve objektivne alteritete oz. drugosti te substance – kar se praviloma dogaja znotraj sekularnih vrednostnih predstav –, ne pomeni izenačitve človeka in Boga. Kljub temu, da je “lastni Bog” zdaj bistveno odvisen od mojih osebnih dejanj, pa preselitev njegovega eksternega bivališče v notranja prostorja človeškega duha ne ukinja njegove drugosti in s tem posledično še vedno vztraja na fundamentalni razliki med človekom in Bogom. Nekako od sredine 20. stoletja so takšne in podobne duhovne izkušnje, čeprav ne nujno v vsej globini, širini in avtentičnosti kot denimo pri Eckhart, Schweitzerju ali pri Etty Hillesum, postale že malodane vsakdanje. Vsakdanje seveda ne v smislu njihove običajnosti ali celo nekakšnega novega duhovnega povprečja, temveč v smislu, da večini, četudi pri tem ne gre za njihove lastne izkušnje, niso neznanе; da jih skratka poznajo, o njih razmišljajo ali si za njimi čedalje bolj množično celo prizadevajo. Takšna religioznost že dolgo ni več predmet

⁵Znotraj filozofije kaže omeniti predvsem Nietzscheja, Schelerja, Schweitzerja, Heideggra in Wittgensteina.

⁶Primerjaj z besedami Mojstra Eckharta: “Če ne bi bilo mene, nebi bilo Boga.” Še večjo podobnost z zgornjimi navedbami izkazujejo besede Alberta Schweitzerja v pismu njegovi bodoči ženi Helene Bresslau: “Če bi jutri prišel do sklepa, da ne obstaja noben Bog in nobena nesmrtnost, in da je morala zgolj izum družbe, me to niti najmanj ne bi ganilo. Ravnovesje mojega notranjega življenja in zavest moje dolžnosti ne bi bila niti v najmanjši meri prizadeta.” (Baranzke, 2005, str. 58).

posmeha, kar je bilo sicer značilno za klasične sekularne družbe, temveč, kot to dokazujejo najnovejše sociološke raziskave, vedno bolj temeljni eksistencial, ki ga znotraj številnih duhovnih praktik posamezniki iščejo kot nekakšen sveti Gral resnične svobode in avtonomnosti. Vse to pa resen razmislek o postsekularni družbi ne le omogoča, temveč ga celo zahteva.

Predstava postsekularnega imanentnega Boga se od klasične teistične bistveno razlikuje skozi odprave dvojne distance: *institucionalne* skozi dvom v cerkev kot edino resnično posrednico med človekom in Bogom na eni ter *dualistično-transcendentne* skozi izkustvo imanentnega božanstva v meni na drugi strani. S stališča *postsekularne indiferece*, kot jo želim tukaj imenovati, med notranjim nagovorom "lastnega Boga" in njegovo hkratno drugostjo, ki je ni mogoče zvesti na golo subjektivno predmetnost vsakokratnega nosilca religiozne zavesti, se zdi ostra ločnica med religioznim in sekularnim oz. med univerzalizmom in individualizmom presežena. Univerzalni karakter božjega, za katerega so bile najrazličnejše religije skozi tisočletja pripravljene žrtvovati številna nedolžna življenja, ter počlovečena duhovno-moralna substanca, v kateri želijo sekularne družbe legitimirati svoja humana prepričanja, se znotraj postsekularne religioznosti, ki se trudi subjektivnost in objektivnost misliti in prakticirati kot dve plati enega in istega bivanjskega horizonta, postopoma stapljata v enotno fenomenološko-hermenevtično strukturo.

Da je ostro ločevanje med religioznim in sekularnim kot produktom razsvetljenstva oz. moderne neustrezno ali celo nesmiselno je vidno že v tem, da si moderne in postmoderne družbe, kot je to nazadnje izpostavil Spaemann, minimum svojih vrednot in moralnih pravil vedno znova postavljajo na ozadju presekularnih oz. religioznih ostankov oz. rezidijev.⁷ V kontekstu postsekularne indiferece in postopnega razkrajanja starih ločnic pa pred nas z vso silovitostjo ponovno in v novi preobleki sili večno vprašanje o človeku in o legitimacijskih kriterijih njegovih teoretičnih kot tudi praktičnih orientacij smisla in vrednot. Znotraj tradicionalno religioznih kot tudi tradicionalno sekularnih družb je na vprašanje po legitimacijskih kriterijih moralnega delovanja relativno preprosto odgovoriti: Pri prvih nanj odgovarja koncept človekove bogupodobnosti (*imago dei*), pri drugih njegovo dostojanstvo. Z vidika postsekularnega stapljanja razlik med religioznim in sekularnim življenjem se zato zastavlja vprašanje ali lahko klasični koncept človekovega dostojanstva v novih družbenih okoliščinah še vedno opravlja funkcijo zadnje etične instance, ki naj legitimira naša moralna dejanja, ali bi ga morda kazalo nadomestiti z novim, ki bi bil v večji meri usklajen z izzivi sodobnega časa. Prepričan

⁷Podrobneje o tem: Spaemann, Robert: *Postsäkulare Gesellschaft*, S. 65-75, v: Schweidler, Walter (Hg.), *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*. Karl Alber Verlag, München 2007.

sem, da je edina smiselna rešitev povezana z drugo možnostjo. V navezavi na Hansa Künga in skozi kritično nadgradnjo njegovih temeljnih idej bom v nadaljevanju to možnost razvil znotraj njegovega pojma svetovnega etosa, in sicer tako, da bom v njem povezal navidezno nezdružljivost sakralnih predstav bogupodobnosti na eni in sekularnih predstav človekovega dostojanstva na drugi strani ter pokazal na plodnost tovrstnega sintetičnega pojma za potrebe postsekularne družbe 21. stoletja. Nakazana sintetičnost svetovnega etosa tu ne pomeni odpravitve pojmov bogupodobnosti in dostojanstva, temveč zgolj njun prenos v enotnejšo etično strukturo, znotraj katere pa se bosta nujno spremenila njuna tradicionalna pomena in vlogi.

::2.

Ker želimo svetovni etos in dostojanstvo premisliti v kontekstu postsekularizma, moramo, še preden to storimo, najprej ustrezno razumeti tisti pojem, ki tako sekularnost kot postsekularnost sploh omogoča: to je religija. Za namene pričujoče razprave se bom omejil zgolj na tiste strukturno-antropološke lastnosti religije, brez katerih k raziskovanju zastavljenega problema ni mogoče zadovoljivo pristopiti.

Če religijo mislimo kot antropološki fenomen oz. kot predmet s katerim se ukvarja filozofska antropologija, potem se moramo najprej na kratko posvetiti njemu simbolnemu značaju. Ostale pomembne sociološke, politične in teološke razsežnosti tradicionalnih kot tudi sodobnih, zlasti v zahodni kulturi prakticirajočih monoteističnih religij, kot so denimo njihove zahteve po absolutnosti in univerzalnosti, vojne med različnimi konfesijami, odtujitev skozi cerkve in klerus, dualistične podobe sveta, selektivna porazdelitev vrednot, zaničevanje drugače verujočih, transcendenca Boga in njegov molk itd., ki so pomembne za ustrezno razumevanje sekularizma, na tem mestu, tudi zato, ker gre pri tem za bolj ali manj splošno znane fenomene in dejstva, puščam ob strani.

Izhajamo torej iz antropološkega dejstva, da je vsaka religija določena simbolna forma. Ta opredelitev je smiselna samo, če je tudi človek kot subjekt religioznih praktik simbolno bitje, torej bitje, ki si v svoji relativni naravni prostosti svobodno ustvarja svoje lastne, glede na naravo umetelne svetove. Vsaj od Cassirerjevega monumentalnega dela *Filozofija simbolnih form* naprej nihče več resno ne dvomi, da je človek *animal symbolicum*.⁸ Toda tisto, kar je pri tem antropološkem dejstvu s filozofskega stališča odločilno in hkrati temeljno, ni to, da si človek svoj svet ustvarja s pomočjo simbolov in da ga posledično lahko razume samo skozi dioptrijo njegovih simbolnih očal (jezika,

⁸Obsežno in kritično sem Cassirerjevo filozofijo simbolnih form predstavil v knjigi *Antropoetika* (Ljubljana 2005).

mitov, religij, umetnosti, znanosti, tehnike itd.), temveč vprašanje – kantovsko rečeno – po *a priori* pogojih možnosti njegovega simbolnega delovanja, torej vprašanje, ki išče razloge, da je in zakaj je človek edino bitje, ki ustvarja umetelne simbolne pomenske mreže brez katerih kot človek ne more živeti in preživeti. Če v antropološkem kontekstu sicer običajnega iskanja razlik glede na živali pod povečevalno steklo postavimo skrajno dramatičnost izhodiščnih pogojev možnosti človeškosti človeka, potem moramo prej ali slej trčiti ob dejstvo – kot bi dejal nedvomno največji filozofski antropolog Plessner – njegove totalne reflektivnosti.⁹ Odločilno pri totalni reflektivnosti, ki lahko misli vse, vključno s samo seboj (misel, ki misli misel samo), ni pragmatično motivirano vprašanje, kaj takšna zavest vse lahko ustvari, temveč antropološko vprašanje po specifičnosti strukturno-eksistencialnega položaja v katerega posedovanje takšne zavesti pahne njenega nosilca, še preden se ta sploh poda na pot sekundarnih simbolnih kreacij. To, kar je tu odločilno, je dejstvo usodnega distanciranja, ki jo opravi totalno reflektivna zavest. Toda da bi se človek od svojega okolja sploh lahko distanciral, mora predhodno, še preden torej v aktu spoznavanja in ustvarjanja proces distanciranja realno izvede, na paradoksalen način že biti zunaj, v distanci, onkraj bivajočega, za njegovim hrbtom. Da bi lahko reflektirala svoje življenjsko okolje in njegove predmete, da bi lahko postala ustvarjalno dejavna, reflektivna zavest ne more biti neposredni del življenja, temveč mu mora nujno biti *pred-postavljena*. Reflektirajoči, razmišljajoči in spoznavajoči človek se zato vselej počuti 'izgnanega' iz neposrednosti življenja. To je situacija Adama in Eve, ki sta bila, potem ko sta jedla od drevesa spoznanja, izgnana iz raja neposredovanosti biti in bivajočega, Boga in življenja; spoznanje ju prestavi v zunanost, v distanco, v specifično praznino biti. Da bi v njej človek lahko bil, si jo mora sam izpolniti ter osmisлити skozi ustvarjalni napor oblikovanja svojega lastnega, nadomeštnega, simbolnega sveta. Toda zunanost in distanca, ki enotno strukturo biti razbijata na dvoje, ne določata eksteritorialnosti oz. ekscentričnosti celega človeka, temveč zgolj mesto njegove totalno reflektivne zavesti. Samo zato, ker je ta zavest že zunaj, ker je že v specifični distanci do neposrednosti življenja, se sploh lahko prične neustavljivi proces simbolnega delovanja. Takšen položaj naše zavesti v antropološkem smislu ne pomeni nič drugega kot umeščenost v specifično eksistencialno stisko, ki nas sili, da sekundarno razbiti, razdeljeni oz. podvojeni svet – kot to nakazuje že etimologija grškega glagola *symbollein* – ponovno 'postavimo skupaj', da torej iz dveh polovic (*symbolllon*) sestavimo celoto. Da bi bil, mora človek svojo lastno diaforičnost (gr. *diaphora*, razlika)

⁹Podrobneje sem Plessnerjevo teorijo predstavil v knjigi *Homo diaphoricus* (Ljubljana, 2004). V istem delu bralec najde tudi razvito teorijo religije kot simbolne forme.

preseči v posredovano enotnost; natanko ta posredujoča dejavnost osmišljajočega sestavljanja sveta pa je tista, ki definira človekov simbolni značaj. Tisto, kar je na transcendentalni ravni razdeljeno oz. razstavljeno skozi golo dejstvo obstoja totalne reflektivnosti, simbolna dejavnost praktično sestavlja v možne forme posredovane celovitosti. Zato je človek proti svoji volji obsojen na to, da v neskončnih simbolnih procesih vedno znova išče in ustvarja tisto eksistencialno ravnovesje, ki mu omogoča biti cel; v tem je smisel iskanja njegovega smisla. Njegova svoboda kot postavljenost v distanco, v zunanost in neodvisnost je zato tudi njegovo prekletstvo. S pozicije življenju ekscentrične zavesti lahko izbere ali zavrne vse. Le svoje lastne svobode, svoje lastne totalne reflektivnosti, svoje lastne zunanosti, drugosti in tujosti ne more niti izbrati niti zavrniti; nanjo je obsojen.

Simbolna narava človeka kot svet ustvarjajočega in osmišljajočega bitja med drugim ne pomeni nič drugega kot njegovo nezmožnost, da bi se kot ekscentrično bitje utemeljil oz. osmisli iz samega sebe, torej iz svoje lastne reflektivne ekscentričnosti. Simbolno na ekscentrični zavesti temelječe razmerje zahteva drugost, zahteva, glede na njeno pozicioniranost v praznino, realno zunanost. Ta je lahko bodisi nekaj že danega ali sekundarno ustvarjenega s strani te zavesti same. Samo v odnosu do drugosti se diaforičnost lahko presega v uspešno simbolno razmerje. Večina simbolnih strategij človekovega in posledično tudi družbenega samoosmišljevanja in samoutemeljevanja izhaja iz vere v obstoj objektivne eksistence absolutne alteritete, ki je locirana onstran premen minljivosti in naključij; pri čemer v tem kontekstu ni bistveno, ali gre pri tem za drugost, ki mi je transcendentna in zunanja ali imanentna in notranja (Bog, logos, um, duh, ...). Lahko pa gre tudi – zlasti znotraj tehnične civilizacije – za simbolno razmerje do predmetov, ki so produkt simbolne ustvarjalnosti same (denar, materialne dobrine, ...). Kakor koli, samo v simbolnem razmerju do absolutne ali posredovane alteritete je človeku kot *animal symbolicum* možno biti človek – z večjo ali manjšo možnostjo, da njegov projekt uspe. To *dialoško strukturo* med jazom in ne-jazom, ki je notranja slehernemu simbolnemu razmerju, kaže tu za potrebe nadaljnega premisleka naše teme še posebej izpostaviti. In prav na tem mestu se moramo ponovno vrniti k religiji kot najstarejši simbolni formi, ki je skozi tisočletja najbolj opazno in intenzivno tkala prt simbolnega sveta.

Če smo povsem natančni, potem je trditev, da je religija simbolna forma, pravzaprav pleonazem. Religija namreč tako v etimološkem kot fenomenološkem kontekstu ne pomeni nič drugega kot vrednostno motivirano prizadevanje, da bi skozi pravilno delovanje oz. življenje, ki bo skladno s postavo, z Bogom vstopili v posredovano ali celo neposredno enost. Tako simbolno kot tudi religiozno dejanje namreč izhajata iz predpostavljene diaforičnosti človekovega

položaja v strukturi bivajočega, ki jo je potrebno skozi ustrezne praktilke preseči. *Religare* kot 'nazaj navezati' oz. 'privezati'¹⁰ na eni in *symbollein* kot 'postaviti skupaj' na drugi strani tako nedvomno izrekata in pomenita isto: Osmišljajoče sestavljanje neke predhodno necelovite strukture. Če za človeka v splošnem velja, da je simbolno bitje, potem vsaj na formalni ravni *eo ipso* velja hkrati, da je religiozno bitje. Razlika med obema opredelitvama človeka je zgolj v tem, da simbolnost zaznamuje vrednostno nevtralno strukturo človekove naperjenosti k drugosti, medtem ko religija simbolno nevtralnost že izpolni z vrednostnimi vsebinami ter postane na ta način ne le najelementarnejša, temveč hkrati tudi najuniverzalnejša zgodovinska oblika praktičnega udejanjanja človekove simbolne narave: Religija diaforičnost človekove gole eksistence s simbolnimi sredstvi povezuje, združuje, integrira z *a priori* postavljeno alteriteto absolutne svetosti v enost vsepričujočega 'božjega telesa'. Vrhovna alteriteta oz. božje kot cilj in smisel simbolizacijskih postopkov je znotraj religije kot simbolne forme predpostavljena kot večna konstanta, ki hkrati predstavlja absolutno vrednostno legitimacijo za vse posamezne človekove dejavne akte.

Človekovo religiozno-simbolno razmerje do Boga je dialoško strukturirano. Pri tem pa resnični pogoj možnosti človekovega dialoškega razmerja z Bogom ne leži v Bogu kot absolutno drugem, temveč v specifični zmožnosti človeka, da stopi v dialoško razmerje z njim; leži v njegovi načelni bogupodobnosti. Koncept človekove bogupodobnosti (lat. *imago dei*, hebr. *šelem elohim*), ki ga poznajo in iz njega izhajajo domala vse religije, trdnosti simbolnega razmerja med človekom in Bogom podeljuje ontološko razlago in veljavo, hkrati pa izpostavi človeka kot edino bitje, ki mu je lasten privileg, da lahko vstopa v živo razmerje z absolutno realnostjo. Samo skozi in zaradi te podobnosti religiozni človek sploh lahko ve, v katero smer se mora usmeriti njegov simbolni ustroj. Bodisi posredno ali neposredno tvori človekova bogupodobnost tako pri arhaičnih, politeističnih kot tudi monoteističnih religijah njihovo skupno onto-antropološko matrico kot nekakšno skrito vez med človeškim in božjim, končnim in neskončnim, na kateri ne temeljijo le njihove celokupne smiselne in vrednostne orientacije, temveč tudi in predvsem možnost dialoškega razmerja med človekom in Bogom.

Skladno z logiko simbolnega delovanja lahko bogupodobnost – odvisno od posamezne tradicije – razumemo bodisi kot bistveno lastnost religioznega človeka ali kot njegovo osrednjo življenjsko nalogo. Kljub kulturnospecifičnim razlikam pa ostaja skozi božjo voljo doseženi posebni položaj človeka v strukturi bivajočega vsem religijam skupna in vse njihove vrednostne orien-

¹⁰Podobno velja tudi za drugo Avguštinovo etimološko razlago, ki pojem *religio* izpeljuje iz *re-eligere*, kar pomeni ponovno izvolitev.

tacije legitimirajoča temeljna instanca. Drugače rečeno: *Humanum* v njegovi posebnosti utemeljuje njegova udeležnost v *divinum*; človeškost človeka se znotraj religij torej utemeljuje v njeni udeležnosti v božanskosti Boga. V tem 'magnetnem polju božjega kompasa' je hkrati določena tudi temeljna simbolna orientacija, ki človeka usmerja k sveti nalogi, da v dialoškem razmerju z absolutno alteriteto samega sebe kot nekakšnega *Quasimodo* uresničuje v smeri njemu lastne in možne celovitosti oz. popolnosti. Verjetno ni potrebno posebej poudarjati, da vse človekove specifične lastnosti, ki so jih pozneje filozofija in druge humanistične znanosti vedno znova in vedno drugače tematizirale (svoboda, um, duh, ustvarjalnost, moralnost, ljubezen, avtonomija, ...), v pojmu bogupodobnosti tvorijo njihovo še nediferencirano enotnost. Znotraj religij velja, da je človek svoboden, zaradi svoje podobnosti z Bogom, da je umen, ker je in kolikor je podoben Bogu, da je ustvarjalen, ker je in kolikor je podoben Bogu, da je dober, ker je in kolikor je podoben Bogu, da je avtonomen, ker je in kolikor je podoben Bogu, ...

Ob koncu tega vmesnega ekskurza k antropološkim karakteristikam religije kot simbolne forme naj zgolj na kratko omenim še neko drugo, doslej neomenjeno dejstvo, ki bi utegnilo biti pomembno ob vprašanju apologije postekularizma: Tradicionalne religije so – kljub številnim in upravičenim očitkom, ki pogosto letijo na njihov račun – vse do danes edina zgodovinsko izpričana simbolna forma, ki se je trudila v sebi ne le povzeti integrativnost mišljenja, čutenja, hotenja in delovanja, temveč si je hkrati nenehno tudi prizadevala, da bi to enotnost kot univerzalno sprejemljivo matrico prakticirala tako na individualni, družbeni kot tudi na kozmični ravni. V tem smislu upravičeno velja načelna ugotovitev, da je religija celovito razmerje do celote.

S strukturno-pojmovnim aparatom religije kot simbolne forme, njene dialoškosti in statusa bogupodobnosti v njej lahko zdaj preidemo k našemu osrednjemu problemu.

::3.

Sekularizacija najrazvitejših evropskih družb v poznem 18. stoletju nedvomno sodi med najpomembnejše duhovno-kulturne transformacije v zgodovini zahodne civilizacije, s pomembnimi, deloma tudi močno zakasnelimi vplivi na tako rekoč večino svetovnih družb. Do takrat skozi tisočletja uspešen model religioznih družb je bil praktično preko noči vržen s prestola, kar je s seboj prineslo nepredvidljive, tako pozitivne kot tudi negativne posledice, s katerimi se tako teoretično kot praktično soočamo še danes. Razlogi, zaradi katerih se je bil tradicionalni tip religiozno strukturirane države in družbe prisiljen posloviti, so splošno znani: Religiozno-simbolni dialog z absolutno

in vse legitimirajočo alteriteto Boga je zaradi viharnih družbenih, političnih in ekonomskih dogodkov od 16. stoletja naprej sukcesivno postajal čedalje šibkejši, dokler se zaupno razmerje med družbo, cerkvijo in Bogom v sebi končno ni povsem zlomilo. Cerkev in Bog kot vrhovni in svetu tuji razsodnik sta pospešeno izgubljala na moči, vplivu in prepričljivosti; čedalje bolj nema, življenju odtujena in abstraktna sta postajala. Poleg tega so različne krščanske cerkve, na mesto, da bi soustvarjale 'raj na zemlji', čedalje pogosteje klicale k nasilju in k najrazličnejšim oblikam nestrpnosti do drugačnih ljudi, konfesij in držav. Cerkvi kot posrednici med človekom in Bogom, ki se je čedalje bolj posvečala sami sebi in svojim posvetnim interesom, se je družba kot celota relativno zlahka odrekla.

V svojem izhodišču je projekt sekularizacije prepričljiv: Znebiti se odtujenih institucionalno-religioznih struktur, vključno z odtujitvene procese generirajočimi predstavami teističnega Boga, ter hkrati ohraniti oz. v perspektivi celo zvišati raven humanosti, moralnosti in svobode tako družbe kot tudi posameznikov v njej. Toda uresničitev te vsekakor hvalevredne ideje je bila odvisna od pozitivne rešitve enega samega, a ključnega problema, ki ga projekt sekularizma, kljub številnim naporom, nikoli ni rešil na zadovoljiv način: Kako je mogoče nadomestiti odsotnost Boga kot temeljne in vseobsegajoče legitimacijske instance? Kaj lahko nadomesti njegovo odsotnost, ne da bi se pri tem zmanjšala trdnost tistih parametrov, ki vzdržujejo humanost in omogočajo zadostno orientacijo v zadevah smiselnosti in vrednosti obstoja? Sekularna rešitev tega problema je splošno znana: Prevod eksternega Boga v človeku notranjo moralno substanco kot poslednjo legitimirajočo instanco njegove humanosti in možne avtonomnosti. Toda možnost tovrstnega prevoda je bila tudi sama, v nasprotju s željami sekularizma, odvisna od privzetja ene od ključnih religioznih predpostavk: Človekovega privilegiranega položaja v strukturi bivajočega. Sekularizem se sicer ne sklicuje več na človekovo bogupodobnost, ki je znotraj religij skozi tisočletja utemeljevala človekov posebni položaj božjega izvoljenca, na vse načine pa želi ohraniti – tako kot vse religije – njegovo ontološko privilegiranost. Vsekakor gre pri tem za očiten primer tega, kako se sekularizem utemeljuje na religioznih rezidijih. Formalno gledano so prastare religiozne predstave še vedno pregloboko usidrane v človekovi zavesti, da bi jih bilo mogoče povsem nevtralizirati, zato je bil na ozadju 'smrti Boga' postopek sekularizma pravzaprav v tem, kako spoznavno-teoretsko in semantično prestrukturirati religiozne rezidije v razsvetljeno strukturo humanega in avtonomnega posameznika. Ne glede na to, da se večina protagonistov sekularizma religioznih ostankov v strukturi lastne zavesti morda sploh ni zavedala, se je vsaj na začetku tega procesa zdelo, da je bilo prevajanja zelo uspešno. Njegov rezultat: Človekovo dostojanstvo. Seveda so tudi presekularne

družbe poznale človekovo *dignitas*, toda le kot nekakšen osebno-aksiološki privesek njegove bogupodobnosti. Za razliko od religioznega, ostane sekularni pojem dostojanstva, brez ontološke opore; kot tak mora zdaj na svojih bistveno zoženih ramenih sam nositi celotno upanje velikopoteznega projekta osvobajanja in humanizacije. Na tem projektu sublimacije teističnega Boga v osebno moralno in humanost legitimirajočo substanco je bil, kot vemo, v bistveni meri udeležen Kant.

Kantova naivnost na žalost ni močno zaostajala za njegovo nedvomno genialnostjo. Kant ne bi bil Kant, če si ne bi na vse kriplje prizadeval ne le ohraniti *humanum* človeka, temveč le-tega enkrat za vselej z racionalnimi sredstvi utemeljiti ter ga na ta način *sub specie aeternitatis* zaščititi za prihodnost človeštva. Zunanjo kategoričnost božjega zakonodajalstva Kant razreši v notranjo kategoričnost moralnega zakona, katerega apriornost, absolutnost in rigoroznost niso – ali vsaj naj ne bi bile – nič manjše kot pri prvem. Moralni zakon je zdaj tisti, ki utemeljuje dostojanstvo vsakega umnega subjekta, da lahko v kraljestvu smotrov postane avtonomni zakonodajni člen. Dostojanstvo avtonomnega subjekta, ki *a priori* prepoveduje sleherno formo instrumentalizacije človeka, je nedvomno velik Kantov dosežek. Njegova naivnost, ki sem jo prej nakazal, s tem nima nič opraviti; vsekakor pa je bistveno povezana z naslednjima vprašanjema: prvič, ali njegov postopek utemeljevanja moralnega zakona res zasluži ta naziv in drugič, ali je mogoče tako razumljeno dostojanstvo in avtonomijo človeka praktično uresničiti in na ta način – in prav zato je namreč v prvi vrsti šlo – nadomestiti oslabele socialno in moralno družbeno vlogo religije? Odgovor na ti dve vprašanji je lahko s položaja več kot dvestoletne časovne distance le odločni ne.

Človekovo bogupodobnost in nanjo vezano dostojanstvo in privilegiranost znotraj religij utemeljuje Bog; človekov moralni zakon in nanj vezano dostojanstvo znotraj Kantovega sekularnega obrata kot poslednja legitimacijska instanca utemeljuje praktični um. Na prvi pogled se to sliši prepričljivo predvsem pa umno, še zlasti, ker je iz takšnih predpostavk možno brez večjih težav izpeljati dolgo iskano avtonomnost človeka: Um, ki mu tu sledim in katerega glas poslušam, je moj lastni um, a hkrati tudi tvoj, je torej univerzalni um. Rešitev bi lahko bila genialna, če le ne bi bilo vanjo vpisano nekaj trdovratno ne-umnega. Neprijetno vprašanje, ki si ga razsvetljenski sekularizem nikoli ni resno zastavil, se glasi: Kaj pa utemeljuje umnost uma? Odgovor se lahko glasi le: Um sam. Tudi tu gre torej za očiten religiozni rezidij: Božanskost Boga, kot poslednjo legitimacijsko instanco, je lahko utemeljeval le Bog sam, kajti edino on kot *causa sui* se lahko utemeljuje v samem sebi. Da je zadeva lahko funkcionirala je bilo potrebno v to le še verjeti. Nič drugačna ni situacija znotraj razsvetljenstva in sekularizma: Vera v umnost uma, je edina 'trdna'

opora, na kateri lahko smiselno gradimo sekularni projekt in mu sledimo; s tem pa seveda religioznega problema, ki ga je razsvetljenstvo želelo preseči, nismo rešili, temveč smo ga zgolj predstavili na drugo, njemu tujo raven, na raven uma. Prav v tem se skriva nereflektirana ne-umnost razsvetljskega uma.

V osnovi sekularizem pravzaprav ne stori nič več kot to, da religiozne pojme nadomesti s profanimi; problemska struktura pa pri tem ostane ista, nespremenjena. Tudi če smo pripravljeni vero v umnost uma sprejeti za nedvomno, kar se je konec 18. stoletja pravzaprav tudi zgodilo, na podlagi česar potem – v nasprotju s pričakovanji in zahtevami sekularizma – nastane nova, sekularna religija uma, pa je s tem povezan še nek drug, z vidika možnega napredka humanosti tako rekoč odločilni problem: Bog, naj je bil ta s strani človeka še tako naivno in antropomorfno razumljen, je v religioznih družbah utelešal absolutno alteriteto, ki je ni bilo mogoče izenačiti s človekostjo človeka; bogupodobnost namreč ni boguenakost. Bog ni človek, ne glede na to, ali prebiva v njem ali zunaj njega. Če na mesto Boga zdaj postavimo um, smo drugost v dialoško-simbolni strukturi človekove zavesti dokončno zapravili. Z umom ni mogoče vstopiti v odnos, ni mogoče slediti njegovemu glasu, ne da bi se uma hkrati že posluževali, ne da bi torej um predhodno že samemu sebi sugeriral kaj nam mora ukazati kot umnim bitjem. Vse skupaj se tu nujno izteka v tavnološkost in še bolj usodno monološkost. Človek kot umno bitje lahko govori le še s samim seboj kot nosilcem uma. Um je zdaj samemu sebi svoj lastni tožilec in odvetnik. Dialoški princip človekove simbolne narave se tako nehote postopoma spreminja v avtistični in čedalje bolj tudi nevrotični monolog, brez izgleda na prepričljivo legitimnost. Z izgubo alteritete se dvo-dimenzionalna struktura človekove simbolne zavesti skrči v negibno in nemo točko brez avtoritete. V odsotnosti 'objektivnega' vrednostno-referenčnega okvirja se zdaj *defacto* zamaje svet, v katerem to, da zaradi tega ni nič več dovoljeno, pomeni natanko toliko kot to, da ni nič prepovedano oz. da je vse dovoljeno. Ključno ob odsotnosti absolutne alteritete torej ni to dejstvo odsotnosti samo, temveč njena posledica: Izguba notranje, dialoško strukturirane zavesti, izpraznjenost enigmatičnega mesta drugosti v njej, na kateri so do tedaj temeljile vse forme človekovih vrednostnih predstav. Nihilizem in relativizem sta le nujni konsekvenci usodnega molka alteritete v monološki strukturi sekularnega uma.

Analogno velja izguba dialoške strukture tudi za sekularni pojem dostojanstva. Bogupodobnost, na kateri sta temeljili vrednost in samozavest religioznega človeka, je bila v sebi vselej dialoško strukturirana. Eno je bilo v svoji vrednosti utemeljeno skozi udeležnost v absolutno drugem. Za dostojanstvo, ki je postalo nekakšen osamel stražni stolp humanizma, to ne velja več. Dostojanstvo ne daje nobenega glasu od sebe, nobenih navodil,

ono ne govori; je nemo. Paradokсно je njegovo bistvo še bolj abstraktno kot je to veljalo za transmudanega Boga; kot takšno je bilo v svoji možnosti, da postane omembne vredna etično-moralna kategorija, že vnaprej obsojeno na funkcionalno zakrnelost. Če mu pravo, ki je pri tem imelo svoje lastne interese, nebi ponudilo domovinske pravice v jedru svojega lastnega formaliziranega telesa, potem najbrž ne bi igralo nobene omembe vredne vloge v javnem življenju sekularne družbe.

Formalno gledano sekularna transformacija religije v ničemer ne spremi nja bistveno simbolnega značaja človekove diaforične zavesti. Tej z nobeno transformacijo vrednostno-smiselnih predstav ni mogoče uiti. Ker človek kot diaforično bitje v sebi ni cel, ker je torej zasnovan prospektivno kot možnost in naloga, je proti svoji siceršnji svobodni volji obsojen na to, da si skozi simbolna razmerja prigara potrebno legitimnost, ki opravičuje to, kako on kot posameznik je. Ker pa je z večno nalogo iskanja svoje lastne celovitosti in identitete zdaj postavljen v družbeno realnost, ki ne pozna več usmerjevalne, splošno prakticirajoče in dialoške večše alteritete – še zlasti po ‘smrti uma’ od druge polovice 19. stoletja naprej –, je bil sekularni človek kot prakticirajoče simbolno bitje obsojen na postopni proces duhovne retardacije, kar je posledično, zlasti na začetku 20. stoletja, pripeljalo do najhujše kulturne krize v zgodovini človeštva. Da se je nemalo ljudi kljub vsemu še naprej zatekalo pod varno okrilje te ali one konfesije, pa ni bila rešitev krize, temveč le eden od njenih simptomov, ki so v najboljšem primeru učinkovali blažilno kvečjemu na posameznike.

Humanizacija družbe, ki naj bi temeljila na vzpostavitvi pogojev možnosti avtonomne in kritično-moralne subjektivitete, je skozi relativno hitro razčaranje umnosti človeškega uma v postheglovski dobi čedalje hitreje postajala prazna ideja, v kateri je svoje zadovoljstvo iskala kvečjemu le še hitro rastoča populacija cinikov. Namesto uresničitve raja na zemlji je sekularni družbi uspelo, da je ideji humanosti in človeškosti – za kateri že dolgo več ne vemo, kaj z njima sploh mislimo – za daljši čas izbrisala iz slehernega kritičnega diskurza. Od človeka je preostal – kot se je glede tega izrazil že Heidegger – *brutum bestiale*. Zgodovina 20. stoletja je več kot očiten dokaz.

Če kaj, potem nam lahko zgodovinski potek sekularizacije ponudi naslednjo, za ta proces sam bolečo streznitev: Etičnosti in humanosti ni mogoče utemeljiti v človeku kot točkovnem *symbolion*, torej v polovičnosti, diaforičnosti njegove neizgotovljene in družbeno posredovane narave, ter potem naivno upati, da iz takšnih enodimenzionalnih temeljev lahko zraste dolgo iskana pluridimenzionalna humanistična nadstavba. Prav tako ne v njegovih simbolnih stvaritvah kot so praktični predmeti, ideološki in politični koncepti, gospodarski in informacijski sistemi; utemeljiti je ni mogoče niti v konzumu

ni v razumu. Zakaj ne? Zato ker je znotraj sekularne simbolnosti dialoškost zgolj navidezna; zato ker je tu Jaz tisti, ki je samemu sebi vselej tudi svoj lastni drugi. Resnični Drugi pa manjka! Tam kjer je absolutna alteriteta odsotna zmago slavi vsakokratni interes Jaza, ki si brez zunanjih omejitev lahko vsakič nadeva modna oblačila drugosti in navidezne objektivnosti, da bi v njih prepričal ali premagal svoje oponente.

Če projekt sekularizma merimo glede na njegovo osnovno poslanstvo izgradnje resnično svobodne in humane družbe avtonomnih posameznikov, potem je več kot očitno, da je ta projekt neslavno propadel. Sekularni človek v svoji vrženosti v monološko samost lastne subjektivitete ni le izgubil identitete in gotovosti vrednostne orientacije, temveč je v njej podobno kot Narcis preminil; preminil kot avtonomni subjekt. Glavni virus, ki je rezultiral v postmodernih zgodbah o smrti človeka kot avtonomnega subjekta (Foucault), se ne skriva nikjer drugje kot prav v tej enodimenzionalni strukturi sekularne zavesti. Sekularni projekt se tako proti svoji volji izteče v nasprotje samega sebe: Namesto ustoličenja človeka kot avtonomnega moralnega subjekta v povprečju proizvaja anemične in odtujene instrumente anonimnih ekonomsko-tržnih struktur. Prav te so resnične zmagovalke sekularizacije. Tiho so zasedle izpraznjeno mesto absolutne alteritet, da bi iz njega gospodovale subjektom, ki to že dolgo niso več. Mi vsi smo njihov idealni plen in hkrati tudi njihov najboljši produkt. Simbolno razmerje je tako ohranjeno, toda v sprevrženo patoloških konturah tehničnega sveta. Toda v tej situaciji bi bil poskus vrnitve v varno naročje presekularne religiozne države – žal bi nemalo posameznikov takšno rešitev sprejelo z odprtimi rokami – še večja neumnost, ki bi imela ne le tragične družbene posledice, temveč bi tudi dejansko pomenila velik korak nazaj. Kaj potem? Kakor koli sem tu projekt sekularizma naslikal v temnih barvah, pa v njem ne smemo spregledati tistega, v čemer ta sleherno presekularno družbo bistveno presega. S tem ne mislim toliko na sekularno zgodbo splošnega uveljavljanja in utrjevanja človekovih pravic, kar je vsekakor njegova velika in hvalevredna tema, ki se ji tu ne bom posvečal, temveč predvsem na fenomen duhovnega ponotranjanja kot tistega odločilnega obrata navznoter, brez katerega razcvet postsekularne religioznosti ne bi bil mogoč. Že res, da to ponotranjanje, kot smo videli, sprva proizvede in to praviloma še vedno počne, deviantne forme avtonomije, ki z humano uresničitvijo človeka in družbe nimajo veliko skupnega, toda prav v tej nevarnosti in tveganju, kot bi dejal Hölderlin, se je hkrati skrivalo tudi tisto rešilno.

Sekularni človek je zaradi zahteve, da se utemelji v monološkosti lastnega uma, skoraj propadel. Iz vakuuma sebstva, v katerem ni našel resnične opore za izgradnjo lastne identitete, se je praviloma reševal tako, da se je nekritično prepuščal lažni alteriteti anonimnih subjektov trga. Da bi se iztrgal iz narcis-

soidne shizofrenosti nemega sebstva se je obsesivno oklepal slehernega videza zunanosti in možne drugosti. Toda skozi serijo razočaranj in razčaranj, ki jih je beg v blešččečo in mamljivo zunanost konzuma proizvajal z neznosno lahkostjo, se je tudi učil in tam, v najgloblji notranjosti lastnega obupa in izpraznjenosti – pred katerima je bežal in se v njiju vedno znova vračal – našel tlečo žerjavico resnične alteritete, tokrat imanentne, njemu notranje, a vendar 'povsem druge'. In natanko tu, v tej novo odkriti substancialnosti lastnega sebstva, ki ni hkrati to sebstvo samo, ima svoje korenine nek nov, po možnosti dosti bolj obetavni proces, ki ga je nemalo pomembnih mislecev sodobnosti imenovalo s hevrističnim pojmom postsekularnosti. S tem se ponovno vračamo na začetek naše razprave.

::LITERATURA:

Küng, Hans (2008): *Svetovni etos*, Ljubljana.

Beck, Ulrich (2008): *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt a. M.

Jonas, Hans (1992): *Philosophische Untersuchungen in metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a.M.

Schweidler, Walter (ed.) (2007): *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, München.

Ošljaj, Borut (2004): *Homo diaphoricus*, Ljubljana.

Ošljaj, Borut (2005): *Antropoetika – Etična dekonstrukcija simbolnega*, Ljubljana.