

UNIVERZA V MARIBORU
FILOZOFSKA FAKULTETA
Oddelek za filozofijo

DIPLOMSKO DELO

Metka Šalika

Maribor, 2016

UNIVERZA V MARIBORU - FILOZOFSKA FAKULTETA
UNIVERZA V LJUBLJANI – TEOLOŠKA FAKULTETA
Univerzitetni dvopredmetni program FILOZOFIJA in
TEOLOGIJA

Diplomsko delo
SMISEL ŽIVLJENJA IN TRANSCENDENTALNO

Kandidatka:
Metka Šalika

Mentorja:
izr. prof. dr. Friderik Klampfer
doc. dr. Mateja Pevec Rozman

Maribor, 2016

Lektorica:

Katja Kokol Marko,

uni. dipl. prof. slovenskega jezika s književnostjo in teologije.

Prevajalec:

Vid Hudrap,

profesor angleščine in filozofije.

ZAHVALA

Zahvaljujem se mentorjema, dr. Frideriku Klampferju in dr. Mateji Pevec Rozman, za strokovno vodenje, pomoč, podporo in nasvete pri izdelavi diplomskega dela.

Hvala tudi družini in vsem bližnjim, ki so mi stali ob strani ter me v času študija podpirali, spodbujali in bodrili.



Univerza v Mariboru

Filozofska fakulteta

Koroška cesta 160
2000 Maribor, Slovenija

IZJAVA

Podpisana METKA ŠALIKA, rojena 26. 1. 1987, študentka Filozofske fakultete Univerze v Mariboru, univerzitetni dvopredmetni študijski program FILOZOFIJA IN TEOLOGIJA, izjavljam, da je diplomsko delo z naslovom SMISEL ŽIVLJENJA IN TRANSCENDENTALNO pri mentorjema izr. prof. dr. Friderik Klampfer in dr. Mateja Pevec Rozman, avtorsko delo.

V diplomskem delu so uporabljeni viri in literatura korektno navedeni; teksti niso prepisani brez navedbe avtorjev.

Maribor, 7. 2016

(podpis študenta-ke)

UNIVERZA V MARIBORU

Filozofska fakulteta

IZJAVA O ISTOVETNOSTI TISKANE IN ELEKTRONSKE VERZIJE ZAKLJUČNEGA DELA IN OBJAVI
OSEBNIH PODATKOV DIPLOMANTOV

Ime in priimek diplomanta-tke: Metka Šalika

Vpisna številka: _____

Študijski program: FILOZOFIJA IN ...

Naslov diplomskega dela: SMISEL ŽIVLJENJA IN TRANSCENDENTALNO

Mentor: Friderik Klampfer, Sodelavec Zunanji

Somentor: _____

Podpisani-a Metka Šalika izjavljam, da sem za potrebe arhiviranja oddal elektronsko verzijo zaključnega dela v Digitalno knjižnico Univerze v Mariboru. Diplomsko delo sem izdelal-a sam-a ob pomoči mentorja. V skladu s 1. odstavkom 21. člena Zakona o avtorskih in sorodnih pravicah dovoljujem, da se zgoraj navedeno zaključno delo objavi na portalu Digitalne knjižnice Univerze v Mariboru.

Tiskana verzija diplomskega dela je istovetna elektronski verziji, ki sem jo oddal za objavo v Digitalno knjižnico Univerze v Mariboru.

Zaključno delo zaradi zagotavljanja konkurenčne prednosti, varstva industrijske lastnine ali tajnosti podatkov naročnika: _____ ne sme biti javno dostopno do _____ (datum odloga javne objave ne sme biti daljši kot 3 leta od zagovora dela).

Podpisani izjavljam, da dovoljujem objavo osebnih podatkov vezanih na zaključek študija (ime, priimek, leto in kraj rojstva, datum diplomiranja, naslov diplomskega dela) na spletnih straneh in v publikacijah UM.

Datum in kraj:

Maribor, 06.07.2016

Podpis diplomanta-tke:

Podpis mentorja _____
(samo v primeru, če delo ne sme biti javno dostopno):

Podpis odgovorne osebe naročnika in žig: _____
(samo v primeru, če delo ne sme biti javno dostopno)

POVZETEK

V diplomskem delu z naslovom SMISEL ŽIVLJENJA IN TRANSCENDENTALNO se ukvarjamo s vprašanjem povezave med obstojem transcendentnega in smislom življenja.

Pregledali smo dela filozofov, ki dokazujejo obstoj transcendentnega ter njihovo kritiko. Prav tako smo na vprašanje pogledali iz teološkega vidika. Videli smo namreč, da med bogom filozofov in Bogom vere obstaja bistvena razlika – filozofi ga obravnavajo kot objekt, medtem ko teologi kot subjekt (osebo).

V diplomski nalogi smo antropološko pogledali na človeka kot bitje treh razsežnosti: telesne, duševne in duhovne ter se posebej ukvarjali s človekom kot transcendentnim bitjem.

Vprašali smo se kdaj se človek sploh začne spraševati o smislu življenja in smo dobili tri odgovore: človeška narava (misleče bitje) je, ki človeku v prvi vrsti narekuje, da se po smislu sprašuje. V drugi vrsti ga v to vodi dvom. Kot zadnja ugotovitev pa je bila, da se človek o smiselnosti svojega življenja začne spraševati, ko v polnosti uvidi negotovost in pomanjkanje smiselnost svojega življenja.

Na vprašanje koliko ima človek sploh svobodne volje, smo dobili odgovor, da je njegova svobodna volja v odločitvi in odgovornosti za svoje življenje.

Nujne povezave med transcendentnim in smislom življenja nismo našli. Smisla življenja v njegovi celovitosti pa ni mogoče utemeljiti brez Transcendence.

KLJUČNE BESEDE: smisel, življenje, transcendentno, Bog, svobodna volja.

ABSTRACT

The graduation thesis titled THE MEANING OF LIFE AND THE TRANSCENDENTAL focuses on the link between the existence of transcendentalism and the meaning of life.

It features an overview of philosophers' works which prove the existence of transcendentalism and the critique of the works. The problem is also viewed from a theological point of view. We have seen that there is a substantial difference between the god of philosophers and the God of religion - philosophers consider god to be an object, whereas theologians consider God to be an entity (person).

The graduation thesis is an anthropological view on humans as beings of three dimensions: the physical, the psychological and the spiritual; it gives special attention to humans as transcendental beings.

The thesis poses a question - when do humans start wondering about the meaning of life; there were three answers: human nature (thinking entity) is the one which primarily drives humans to ask about the meaning of life. Secondly, humans are driven by doubt. The last finding is that humans start asking about the meaning of life when they see fully the uncertainty and lack of meaning of their lives.

The question how much free will humans actually have was answered in the following manner: their free will lies in the decisions and responsibilities for their lives.

An essential link between transcendentalism and the meaning of life was not found. The meaning of life cannot be fully substantiated without transcendentalism.

KEY WORDS: meaning, life, transcendentalism, God, free will.

Kazalo vsebine

Kazalo vsebine	I
1 Uvod.....	1
1.1 Opredelitev področja in namen diplomskega dela	2
1.2 Opredelitev problema in temeljno raziskovalno vprašanje	3
1.3 Cilji v diplomski nalogi	3
1.4 Uporabljene metode dela	3
2 Človek in uganke o smislu življenja	4
2.1 Definicija smisla življenja in ključni termini	4
2.2 Filozofski poskusi rešitve uganke o smislu življenja	8
2.2.1 Filozofske teorije o obstoju Boga in smisel življenja	9
2.3 Kritika filozofskih pojmovanj transcendentnega in smisla življenja ...	23
3 Antropološki vidik človeka	30
3.1 Človek kot telesno, duševno in duhovno bitje.....	30
3.2 Človek kot transcendentno bitje	32
4 Teološka razlaga transcendentnega in smisla življenja	37
4.1 Bog in smisel življenja	37
4.2 Kdaj so se ljudje začeli spraševati o smislu življenja	51
4.3 Kritika teoloških pojmovanj o smislu življenja	64
5 Vprašanje svobodne volje	68
6 Zaključek.....	77
7 Literatura in viri	79
7.1 Tiskano gradivo	79
7.2 Spletni viri	81

1 Uvod

Človek se sprašuje in raziskuje, ker si stvari, ki se mu dogajajo in s katerimi je obdan, enostavno ne zna razložiti. To počne z razlogom, da bi samemu sebi pojasnil lasten obstoj, ga osmislil in dogajanju v sebi ter okoli sebe dal kak pomen ali namen. Tako nastanejo tudi razne vede, kot so biologija, kemija, zgodovina, filozofija, znanost, medicina, psihologija, sociologija, okultne vede, teologija in še marsikatera druga.

Če ne bi obstajali, ne bi obstajala niti vprašanja: kdo sem, kam grem in kaj je smisel mojega življenja. »Karl Marx je nekoč enigmatično pripomnil, da si človeška bitja postavljajo samo takšne probleme, ki so jih zmožna razrešiti – s čimer je morda mislil tole: če imamo pojmovni aparat, da neko vprašanje zastavimo, potem načeloma že imamo sredstva, s katerimi lahko ugotovimo odgovor nanj.« (Eagleton, 2009, str. 17 - 18)

A ni nujno, da na vsa vprašanja dobimo zadovoljive in dokončne odgovore.

V diplomski nalogi bomo antropološko pogledali na človeka kot bitje treh sfer: telesne, duševne in duhovne ter se posebej ukvarjali s človekom kot transcendentnim bitjem. Osrednja tema bo namreč vprašanje transcendentnega v odnosu do smisla življenja. Človeško telo je v osnovi omejeno s časom in prostorom. Tako so omejene tudi naše umske, telesne, čutne in druge zaznave. Si pa ljudje na vsak način (eni bolj, drugi manj) želimo rešiti uganke našega obstoja in si odgovoriti na vprašanja. Želimo si jih pojasniti ali stvari preprosto razumeti. Morda zgolj zato, ker mislimo, da nam bo s tem bivanje na Zemlji lažje. Obstaja pa tudi druga skupina ljudi, ki se v življenju nikoli ne vpraša, kaj je smisel in namen. Morda ti le preprosto živijo in so zaposleni z življenjem samim.

V diplomski nalogi se bomo ukvarjali z vprašanjem obstoja Boga - transcendentnega. Kako so se čez raziskovanje tega vprašanja prebijali filozofi in teologi. Videli bomo njihove definicije in sklepe. V povezavi s tem se bo odprla tudi kritika, ki na eni strani filozofom spodnaša tla pod nogami, kjer njihove teorije ne zdržijo več, na drugi strani pa teologijo spravlja v neugoden položaj, saj ji očitajo teorijo brez trdnih dokazov. Osrednja tema naše naloge je

transcendentalno: ali obstaja ali ne. Če da, kako se v omejujočem svetu kaže in ali le-to vpliva na smisel posameznikovega življenja. Dobili bomo odgovore na vprašanje »Kdaj se je človek sploh začel spraševati o smislu življenja in ali ga pri tem podpira njegova svobodna volja?« Vprašanje, ki nas bo pripeljalo k zaključku, je namreč vprašanje svobodne volje. Ali jo ljudje imamo ter kaj ta svobodna volja sploh pomeni? Ljudje si jo namreč razlagamo na različne načine.

1.1 Opredelitev področja in namen diplomskega dela

Vprašanje smisla življenja in »Ali nad nami še kaj obstaja?«, se mnogo ljudem pojavlja vsaj enkrat v tem življenju. Kdo smo, kam gremo in zakaj smo tu? Sprehod čez spletne vsebine, knjige, različne »verske«, ideološke ali pripadnostne skupine, vam pokaže, da je človek v takšnem ali drugačnem iskanju samega sebe in smisla svojega življenja.

Tako se bomo tudi mi posvetili vprašanju: ali lahko človek najde in pride do smisla življenja brez obstoja transcendentalne (presegajoče) sile? Namen naloge pa je videti možne rešitve te uganke.

Področje obravnavane tematike je teološko in filozofsko vprašanje o smislu življenja. Kaj je smisel življenja in ali obstaja presegajoča sila, ki nam vse določa? Dotaknili se bomo različnih vidikov teologov ter pripadnikov religij, ki vsi zagovarjajo, da človek brez Boga – transcendentalnega ne more najti dokončnega smisla življenja. To stališče bomo soočili z nekaterimi filozofskimi in psihološkimi pogledi.

Ključni pri diplomski nalogi bosta tudi vprašanji usode in svobodne volje. Ali ima človek svobodno voljo ali pa je njegovo življenje že v naprej določeno? Kaj je potem smisel našega življenja? Izpolnjevati voljo nekoga drugega? Če da, čigavo? Če transcendentalno ne obstaja, ne obstaja tudi naš smisel?

1.2 Opredelitev problema in temeljno raziskovalno vprašanje

Problem nastane, ko je v raziskovanju podanih ogromno dokazov za stališče enega in drugega – torej tega, da transcendentalno ne obstaja in da smo plod omejenega uma in na drugi strani priznavanja vsemogočnosti, presežnosti in drugih mogočnih lastnosti presegajoči sili, ki je vse skupaj ustvarila in je po njej vse vodeno. Kako najti vsaj ravnovesje znotraj tega, če že ne absolutne resnice? Teologi so strogo zagovarjali obstoj Boga - kako se kritično soočiti z njimi? Filozofi so poskušali razumsko dokazati njegov obstoj ali neobstoj.

Ali s teološkega pogleda, da Bog obstaja, nujno izhaja, da obstaja tudi naš smisel? Ali pa je življenje kljub temu nesmiselno?

Temeljno raziskovalno vprašanje diplomske naloge je: Ali je resnično potreben obstoj transcendentalnega, da bi človek našel smisel svojega življenja?

1.3 Cilji v diplomski nalogi

- Preveriti različne vidike dokazovanja obstoja Boga in transcendentalnega
- preveriti, ali človek resnično ne more najti smisla življenja brez obstoja nečesa višjega od samega sebe (transcendentalnega),
- videti, kaj pomeni, da je človek telesno, duševno, duhovno in transcendentalno bitje,
- opredeliti vlogo svobodne volje v človekovem življenju.

1.4 Uporabljene metode dela

- Opisna oz. deskriptivna metoda s študijo različne domače in tuje literature,
- metoda analize in sinteze,
- primerjalna metoda,
- pojmovna analiza,
- logiško-argumentativna metoda.

2 Človek in uganka o smislu življenja

Odkar obstaja človek, obstaja tudi vprašanje smisla življenja. In, če ne bi obstajal človek, najverjetneje ne bi obstajalo niti vprašanje smisla, razen kot idejna opcija še nematerializiranega stanja. Če človek živi, obstaja torej življenje. Če človeka ni, (človeško) življenje ne obstaja. In tako lahko rečemo, da se je šele z obstojem človeka porodilo vprašanje smisla njegovega življenja. Konec koncev se o smiselnosti svojega življenja ne morem spraševati, če ne obstajamo.

2.1 Definicija smisla življenja in ključni termini

Preden se lotimo raziskovanja definicije smisla življenja, je potrebno pojasniti ključne termine, s katerimi bomo imeli opravka v diplomski nalogi:

Smisel:

»V filozofski literaturi je smisel pogosto koncipiran kot temeljni pomen nečesa, kot celovit vsebinski konteksti, kot pojasnitev bistva ter osnovnega pomena nečesa ipd. (npr.: izraz smisel sveta, smisel človekovega življenja, smisel umetnosti, ...). Vsako osmislitev izraža človek v določenih družbeno-zgodovinskih razmerah. Za splošno osmislitev človeka in sveta si prizadevata zlasti religija in filozofija. Nasprotje smisla je nesmisel; pogosto se smisel v novih, spremenjenih okoliščinah in pogojih spremeni v nesmisel.« (Sruk, 1995, str. 188)

Smoter: 1.

»Tisto, kar bitja v teženju, želenju in hotenju motré, kar bi rada dosegla.« (Ušeničnik, 2003, str. 87 – 88) 2. »Namen, cilj. Predstavljeni ali mišljeni cilj, h kateremu je usmerjeno človeško prizadevanje, da bi ga uresničilo. Za dosego določenih smotrov so potrebna ustrezna sredstva.« (Sruk, 1995, str. 188)

Življenje:

»Nekaj najvažnejših oz. najpogostejših pomenov besede: »1. pojav, ki se izraža s sposobnostjo presnavljanja, rasti, razmnoževanja ...; 2. stanje živega bitja ...; 3. bivanje, obstajanje človeka ...; 4. doba bivanja, obstajanja človeka ...; 5. kar daje bivanju, obstajanju človeka smisel, vrednost ... « (SSKJ, str. 1006).

Življenje je način obstajanja rastlinskih, živalskih in človeških organizmov; na splošno ga obravnava naravoslovje, še posebej biologija. Življenje je tudi trajen filozofski problem. Ko premišljamo o življenju, premišljamo v glavnem o dveh vidikih: o svojem lastnem življenju in življenju nasploh. O prvem je dramatik in pesnik F. Grillparzer posrečeno zapisal: "Najvišji cilj življenja je vendarle – živeti". In ker na koncu vsakega individualnega življenja neogibno preži smrt, kaže prisluntni takšnim tolažilnim besedam, kakršne je ob mnogih drugih mislecih izrazil tudi Mohamed Ikbah: "Brat moj, glej smisel življenja: imej spanje za počasno umiranje, smrt pa za globoko spanje".« (Sruk, 1995, str. 361)

Svoboda:

»Ena najvišjih moralnih vrednot in središčna etična kategorija. Svoboda in nesvoboda se v svojem dialektičnem prežemanju manifestirata predvsem konkretno, izkustveno na vseh mogočih področjih družbenega življenja, v vsakršni družbeno-zgodovinski, gospodarski in kulturno-politični situaciji.« (Sruk, 1995, str. 198)

Transcendena:

»Presežnost. 1. presegajoč vse naše naravno spoznanje (transcendena dogem); 2. presegajoč naše svojsko spoznanje, kjer je pa možno analogno spoznanje (transcendena duše in zlasti Boga); 3. presegajoč subjektivno območje (transcendena predmetov nasproti pojmom); 4. presegajoč vse kategorije (sholastikom »transcedentalia«, bitje, eno, resnično, dobro).« (Ušeničnik, 2003, str. 97)

Transcendentalen: »1. vse presegajoč po bitnosti in popolnosti, nad svetom bivajoč, ne istoveten z njim (nasprotje imanenten); 2. izven fenomenalnega sveta, presegajoč izkustvo.« (Ušeničnik, 2003, str. 97)

Terry Eagleton je v svoji knjigi Smisel življenja, o razlagi pojmov smisla življenja, zapisal:

»Kaj je smisel življenja? Je eno tistih redkih vprašanj, pri katerih je problematična skoraj vsaka beseda. Vključno s prvo, saj za neštivilne milijone verujočih ljudi smisel življenja ni nekaj, ampak Nekdo. Predan nacist bi se s tem na svoj način lahko strinjal, smisel življenja bi namreč videl v osebi Adolfa Hitlerja. Morda se nam bo smisel življenja razkril šele na koncu časov, kot Mesija, ki se mu očitno ne mudi kaj dosti. Ali pa je vesolje nemara atom za nohtom kakega kozmičnega velikana.« (Eagleton, 2009, str. 45)

Eagletonov uvod tako tudi nam takoj na začetku odpre vprašanje razčlenitve besedne zveze »smisel življenja«. Filozofsko korektno je, da ne rečemo higienično, da preden se lotimo same vsebine, razložimo termine, s katerimi bomo operirali. Kam bi pa prišli, če se ne bi razumeli že na začetku? ...

Ko smo torej videli pri Eagletonu, se veliko ljudi s tem vprašanjem (KAJ je smisel življenja?) ne bo poistovetilo, saj imajo pripadniki različnih religij in verstev, Boga ali več bogov za smisel njihovega obstoja. Nekateri imajo za smisel samega sebe in omejeni svet. Da se predolgo ne mudimo pri besedici »kaj«, jo iz vprašanja »Kaj je smisel življenja?« izvzamemo, saj nas trenutno ne zanima kaj to je, ampak samo razlaga kaj pomenita besedi »smisel« in »življenje«.

Kaj je torej definicija smisla življenja?

»Smysel: Notranja struktura povezanosti stvarnosti v ekološko celoto. To pomeni, da je struktura stvarnosti smiselna, da vsebuje pametno zamisel (smisel – tudi za-misel), da je vredna (vrednote so notranja struktura ekološke celote resničnosti, ki jo dojema človekova zavest). Smisel stvarnosti – in človeškega življenja v njej – je splošno sprejet aksiom v kulturni zgodovini človeštva, na katerem temelji vsa vzgoja in človeško prizadevanje za napredek.« (Frankl, 2013, str. 212 – 213)

»Življenje samo pa je tisto, ki človeku postavlja vprašanja. Ni na njem, da bi spraševal, temveč življenje sprašuje njega, on pa mora življenju odgovarjati in za življenje prevzeti odgovornost.« (Frankl, 2005, str. 1)

Gre torej za dvojno vprašanje – vprašanje smisla in vprašanje življenja. Eagleton o samem življenju pravi sledeče:

»Beseda »življenje« je prav toliko problematična kot beseda »smisel«. Mar ni razlog za to, da ni mogoče govoriti o smislu življenja, prav ta, da ne obstaja nekaj, kar bi lahko imenovali življenje? Ali nas tu, kot bi lahko rekel Wittgenstein, ne uročuje naša gramatika, ki lahko tvori besedo »življenje« v ednini, prav tako kot besedo »paradižnik«? Morda imamo besedo »življenje« le zato, ker je naš jezik po naravi postvarjajoč. »Bistvo izraža gramatika«, pravi Wittgenstein. Kako neki bi lahko vse, kar sodi pod poglavje človeškega življenja, od rojevanja do plesanja četvorke, skupaj sestavljalo en sam smisel? Ali ni to zabloda paranoika, za katerega vse stvari zlovešče odzvanjajo med seboj in so povezane v moreče prozorno celoto? Ali pa raje zabloda filozofije, ki je, kot je hudobno pripomnil Freud, še najbližje paranoji? Niti posamezno življenje ne tvori poenotene celote. Resda nekateri ljudje svoje življenje vidijo kot elegantno pripoved, ki se razteza iz Uvoda do Epiloga, toda vsi ne delijo takšnega pogleda vase. Kako bi tedaj lahko neštetilni milijoni posameznih življenj skupaj sestavljali koherentno celoto, če tega ne zmore niti eno samo?« (Eagleton, 2009, str. 95)

Če se z Eagletonom strinjamo, potem lahko življenje razčlenimo na manjše sklope. Ti so lahko življenjska obdobja, leta, meseci, ure ali trenutki. Potem takem bi lahko šli v raziskavo posameznih delov življenja vsakega človeka in raziskovali njegov smisel in namen. Nas pa na začetku vseeno zanima samo definicija smisla življenja.

In le-to lahko po zgornji definiciji Viktorja Frankla, dunajskega psihiatra, ki je preživel koncentracijsko taborišče v času druge svetovne vojne in Eagletonov pomislek združimo v eno: smisel daje stvari neko vrednost ali pomen. Življenje samo pa po Slovarju slovenskega knjižnega jezika pomeni: » ... pojav, ki se

izraža s sposobnostjo presnavljanja, rasti, razmnoževanja.«, kar kot vprašanje smisla življenja samo po sebi sprašuje: kaj je tisto, ki bi moji rasti dalo pomen?

Friderik Klampfer je v svojem članku Eksistencialni obup in smisel življenja sam smisel opredeli tako:

»Vprašanje po smislu je včasih razumljeno kot vprašanje po zadostnem razlogu za obstoj sveta, spet drugič kot vprašanje po življenjskem smotru, tretjič kot vprašanje po razlogih za moralno ravnanje, četrtič kot vprašanje razloga za obstoj, petič kot vprašanje o obetih, da bo enkrat nekje pravici vendarle zadoščeno (pa čeprav z zamudo) in šestič kot vprašanje o vrednosti življenja.« (Klampfer, 2012, str. 9 - 10)

2.2 Filozofski poskusi rešitve uganke o smislu življenja

»Filozofirati ne bi smelo pomeniti reševati dvome, ampak pravzaprav vstopati vanje. Seveda veliko filozofov daje tako kategorične izjave, da imamo vtis, kot da so našli tiste zadnje, definitivne odgovore.« (Savater, 2004, str. 265)

Izjava v članku Fernanda Savaterja, enega izmed najbolj popularnih še živečih psihologov v Španiji, nam daje pomislek, da definicije, podane s strani filozofov pogledamo kot poskus reševanja dvomov, ki so se jim pojavljali ob vprašanju smisla življenja in transcendentalnega. Ta poskus je lahko bolj ali manj uspešen.

Konec koncev filozofija že sama po sebi pomeni »ljubezen do modrosti«. Ljubezen spoznamo, se ji predamo, jo raziskujemo in okušamo. Spoznamo jo do nekega globine in meje, ni pa nujno, da smo jo spoznali do temelja in v vseh njenih razsežnostih. Prisotna je nekaj časa, potem ugasne in/ali se rodi nova. Tako je tudi pri filozofiji in raziskovanju filozofskih vprašanj. Vsak filozof je v svojem času in obdobju raziskoval meje svojih zmožnosti dojemanja in podajanja teorij o transcendentnem in o smislu življenja.

2.2.1 Filozofske teorije o obstoju Boga in smisel življenja

Beseda Bog se že od nekdaj uporablja za poimenovanje stvaritelja in povzročitelja tega sveta in vsega kar obstaja. Zato jo moramo v tem kontekstu, v diplomski nalogi, kot tako tudi razumeti.

V zgodovini so filozofi na različne načine dokazovali obstoj Boga kot presegajoče sile človeka ali kot nekaj/nekoga po katerem je vse ustvarjeno. Pregledali pa bomo tudi teorijo grških mislecev Heraklita in Parmenida.

Heraklit v svojih Fragmentih govori o Besedi. Besedi, ki jo lahko primerjamo z »isto« Besedo, ki jo v prologu svojega evangelija prikaže evangelist Janez v Novi zavezi Svetega pisma. Heraklita se tudi sicer umešča v krščanstvo. Pravi: »Bog je nosilec absolutnega Logosa. O Besedi se ne da niti vsega povedati, niti vsega skriti. Je vedno ista, ne glede na to, kako se kaže. Beseda vedno »je«. Je obča in skupna in božanska, kaže pa se kot sodnik resnice.« (Heraklitos, 1992, str. 73 – 77). Za Heraklita je bil svet » ... dia-lektičen, kjer dia pomeni gibanje in širjenje Besede, njeno emanacijo (razširjanje) in manifestacijo, ki se dogaja po smislu in deluje po so-smislu. Ta smisel lahko dojemamo prek govorjenja skozi Besedo. Vse po njej postaja, a način delovanja Besede v svetu ni vzročnost« (Heraklitos, 1992, str. 71). Bog je torej prvo počelo, iz katerega vse izhaja – pravi mu Beseda, ki se manifestira v svetu. Vse po njej nastaja in vse, kar nastaja, ima smisel. Je temelj resnice, iz nje izvira vsa resnica, ki jo je moč spoznati in je skupna in obča za vse. Kako bi razložili, da Beseda ne deluje po načelu vzročnosti? Najverjetneje je Heraklit mislil, da obstaja samo en Bog iz katerega vse izvira in po njem vse nastaja. Beseda je tisto »orodje«, ki se v svetu prikaže in stvari se po njej zgodijo. »Ona« je obči izvor vsega in stvari se širijo s svojim nastajanjem po njej. Ne širijo pa se zato, ker bi za to imele vzrok. Širijo se same po sebi, po smislu, ki je v Besedi oziroma ki se po Besedi širi in udejanja. Kar pomeni, da smisla kot takega v njegovem primeru ne moremo vzeti kot vzrok nastanka vsega in nas. To je obrnil drugače in povedal, da pa imajo vse stvari same po sebi smisel, ki ga vidimo po Besedi. Ko se manifestira, jo vidimo in spoznamo. Heraklit se ne dotika mej človeka kot omejenega ali neskončnega. V polnosti se osredotoča

samo na Boga (Besedo), ki je neskončna. »Pot Besede nima meja, vse ostale poti lahko enkrat zadenejo ob steno.« (Heraklitos, 1992, str. 82).

Pri Heraklitu vidimo, da je domet njegove filozofije segel do tja, kjer je nakazal obstoj presegajočega. Lahko, da je s tem postavil delni temelj vsem naslednikom – enim za kritiko, drugim za potrditev ali nadaljnje razvijanje ideje o transcendentnem. Človek po njem izvira iz Boga, ki se pokaže po Besedi. V iskanju samega sebe, ter spraševanju po samem sebi kdo on je in kaj je njegov smisel, Heraklit dodaja, da

» ... spoznati sebe oziroma iskati sebe pomeni iskati in spoznati svojo dušo oziroma Besedo v njej. Kajti tisto, kar iščemo, je Beseda v naši duši in tisto, prek česar iščemo, je tudi Beseda. Meje duše ne boš našel, če boš prepotoval vse poti; tako globoko Besedo ima.« (Heraklitos, 1992, str. 72 - 82)

Ljudje smo v osnovi torej zanj neskončna bitja, ki izviramo iz neskončnega Boga. Svoj smisel bomo spoznali v globini svoje duše, preko katere govori Beseda po Bogu. »Beseda hrani. Hrani, ne določuje ali determinira. Hrani s sabo, torej napolnjuje s smislom, in ko spregovori, je rekajoči se zakon smisla.« (Heraklitos, 1992, str. 77) Vse človeške zakone pa brani eden – božji. Heraklit je imel sam sebe za učenca Besede in odmaknil se je v samoto in tam iskal sam. Menil je, da bi tako morali storiti vsi - se umakniti v tišino in samoto, kajti le v tišini in samoti pride človek do spoznanja samega sebe in svoje globlje resnice.

Podobno je svoje raziskovanje pojmoval Parmenid v svojih Fragmentih. Njegovo pesnitev so označili za šamanistično izpoved o mističnem, v svojih pripovedih je veliko govoril o raznih bogovih, a na koncu pravi: »Eden je Bog, med ljudmi in bogovi Največji, stvarim in ljudem nepodoben po liku in misli.« (Parmenid, 1995, str. 21) Boga je imel za mističnega in skrivnostnega, nedoumljivega človeku. Razvijal je idejo, da je do spoznanja Boga mogoče priti z mislimi: »Resnice ne posredujejo čutne zaznave, ampak je do nje mogoče priti le po poti strogo pojmovnega mišljenja.« (Parmenid, 1995, str. 32)

Parmenidu in Heraklitu sledi Platon, katerega najbolj prepoznavna teorija, je teorija idej. Če namreč obstaja lepota v tem pojavnem svetu, obstaja tudi »bitje« imenovano lepota, ki je onkraj tega pojavnega sveta. Po njegovem mnenju za vse

kar vidimo, obstaja to »bitje« (ideja) onkraj tega, kar je. Materializacija je tista, ki je vidna oblika ideje. Materialno je uresničena ideja v stvarstvu. Poleg materializacije, pa nam ideja da tudi moč spoznanja. V samem predmetu, ki je ustvarjen po ideji, je namreč tudi sama ideja, kaj tisti predmet je. In to idejo imenujemo ideja dobrega. Ta » ... daje predmetom, ki jih je moč spoznati, resnico, duši, ki spoznava, pa sposobnost spoznanja.« (Stres, 1994, str. 264)

»Zadnje počelo našega spoznanja po Platonu torej ni na ravni subjekta, ki spoznava, ali objekta, ki ga subjekt spoznava. Ne more biti na ravni predmetov, katerih počelo je. Samo dobro ni nič bivajočega, ampak s svojo vzvišenostjo in močjo prekaša to, kar obstaja.« (Stres, 1994, str. 265)

Zadnje počelo je torej ideja. Ta je nad vsem in je presegajoča vsemu. Ideja dobrega obstaja in se manifestira v svetu. Ni posledica »dobrega« kot, da je »dobro« njen vzrok in ni »dobro« nad to manifestacijo dobrega v svetu (dualizem). Ker preprost »je« kar je, je tudi v svetu. In s tem, ko je kar je, daje stvarjem smisel. Stvari so smiselne same po sebi - dana jim je moč spoznati resnico o njih in človeška duša je tista, ki jih spoznava, saj ji je bilo to spoznavanje dano. Tako bi iz tega lahko sledilo, da je človek in njegovo življenje smiselno samo po sebi, že zaradi obstoja in tega kar v resnici je. V sebi nosi idejo dobrega, da človeka (torej samega sebe) lahko spoznamo, in dušo, ki je »orodje« za spoznavanje samega sebe prav tako. In vsega ostalega kar je. Ideja dobrega po Platonu je torej transcendentno in preko duše jo spoznavamo.

Bi lahko Platonovi ideji priključili Aristotelov pradej? Po njegovi metafiziki je namreč: » ... bivajočnost udejanjenost in bivanje dej, dejavnost ali delovanje pa izhaja iz pradeja, ki je že bivanje. Ta je kot osnova stvarnega bitja tudi osnova njegove dejavnosti.« (Stres, 1994, str. 172) Pradej je torej že nekaj, kar samo po sebi biva. Tako rekoč je osnova ali podstat. In bivanje kot tako se kaže v udejanjenosti ali v bivanju tega deja – dejanja, dejanskosti. Lahko bi rekli materialnosti, ki jo vidimo.

»V čem pa je smisel delovanja? Delovanje bitij je njihovo izpopolnjevanje. Izpopolnjevanje pa predpostavlja nepopolnost, končnost in omejenost. Izpopolnjujejo se bitja, ki niso dosegla svoje popolnosti, se pravi bitja, ki še

niso v celoti ali v polnosti. Zato imajo cilje ali smotre. Ti so jim zastavljeni, k njim so zavezana. Tudi ta zavezanost izpopolnjevanju je odvisnost.« (Stres, 1994, str. 172)

Iz tega torej lahko sklepamo, da v samem pradeju, očitno obstaja ideja popolnosti, neskončnosti in omejenosti. Kajti v delovanju so bitja nepopolna, končna in omejena. Zato je bistvo našega bivanja na zemlji nenehno izpopolnjevanje te nepopolnosti. Kajti, kot pravi Aristotel, je bistvo stvari vedno znotraj njih – torej je dano v predmetih in stvareh samih. To bistvo jim daje delujočnost (lahko bi rekli tudi smisel). S tem, ko se pojavijo in so fizično manifestirana, pa je vidna njihova bivajočnost – takrat so. Če imajo namreč stvari same po sebi že v sebi svoje bistvo, z udejanjenjem uresničujejo to bistvo. Kaj to pomeni? Človek kot tak ima v sebi že svoje bistvo, ima svoje cilje in namen v tem svetu. K temu je zavezan in usmerjen. Aristotel pravi, da tudi odvisen. Ljudje s svojim izpopolnjevanjem izpolnjujemo svoje bistvo.

V nadaljevanju bi težko izpustili racionalista in začetnika sodobne filozofije Reneja Descartesa, čigar najbolj znani stavek je: »Mislim, torej sem«. (Descartes, 2007, str. 51) Njegova izjava nam pove, da je bivanje pogojeval z mišljenjem. Razdelal je teorijo, da je človek bitje, ki misli in s tem, ko misli, je. Ko se človek zaveda svojega mišljenja, se zaveda tudi, da je. Menil je, da mišljenje kot tako ne potrebuje prostora in časa za obstoj, a hkrati, da smo, je potrebno mišljenje: »Mišljenje je substanca, ki za bivanje ne potrebuje nobenega kraja in ni odvisna od nobene materialne stvari. Vendar pa potrebujemo bivanje, da bi lahko mislili.« (Descartes, 2007, str. 51 - 53) Ko mislimo, je po njegovi teoriji nemogoče, da nas ne bi bilo. Ne bi se namreč mogli zavedati svojega obstoja, če ne bi mislili. Za tisti čas, je bilo njegovo razmišljanje napredno, a če pogledamo danes, gre za skrajno omejeno trditev, kajti mišljenje ni glavni dokaz obstoja, saj nekatere zaznave presežejo misli.

Razum je zanj torej edini »organ«, s katerim se zavedamo svojega bivanja. Pa je tudi »organ«, ki bo rešil vprašanje transcendentnega in smisla življenja?

V svojih raziskovanjih je potrjeval razmišljanje o obstoju popolnega, vseмогоčnega, presegajočega in večnega. Z opazovanjem stvari okoli sebe (nebo,

zemlja, narava, bitja), je videl, da so nekatere od njih odličnejše, druge manj. Zaključil je z možnostjo, da je te misli o popolnosti (stvari) » ... v mene položila "narava", ki je v resnici popolnejša od mene in ki ima v sebi vse popolnosti, o katerih lahko imam kako idejo.« (Descartes, 2007, str. 53). Tej naravi je sam rekel Bog. Zanj obstaja torej » ... še neko drugo, popolnejše bitje, od katerega sem odvisen in od katerega sem prejel vse, kar imam.« (Descartes, 2007, str. 55) S tem je Descartes priznaval človekovo nepopolnost, jo upravičil in hkrati obrazložil obstoj popolnejšega bitja, po katerem smo in bivamo. Po njegovem obstaja torej Bog, ki je poleg vseh idej v nas »položil« tudi idejo o smislu življenja.

Svojo teorijo je podprl z naravnim zakonom, ko je

» ... opazil celo določene zakone, ki jih je Bog postavil naravi na takšen način in o katerih je v naše duše vtisnil takšne pojme, da – brž, ko o tem temeljito razmislimo – ne bomo mogli dvomiti, da se po njih natanko ravna vse, kar je ali se ne svetu godi.« (Descartes, 2007, str. 63)

Po njegovem je »Bog svet že na začetku napravi takšnega, kakršen mora biti.« (Descartes, 2007, str. 69) Vsa narava in zakoni, ki v njej delujejo, so torej popolni in narejeni točno tako, kot morajo biti. Da pa bi lahko pojasnil človeške slabosti in pomanjkljivosti, je človeku pripisoval svobodno voljo. Tudi ta mu je dana po Bogu. A s to svobodno voljo se človek lahko sam odloča in počne stvari »po svoje«, tako da so s tem upravičene vse nepopolnosti človeka in njegova slaba dejanja. Tako so povzročitelji slabega ljudje sami, saj vendar imajo svobodno voljo... Če je torej ne bi imeli, bi le sledili popolnemu Božjemu načrtu in redu.

Descartes je razmišljanje dopolnjeval in potrjeval še v knjigi Meditacije, kjer je tretja meditacija namenjena poglavju o bivanju Boga, kjer svoje teorije samo še ponovi in podkrepi. Pravi, da obstajajo ideje, ki so » ... ene vrojene, druge pridobljene, spet druge od mene narejene.« (Descartes, 2004, str. 68) In za vse te ideje, pravi, da jih nima od drugod, kot iz svoje narave. To naravo pa je prejel od Boga, po katerem je ustvarjen, kot je povedal že v Razpravi o metodi. »Kako bi vzrok lahko dal idejo on nečem, ko bi je sam ne imel?« (Descartes, 2004, str. 71) je še eden izmed njegovih argumentov, s katerim na nek način obrazloži naše lastnosti, torej lastnosti človeka in pravi podobno kot je zapisano tudi v Svetem

pismu, da smo ljudje, glede na to, da smo ustvarjeni od Boga, Bogu tudi podobni. Da je v nas vrojena ta ideja, ki je njegova podoba ali njemu podobnost. Boga ima za temelj vsega in tudi ideje, ki so po njem vrojene v nas, so samo popolne. Hudobija je na primer nepopolna ideja popolne osnove (dobrega), ki jo človek lahko zaradi svobodne volje, ki mu je dana, ne upošteva oziroma jo naredi po svoje.

Descartes je bil dualist, tako da pri njem k vsakemu nepopolnemu spada popolnost. Da vidimo to nepopolnost, je edino možno, da obstaja ideja nečesa popolnejšega. K vsaki končnosti, neskončnost. In ker je Bog neskončen in popoln, je človek edinole lahko končen in nepopoln. Po njegovem si človek ne more izmisliti popolnejšega bitja, kot je Bog in ker ima človek to idejo, je edini logičen sklep ta, da naše bivanje ne izvira iz naših staršev, temveč od Boga. »Toda ko bi imel svoje bivanje od samega sebe, bi ne dvomil, ne želel in nasploh bi mi ne manjkalo nič, zakaj sam bi si bil vse popolnosti, o katerih bi imel v sebi kako idejo, in tako bi bil jaz sam Bog...« (Descartes, 2004, str. 78) Človek pa na nek način vseeno išče ali se vsaj sprašuje: kdo je, kam gre in kaj je njegov smisel ter ali je za to potreben obstoj presegaajočega, da ga doseže. In če torej obstaja vprašanje, bi lahko obstajal tudi odgovor...

Descartesovi zaključki so torej, da je človek misleča stvar, ki ima v sebi idejo Boga. O nobeni stvari ni mogel popolnoma ničesar vedeti, preden ni spoznal Boga. Šele sedaj, ko je Boga spoznal, lahko ve nekaj o drugih stvareh, a seveda je vse to nepopolno in pomanjkljivo. Nepopolno bitje ne more misliti na popolno bitje oziroma ga ne more v vsej svoji popolnosti videti, spoznati in dojeti. Kar pomeni, da se zaveda svoje končnosti. In kot omejeno bitje torej spoznava, da obstaja transcendentno.

Gottfried Wilhelm Leibniz bi se v svojih teorijah strinjal z Descartesom. Njegova filozofija je temeljila na dokazovanju obstoja Boga s precej religioznega vidika. Bogu je pripisoval vsemogočne superlative, o katerih bomo spregovorili v nadaljevanju. Kot zadnji razlog eksistence imenuje Boga.

»Ta prvotna substanca mora eminentno zapirati v sebi popolnosti, ki so vsebovane v odvedenih substancah in ki so njeni učinki. Tako ji bomo

pripisali popolnost v mogočnosti, spoznanju in volji, to se pravi, vsemogočnost, vsevednost in suvereno dobrost. In ker Pravičnost v najvišjem smislu ni nič drugega kot Dobrost, ustrezujoča Modrosti, je vsekakor treba, da je v Bogu tudi neka suverena Pravičnost. Iz vse te Najvišje Božje Popolnosti pa sledi, da je stvarstvo Vesolja izbrala najboljši možni načrt, po katerem je uresničena kar največja raznolikost s kar največjo urejenostjo; kje so teren, kraj in čas kar najbolje usklajeni; kjer je kar največji učinek dosežen po kar najpreprostejši poti; kjer nahajamo kar največ zmožljivosti, spoznanja in dobrote, kar jih je Vesolje moglo dopustiti v kreaturah.« (Leibniz, 2004, str. 124 - 125)

Lahko bi rekli, da Leibniz o Bogu kot o »nekom«, ki je vse ustvaril, govori s še bolj prefinjenimi in mogočnimi termini kot njegovi predhodniki. A vendar je v osnovi njegov nauk enoten predhodnim: da smo ustvarjeni po načrtu Božje sile, ki je za Leibniza najmogočnejša in najvišja sila, katere načrt za nas je popoln oziroma najboljši možen. »Ne gre za načelo Nujnosti, ali Logike, Matematike ali Geometrije, temveč za načelo primernosti, to se pravi, od izbire po Modrosti.« (Leibniz, 2004, str. 125) Ljudje in stvarstvo je bilo po njegovo ustvarjeno po modrosti, ki sije iz tega vsemogočnega bitja, ne po zakonih vzročnosti in potem takem nujnosti našega bivanja. Ni nujno, da smo, a modro in popolno je, da smo.

Če pa je Božji načrt tako popoln in dovršen, kako potem razložiti človeško nepopolnost, omejenost, napake? »Vsaka naša duša pozna neskončnost, pozna vse, ampak zmedeno. In naše zmedene percepcije so rezultat vtisov, ki jih vesolje pušča v nas.« (Leibniz, 2004, str. 126) Tako je torej vesolje tisto, ki nas okrne, skali našo popolno naravo.

Bi lahko rekli, da nas bivanje na svetu omeji? Da s tem, ko smo na zemlji, smo posledično nepopolna zmedena bitja, ki so pozabila, kdo so v resnici? Je morda popolnejše bivanje v nematerialnem svetu in nas materialni svet samo omeji? Ali je ideja popolnejša izven prostora in časa? V primerih filozofov, ki smo jih pogledali do sedaj, je. Njeno nepopolnost v materialni obliki pa prav tako opisujejo vsi ostali filozofi, čeprav se po Leibnizu ta še najbolj približuje prvotni popolni obliki Boga. Vse je narejeno po Božjem redu, najboljšem redu, ki je

popoln in nič ne more »iti« narobe. Ustvarjeni smo po tem vesoljnem redu, ki mu samo sledimo. Leibniz je v svojih razpravah šel celo tako daleč, da je izjavil, da človek že na zemlji uživa sadove Božje ljubezni. Smisel je torej ta Božja ljubezen, ki se nam daje in jo lahko uživamo že na zemlji. Po mnenju Leibniza nam je bila ta ljubezen dana po Bogu.

»Ljubezen je najvišji užitek, ki smo ga sposobni, kadar je Bog njen objekt. Ljubezen Božja pa nam daje že tu in zdaj uživati v neki tako rekoč bodoči blaženosti. Budi v nas popolno zaupanje v dobroto našega Avtorja in Učitelja, iz katere izvira resnični mir duha. Božja ljubezen izpolnjuje tudi naše upe in nas vodi na pot največje sreče, saj je zaradi popolnega reda vzpostavljenega v vesolju, vse narejeno kar najbolje mogoče tako v pogledu občega blagra, kot tudi v največje posebno dobro za vse posameznike. Res je, da največje blaženstvo ne more nikoli biti polno; saj Boga, ker je neskončen, ni moči spoznati do kraja.« (Leibniz, 2004, str. 128 - 129)

Precej nazorno in jasno pa je tudi Baruch de Spinoza v svojem delu Etika dokazoval obstoj Boga. Menil je, da je » Bog absolutno neskončno bitje.« (Spinoza, 2004, str. 93) Slednje je podkrepil z razmišljanjem, da Božja narava ne more in ne vsebuje nič telesnega, kajti telo je nekaj končnega, njegova oblika je končna, omejena: » ... s telesom namreč mislimo kakšno koli kolikost, ki ima svojo dolžino, širino, globino in ki jo omejuje neki lik.« (Spinoza, 2004, str. 105) Kar pa zanj Bog ni. Bog je zanj prvi vzrok in po Bogu je vse nastalo: » ... vse, kar je, je v Bogu in brez Boga ne more nič ne biti ne pojmovati se.« (Spinoza, 2004, str. 105) Kar pomeni, da brez obstoja Boga, ni ničesar. Ne moremo obstajati in iz tega seveda se ne moremo niti pojmovati. Brez obstoja ni niti pojmovanja.

»Iz nujnosti božje narave pa mora slediti neskončno mnogo na neskončno mnogo načinov. Ker pa ima božja narava absolutno neskončno mnogo atributov, katerih sleherni spet izraža v svoji zvrsti neskončno bistvo, tako iz tega sledi, da je Bog učinkujoči vzrok vsem stvarim, ki so lahko predmet neskončnega uma. Ljudje smo nastali po njem in je »učinkujoči vzrok ne le (našega) bivanja, ampak tudi bistva stvari.« (Spinoza, 2004, str. 116)

Iz Boga torej izvira celotno naše bistvo. Bistvo kdo in kaj smo. »V naravi stvari ni danega ničesar slučajnega, ampak je vse iz nujnosti božje narave določeno za to, da biva in deluje na nek določen način.« (Spinoza, 2004, str. 118) Spinoza meni, da Bog ni mogel ustvariti stvari na noben drug način, kot jih je in v nobenem drugačnem redu. S tem, ko bi to naredil, bi bila njegova narava drugačna in tudi mi posledično drugačni. In takšni kot smo, imamo torej točno določeno bistvo. Tudi po mnenju Spinoze je bistvo stvari v njih samih – tako v Bogu, kot v ljudeh. S tem nam je, naše bistvo in to, kar imamo, dano po Bogu in iz njega. »Dejansko končni ali dejansko neskončni um mora obsegati atribute Boga ter afekcije Boga in nič drugega.« (Spinoza, 2004, str. 119)

Spinoza loči torej dva uma – dejansko končnega in dejansko neskončnega - oba pa, ne glede na to kaj sta, vsebujeta samo in izključno atribute Boga. Kaj to pomeni? V praksi samo to, da obstaja Bog in izključno samo tisto, kar je po njem ustvarjeno. In ko vse, kar okoli sebe vidimo, doživljamo s tem ko smo, je to vse, kar je ustvarjeno po Bogu. »Deluje samo po zakonih svoje narave in od nikogar ni prisiljen. On in vsi njegovi atributi so večni.« (Spinoza, 2004, str. 110 - 112) Bog je po njegovem presegajoča in neskončna sila. Vse, kar je po njem nastalo, pa je končno in omejeno.

Nemški filozof 18. stoletja, Immanuel Kant, je sprva zadeve obrnil na glavo. Izhajal je iz

» ... bistvenega transcendentalnega stališča – ki ga je na koncu razvil idealizem - po katerem je subjekt bistven konstitutivni dejavnik svojega sveta. Kant svoje odkritje imenuje »kopernikansko revolucijo« v filozofiji. Podobno, kakor je namreč Kopernik videl, » ... da ne more razložiti nebesnega gibanja, če ostane samo pri domnevi, da se vsa vojska zvezd vrti okoli gledalca ... « in je poskusil, » ... ali bi ne bilo bolj uspešno, ki bi gledalca zavrtel, zvezde pa pustil mirovati ... «, je tudi Kant postavil v središče človeka, predmeti pa se vrtijo, se pravi ravnaajo po človekovem spoznanju. Samo tako je namreč po njegovem mogoče razumeti, da ima človek apriorno, nujno, obče veljavno spoznanje. » ... o stvareh vemo samo tisto a priori, kar vanje položimo sami ... «.« (Stres, 1994, str. 178)

In tako pod vprašanje postavi transcendentalno. Zanj je svet in vse, kar obstaja, sistematično in urejeno (obstajata prostor in čas). Um (materialno, kar vidimo v prostoru in času) ima najvišjo vlogo v svetu. Je sicer gibljiv in dinamičen. Se razteza, ko človek na novo nekaj spozna. A je še zmeraj omejen, saj človeka zgolj razmišljanje in umovanje o idejah in temeljnih vprašanjih, ki si jih postavlja, ne zadovolji. Iz tega razloga raziskuje in išče odgovore še naprej.

Če bi torej človek v svojem razmišljanju in umovanju (torej v končnosti) našel svoj »konec« in smisel, ne bi raziskoval naprej. In tako Kant ne more zaključiti niti svoje teorije, v kateri sprva transcendentalnosti ne daje nobenega pomena, kasneje pa ji le-tega pripiše, ko pravi, da so ideje transcendentalnega namenjene temu, da pospešujejo človekovo raziskovanje. Sicer pa meni, da so » ... ideje Boga, duše in sveta, samo koristna projekcija, ki lahko meji na slepilo«. (Stres, 1994, str. 283 – 284) A vendar imajo te ideje pri Kantu drugačno vlogo. Z njimi » ... ne prihajamo do nobene nove spoznanjske vsebine. Z njimi ne oblikujemo kakega novega védenja, temveč samo usmerjamo že obstoječe znanje o svetu. Tako tudi ideje o Bogu ni mogoče uporabiti za to, da bi si z njo pridobili kako spoznanje o Bogu. Ideja o Bogu po Kantu samo usmerja naše spoznavanje sveta v smeri absolutnega, celovitega in dokončnega spoznanja. Čeprav meri na Boga, ne omogoča o njem nobenega spoznanja in nobene trditve.« (Stres, 1994, str. 179)

»O Bogu ni možna nobena izkušnja v navadnem pomenu besede. Kantove kategorije ali čisti pojmi razuma imajo namreč svoje strogo določeno področje uporabe. To je področje izkušnje, področje pojavov. Iz tega Kant izvaja, da vzročnosti ni mogoče uporabljati za odkrivanje in dokazovanje Boga, saj Bog ne more biti pojav med pojavi tega sveta. Da bi utemeljili vero v Boga, po Kantu ne moremo uporabljati pojma vzročnosti. Ne moremo iskati nobenega vzroka, ki bi bil onstran sveta pojavov, saj gremo s tem ravno onstran področja, na katerem je uporabna kategorija vzročnosti mogoča in upravičena.« (Stres, 1994, str. 179)

Pa ni ravno to dokaz obstoja transcendentalnosti? Onstran sveta pojavov, bi namreč lahko obstajal a priori vzrok, po katerem bi potem vse stvari nastale. Kantove kategorije pa sežejo samo do meja tega sveta, naprej pa ne. Boga je že od

vsega začetka smatral za presežno bitje, ki ni »na tem svetku«, ampak v njem deluje ali po njem delujejo stvari?

»Kant ni imel namena zavreči vsako razumsko utemeljevanje vere v Boga, pa tudi iz njegovih stališč (objektivno) ni mogoče izpeljati takega sklepa. Nasprotno, Kant izrecno opozarja, da je njegov namen ustvariti veri prostor in preprečiti nevero. Torej sem moral odpraviti znanje, da sem dobil prostor za verovanje. Kajti metafizični dogmatizem, se pravi predsodek, da je to vedo mogoče razvijati brez kritike čistega uma, je pravi izvor vse nevere, ki nasprotuje moralnosti in je vsekakor prav tako zelo dogmatična. Kantu ne gre za odpravo verovanja, temveč za njegovo omogočanje. Še več, tisti metafiziki, ki jo imenuje dogmatična – pri tem pa misli na racionalistično metafiziko Spinoza, Leibniza in Wolffa, ki je Boga obravnavala na isti ravni kot vsa druga bitja človekovega izkustva – očita, da spreminja Boga v pojav, v predmet med predmeti, s tem pa dejansko vodi v ateizem. Tako Kant nastopa proti povečevanju človekovega razuma, zaveda se njegove končnosti, njegove nesposobnosti, da bi se iz svoje moči povzpел do absolutnega in brezpogojnega Boga.« (Stres, 1994, str. 181 – 182)

Kljub temu da pojavnemu svetu (umu) pripisuje najvišji pomen ali veljavo, pa je videti, da Boga ne želi in ne bo dal v isto »kategorijo«. Če že obstaja, ga v umu zagotovo ne bomo našli. Zanj je

» ... ontoteologija tista " transcendentalna teologija", ki misli, da bo spoznala obstoj Boga "s pomočjo golih pojmov, brez pomoči najmanjšega izkustva".« Za Kanta je metafizika nič drugega kot čisto racionalno sklepanje in se pri tem ne more utelesiti v nobeni obliki.« (Stres, 1994, str. 178)

Dokaz obstoja Boga je torej zanj možen le po izkustvu. Torej, če se bosta teologija in religija s tem ukvarjali, naj se na podlagi izkustva.

Delno pa se v Kantovem zapisu nakazuje že ena izmed kritik, ki jo lahko kasneje »uporabimo proti filozofom«. Kant, kljub temu, da priznava končnost uma in omejenost razuma, le-tema priznava največjo veljavo. Sam pravi, da zato, da bi s tem naredil prostor za vero v Boga. Ampak to ni področje, s katerim se bo

ukvarjal on. Človek z analitičnim razumom ne more dojeti ali spoznati Boga, zato kritizira racionaliste, ki Boga dajo v isto kategorijo kot druga pojavna bitja. Zanj je Bog neskončen in brezpogojen. Razum pa končen in pogojen, tako da je potrebno za spoznavanje transcendentalne sile, drugo »orodje«.

Sodobnejši filozof Avstrijec Ludwig Wittgenstein, za mnoge eden najvplivnejših, ravno zaradi nauka, ki ga je predal, je kljub temu, da se na prvi pogled ne zdi tako, podajal razčlenjeno strukturo kako stvari v svetu (po njegovem mnenju) stojijo, bivajo. Ne samo to, da je postavil temelje logiki, s katero svet definiramo in ga postavljamo oziroma s katero lahko o svetu sploh govorimo ter stvari definiramo, kot tudi to, kako stvari so. Ni se ukvarjal z dokazovanjem kaj obstaja, ampak s podajanjem definicij, kako to obstaja. Če bomo o čemerkoli spregovorili, pomeni, da gre za dejstvo. Za Wittgensteina so namreč meje njegovega jezika, meje njegovega sveta. (Wittgenstein, 1976) Tako da ne postavljamo tez, temveč samo dejstva – o tistem, o čemer ne moremo (z gotovostjo) govoriti, ne bomo govorili.

Zanj ne obstaja a priori red sveta. Svet bi lahko bil popolnoma drugačen, prav tako mi in vse okoli nas. Noben od predhodnikov, ki smo jih omenjali, se s tem ni ukvarjal, edino Spinoza je poudaril, da bi svet (izhajajoč iz Boga) ne mogel biti drugačen kot je, saj bi v tem primeru moral biti drugačen tudi Bog in posledično mi. Wittgenstein pove popolnoma nasprotno. V svojih raziskovanjih ne definira Boga. O njem v bistvu pove izredno malo. Zanj Bog obstaja izven dometa sveta in o tistem, » ... o čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.« (Wittgenstein, 1976, str. 166 - 167) Zanj Bog spada v svet mističnega, katerega pa ne moremo definirati ali o njem kaj dejanskega povedati. In če bi o Bogu želeli govoriti, bi morali izstopiti iz časa in prostora.

Govoriti samo o tistem, o čemer lahko, je zanj tudi edini možni pristop k filozofiji. A tako se domet raziskovanja lahko hitro konča. »Cilj filozofije je logična pojasnitev misli. Ni nauk, temveč dejavnost. Rezultat niso »filozofski stavki«, temveč razjasnjevanje stavkov.« (Wittgenstein, 1976, str. 67) In preko stavkov, ki jih izrekamo, pridemo po njegovem, do bistva, ko opisujemo vse stvari in kako » ... svet je, je za tisto Višje popolnoma brezpomembno. Bog se ne razodeva v svetu.« (Wittgenstein, 1976, str. 163)

Lahko bi rekli, da se teme transcendentalnega skorajda ni dotaknil, kajti govoril je izključno o stvareh, o katerih je zanj moč govoriti.

Rešitev vidi v življenju v tem trenutku – v sedanjosti.

»Če nam večnost ne pomeni neskončnega časovnega trajanja, ampak brezčasnost, potem živi večno tisti, ki živi v sedanjosti. Časovna nesmrtnost duše, torej večno nadaljevanje življenja tudi po smrti – ne le, da ni na noben način zajamčeno, ampak ta domneva celo nikakor ne nudi tega, kar so ljudje z njo vedno hoteli doseči. Ali bo s tem rešena kaka uganka, da živim večno? Ali ni to večno življenje potem prav tako skrivnostno kot sedanje? Rešitev skrivnosti življenja v prostoru in času je zunaj prostora in časa.«
(Wittgenstein, 1976, str. 163)

Človek, ki se z vprašanji Boga in smisla življenja ukvarja, s svojimi zmožnostmi slej ko prej zadane ob meje tega sveta. Če je sam omejen z »roditelj«, ki namreč ne presegajo prostora in časa, tistega ne more raziskovati, razumeti ali dojeti. Tako ne more o tem govoriti, kar je za to mejo.

»Rešitev življenjskega problema je videti v izginotju tega problema. (Ali ni to razlog, zakaj ljudje, ki jim je postal po dolgem dvomljenju smisel življenja jasen, niso mogli potem reči, v čem je ta smisel?).« (Wittgenstein, 1976, str. 165)

Wittgenstein se ne spušča v razlago, da nam je vse ideje, ki so v nas, dal »bog«, kot so to dokazovali nekateri njegovi predhodniki, a pojasnjuje zgolj, zakaj ne moremo govoriti o presegajočem. Priznava ga. Prav tako pravi, da je skrivnost rešitve življenja v prostoru in času možna izven prostora in časa. Njegova filozofija je potemtakem » ... nova izdaja stare teorije o dvojni resnici. Poleg razumskega zapopadenja stvarnosti stoji mistično.« (Stres, 1994, str. 194) In tako smo z njim postavili tudi naš temelj za naprej. Za razliko od predhodnikov, je pri njem ključno to, da se z presegajočim ni ukvarjal na enak način kot predhodniki, Boga ni poskušal dokazati, le priznaval je njegov obstoj. A smo preveč omejeni, da bi ga lahko v polnosti dojeli. In zanj je bolj kot kako (kakšen) svet je, kljub temu, da se celotno delo vrti ravno okoli definicij o stvareh, ki so in kako so, pomembno to, da svet je. (In ni raje nič).

Eden zadnjih, ki se je ukvarjal z raziskovanjem vprašanja bivajočega je bil Martin Heidegger. Njegovo delo Uvod v metafiziko je neke vrste uvod v temeljna vprašanja o bivajočem. In kot (za)ključni filozof našega raziskovanja nam da popotnico za naprej: »Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?« (Heidegger, 1995, str. 1)

In » ... kako naj bi človek sploh mogel iznajti to, kar ga obvladuje in na podlagi česar on sam kot človek sploh lahko je?« (Heidegger, 1995, str. 158)

Bolj kot sami odgovori so pri Heideggerju pomembna vprašanja, saj nas z njimi popelje v razmišljanje kako je sploh mogoče ali zakaj se človek sploh trudi raziskovati nekaj presegačega od sebe, z omejenim »sabo«, kot je on? S svojim zavedanjem omejenosti, še kar nadaljuje. Bo kdaj presegel samega sebe? Ali je mogoče že?

Kako lahko na kratko povzamemo, kaj so filozofske teze:

- s tem, ko stvar je, sama po sebi že nosi svoje bistvo,
- v večini primerov je to bistvo stvari v pradeju, podstati, bivajočem kot viru vsega, ki je presegačoe – torej transcendentalno. Velika večina ga imenuje Bog.

Prišli so tudi do naslednjega zaključka, da je svet zgolj skupek naravnih zakonov, ki jih morebiti vodi kdo ali nekaj, a načeloma ima narava takšno zmožnost oziroma je tako zgrajena, da lahko funkcioniira sama po sebi.

Kot smo videli, so filozofi analitično in razumsko dokazovali transcendentalno in iz tega izhajajoče bistvo človeka. In ker je le-to na tak način težje dokazati, saj je človeško mišljenje omejeno, smo na koncu prišli do Kanta in Wittgensteina, ki menita, da transcendentalno obstaja, ampak je izven meja prostora in časa ter človeških zmožnosti, da bi ga bili zmožni dojeti in dokazati. Zato so bili mnenja, da je bolje, da se z vprašanjem transcendentalnega sploh ne ukvarjajo, saj seže izven meja in sposobnosti uma.

Kakšna pa je povezava transcendentalnega in smisla življenja pri filozofih?

»Sprehod« skozi misli nekaterih filozofov nam je pokazal temelje njihovih raziskovanj in meje, do kod so prišli – obstoj transcendentalnega. Vidimo pa, da

se nihče od njih ni posebej ukvarjal s vprašanjem smisla življenja, kajti uganka smisla je namreč sodobnega izvora. Čeprav je samo vprašanje smiselnosti bivanja staro, kot je staro človeštvo. Po mnenju Idda Landau-a je spraševanje o smislu življenja staro približno petdeset let. Šele takrat so » ... mu pričeli profesionalni filozofi posvečati več pozornosti.« (Klampfer, 2012, str.7)

Morda se je najbližje vprašanju smisla, pa še to ne v temelju, dotaknil Descartes, ko je govoril o vrojenih idejah. Človeku je lahko vrojena tudi ideja smisla življenja, a ni nujno, da je transcendentalno in smisel življenja vedno povezano. Pri čemer pozna Descartes tudi posebno idejo – idejo Boga kot neskončnega, večnega, nespremenljivega, neodvisnega vsevednega bitja. To idejo v človeku povzroči sam Bog.

Kar smo namreč videli do sedaj je, da večina zgoraj navedenih filozofov potrjuje obstoj Boga kot transcendentalnega bitja – vseмогоčnega, popolnega, večnega. Iz Boga izvira bistvo nas samih, tako da bistvo že nosimo v sebi. Po Bogu smo takšni kot smo in naša manifestacija se odraža v svetu. Nekateri to imenujejo vrojene ideje, ki pa se v našem bivanju manifestirajo kot omejene, saj smo kot človek omejeni – razumsko, čutno. In ker obstaja omejenost (mi smo torej omejeni), so nekateri iz tega dokazovali presežnost. Ideje v nas so nepopolne, saj smo s svobodno voljo dobili možnost odločanja »po svoje«. Tako smo začeli delati napake in »slabosti«, ki so v svetu vidne. Po mnenju Descartesa so to ideje, ki smo jih pridobili in so zaradi naše nepopolne narave tudi same take.

Pa daje to smisel našemu življenju? Kljub temu, da transcendentalno obstaja, je zaradi tega naše življenje bolj smiselno? Ni nujno. Zaenkrat globlje povezave ne vidimo.

2.3 Kritika filozofskih pojmovanj transcendentalnega in smisla življenja

Pri prvi kritiki filozofom o pojmovanju transcendentalnega se lahko osredotočimo na to, da so se za dokazovanje le-tega ukvarjali z razumsko analitično metodologijo. Dokazovali so ga kot:

- objekt in ne kot subjekt (oseba) ter
- objekt znotraj končnega. Od koder pa ne moremo priti do neskončnega.

Filozofija je veda, ki se z dokazovanjem bivajočega in bivanja vsega kar je, ukvarja znotraj svojih okvirjev in pravil. Človek je kot bitje omejeno bitje. Filozofi so priznavali predvsem mišljenje, kot orodje, ki bo rešilo zanke obstoječega. Spraševali so se o nastanku sveta in zakaj sploh vse je oziroma obstaja. Pristopi k vprašanju o obstoju Boga so bolj znanstvene narave, kar nakazuje obravnava vprašanja o obstoju Boga kot objektu, ne kot subjektu. Bog je filozofiji dostopen iz vidika mišljenja, teologija pa je k mišljenju dodala še čutno zaznavo.

Filozofe zanima naš izvor in vprašanja: ali smo ustvarjeni po kreatorju, »bogu«, stvaritelju. Ali so vse kar je zgolj zakoni narave, ki deluje sama po sebi. Vse to jih zanima s pogleda končnega k neskončnemu. In Heglova kritika pravi, da z izhajanjem iz končnosti človek ne more priti do neskončnega. Tako z dokazovanjem končnih bitij ne moremo dokazati neskončnega, presegajočega bitja (če le to obstaja). Nekateri filozofi so namreč dokazovali človeka kot končno bitje, od koder so potem sklepali na neskončnost.

Metafizika je torej zgolj tista veda, ki se » ... vzdiguje k Bogu, izhajajoč iz končnega in prigradnega sveta, ko iz omejenosti in prigradnosti končnih bitij sklepa na svoj obstoj neskončnega.« (Stres, 1994, str. 287) Tudi Kant v svojih razmišljanjih priznava, da metafizika ne more rešiti vprašanja Boga. Nevarnost metafizike je namreč ta, da

» ... če se ne zaveda razlike, ki nujno obstaja med svetom in njegovim počelom, opredeljuje Boga kot neposredno substanco sveta, preide v panteizem. Če pa postavlja Boga kot bitje med bitji, postavlja Boga samega kot končno bitje, ki je postavljeno nasproti svetu in človeku ali poleg njega. To imenuje Hegel dualizem.« (Stres, 1994, str. 287)

Bog pa je po mnenju teologov in religije mnogo več kot to.

Bolj kot izvor pa je filozofom pomembno dokazovanje možnosti ali resničnosti stvari, ki so in kakor so. Filozofi so analitiki, ki dokazujejo resničnost ali

neresničnost stavkov, spogledujejo se z idejami o tem, kaj je in česar ni ter vse to dokazujejo z različnimi sredstvi.

Njihovi manevri so razum in analitika, mišljenje in argumentiranje. Način je vsekakor v nekaterih segmentih omejen, če je človek tudi duhovno in presežno bitje in ne samo razumsko.

Omejeni pa so lahko tudi, ker smo pogojeni s časom in prostorom. Spoznanja različnih filozofov na temo bivanja so se tekom zgodovine konstantno dopolnjevala. V svojem filozofiranju so prišli dlje in dlje, odkrivali nova vprašanja in na njih iskali odgovore. Že to, da so se lahko oprli na mnenje predhodnikov in ga potrjevali ali zanikali, je ustvarilo širšo sliko. In ker sta naš čas in prostor omejena, je edino, kar je možno, to, da kjer se konča eno razmišljanje, se lahko nadaljuje drugo.

Pa je razumsko – analitično razmišljanje filozofov res dovoljšen razlog, da dokažemo, da med transcendentnim in smislom življenja povezava le obstaja?

Kot smo videli, filozofija temelji na intelektu, razumskem premetavanju stavkov, tez, misli in idej v eno ali drugo smer. Vprašanje Boga pa zahteva od nas morda tudi druge čute ali manevre, da ga dokažemo ali zanikamo. »Védenje je izhodišče, ni pa zadnji in največji princip, kajti nad njim stoji izvor – Bog. (Stres, 1994, str. 284)

Zato je naslednja kritika filozofom tudi ta, da se z vprašanjem Boga in transcendentnega mora ukvarjati teologija. Zakaj?

Bog filozofov in Bog vere

»Vprašanje filozofske teologije se je začelo zaostrovanje v času razsvetljenstva, ko je človeški razum izkušal svojo moč na področju matematičnih (formalnih) in naravoslovnih (empiričnih) ved in si s tega vidika tudi določil pravila in zakone svojega pravičnega delovanja. S tem, ko je razum vedno bolj izpopolnjeval svoje znanstvene metode, da bi jih uspešno uporabljal na področju raziskovanja naravnih pojavov, se je metodološko vedno bolj oddaljeval od tiste stvarnosti, ki po svoji opredelitvi

ne more biti del sveta ali naravni pojav – Bog. Tako se je začelo širiti prepričanje, da o Bogu ni mogoče smiselno govoriti, da Bog ne more biti predmet razumnega mišljenja in govorjenja. Rešitev so nekateri iskali v iracionalizmu: po njihovem bi bila religija samo čustvo, in sicer čustvo odvisnosti od bivanjske celote.« (Stres, 1994, str. 26)

Kot bistveno razliko boga filozofije in Boga vere, Stres v svojem delu navaja ravno v subjektivnosti. Bog v teologiji je osebni Bog. Tudi teologija sicer racionalno pogleda na obstoj Boga, zanj išče razumske argumente, a z njim se ukvarja kot s subjektom ter ima do Njega osebni odnos. Predpostavlja namreč vero, ki pa je globoko osebno doživljanje Boga kot subjekta, kot osebe, s katero vstopa v osebni odnos.

Teologija se ukvarja predvsem z Bogom in človeškim odnosom do njega in obratno. In kljub temu, da gre pri teologiji za vedo o Bogu, teologija sama v ospredje postavlja človeka in njegov odnos z Bogom.

Ali je edina razlika med dokazovanjem oziroma iskanjem razlogov za obstoj Boga med teologijo in filozofijo samo ta, da filozofija obravnava Boga kot objekt, teologija pa kot subjekt?

»Gotovo je, da je med Bogom, kot ga obravnava filozof, in Bogom, kot ga pozna religiozni vernik, velikanska razlika. Ta razlika izhaja iz dejstva, da je filozofija pojmovno znanje in je zato omejena na tisto področje stvarnosti, ki ga lahko pojmovno dojamemo. Na splošno je vsaka subjektivnost ali osebnost taka, da je ni mogoče pojmovno dojeti in zapopasti. To je meja ob katero trči filozofija. Na to zelo močno in upravičeno opozarja J. Maritain: »Meja, ki je filozofija ne more prestopiti in ob katero zadeva, je v tem, da nedvomno pozna subjekte, vendar jih pozna kot objekte in se v celoti postavlja v okvir razmerja, ki ga ima pamet do predmeta, medtem ko se religija postavlja v okvir razmerja subjekta do subjekta. Zato je vsaka filozofska religija in vsaka filozofija, ki tako kot Heglova misli religijo prevzeti nase in povzeti vase, mistifikacija ... je že nekaj, če vemo, a je Bog transcendentalen in suveren jaz, vendar pa je vse nekaj drugega, če človek sam, z vso svojo prtljago in s svojim utelešenim bivanjem vstopi v

življenjsko razmerje, kjer se ustvarjena subjektivnost srečuje s to transcendentno subjektivnosti in od nje pričakuje svoje odrešenje, trepet in ljubi. To je stvar religije. Le-ta je bistveno tisto, kar ne more biti nobena filozofija: razmerje osebe do osebe – v sem, kar to razmerje vsebuje kot tveganje, skrivnost, zgroženost, zaupanje, srečnost in tesnoba. Kakor je prijateljstvo ali ljubezen do določene osebe nekaj drugega kot miselno razpravljanje o njej, tako je razumljiva in normalna razlika tudi med Bogom Abrahama, Izaka in Jakoba ter Bogom filozofov in učenjakov. Filozofi in učenjaki potem ne morejo nikoli pozabiti, da je Bog izvorno Bog religije in da življenjskega ter medosebnostnega religioznega razmerja ne morejo nikoli miselno obvladati in zapopasti.« (Stres, 1994, str. 33 - 34)

Ta odnos je transcendentno. Poznamo filozofe, ki so utemeljevali in potrjevali obstoj Boga in transcendentnega. In tudi takšne, ki so dokazovali njegov neobstoj.

Ko pridejo do spoznanj, da Boga ni, se področje transcendentnega tako ali drugače zaključijo. Kaj pa se potem zgodi s vprašanjem smisla življenja? Je naše življenje smiselno kljub temu, če transcendentno ne obstaja?

Filozofija Boga ne bo dokazovala na način, kot to počneta teologija in religija, s pomočjo vere. Tudi vera potrebuje razumske razloge, brez njih je namreč slepa vera.

Filozofija ima do njega (vprašanja obstoja Boga ali transcendentnega) drugačen odnos – lahko bi rekli miselno omejen. Ni sporno, da se s tem vprašanjem ukvarja, vendar sta religija in teologija tisti, ki to področje zajemata.

»Razumsko osvetljevanje in utemeljevanje verovanja ima za namen izpostaviti resnico o Bogu. Verovanje se ne more izogniti vprašanju o resnici glede samega sebe, a naj bo še tako res, da je verovanje več kot samo ugotavljanje te resnice. V religioznem razmerju se človek doživlja kot povabljenec k razmerju in kot obdarovanec, ki nima prve pobude, temveč bolj odgovarja na ponudbo, ki prihaja iz onstranstva. M. Heidegger pravi, da Boga ni mogoče pritegniti z mislijo; možno ga je edinole pričakovati.« (Stres, 1994, str. 33 - 34)

Kjer se meja filozofije konča, se nadaljuje teologija. Vprašanje Boga očitno ne moremo rešiti zgolj z mišljenjem, kot je to poskušala filozofija. »Mišljenje vsebuje pojmovne sestavine stvari, upoštevati pa je potrebno še izkustvo, ki nam pove kaj biva in kaj ne.« (Stres, 1994, str. 288) Teološki predstavniki in pripadniki različnih religij so si enotni – Bog je. Potrebno ga je le spoznati, izkusiti. Religije si sicer niso enotne o tem »kateri« Bog je »pravi«, da pa ne bi obstajal, ni nobenega dvoma. Zbirajo samo dokaze (in izkušnje) za to. In menijo, da je vera tista in odnos tisti, preko katerih je človeku dana možnost spoznavanja Boga. Kritika, da filozofi do Boga nimajo tega globljega odnosa, kot ga ima religija, ki dodaja vero v Boga, temveč zgolj mišljenje, lahko rečemo, da je na tem mestu upravičena. Ni rečeno, da kateri izmed filozofov Bogu ne priznava vsemogočnosti in vanj sveto veruje, a da se stvari lotevajo analitično, z omejenimi zaznavami, je kritika. Razum je orodje filozofije. Če so ga (Boga) ubili z njim, gre za orožje. Boga ne moremo (samo) misliti. Lahko pa ga tudi mislimo. Mišljenje je stvar omejenega uma:

»Če je um sam sebi predmet, tedaj se mišljenje usmerja na vsebino uma ... in je to nekaj prigradnega, pri tem um ni v svoji čisti substancialnosti in bistvenosti. Ko pa je v njej – biti (ko se torej ne nanaša na samega sebe, ko predmeta ne išče v sebi), tedaj mu lahko kot neskončni potomci spoznavanja ustreza samo neskončni dej.« (Stres, 1994, str. 291)

Um tako svojega spoznavanja in delovanja ne more črpati iz samega sebe. Bit je tista, ki ga ustvarja, tista, ki mu daje. Schelling je prvi, ki na prvo mesto postavlja bit kot tisto, ki je pred vsakim mišljenjem. Tudi Bog sam je » ... čisto dejstvo, kot dej, v njem ni nobenega kajstva.« (Stres, 1994, str. 292)

Po teologiji ali religiji, je to, da stvari so, čudež in Božje delovanje.

»Človek je v razmerju z Bogom veliko globlje in torej veliko prej, preden sploh kaj miselno ali kako drugače obvladuje. Tu bi torej ne šlo več za miselno obvladovanje in opredmetenje Boga, temveč za transcendentalno in fenomenološko razkrivanje človekove religioznosti kot zavestnega razmerja do skrivnostne Neskončnosti, ki je človeka že usmerila k sebi.« (Stres, 1994, str. 35)

Rešitev vprašanja Boga je torej na strani teologije in religije. Je vprašanje vere in ne (toliko) filozofije. Filozofijo lahko »obdržimo« bolj kot za dokazovanje Boga, za vzbujanje dvoma vsemu. In tukaj imamo kritiko in pohvalo v enem.

Je torej vera tista, ki filozofiji preprečuje, da ne bi videla povezave transcendentnega in smisla življenja?

3 Antropološki vidik človeka

Po definiciji, ki izvira iz Slovarja Slovenskega knjižnega jezika, nam beseda antropologija pove, da se bomo v tem poglavju ukvarjali s človekom pod nekaterimi vidiki. Človek, ki biva in je. Če se želimo vprašati po smislu življenja in ali obstaja tudi kaj presegajočega, ki to pogojuje, je potrebno, da v prvi vrsti umestimo človekovo bivanje v ta svet.

3.1 Človek kot telesno, duševno in duhovno bitje

Antropološko je človek telesno, duševno in duhovno bitje. »Telesni obstoj je očitien pred očmi vseh; duševnega nosi človek kot svoj svet v sebi. Prek duha pa se mu zunanji svet razkrije na nek višji način. (Steiner, 2009, str. 12)

Kot telesno bitje je človek našim čutom zaznavanja najbolj viden. Je telo, ki se rodi in za svoj najosnovnejši obstoj potrebuje dihanje in hrano. V njem potekajo najrazličnejši biološki in kemični procesi, ki v končni fazi pripeljejo do tega, da človeško telo nekega dne preneha delovati. V osnovi zaradi zastoja srca. Kaj do tega pripelje ni stvar razprave v tej diplomski nalogi. Ključno je, da gre za sfero človeka – telesno sfero – ki nastane, se rodi, biva, se spreminja in umre (preneha z telesnimi funkcijami). Kot telesno bitje smo najbolj končni, saj se naše telo konča na konci lasu in na palcih naših nog. Prav tako pa se telesne zmožnosti končajo glede na našo telesno pripravljenost, konstrukcijo in vitalnost. Telesna razsežnost je skupna vsem ljudem, čeprav se med seboj razlikujemo.

»Dejavniki psihičnega procesa: volja, mišljenje, čustva, predstave.« (Juhant, 2006, str. 136)

Če telesna razsežnost človeka spada v njegov zunanji svet, spada duševna v njegovo notranjost. V duševni sferi se nahajajo čutne zaznave, ki jih premoremo: doživljanje, mišljenje, čustvovanje in zaznavanje. Na nek način bi lahko rekli, da gre za povezavo med telesno in duševno sfero, saj je telo tisto, ki mehanično stvari počne, obstaja pa del človeka, ki to delovanje zaznava – s čutenjem,

mišljenjem in zaznavanjem vsega. Duševna sfera je notranje zaznavanje človekovega zunanje sveta.

»Današnji človek dovolj dobro ve, da ima nagone; tisto, kar mu moramo pokazati je, da ima namreč tudi duha – duha, svobodo in odgovornost. Človeka moramo spet osvoboditi – za svobodo in odgovornost.« (Frankl, 2005, str. 20)

In tako pridemo do duhovne razsežnosti, o kateri je govoril tudi Leibniz:

» ... v njem je nekaj več kot v enostavnih Dušah. Ni le živo zrcalo celotnega veselja kreature, temveč je tudi zrcalo Božanstva. Duh nima le percepcije o Božjih delih, temveč je celo sposoben, da sam proizvede kaj takega, kar jim je podobno, čeprav samo v malem. Preko Duha vstopamo nekako v družbo z Bogom.« (Leibniz, 2004, str. 127)

Leibniz je torej nakazal smer, v katero se bo duhovna razsežnost človeka odvijala – duh je zanj tisto, preko česar zaznavamo presegajoče.

Duhovna sfera torej pomeni doživljanje naših telesnih in duševnih zaznav. Kako obe sferi povežemo in kakšen pomen iz tega izluščimo oziroma dobimo. Duhovna razsežnost daje globlji pomen telesnemu in duševnemu. Definicija duhovne razsežnosti Viktorja Frankla, ne samo psihologa, ki je preživel koncentracijsko taborišče v času druge svetovne vojne, temveč tudi logoterapevta, je

» ... tretja razsežnost človeka, izvirna in specifična zanj, nadgrajuje biofizikalno razsežnost (skupno vsemu živemu svetu) in duševno razsežnost (skupno živalim, zlasti višje razvitim sesalcem). Duhovna razsežnost obsega človekove specifične, zavestne in intuitivne, zmožnosti za prepoznavanje različnih možnosti v določenem trenutku, za smiselno izbiranje med njimi z vidika vrednostne strukture stvarnosti, za udejanjenje odločitve, za odmik od sebe, za preseganje samega sebe, za ključavnost tragiki, za korekcijo po zmoti ipd. Delovanje duhovne razsežnosti se pojavno odvija po telesni in duševni, kajti same po sebi so človekove duhovne zmožnosti čista nematerialna kvaliteta. Zato ne morejo oboleti, pač pa je njihovo delovanje lahko bolj ali manj blokirano bodisi zaradi okvare telesnih (možgani) in duševnih (globoka omama) zmožnosti, po katerih se kažejo bodisi zaradi hudega zanemarjanja in pomanjkanja vsake skrbi za njihov razvoj. Duhovna

razsežnost, kot vodilna pri človeku, povzema v svoje delovanje tudi telesno in duševno. Najznačilnejši pojavnimi podobi duhovne razsežnosti sta svoboda in odgovornost. Metafizično duhovno delovanje, o katerem govorijo religije, pa nujno predpostavlja antropološko duhovno razsežnost svobodnega in odgovornega človeka.« (Frankl, 2014, str. 198 – 199)

In vendar se duhovnost ne more izražati sama od sebe, brez telesa in duše. Duhovna plat človeka se kaže ravno preko telesne in duševne sfere: kot besede in dejanja. Je pa tista, ki naj bi to uravnavala. A ker je človek tako nagonsko (telesno) bitje, kot tudi razumsko bitje, včasih v delovanju prevladuje le-to.

Telesna in duševna sfera sta enako narejeni za vsakega človeka: biološke funkcije so enake, tudi čustvovanje in mišljenje je bolj kot ne enako, če drugo ne, pogojeno. Roko lahko dvignemo samo do določene višine – eni dlje, drugi bližje. Lahko si izmislimo še tako nenavadne in vedno nove besede, izraze, medmete, ... meje glasu in izraženege se enkrat končajo.

Človekova telesna, duševna in duhovna plat so celota človeka. V to spadajo vse telesne funkcije, duševne zaznave in duhovna dojetanja stvari. A Frankl pravi, da se » ... človekovo bistvo ne zliva ne s telesnim ne z duševnim.« (Frankl, 2005, str. 35) S čim pa se torej zliva?

3.2 Človek kot transcendentalno bitje

Če človek pogleda svet okoli sebe, okolje v katerem živi, lahko z besedami opiše kaj ga obkroža. Našteje predmete, pove imena ljudi, ki so ob njem in z njim. O svetu lahko ubesedi tudi občutke in svoje zaznave.

Kaj pa je transcendenca?

Že pri razlagi pojmov smo videli, da je transcendentalno nekaj presegajočega. Nekaj, kar presega telesno, duševno in duhovno raven.

Pri filozofih smo videli, da jih je večina dokazovala obstoj transcendentalnega ter da iz tega izvira tudi mi. Nam že definicija lahko da temelje naše transcendence? Tudi s teološkega vidika bomo videli, da je človek naravnani k

presežnemu, k Bogu, ker je ustvarjen po Božji podobi. Po teološkem pojmovanju to pomeni, da nas Bog nagovarja oziroma vzpostavlja z nami odnos.

In če je temu res tako, kako se lahko ta transcendenca v naših življenjih kaže?

Transcendentalnost bi lahko videli v medsebojnih odnosih. Tako pravi tudi francoski filozof Emmanuel Lévinas.

Na svetu je 7 milijard ljudi, da o številu drugih bitij (živali, rastline) sploh ne govorimo. Kaj šele o predmetih, stavbah in drugih fizičnih stvareh. In če se osredotočimo samo na bivanje v socialnem okolju, vidimo, da nas povezujejo odnosi. Želimo ali ne, tako ali drugače smo v nekem odnosu. Obkrožajo nas primarni odnosi znotraj družine, okoli nas so prijatelji, znanci, sošolci, ljudje, ki jih lahko tudi ne maramo, celo sovražimo, skratka obkrožajo nas raznovrstni medsebojni odnosi pa naj bo med nami kakršna koli relacija: prijetna ali neprijetna.

Konec koncev imamo enako odnos tudi do stvari: nekatere so nam všeč, druge nam niso. Nekatere so nam »grde«, druge lepe, kar pomeni, da je naš odnos »sojenje« teh stvari. Vsepovsod gre za odnose. Odnose do čisto vsega, kar nas obdaja.

Človek je v osnovi bitje odnosov. Z vzpostavitvijo odnosa tako doseže svoje bistvo. In to je transcendentalno – človek je v osnovi transcendentalno bitje. V odnosu do drugega (in tudi do sebe) to svoje bistvo zagleda, kar pomeni, da doseže svojo transcendenca. In ta odnos je transcendenca, saj se je moje bistvo dotaknilo drugega. Transcendenca je tako oboje: bistvo, torej to kar stvarjem daje njihovo bistvo, kakor tudi odnos do drugih in videnje njihovega bistva.

O odnosih kot dotikih »obličja« govori Emmanuel Lévinas, rojen v začetku 20. stoletja. »Pogled obličja se me dotakne, zato nikoli ne morem reči, da se me drugi »ne tiče«.« (Lévinas, 1998, str. 13)

Če smo namreč vsi ljudje eno, svet kot celota (če samo pogledamo, vsi živimo na enem planetu), smo posledično vsi med seboj nekako povezani. Ko se me obličje drugega človeka dotakne, se ne morem obrniti stran in zanikati tega dotika. Lévinas gre v svojih razmišljanjih celo tako daleč, da pravi, da brez »tik« ni mene.

Kar bi lahko pomenilo, da človek brez drugega, svojega bistva ne more videti in izraziti. Iz tega sledi, da človek ne more spoznati svoje prave narave, če ni v odnosu.

»Človek je bitje, ki živi iz odnosa, po katerem se dviga nad svet. Svet pa v tem primeru imenujemo vso, najširšo celoto vsega, kar je danost in dejstvo in kar lahko postane predmet našega preverljivega predmetnega znanja.« (Stres, 1994, str. 11) Človek se v odnosu dvigne nad svojo človeško naravo in le-to imenujemo transcendenca. Kajti tudi transcendenca je to, kar on v resnici je. Človek je v prvi vrsti, že s tem, ko biva, transcendentalen. Z bivanjem je vstopil v prvi odnos – odnos s samim seboj. V odnos do samega sebe. Kako bi sicer človek lahko zaznal svojo omejeno naravo: telesno, duševno in duhovno, če »nad«, »izza«, »globlje« ne bi obstajalo »nekaj«, kar to vse vidi in iz česar izvira ta njegov pogled?

Torej mora obstajati »še nekaj«, kar človeka vidi kot takega – telo, duša, duh. In to je transcendentalno.

»Ko na obrazu opazujete nos, oči, čelo, brado, lahko vse to opišete, ker se na bližnjega obračate kot na predmet. Najboljši način srečati drugega je ne opaziti niti barve njegovih oči! Kadar opazujemo barvo oči, z drugim nismo v socialnem odnosu.« (Lévinas, 1998, str. 57)

Ko namreč mislimo »človeka« na drugi strani, se izgubi vsa bistvenost. Človek je tudi telo, duša in duh, pozabljamo pa na njegovo bistvo. In odnosi to presegajo. Zato tudi tolikšna kritika filozofom, ki bi hoteli Boga (in transcendentalno) zreducirati zgolj na »mišljenja« o njem.

Enako je z odnosom med človekom in Bogom. Če o Bogu razmišljamo, se izgubi bistvo. Ko človek »zagleda« obličje Boga, ga obličje nagovori v odnos. Zagleda ga v duhu vere, ki jo ima vanj.

Če odnosa ni, ni transcendence. Pa najsibo, da govorimo o odnosu s samim seboj, z drugim ali z Bogom. Lahko bi rekli tudi obratno – če ne bi bilo transcendentalnega, ne bi bilo odnosov. Človek lahko začuti ločenost (nesmiselnost?) od sveta, sebe, drugega, Boga ravno zaradi odsotnosti odnosov. Pa ne zato, ker transcendentalno naj ne bi obstajalo, temveč zato, ker je današnji

svet hladen, razumski in analitičen. S tem pa si človek kot bitje odnosov ne more kaj dosti pomagati.

Ta odsotnost odnosov je sicer lahko podlaga za argumentiranje, da transcendentalno ne obstaja. Če je odnos nosilec transcendentalnega, v družbi pa nam manjka pristnih odnosov, ki so osnovni gradnik, je logičen sklep, da transcendentalnega ni. Zato ni vprašanje, kje je transcendentalno, temveč kaj se je zgodilo s človeškimi odnosi? Transcendentalno se namreč pojavi, ko se odpremo odnosu.

Viktor Frankl pa je transcendentalnosti dal »novi« pomen – samopresežnost in iz tega izpeljal sledečo definicijo:

»Bistvo človekovega bivanja je v njegovi samopresežnosti. S pojmom samopresežnosti človekovega bivanja razumem temeljno antropološko dejstvo, da človek kot tak vedno kaže onkraj samega sebe na nekaj, kar pa ni on sam - na nekaj ali na nekoga: na neki cilj, ki ga človek tu uresničuje, ali na sočloveško bitje, ki ga tu sreča. V srečanju presegam samega sebe, če je pristno in v njem ne izražam le samega sebe.« (Frankl, 2005, str. 36 - 38)

To srečanje je odnos.

»Človek je tu zato, da presega samega sebe, pozablja nase, izgublja sebe iz oči in prezre samega sebe, ko se posveti neki stvari ali kakemu sočloveku. To mislim s samopresežnostjo. Šele v tem je zares človek.« (Frankl, 2005, str. 39) Ali smo torej zares ljudje šele takrat, ko se posvetimo odnosu s seboj in odnosu z drugim? Če človek ne vstopa v odnose, ne more videti ali spoznati svoje transcendence.

Mora pa biti v odnosu do drugega enakovreden. Kajti v nasprotnem primeru bi se človek, v odnosu s sočlovekom, »pomanjšak« in praktično izginil. Če enega (v odnosu dveh) ni ali se popolnoma vda, odnos ni možen, saj ni pristnega sodelovanja, ampak le vdanost drugemu. Transcendentalno ustvarja. Kar pomeni, da človek, kot bitje, sebe ne sme zanikati, ampak delovati v tem odnosu kot enakovreden.

S pogledom v tri sfere človeka smo ga videli kot »večplastno« bitje: kot telesno, duševno in duhovno bitje. Človek pa je tudi bitje presežnosti. Do sedaj smo se pri

vseh filozofih pogovarjali o tem, da je človek omejeno bitje, ki s svojimi zaznavami gleda in raziskuje presegajoče in neomejeno.

Zanimivo bi bilo postaviti si nasprotno vprašanje: kaj pa, če je človek v resnici presegajoče bitje, ki spoznava omejenost? Kaj če smo v resnici transcendentalna bitja, ki zgolj izkušamo omejenost stvarstva in sveta? Wittgenstein pravi, da je človek » ... sam sebi svet ... «. (Wittgenstein, 1976, str. 133) Smo torej mi vsak zase svet v malem, ki je transcendenten v osnovi in izkuša svojo omejenost? In ker smo na tem svetu omejeni, saj smo se s »prihodom« na ta svet omejili, nam je lastno transcendenca težko videti, spoznati in dojeti. Je enako kot s sanjami: ljudje sanjamo, ko spimo. Te sanje lahko, ko se zbudimo, opišemo, razložimo, jih pojasnimo, za njih najdemo razlago, o njih poiščemo raznovrstno teorijo, zakaj in kako je do sanj prišlo. A pri zavestnem razmišljanju, pri zgolj razmišljanju o sanjah, si z razumom ne moremo veliko pomagati. Razum nam lahko poda teoretično definicijo o tem, kaj in kako se nekaj dogaja oziroma kako in kaj se je zgodilo. Podobno je dojeti transcendentalno: z razumom ga lahko le opišemo, kategoriziramo. Ko se razumu pridruži še izkustvo pa stopimo v stik oziroma odnos s transcendentalnim. Odnos v polnosti dojamemo samo z življenjem samim (tega odnosa) in ne zgolj z interpretacijo ali mišljenjem.

Transcendentalnost izgubi svoj namen zgolj z védenjem. Transcendentalno se pojavi z izkušnjo odnosa.

»Spoznanje tega sveta je skrito čutnemu opazovanju. Spoznanje eteričnega in astralnega človeka postopoma vodi do zrenja tega sveta. V čutnem zrenju se mora človek počutiti ločenega od božanskega sveta, ki pripada njegovemu notranjemu bistvu. Z nadčutnim spoznanjem se s tem svetom zopet poveže.« (Steiner, 2009, str. 11)

Človek kot presegajoče bitje skozi transcendentalno poveže vse sfere: telesno, duševno in duhovno raven in jo preprosto živi.

4 Teološka razlaga transcendentalnega in smisla življenja

Sam termin »teologija« nam pove, da gre za vedo o Bogu in odnosu do njega oziroma z njim. Izvira iz grških pojmov *theos* in *logia*, ki pomeni nauk ali učenje o Bogu. Termin teologija prvič srečamo v Platonovi Državi, zagotovo pa korenine segajo še dlje v preteklost.

V teologiji je govora tako o obstoju Boga, kot tudi o samem odnosu med človekom in Bogom. Kako so različni teologi dokazovali njegov obstoj in ali le-ta služi našemu smislu življenja, pa je trenutno naše vprašanje. Ne toliko tema ali Bog obstaja ali ne obstaja. In če obstaja, ali ima za nas narejen načrt in je v nas »vdihnik« smisel življenja. Glavno vprašanje je, kako bi vse to vplivalo na zagotavljanje smisla življenja ljudem. (Nozick, 2008)

4.1 Bog in smisel življenja

Filozofija, tudi v primeru, ko obstoj Boga potrjuje, uporablja razumsko »metodo«. Teologija obstoja Boga ne dokazuje zgolj po filozofskih metodah, z Bogom se ukvarja na bistveno bolj izkustven način. Še zmeraj je temelj teorija, a le-ta naj bi nastala na podlagi človeškega izkustva. In bolj kot to, da Bog je, je teologiji pomembno to, kako ga najbolje, najlažje in najhitreje spoznati in prepoznati njegovo delovanje v svetu.

Pogledali bomo v več kot 2000 let staro knjigo, ki ima predkrščanske korenine. Sveto pismo - za katoliško Cerkev je to pisni temelj, v katerem se Bog razodeva ljudem. Napisana naj bi bila po izkustvu in razmišljanjih ter navdihnjenju Svetega Duha. Govori v pripovedih, psalmih, naukih, prilikah ter drugih zvrsteh. Prva Mojzesova knjiga v Svetem pismu govori o tem, da je Bog ustvaril vse, zemljo, ljudi, živali, vodovje, vsa bitja in vse kar spada zraven. Vse kar vidimo in izkusimo. Bog naj bi vse ustvaril v sedmih dneh, česar ne smemo razlagati dobesedno. In po Bogu naj bi vse nastalo.

Bolj mistično in filozofsko pa je to opisano v Janezovem evangeliju v Novi zavezi Svetega pisma:

»V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse je nastalo po njej in brez nje ni nastalo nič, kar je nastalo. V njej je bilo življenje in življenje je bilo luč ljudi. In luč sveti v temi, a tema je ni sprejela.« (Jn 1, 1-5)

Prapočelo, izvor ali »v začetku je bila Beseda«. In to besedo je poimenoval Bog. Teologi in eksegeti pravijo, da je v Svetem pismu ta Beseda ali Bog mišljena kot počelo, ki je bila pred začetkom našega časa, bivala je pri Bogu in je sam Bog. Združeno, da ne rečemo eno. Evangelist Janez torej trdi, da je Bog začetek vsega - eden in edini, po katerem je vse nastalo in brez njega ni možno, da nastane karkoli. Beseda je naš izvor življenja in luči. Bog se je razodel, ko je spregovoril besedo - z Besedo je poklical svet iz nebivanja v bivanje.

Kaj pa ta luč predstavlja? Za teologe je to sam Bog in kasneje tudi Jezus Kristus - človek, ki naj bi nosil Božjo naravo v sebi in s svojim delovanjem v svetu širil svoj nauk.

Simboliko luči lahko povežemo tudi s Platonovo prisposodobno sonca v Državi: » ... sonce ne podeljuje vidnim stvarim samo zmožnosti, da jih lahko vidimo, temveč hkrati tudi vzrok njihovega nastanka, rasti, uspevanja, ne da bi bilo samo nekaj kar nastane.« (Stres, 1994, str. 265) Bistvo luči je torej, da osvetli - osvetli samega sebe in svoje bistvo ter bistvo stvari in ljudi. V tem primeru je to lahko Bog kot počelo, stvarnik, kreator. S pomočjo Boga so nam stvari razsvetljene. Od tukaj verjetno tudi naziv »razsvetljenstvo« - osvetliti in videti bistvo.

»Bil je človek, ki ga je poslal Bog; ime mu je bilo Janez. Prišel je zavoljo pričevanja, da bi pričeval o luči, da bi po njem vsi sprejeli vero. Ni bil on luč, ampak pričeval naj bi o luči. Resnična luč, ki razsvetljuje vsakega človeka, je prihajala na svet. Beseda je bila na svetu in svet je po njej nastal, a svet je ni spoznal. V svojo lastnino je prišla, toda njeni je niso sprejeli. Tistim pa, ki so jo sprejeli, je dala moč, da postanejo Božji otroci, vsem, ki verujejo v njeno ime in se niso rodili iz krvi ne iz volje mesa ne iz volje moža, ampak Boga.« (Jn 1,6-13)

Zadnje vrstice tega sestava nakazujejo na človeško podobnost Bogu. V religiji je ključno to, da Bog človeka nagovori in človek ga lahko sprejme. »Resnična luč, ki razsvetljuje« pa je samo nadaljevanje tistega, kar smo o luči že govoril v začetku tega poglavja. Janeza, kot primer osebe, ki je na svetu govorila o Bogu, pa lahko pojasnimo tako, da gre za človeka, ki je izpolnjeval »Božjo voljo« na svetu. Naj pa povemo, da osebi Janez Krstnik in evangelist Janez nista ena in ista oseba. Ko je v Svetem pismu omenjen Janez, torej ne gre za evangelista, ki to piše. V zgornjih vrsticah Svetega pisma pa lahko, ravno z omembo Janeza, prepoznamo še dve naravi, ki ju je potrebno razlikovati: človeška omejena narava in božja vsemogočna – oznanjevalec luči in luč. Bogu nismo enaki, še zmeraj smo omejeni. Bog ima s stvarstvom in s človekom načrt, ki ga moremo odkrivati in moremo skupaj z Njim uresničevati.

»In beseda je postala meso in se naselila med nami. Videli smo njeno veličastvo, veličastvo, ki ga ima od Očeta kot edinorojeni Sin, polna milosti in resnice. Janez je pričeval o njej in klical: »To je bil tisti, o katerem sem rekel: Kateri pride za menoj, je pred menoj, ker je bil prej kakor jaz.« Kajti iz njegove polnosti smo vsi prejeli milost za milostjo. Postava je bila namreč dana po Mojzesu, milost in resnica pa je prišla po Jezusu Kristusu. Boga ni nikoli nihče videl; edinorojeni Bog, ki biva v Očetovem naročju, on je razložil.« (Jn 1,14-18)

In tako v zadnjem delu prologa Janezovega evangelija pridemo do nastavka za kasnejše razumevanje dveh narav v Jezusu Kristusu (človeška in Božja narava) - »... beseda je postala meso in se naselila med nami. Videli smo njeno veličanstvo, ki ga ima od Očeta.« (Jn 1, 14) Če torej Bog obstaja, je tukaj pomemben trenutek prenosa tega kar Bog je, na človeka. Celotno stvarstvo je ustvarjeno po Bogu.

Veliko je govora tudi o Božji milosti. Kaj je mišljeno s tem?

Judovska tradicija govori podobno kot krščanska:

Bog je ustvaril človeka po določenih pravilih, ki so ljudem narekovana. Bog več čas je. Vendar smo mu včasih lahko bližje, drugič pa smo lahko od njega oddaljeni. Namen pa je združitev z njim. Še več, po judovskem izročilu, Bog človeku poveljuje. Od človeka se zahteva spoštovanje in

poslušnost. V Božjem poveljevanju se nahaja božja milost. Človek pa naj ne dvomi v Boga saj je ves čas trajanja odnosa te milosti deležen. Bog tako sklene zavezo s človekom, in če človek upošteva božja pravila, je za nagrado deležen njegove milosti. In ker Bog sprejema vse, odpušča tudi napake človeka, dokler človek skuša ostati v stiku z njim. V judovstvu je torej odnos Bog – človek način življenja, ki njim predstavlja smisel življenja. Njim je smisel življenja biti v tem odnosu. Posledično bodo namreč dosegli »večno« življenje. (Flackenheimer, 2008)

Teologija trdi podobno:

» ... človek je bitje, ki stopa v odnos z Bogom tako, da je »povsem na Boga naravnano bitje«. V tem se izraža njegova bogupodobnost. Med človekom in Bogom obstaja obojestranska komunikacija. Človek odgovarja in nagovarja, je nagovorjen in odgovarja. Vse njegovo življenje je, naj se tega zaveda ali ne, vprašanje in iskanje Boga. Zaradi tega tudi doživljamo nihanje med napuhom in malodušjem (obupom). Pravilno razmerje človeka do Boga je v ponižnosti in velikodušnosti.« (Lah, 1994, str. 319)

In ko človek ne odgovarja Bogu, z njim ni v odnosu, se zgodi »zlo« ali slabo. Že v začetku Svetega pisma sta bila Adam in Eva, ki sta jedla sadež prepovedanega drevesa. S to zgodbo kristjani pojasnjujejo zlo na zemlji. Zakaj človek se ni držal navodil Boga in glej udarila je Božja roka ... a vendar gre pri Božji milosti za tako imenovan »božji dotik«, s katerim se človeku Bog približa in ga povabi k sodelovanju. Gre za nekaj, kar človek samoiniciativno, po mnenju teologov, ne more storiti.

Božja milost in odpuščanje - srečen konec za vse. Bog odpusti še tako huda dejanja in nam znotraj svoje milosti omogoči nov začetek. To je resnična moralna svoboda. (Pojman, 2008)

Tukaj se pojavi dilema, v čem je pravzaprav mogoče začeti znova? Ali je naše življenje, če smo »grešili« zapravljeno?

Udejanjenje Besede (in luči) v svetu, ki ju omenja Sveto pismo, pa za nekatere teologe predstavlja tudi moralnost. Zla dejanja so poimenovana kot tema, dobra

dejanja pa kot luč. Dobrota je eden izmed superiornih lastnosti Boga, tako ga čisto lahko lahko pojmuje kot luč, dobrota in moralnost. V Religiji so temeljni moralnosti: »Religiozna vera v Boga je zadnja osnova moralnosti. Z znanostjo človek obvladuje svet.« (Stres, 1994, str. 34) Tudi Pojman pravi podobno. Ne glede na to, za katero religijo ali versko pripadnost gre, je mnenje enotno: Bog nas ljubi in mu ni vseeno za nas. Zaradi njegove ljubezni imamo močnejšo željo biti moralni, se truditi delati dobro in biti večji altruisti. Živimo po kozmičnih božanskih pravilih, ker imamo odnos z Bogom, in ne po pragmatičnih pravilih in merilih družbe. Temelj, ki ga uporabljajo kristjani, so tudi zapovedi – 10 Božjih zapovedi - ki jih je Bog dal Mojzesu in po katerih naj se človek ravna.

Tudi v teizmu dobimo odgovor na vprašanje, zakaj biti moralen. Ker boga ljubimo, ker on ljubi nas in nam zagotavlja pravičnost - dobili bomo to, kar si zaslužimo. Dobro se povrne z dobrim in slabo s slabim. Zato je po tradiciji potrebno delati splošno dobro in to posledično pomeni delati splošno dobro zase. Kritika »brezbožnežev« je v tem primeru ta, da imajo težavo delati dobro, še posebej, če za to delo niso nagrajeni. Ni jim smiselno dati nekaj za nič. Teizem, po mnenju Pojmana, reši to težavo z obrazložitvijo, da se dobro povrne z dobrim slej kot prej. Vsak bo plačal svojo ceno – dobro ali slabo, saj v Univerzumu vlada Kozmična Pravičnost. Vsak bo dobil to, kar si po tem redu zasluži. Na koncu življenja bo človek sojen po tem, kako je po priliki o talentih le-te uporabil.

Priliko o talentih pa najdemo v Svetem pismu.

»Prilika o talentih

Tako bo namreč kakor s človekom, ki se je odpravljal na potovanje in sklical svoje služabnike ter jim izročil svoje premoženje. Enemu je dal pet talentov, drugemu dva in tretjemu enega, vsakemu po njegovi zmoglosti, in odpotoval. Ta, ki je prejel pet talentov, je šel takoj z njimi trgovati in je pridobil pet drugih. Prav tako je tisti, ki je prejel dva, pridobil dva druga. Oni pa, ki je prejel enega, je šel, skopal jamo in skrival denar svojega gospodarja. Po dolgem času je prišel gospodar teh služabnikov in napravil z njimi obračun. Pristopil je tisti, ki je prejel pet talentov. Prinesel je pet

drugih in rekel: »Gospodar, pet talentov si mi izročil, glej, pet drugih sem pridobil.« Gospodar mu je rekel: »Prav, dobri in zvesti služabnik! V malem si mi bil zvest, čez veliko te bom postavil. Vstopi v veselje svojega gospodarja!« Nato je pristopil tisti, ki je dobil dva talenta, in rekel: »Gospodar, dva talenta si mi izročil, glej, dva druga sem pridobil.« Gospodar mu je rekel: »Prav, dobri in zvesti služabnik! V malem si mi bil zvest, čez veliko te bom postavil. Vstopi v veselje svojega gospodarja!« Nazadnje je pristopil oni, ki je dobil en talent, in rekel: »Gospodar, vedel sem, da si trd človek. Žanješ, kar nisi sejal, in zbiraš, kjer nisi razsul. Zbal sem se in sem šel ter zakopal tvoj talent v zemljo. Glej, tu imaš, kar je tvojega!« Gospodar pa mu je odgovoril: »Malopridni in leni služabnik! Vedel si, da žanjem, kjer nisem sejal, in zbiram, kjer nisem razsul? Zato bi moral dati moj denar menjalcem in ob vrnitvi bi jaz prejel svojo lastnino z obrestmi. Vzemite mu torej talent in ga dajte tistemu, ki ima deset; kajti vsakemu, ki ima, se bo dalo in bo imel obilo, tistemu pa, ki nima, se bo vzelo tudi to, kar ima. Neuporabnega služabnika pa vrzite ven v najzunanjšo temo. Tam bo jok in škripanje z zobmi.« (Mt 25,14-30)

Če se za trenutek ustavimo, lahko povzamemo nekatere ugotovitve: Sveto pismo torej predpostavlja, da:

- Bog obstaja.
- Je izvor vsega, tudi samega sebe.
- Po njem je vse ustvarjeno.
- Njegova narava je drugačna od človeške.
- V človeški naravi je nekaj božjega.
- Brez posredovanja Boga (božje milosti), človek ne more priti do Boga in ga spoznati.

V nadaljevanju bomo pogledali nauke dveh teologov, filozofov in še kakšen naziv bi jima lahko dali. Gre za Tomaža Akvinskega in Sv. Bonaventuro. Živela sta v 13. stoletju, a njune teze so še danes aktualne za raziskovanje.

Tomaž Akvinski v svojih raziskovanjih razmišljanj o Bogu in poda sledečo trditev: obstaja Bog, ki je izvorno počelo. Bitja so po svojem najglobljem bistvu

odsev tega počela in smer, v katero se življenje in bivanje giblje, je odsev stanja tega prvega počela, torej Boga: »Tretje pojmovanje razvoja in njegove smeri je v skladu s pojmovanjem resnično transcendentnega in hkrati imanentnega počela – Boga. Razvoj ima svojo smer in te smeri počelo ne določa samovoljno, temveč jo daje s samim tem, ko svet ustvarja in ga ustvarja v temeljnem soglasju s seboj. Tedaj je jasno, da je cilj nakazan že z izvorom. Bitja nosijo temeljni pečat svojega počela, ta pečat pa je s samim tem tudi usmerjevalec njihovega razvoja. Bitja so po svojem najglobljem bistvu odsev svojega počela, kakor so otroci nujno podobni svojim prednikom. S tem je dana ne samo temeljna ustava bivanja, temveč tudi temeljna smer njegovega razvoja. Razvoj ni usmerjen poljubno. V bitjih in njihovem razvoju odseva počelo in s samim tem ustvarja notranjo doslednost, urejenost, smiselnost, umljivost bitij ter smer njihovega razvoja. Usmerjevalec razvoja ne deluje od zunaj, tudi ne na daljavo, temveč usmerja razvoj s samim tem, ko svet ustvarja in sicer s tem, ko se z ustvarjanjem v njem na nek način uteleša.« (Stres, 1994, str. 160 – 162)

Tako pridemo do tega, da smo bitja, ustvarjena, ki smo ustvarjena po Božjem načrtu in smo njegov odsev. Bogu smo podobni tako, kot so nam podobni naši potomci in kot smo mi podobni našim prednikom. S tem, ko bivamo, nam je dana tudi pot in smisel našega obstoja. »Sv. Anzelm dopoveduje svojemu bralcu: »ne vodim te jaz, temveč tisti, o katerem govoriva. Tisti, brez katerega ne moremo nič, nas vodi, kjerkoli se držimo poti resnice« (Stres, 1994, str. 266 – 267)

Lahko torej po teološki definiciji transcendentnega in pojmovanja Božjega načrta sklepamo na povezavo s smiselnostjo našega življenja?

Sv. Bonaventura pa pravi, da je » ... Bog kot bit in dobro počelo vsega našega duhovnega življenja, s tem pa tudi spoznavanja. Obstaja tisti, ki ni samo tvorni vzrok vsega, temveč tudi tisti, ki vse vzdržuje in ustvarja v bitjih razlike.« (Stres, 1994, str. 267) Bog torej ni samo vsega ustvaril, ampak je tudi tisti, ki vse vzdržuje. Od Boga smo torej ustvarjeni in on nas vodi. Kjerkoli le sledimo svoji resnici, je on naše vodilo.

Velik pobudnik transcendentalistične naravne teologije – francoski filozof Maurice Blondel – pravi, da je, vse kar je, omogočeno z obstojem Boga. Ves red,

ki vlada in vse je bilo po Bogu ustvarjeno. Za Boga pravi, da je edini potreben v našem življenju:

»Še zdaleč ni projekcija ali kakršen domišljijiski podaljšek mojega mišljenja in mojega delovanja. Je v središču tega, kar mislim in kar delam; obdajam ga. Ko prehajam od mišljenja k delovanju ali od delovanja k mišljenju, ko grem od sebe k sebi, grem neprestano skozenj. Red, harmonija, modrost, ki jih odkrivam v sebi in v stvareh, potemtakem ni samo učinek, od katerega bi me moje razmišljanje sililo, da bi se povzpenjal h kakemu odsotnemu vzroku njegovega dejanja; te harmonije in te lepote ne morem gledati drugače kot tako, da jo imam za konstituirano in obstoječo v njej sami; ne sklicujem se na nobeno načelo vzročnosti; najdem pa v tej nepopolni modrosti stvari in svojega mišljenja navzočnost in nujno delovanje nekega popolnega mišljenja in moči ... kakor se jasnost kakega pogleda vidi v odsevu jasnega pogleda, tako se zavest pozna samo v svetlobi življenja, ki je znotraj življenja. Na dnu moje zavesti je neki jaz, ki ni več jaz, v njem odsevam svojo lastno podobo. Vidim se samo v njem: njegova neprodorna skrivnost je kakor obloga v zrcalu, ki odseva svetlobo v meni.« (Stres, 1994, str. 269)

Preko polnosti življenja torej pridemo do Boga. Ko človek živi svoje življenje v svojem delovanju spoznava Boga, njegov popoln red, harmonijo in modrost v svoji delujočnosti in v vsem kar je. Vidi, da je po Bogu ustvarjen in ne samo to, Bog je v njem in on ga obdaja. Vse kar človek torej je in pozna o sebi, je odsev Boga po njem. Boga skozi sebe. Človek Boga spoznava skozi življenje samo, v vsakem trenutku svojega življenja, ravno tako, ko ga v polnosti živi.

Avtor članka *Religion Gives Meaning to Life*, Louis Pojman, v svojem delu tudi sam odkriva, da nismo nasledniki naključja, Big Banga, ampak nas je ustvarilo transcendentalno bitje. V tem pogledu Univerzum ni zgolj »tisto«, ampak je oseben – »tistik«. V njem vlada red, disciplina, predvsem pa ima vsaka stvar pomen in smisel. Kam pa potem spadajo bolezni in umori?

Prav tako je tukaj zaznati, da sta s teološkega vidika smisel življenja in transcendentalno povezana. Ko smo ustvarjeni po transcendentalni sili, v kateri

vladata red in disciplina, iz nje izvirata tudi naš pomen in smisel. Ta Božji načrt nam v bistvu daje smisel.

Po teologiji transcendentarno in smisel življenje nista ločena, temveč slednje izhaja iz prvega.

Pri teologiji gre torej, bolj kot za »miselne« dokaze obstoja Boga, za izkustvene »dokaze«. Ni bistvo, da Boga samo mislimo, temveč ga spoznavamo tudi z drugimi čuti.

In pri

» ... poznavanju gre za dejansko bivanje, ne za zgolj mišljeno, se pravi v pojmih dano stvarnost, ki lahko ostaja vseskozi samo na ravni uma in je kot taka samo neudejanjena možnost. Spoznavanje torej meri na nekaj, česar v umu samem ni, pa je njegov cilj. Spoznavanje meri na dejansko bivanje, na bit. Spoznavanje izhaja potemtakem iz razmerja uma do nečesa drugega in drugačnega od sebe. Tako kot je med mišljenjem in njegovim izvorom podobno razmerje, je med stvarmi in njegovim počelom.« (Stres, 1994, str. 289 – 290)

In tukaj se ponovno vrnemo do točke, kjer je um premalo za izpeljanko sebi presegajočega. Zato potrebujemo nekaj drugega.

Kako človek spozna sebe, svoj izvor in svoj smisel?

V bivanju. Ljudem nam je dano »veliko orodje« za spoznavanje samega sebe in vsega kar je. Imenuje se življenje. Kako naj bolje spoznamo življenje, če ne ravno s tem, da ga živimo? Kako naj spoznamo svoje bistvo, če ne ravno z bivanjem?

Po Kantovih besedah naj bi bila ravno religija tista, ki je odprta transcenciji ali spoznavanju presegajočega. In po njem naj bi bilo ravno to človekovo osrednje jedro – spoznavanje transcendence.

Teologija je veda o presegajočem – o Bogu. Za teologe je pomembno to, da Bog »je«. Naša naloga je le, da ga z vsemi možnimi resursi spoznavamo oziroma se mu predamo. Predamo čemu? Življenju, ki izvira iz »Njega«.

Bistvo bivanja je bivanje samo. Bistvo življenja je življenje samo. Torej živeti življenje kot tako in odkrivati njegovo bistvo. Naši resursi so omejeni: razum, mišljenje in čutenje, zato vsi iščemo trajnejšo izpolnitev bivanja.

Morda je ravno to mislil Viktor Frankl, ko je omenjal bivanjsko praznino. Morda gre ravno za to, da človek trajnostnega smisla ne najde, ker išče s svojo omejenostjo. Bivanjska polnost pa je polnost v bivanju (samega sebe). V srčiki svojega bivanja. Bivanje v srčiki svojega bivanja je zavedanje samega sebe v polnosti kot tri »slojnega« bitja iz telesa, duha in duše. In uporaba teh treh razsežnosti? za svoje bivanje. Seveda se tukaj odpre vprašanje o slabih dejanjih in spremembi »orodij« človeka, kot so razum, mišljenje, razlaga, analiza in čutenje v »orožja« manipulacije, umorov, pobijan in drugih grozot na tem svetu. Kako sprejeti vse to?

Frankl je v svojih knjigah opisoval stanje človeka v koncentracijskem taborišču. Vse grozote, ki jih je tam doživljal in kaj je bil kot človek, bitje sposoben preživeti ali ne. Njega so »živega« ohranjale sledeče misli: misel na namen, ki ga v življenju čaka (dokončati tekste svojih psiholoških raziskovanj), upanje ter vera, da bo to lahko izpolnil ter misel na ljubljene, ki so morebiti še živi. Lahko tudi rečemo, da mu je bilo »prizanešeno«, da se je domov vrnil živ in da v taborišču ni bil med tistimi, ki so končali kot dim iz dimnika plinske celice. Grozljivo se sliši že sam stavek, kakšna je bila šele realnost ...

»Na svetu ni ničesar – to si drznem trditi - kar bi človeku tako zelo pomagalo preživeti tudi v najslabših okoliščinah kot zavedanje, da ima njegovo življenje smisel. V nacističnih koncentracijskih taboriščih smo lahko videli (in to so pozneje potrdili ameriški psihiatri tako na Japonskem kot v Koreji), da so bili tisti, ki so vedeli, da jih čaka neka naloga, ki jo morajo izpolniti, najbolj zmožni preživetja.« (Frankl, 2013, str. 135)

Poleg vseh grozot, ki so se tam dogajale, je kljub vsemu rekel, da ima človek svobodno voljo, da se okoliščinam navkljub odloči:

»Človeško bitje ni samo stvar med stvarmi; stvari določajo druga drugo, človek pa konec koncev določa samega sebe. Kar postane – v mejah nadarjenosti in okolja – je sam naredil iz sebe. Na primer v koncentracijskih

taboriščih, v tem živem laboratoriju in na tem prostoru za preizkušnje, smo bili opazovalci in priče, kako se nekateri naši tovariši vedejo kot svinje, drugi pa kot svetniki. Človek ima v sebi obe možnosti; katera se uresniči, je odvisno od odločitve, ne pa od okoliščin. Naša generacija je realistična, ker smo spoznali človeka, kakršen je v resnici. Navsezadnje je človek bitje, ki je iznašlo plinske celice v Oświecim, vendar je tudi bitje, ki je v plinske celice stopalo vzravnano, z Očenašem ali molitvijo Šema Izrael na ustnicah.« (Frankl, 2013, str. 167)

Človek je torej tisti, ki ustvarja vse to – dobro in zlo.

Religije in teologija imajo za svoj smisel sledenje Božjemu načrtu in tudi premagovanje tega zla. Vsi sodelujemo v tem boju proti zlu, vendar nismo sami. Za nami stoji Bog in nam pomaga. V tem je smisel našega obstoja, saj naše prizadevanje za "dobro" vpliva na večnost. (Pojman, 2008) Človeku je namreč obljubljeno večno življenje, ko se tuzemeljsko konča.

S tem lahko torej pojasnimo zlo na tem svetu. Da obstaja - ustvarjamo ga sami - in sicer s tem, ko podležemo in ne sledimo Božji volji. Je pa naš edini namen premagovati ga in končni cilj premagati ga. To je mnenje religije. Kritika, ki je tukaj upravičena in na katero se lahko upre marsikdo, je sledeča: zakaj Bog že v osnovi ni naredil sveta lepega in dobrega? Odgovor na to je, da je Bog že v osnovi ustvaril svet dober, vendar pa je človek tisti, ki dela zlo. Bog ni avtor zla, ga pa dopušča. Zlo je namreč posledica človekovega delovanja iz svobodne volje.

Smisel življenja kristjana je življenje po Kristusovem nauku. To ne pomeni brezglavo sledenje temu nauku, temveč sodelovanje z Božjo milostjo. Smisel življenja se odstira v majhnih smislih, tudi s tem, da človek živi srečno in izpolnjeno življenje že na tem svetu. S teološkega vidika torej lahko vidimo povezavo med transcendentnim in smislom življenja – izhaja iz Božjega namena, ki je življenje v občestvu med človekom in z Bogom, življenje v polnosti že tukaj in v vsej polnosti v večnosti.

Tako kristjanom kot judom pa je namreč skupno življenje »po smrti« ali večno življenje. Obstaja življenje po smrti. Smrt ni konec, živeli bomo naprej in se zopet srečali v boljšem svetu. (Pojman, 2008)

Nekateri menijo, da lahko naše življenje dobi smisel ravno s smrtjo. Ker gre za končnost v prostoru in času, se človek zaveda svoje minljivosti bivanja tukaj.

Viktor Frankl poroča:

»Iz poročil in osebnih opisov doživetij nekdanjih taboriščnikov enoglasno vedno znova slišimo, da je bilo najbolj obremenjujoče prav dejstvo, da zapornik ni nikoli vedel, kako dolgo bo še primoran ostati v koncentracijskem taborišču. O roku odpusta se mu niti ne sanja! Ko si prestopil prag taborišča, se je spremenilo tvoje notranje prizorišče: hkrati s koncem negotovosti je že napočila negotovost glede konca. Po ničemer nisi mogel sklepati, ali se bo takšno bivanje sploh kdaj končalo, in če se bo, kdaj naj bi to bilo. Latinska beseda »finis« ima, kot vemo, dva pomena: konec – in cilj. A človeka, ki ne more videti konca (začasne) oblike svojega življenja, tudi ne more živeti za neki cilj. Ne more se, kakor v običajnem življenju, usmeriti v prihodnost. S tem se spremeni celotna zgradba njegovega notranjega življenja. Pojavijo se znamenja propada.« (Frankl, 2013, str. 95 - 96)

Življenje s tem dobi neko obliko, nek začetek in konec in razmišljanje ter doživljanje znotraj te premice. Kako bi izgledalo življenje brez konca? Kakšen občutek bi se v nas zbudil ob tej misli? Človeka konec na nek način prisili v delovanje – slabo ali dobro. Prostorsko-časovna omejitev nam je pri iskanju smisla lahko dobrodošla. Tudi nekateri filozofi so dejali, da je ravno smrt tista, ki našemu življenju daje smisel. Kajti, če naše življenje ne bi bilo končno, torej večno že na zemlji, kaj bi bil mejnik za vprašanje o smiselnosti in smotrnosti našega življenja? Bi se sproti spraševali ali živimo »dobro« ali »slabo«? Ali sploh potrebujemo mejnik? Bi lahko rekli, da se morda tudi zaradi tega, ker se zavedamo svoje končnosti in ko do nje pridemo, vprašamo o smiselnosti našega življenja? Da se vprašamo ali je bilo naše življenje »dobro« in kako smo ga preživel?

Če prehoda iz tuzemeljskega življenja v večno ne bi bilo, kako bi izgledalo naše življenje? ...

Kako bi lahko na kratko zaključili to poglavje:

- obstaja transcendentno (teologi mu pravijo Bog),
- takoj, ko ga želimo definirati, s tem delno omejimo njegovo bistvo,
- vse je in je nastalo po Bogu,
- z obstojem transcendece dobiva svoj smisel tudi obstoj človeka (po Božjem načrtu),
- znotraj bivanja v svetu lahko odkrivamo smiselnost našega življenja.

Teologija je (po svojem bistvu) dogmatična veda in če filozofi za svoje dokazovanje potrebujejo razum, teologi poleg razuma potrebujejo še vero. In tu je med njimi razlika.

»Konec koncev vera daje človeku duhovno sidro z občutkom varnosti, kakršnega ne more najti nikjer drugje. In pri dokončnem smislu ali nadsmislu ne gre več za to, da mislimo, ampak bolj za to, da verjamemo. Ne dojemamo ga na razumski podlagi, ampak na bivanjski, iz vsega svojega bitja, to je z vero.« (Frankl, 2014, str. 164 - 165)

In ravno vera naj bi bila v teologiji tista povezava med transcendentnim in smislom življenja. Kako? To trditev je najbolje razložil ravno Frankl, ko je pojasnjeval svoj termin »volja do smisla«. Ob predpostavki, da transcendentno, ki je Bog obstaja, iz njega izvira tudi mi. Ustvarjeni smo po Božji podobi in Bog ima za nas pripravljen »Božji načrt«. Pavel v svojih pismih pravi, da je bolje govoriti o namenu, cilju. Kajti Bog ima za nas cilj, v luči katerega se dogaja iskanje in izkušanje smisla tukaj in sedaj. Dokončno udejanjenje smisla pa je postavljeno v eshatološko stanje sveta in človeka kot bivanje, v katerem bo Bog vse v vsem.

»Volja do smisla je nekaj transcendentnega v Kantovem pomenu besed. Vera v smisel je pogoj duhovnega življenja in delovanje. Smisel ne more biti postavljen pod vprašaj, kar je pogoj, ki omogočan sleherni spraševanje. »Smisel je zid, za katerega ni mogoče stopiti, temveč ga moramo sprejeti. Ta poslednji smisel moramo sprejeti zato, ker dlje od njega ni mogoče spraševati, in sicer zato, ker bi pri poskusu, da bi odgovorili na vprašanje o smislu bivanja, že predpostavljali bivanje smisla. Skratka, človeška vera v smisel je transcendentna kategorija v Kantovem pomenu besed.« S tem

hoče Frankl reči, da človek ne more spraševati po smislu tako, kako sprašuje po nekaterih drugih stvareh, saj je iskanje smisla že gonilna sila njegovega spraševanja. Zato smisel že predpostavlja, ko po njem sprašuje. Prav tako tudi ni v človekovi moči, da bi se odločil, ali bo spraševal po smislu ali ne. To vprašanje mu ni dano na voljo. »Ne sprašuje človek po smislu življenja, temveč mu življenje postavlja vprašanja, na katera mora odgovoriti.« (Stres, 1994, str. 314)

Če torej smisel ne bi obstajal, ne bi obstajalo spraševanje po njem. Po Franklu namreč že samo vprašanje smisla »pomeni« predpostavko, da smisel obstaja. In kot ljudje, ki smo bitja treh razsežnosti, poleg tega pa tudi transcendentalni, po »sili, ki nas je ustvarila«, lahko s to predpostavko vidimo malo večjo povezavo med transcendentalnim in smislom življenja. Teologija temu pravi vera. Vera v Božji načrt, po katerem smo ustvarjeni.

S tem, ko ljudje smo, kakor nas je ustvaril Bog (transcendentalna sila), se sprašujemo po smislu, ki nam je v naše življenje že »postavljen«. Že s tem, ko smo. S tem bi lahko povezali teološki pogled, ki predpostavlja, da smo ljudje ustvarjeni po Božji podobi in ima Bog za nas »Božji načrt« po katerem naj bi živeli. Ta Božji načrt je po mnenju Frankla tisti smisel nad vsemi smisli – nadsmisel. Človek, kot svobodno bitje (svoboda mu je po Bogu dana) znotraj svojega življenja najde vsakodnevne smisle. Le-ti pa se po Franklu zlijejo v enega: nadsmisel.

Nadsmisel: »Smysel celotne resničnosti je človeku čutno nedostopen in razumsko nedojemljiv; vanj je mogoče le verjeti. Mišljen je smisel celotnega vesolja, celotnega zgodovinskega razvoja in dogajanja, pa tudi smisel celotnega človekovega življenja.« (Frankl, 2014, str. 205)

»Življenje je življenje iz smisla in zanj. Smiselnost je v predanosti nečemu, kar je večje od posameznika. Zato Frankl tako močno poudarja človekovo transcendenco. Smiselnost je v preseganju samega sebe.« (Stres, 1994, str. 317)

Kako pa se človek presega, smo veliko govorili v prejšnjih poglavjih.

4.2 Kdaj so se ljudje začeli spraševati o smislu življenja

Vprašanje smisla življenja je za človeka zelo pomembna stvar, če ne že temeljna. Stvari se nam morajo zdeti smiselne ali namenske, da jih lahko lažje naredimo. Ni pa nujno, da se vprašanju smisla življenja dovolj posvečamo. Morda bi se mu morali, saj nosi enega izmed ključev življenja.

Heidegger v svojem delu *Bit in čas* dokazuje,

» ... da se ljudje od drugih bitij razlikujemo ravno po sposobnosti, da svojo lastno eksistenco postavijo pod vprašaj. Ljudje so tista bitja, za katera je problematično bivanje kot tako, in ne zgolj njegove posamezne poteze. Svinji bradavičarki se lahko ta ali ona situacija kaže kot problematična, ljudje pa so – po tej teoriji – tiste navadne živali, ki se s svojim lastnim položajem soočajo kot z vprašanjem, zadrego, virom tesnobe, s temeljem upanja, z bremenom, darom, grozo ali absurdom. In to predvsem zato, ker se ljudje zavedajo, svinja bradavičarke pa domnevno ne, da je njihova eksistenca končna. Človeška bitja so morda edine živali, ki živijo v stalni senci smrti.« (Eagleton, 2009, str. 22 – 23)

Če torej pogledamo Heideggerjevo dokazovanje, vidimo prvo predispozicijo, kdaj in zakaj se ljudje začnemo spraševati po smislu življenja. Naša narava nas k temu sili in nam to vprašanje »da« postavi kot »nujno« oziroma neizogibno. Človek je bitje, ki se je, se in se bo o tem nenehno spraševal. To mu narekuje njegova narava. In zato je od nekdaj obstajalo vprašanje Boga in vprašanje o smislu našega obstoja. Enako je s srečo: če si je želimo, je očitno v naši naravi, da jo imamo oziroma lahko imamo. Potem takem lahko za vse lastnosti gremo po tem vrstnem redu ... nemira ne moremo začutiti, če v sebi nimamo ideje o miru. Nesmisla ne moremo začutiti, če v sebi ne bi imeli ideje o smiselnosti vsega. Descartesova teorija bi nas podprla: človek ne bi mogel spoznati svoje nepopolnosti, če ne bi imel v sebi ideje popolnosti. Ne bi vedel, k čemu stremeti.

Filozofi bi sicer rekli, da se vse začne z dvomom. Ko človek dvomi, zamaje vse dosedanje vedenje in spoznanje ter daje prostor za nova spoznanja. Dvom nastane, ko človek pride do spoznanja, da obstaja še nekaj, česar do sedaj ni poznal. Ko je

človeku predstavljena druga opcija, drugačna kot jo je poznal do sedaj. Ali pa, ko tisto, kar mu je bilo predstavljeno, ni prineslo željenih rezultatov, ki so mu bili obljubljeni. Človek začuti dvom v stvareh, ki so mu bile predstavljene in niso prinesle željenih rezultatov.

Skozi zgodovino lahko vidimo, da se je pogled na religijo zelo spreminjal. Prav tako na filozofijo. Teorije prejšnjih filozofov so dobivale epiloge, izpostavljene so bile dvomu in kritikam. Prav tako religije. Samo danes je »na trgu« nekaj religij in ogromno verskih skupnosti.

Človek je v zgodovini izgubljal občutek varnosti. Tega mu v polnosti ni dajala nobena inštitucija, znanost, veda, religija, sistem. Vsaj trajnostnega ne. Ker pa je občutek varnosti temeljni občutek, ki ga človek v življenju potrebuje, so se mu s tem, ko se je sistem preoblikoval, ko je religija dobivala, poleg lepe oblike, še temno stran (terorizem, pedofilija, ...), porajali dvomi v vrednote, v lastna spoznanja, v lastno védenje. Njegova tla so se zamajala in primoran je bil iskati naprej. Ko je namreč videl, da mu znanost ne prinaša vseh odgovorov, je, s tem ko je začel spoznavati nedelujočnost sistemov in institucij, človek iskal naprej. »Če smo vsesplošno prisiljeni v spraševanje po smislu bivanja, je skoraj gotovo, da se je nekje nekaj zataknilo.« (Eagleton, 2009, str. 28) A ni nujno, da samo zaradi tega ...

Na vprašanje, kdaj se je človek začel spraševati o smislu življenja, imamo torej dva odgovora:

- spraševal se je od začetka svojega obstoja, ker mu je po naravi kot razumskemu bitju to določeno in
- ko so mu stvari, ki jih je poznal, prinašale vse prej kot dober občutek ali varnost.

Viktor Frankl je bil, kot smo že omenili, psiholog, ki je preživel koncentracijsko taborišče. Sam pravi, da je v takem okolju mogoče videti človeka v vseh njegovih stanjih. Predvsem pa v temelju razvrednotenega kot človeško bitje. In zagotovo se je nemalokdaj človek, ki je bil tam, vprašal, kaj je smisel njegovega življenja in vsega kar se tam dogaja ...

Kaj je rojilo v glavah tistih ljudi, ne moremo vedeti, a Frankl je v svojem raziskovanju stanja tamkajšnjega človeka prišel do spoznanj, da je človek v svojem življenju pripravljen in zmožen prenesti vse, a le če ve, koliko časa bo trajalo oziroma kdaj se bo končalo. Sam meni, da človek ni bitje, ki bi potrebovalo » ... predvsem ravnovesje ali, kot pravijo v biologiji, »homeostazo«, stanje brez napetosti. Človek v resnici ne potrebuje stanja brez napetosti, ampak bolj prizadevanje ali boj za kakšen cilj, ki ga je vreden. Kdor ve, zakaj živi, lahko prenaša skoraj vsakršen kako.« (Frankl, 2013, str. 135 - 136)

Na vprašanje smisla in nesmisla življenja, ter kdaj se človek začne o tem spraševati, je Frankl podal sledeč odgovor:

- »Trpljenje, nesreče in neuspehi, ki jih doživlja vsakdo v svojem življenju;
- Dolgočasnost življenja in osamljenost, ki ju povzroča predvsem življenje brez napetosti, globine, zahtevnosti in navdušenja;
- Izkušnja ogroženosti zaradi lastne smrti, ki bi lahko uničila vse, kar nam v življenju kaj pomeni.« (Stres, 1994, str. 312)

Ko je človek raziskoval sebe in svet, zgolj znotraj okvirjev tega sveta, ni prejel končnega odgovora o smislu življenja ali »dotika« transcendentalnega. Dojel ga je v presegajočem odnosu – do sebe, do življenja in do vsega kar obstaja. Je torej občutek praznine tisti, ki človeka prisilil, da začne iskati transcendentalno in smisel življenja? Če človek namreč ne bi poznal občutka praznine, najverjetneje ne bi iskal »polnosti«. Kot smo videli namreč že nekajkrat: če ne obstaja polnost, praznine, ne moremo izkusiti.

Kaj je tisto, kar človeka pripelje do vprašanja smisla življenja? Mu zunanost kot taka ne prinese zadovoljivega smisla življenja? Kje pa naj potem iščemo? Ali kje je potem človek začel iskati?

Kot smo videli že pri Viktorju Franklu, ko je opisoval tri situacije, v katerih se človek začne spraševati po smislu življenja, nam na isto vprašanje poda odličen odgovor ruski pisatelj Lev Nikolajevič Tolstoj v svojem avtobiografskem delu Izpoved. Fenomenalna zgodba Smrt Ivana Iliča je kratka proza, ki nam prikaže primer človeka v iskanju smisla življenja, ravno zaradi zavedanja nesmiselnosti

obstoja in izpolnjevanja zunanjih »norm«. V svojem pripovedovanju se dotakne globin svojega sveta in dojemanja sebe ter življenja.

V kratki prozi je prikazano življenje Ivana Iljiča, njegovi poslednji trenutki borbe z boleznijo in spraševanje samega sebe o smislu življenja in trpljenja. Skozi življenje si je Ivan Iljič nabral vsega, kar je menil, da mu narekujejo drugi ali družba in za kar je tudi sam menil, da človeku prinaša srečo in polnost življenja. Imel je: dobro službo, status v družbi in ženo iz dobrega rodu, otroka. Življenje mu je bilo pri teh darovih kar se da naklonjeno. Veselo je raziskoval, končal fakulteto, dobil službo, se posvetil iskanju svoje žene, ki jo družba odobrava.

V zgodbi pa so poleg zunanjih dejanj opisana tudi njegova notranja potovanja, v katerih se zgolj miselno ukvarja z izbiranjem »stvari«, za katere meni, da mu bodo prinesle srečo in se prepričuje, da mu bo po tej plati dobro. Vmes se zalomi kakšna malenkost, a življenje gre naprej in on misli, da je srečen. Meni, da se bo radost seveda še poglobila, ko bosta z ženo dobila otroka ...

S tem, ko je dobil dobro službo, se poročil z dobro situirano mladenko premožnega rodu, sprejeto v družbi in imel z njo otroka, je menil, da se bo sreča samo še stopnjevala. Menil je, da bo njegovo življenje dobivalo (imelo) smisel. Nekaj časa tudi je. Prinašalo mu je (vsaj) veselje. Ali morda bolje rečeno, v to se je prepričeval. Kajti trajne sreče ni bilo.

Nenehno se je naslanjal na »mnenje« okolice – ne toliko, ker bi mu to kdo narekoval - sliko, kako naj bi življenje izgledalo in delovalo po »standardnih družbe« in kaj se od njega pričakuje, si je ustvaril sam. In tako mu poroka ni prinesla zadovoljivih zakonskih radosti in otrok mu je, prej kot veselje, prinesel napetost, živčnost in nemir. V svojem okolju se je kmalu moral boriti za ime, s kolegi tekmovati za boljše plačano službo in zakonske radosti niso trajale več kot samo eno leto. Začeli so se družinski prepiri, ki pa se jim je izogibal in se raje zatopil v delo. Zameril je vsem znancem, ki mu niso omogočili dostopa do položaja, ki naj bi mu po njegovo pripadal, skoval sovražni načrt, ki mu je na koncu tudi uspel, se preselil in tako, po njegovem mnenju, ponovno začel živeti srečno naprej. Menil je, da mu sedaj ne more nič skaliti njegovega zadovoljstva in sreče, saj se je znebil vseh »škodljivih« dejavnikov. Nekaj časa sta z ženo živela

ločeno (nista se ločila), preselil se je (zaradi nove službe) v drugi kraj, kjer je želel njuno stanovanje urediti sam. Nekaj mesecev kasneje pa se je priselila tudi ona. Po zgodbi sodeč je obema prijal oddih, ki sta si ga vzela eden od drugega. Če le-ta ni bil že nujen. Bila sta namreč srečna, ko sta bila stran drug od drugega ...

Nekaj mesecev pred smrtjo pa je med obešanjem novih zaves padel s stola. Rahlo si je poškodoval kolk, a bolečini ni dajal velikega pomena. Kmalu za tem pa se je ta stopnjevala, še bolj je zbolel in trpel je hude bolečine v ledvicah in črevesju. Zatekel se je po zdravniško pomoči, a ta mu ni nudila trajne rešitve in odrešitve. Na koncu je bil vidno obupan in ni vedel kaj narediti, da bi se vse to končalo. Ponovno je krivil življenje, tokrat bolečino, ki je kratila njegovo »srečo« ...

In v zadnjih dneh se je začel pogovarjati s svojo dušo ...

»Objokoval je svojo grozljivo samoto, jokal je nad človeško okrutnostjo in okrutnostjo Boga, nad tem, da Boga ni. »Zakaj si vse to naredil? Zakaj si me privedel sem? Zakaj, zakaj me tako grozljivo mučiš? ... « Odgovora niti ni pričakoval in je jokal dan za dnem, da odgovora ni in ga ne more biti. Bolečina se je spet okrepila, vendar se ni premaknil in ni nikogar poklical. Govoril si je: »Kar daj, še udari! Ampak zakaj? Kaj sem ti naredil? Zakaj?

Potem je utihnil, prenehal ne samo jokati, ampak tudi dihati, in se ves spremenil v pozornost – kot da ne bi prisluškovali glasu, ki govori z zvoki, temveč glasu duše, poteku misli, ki so se dvigale v njem. »Kaj bi rad?« je zaslišal prvi jasen pojem, ki se ga je dalo izraziti z besedami. »Kaj bi rad?« si je ponovil. »Kaj?« - »Da ne bi trpel. Da bi živel,« je odgovoril.

In spet se je ves spremenil v tako napeto pozornost, da ga ni motila niti bolečina.

»Da bi živel? Kako živel?« ga je vprašal glas duše. »Ja, da bi živel, tako kot sem živel prej: dobro in prijetno.«

»Tako kot si živel prej, dobro in prijetno?« je vprašal glas. In v spominu je začel prebirati najlepše trenutke svojega prijetnega življenja. Ampak – res čudno! – vsi ti najlepši trenutki prijetnega življenja so se mu zdaj zdeli čisto drugačni kot takrat. Vsi razen prvih spominov iz otroštva. Tam v otroštvu je

bilo nekaj resnično prijetnega, takšnega, s čimer bi se dalo živeti, če bi se otroštvo vrnilo. Toda človeka, ki je te prijetne trenutke doživel, ni bilo več – to je bilo kakor spomin na nekoga drugega. Brž ko se je začejalo to, česar rezultat je bil zdajšnji on, Ivan Ilič, so se mu vse tedanje radosti priče pred očmi topiti in se spreminjati v nekaj ničvrednega, pogosto pa tudi umazanega. In bolj ko se je oddaljeval od otroštva, bliže ko je bil sedanjosti, bolj ničvredne in dvomljive so postajale radosti. Začelo se je na pravem učilišču. Tam je še bilo nekaj resnično dobrega – tam je bilo veselje, tam je bilo prijateljstvo, tam je bilo upanje. Toda v višjih letnikih so ti lepi trenutki že postali redkejši. Potem, med prvo službo pri gubernatorju, so se lepi trenutki spet pojavili – to so bili spomini na ljubezen do ženske. Potem se je vse pomešalo in lepega je bilo še manj. Poroka ... tako nepričakovano ... razočaranje, zadah iz ženinih ust, čutnost, pretvarjanje! Pa ta mrtva služba, skrb za denar, in tako leto, dve, desetletje, dvajset let – ves čas eno in isto. In čim dlje, tem bolj mrtvo. Kot da bi se enakomerno spuščal po hribu navzdol, misleč, da gre navzgor. Tako je tudi bilo. Bolj ko se je v družbenem mnenju dvigal, bolj mu je življenje uhajalo spod nog ... Zdaj pa je konec, umri!« (Tolstoj, 2007, str. 82 – 84)

Potem, ko je Ivan Ilič na smrtni postelji ugledal svoje življenje malo drugače, se je začel spraševati: »Kako pa potem? Čemu? Saj to ne more biti res! Ali je mogoče, da bi bilo življenje tako nesmiselno in umazano? In če je res tako umazano in nesmiselno, zakaj tedaj umirati in umirati v mukah? Tukaj nekaj ne drži. »Morda pa nisem živel tako, kot bi moral?« ga je nenadoma prešinilo. »Ampak kako, da nisem, ko pa sem vse delal tako, kot je treba?« si je govoril in takoj odganjal tisto edino rešitev vse uganke o življenju in smrti kot nekaj popolnoma nemogočega.« (Tolstoj, 2007, str. 84)

Kako torej živeti, da bomo čutili notranje zadovoljstvo in srečo? Ivan Ilič je namreč živel po načelih, za katere je menil, da so standardi družbe, a notranjega zadovoljstva in sreče mu tisto življenje ni prineslo. Kaj torej mora človek narediti, da pride do tega?

»Toda naj je še tako razmišljal, Ivan Ilič odgovora ni našel. In kadar ga je obšla misel, ki ga je pogosto obhajala, češ da se vse to dogaja zato, ker ni živel pravilno, se je takoj začel spominjati vse pravilnosti svojega življenja in to strašno misel odgnal.« (Tolstoj, 2007, str. 85)

Ljudje glas, ki ga je slišal Ivan Ilič, imenujemo vest. Gre za nekaj, kar se zbudi v nas, ko smo ravnali neskladno in »narobe« (če se, seveda). Ko smo ravnali v neskladju s samim seboj. Če potem takem obstaja transcendentno, je lahko vest »glas« transcendentnega. »Organ«, po katerem se transcendentno prenaša v svet, se v njem manifestira. Če človek deluje po vesti, ali je sposoben narediti kaj groznega, slabega, zlega?

Vest so tudi starejša filozofska in teološka izročila opredeljevala kot » ... vrojeno ali božansko (v človeka položeno) duhovno zmožnost, ki osebo usposablja, da pravilno presoja o različnih moralnih problemih in situacijah.« (Sruk, 1995, str. 211) In ne samo moralnih, ampak tudi v splošnih vsakodnevnih situacijah v življenju človeka. Janez Janžekovič poimenuje vest kot » ... prirojena zmožnost presoje, kaj je dobro in kaj je zlo. Skozi vest govori človeku nekdo, ki ga presega. In to je temelj za vero v Boga.« (Sruk, 1995, str. 211) Kot vidimo tudi po razlagi termina, je vest tista, ki »govori« jezik transcendentnega. Vse grozote in slabo na svetu, bi lahko razložili z odsotnostjo vesti ...

Se je Ivanu Iliču torej zbudila vest? Tisti »glas«, ki nas ne pusti ravnodušnih ob dejanjih in dogajanjih. Frankl da vesti še globlji pomen, ko pravi, da je » ... vest čutilo za smisel. Moremo jo opredeliti kot intuitivno sposobnost zaznave enkratnega in edinstvenega smisla, ki je skrit v vsakokratnem položaju.« (Frankl, 2005, str. 44) Ko ugledamo torej nesmiselnost našega življenja, se v nas zbudi vest, ki nas sili, da stvari pogledamo in jih naredimo drugače? Je vest tista vrojena ideja v nas, ki nam je dana po Bogu? In se bomo v našem življenju, ko bomo spoznali (če bomo), da delamo slabo, ravno na podlagi vesti pokesali? Je to torej ta Božji načrt za nas, o katerem smo govorili že prej – borba proti zlu in slabemu? Potem takem tudi slabemu v nas. Kaj pa lahko človek v situaciji, kot je Ivan Ilič, naredi? Prikovan na posteljo, še neskesan? Kaj pa je Ivan Ilič napravil tako »slabega«, da se mu je zbudila vest?

»Minila sta še dva tedna. Ivan Iljič ni več vstal z divana. Z obrazom je bil skoraj ves čas obrnjen k steni in je osamljeno trpel zmeraj iste nerešljive muke, mislil je zmeraj isto nerešljivo misel: »Kaj je to? Je to res smrt?« In notranji glas mu je odgovarjal: »Ja, res je.« - »Čemu to trpljenje?« In glas mu je odgovarjal: »Kar tako, za nič.« Ničesar drugega ni bilo.« (Tolstoj, 2007, str. 85)

»Odkar je šel Ivan Iljič prvič k zdravniku, se je njegovo življenje razdelilo na dve nasprotni, izmenjavajoči se razpoložnji – prvo je bilo obup ter pričakovanje nerazumljive in grozljive smrti, drugo je bilo upanje in pozorno spremljanje telesnih funkcij. Ko se je spominjal določenih trenutkov svojega življenja, predvsem otroštva, ga je bolelo in odganjal je te misli. Zdravnik je govoril, da mora biti njegovo telesno trpljenje grozljivo, in to je bilo res, toda hujše od telesnega trpljenja so bile duševne muke, te so mu povzročale največ bolečin. Njegove duševne muke so slonele na misli, ki ga je nenadoma spreletela ponoči, ko je gledal Gerasimov (osebo, ki je skrbela zanj, tako imenovani lakaj) zaspani in dobrodušni široki obraz: »Kaj pa če je bilo tudi v resnici vse moje zavestno življenje »nepravilno«? Na misel mu je prišlo, da je to, kar se mu je prej zdelo popolnoma nemogoče, da torej življenja ni preživel tako, kot bi ga moral, da bi bilo to lahko res. Na misel mu je prišlo, da tisti njegovi komaj opazni poskusi boja proti temu, kar so najvišje postavljeni ljudje imeli za dobro, komaj opazni poskusi, ki se jih je takoj skušal znebiti, da bi prav ti lahko bili pravilni, vse drugo pa je bilo morda napačno. Njegova služba, življenjska ureditev, družina, pa tisti njegovi družabni in službeni interesi – vse to je bilo morda napačno. Vse to je skušal ubraniti pred sabo. In nenadoma je začutil vso šibkost tega, kar je branil. Braniti ni bilo česa.

»Če pa je tako,« si je rekel, »in odhajam iz življenja z zavestjo o tem, da sem pogubil vse, kar mi je bilo dano, in da se tega ne da popraviti, kaj mi potem preostane?« Ulegel se je na hrbet in začel svoje življenje pregledovati iz čisto drugega zornega kota. Ko je zjutraj zagledal lakaja, potem ženo, hčer in zdravnika, mu je vsak njegov gib, vsaka njegova beseda potrdjevala grozljivo resnico, ki se mu je razodevala ponoči. V njih je videl sebe, vse

tisto, za kar je živel, in jasno je videl, da je bilo vse to napačno, vse to je bila velikanska grozljiva prevara, ki je prikrivala tako življenje kot smrt. Zavedanje tega je še povečalo, podeseterilo njegove telesne muke. Ječal je, se premetaval in trgal s sebe obleko. Zdelo se mu je, da ga duši, tlači. In zato jih je sovražil ... « (Tolstoj, 2007, str. 85 - 90)

Groza spoznanja Ivana Iljiča je bila velika. Sedaj si stvari ni več mogel prikrivati ali skrivati. Jih zanikati. Uvidel je vso »napačnost« svojega življenja. Načina kako je živel in kaj vse je ustvaril lažnega. Vse svoje življenje je videl kot laž in prevaro v kateri je živel. Še več. Ustvaril si jo je sam, z napačnimi predstavami in mislimi »kako naj bi bilo prav«. Ali moramo res zapraviti svoje življenje, da uvidimo vse to? Ali je možno, da pridemo do takih spoznanj kaj prej?

V delu zgoraj sta jasno vidni telesna in duševna sfera človeka. Telesnost in duševnost, ki človeka v tem primeru mučita (telesne bolečine in duševno trpljenje) ter vest. Krščanstvo bi zgornje vprašanje potrdilo – vodilo krščanstva je namreč to, da se mora človek odpovedati samemu sebi – v smislu odpovedi svojim egoističnim interesom in uresničevanju svojih individualističnih ciljev s prezirom do drugih, stvarstva in Stvarnika.

Ampak, če predpostavljamo, da po smrti ne obstaja nič več, zakaj pridemo do tega spoznanja šele ob koncu našega življenja? Krščanstvo in druge religije zagovarjajo večno življenje, budisti verjamejo v reinkarnacijo (ponovno utelešenje), da se bomo kot telesna bitja ponovno rodili v ta svet – le z večjo zavestjo (tudi na podlagi takih spoznanj, kot jih je imel Ivan Iljič na koncu svojega življenja) in živeli drugače. Boljše. Kaj pa, če na koncu življenja ni več nič?

Če se vrnemo nazaj k zgodbi Ivana Iljiča: lahko rečemo, da je imelo njegovo življenje smisel? Ali spoznanje ob koncu življenja odtehta vso bedo in »napačnost« življenja, ki smo ga živeli do takrat in je to naš smisel? Ali je res potrebno, da živimo tako »bedno« življenje, da na koncu uvidimo, da ni bilo »prav«?

Smo potem še zmeraj srečni, če nam kdo pove, da je naše življenje vnaprej določeno in smo le lutke usode, ki je zapisana? Ali imamo svobodno voljo, da se temu upremo?

»V tem trenutku se je začel tisti tri dni trajajoči krik, ki je bil tako strašen, da se ga niti skozi dvoje vrat ni dalo poslušati brez groze. »O! Oo! O!« je kričal v različnih intonacijah. Kričati je začel: »Nočem!« in potem še naprej kričal črko »o«. Vse tri dni, v katerih zanj čas ni obstajal, se je premetaval v tisti črni vreči, v katero ga je potiskala nevidna, nepremagljiva sila. Otepal se je, tako kot se v rabljevih rokah otepa človek, ki je obsojen na smrtno kazen, čeprav ve, da se ne more rešiti. In iz trenutka v trenutek bolj je čutil, da je kljub srditemu boju zmeraj bliže tistemu, kar mu je vlivalo grozo. Čutil je, da se muči tudi zato, ker polzi v to črno luknjo, in še bolj zato, ker vanjo ne more zlesti. To pa mu brani prepričanje, da je bilo njegovo življenje dobro. Prav to opravičevanje svojega življenja ga je ustavljalo, mu ni pustilo naprej in ga je mučilo bolj kot vse drugo. Nenadoma ga je neka sila sunila v prsi, v bok, tako da mu je še bolj stisnilo sapo. Vdrlo se mu je v luknjo in tam, na koncu luknje, se je nekaj zasvetilo. Zgodilo se mu je to, kar se ti včasih zgodi v vlaku, ko misliš, da se pelješ naprej, v resnici pa se pelješ nazaj, in nenadoma ugotoviš pravo smer.« (Tolstoj, 2007, str. 91 - 92)

Morda pa je vest tista luč, ki nam pomaga stvari videti. V poglavju o teološki rešitvi uganke smisla življenja smo govorili o luči, ki je Bog. Govorili smo tudi o razsvetljenju. In kot vidimo sedaj - pri Ivanu Iljiču – na koncu se je nekaj zasvetilo. Simbol luči pomeni namreč osvetliti, kar je skrito ali nevidno. Razsvetljenje je torej razsvetliti, kar je nevidnega in kar nam daje smisel. Dandanes je veliko govora o razsvetljencih in razsvetljenju. Zagotovo je ta pojem tudi zlorabljen. A v osnovi pomeni – razsvetliti bistvo. Osvetliti bistvo človeka. Transcendentalno je luč, vest je njen »jezik«. Človek, ki izkusi in spozna transcendentalno, je razsvetljen.

»Ja, vse je bilo narobe,« si je rekel, »ampak to ni nič. Mogoče, mogoče je narediti »tisto«. Ampak kaj je »tisto«?« se je vprašal in nenadoma utihnil. To je bilo ob koncu tretjega dne, dve uri pred smrtjo. Prav takrat se je

gimnazijec tiho prikradel k očetu in stopil k njegovi postelji. Umirajoči je še naprej obupano kričal in otepal z rokami. Roka mu je padla na gimnazijčevo glavo. Ta jo je zgrabil, jo pritisnil na ustnice in zajokal. V tistem se je Ivanu Iljiču vdrlo, zagledal je svetlobo in razodelo se mu je, da njegovo življenje ni bilo takšno, kot bi moralo biti, da pa je to še mogoče popraviti. Vprašal se je: »Kaj je torej »tisto«?« Utihnil je in prisluhnil. Takrat je začutil, da mu nekdo poljublja roko. Odprl je oči in zagledal sina. Zasmilil se mu je. Žena je stopila k njemu. Ozrl se je nanjo. Gledala ga je z odprtimi usti in neobrisanimi solzami na nosu in licih, z obupanim izrazom. Zasmilila se mu je.

»Ja, mučim jih,« je pomislil. »Smilim se jim, vendar jim bo bolje, ko umrem.« To je hotel povedati, a ni imel moči. »Sicer pa, kaj bi govoril, treba je narediti,« je pomislil. Ženi je s pogledom pokazal na sina in rekel: »Odpelji ... smili ... ti tudi ...« Reči je hotel še »oprosti«, vendar je rekel »osti«, in ker že ni imel moči, da bi se popravil, je pomahnil z roko – vedel je, da ga bo tisti, komur je potrebno, razumel.

In nenadoma mu je postalo jasno, da ga tisto, kar ga je mučilo in ni šlo ven, da ga tisto nenadoma zapušča vse hkrati, na dveh koncih, na desetih koncih, na vseh koncih. Smilijo se mu, narediti je treba tako, da jih ne bo bolelo. Reši jih in samega sebe reši tega trpljenja. »Kako dobro in kako preprosto,« je pomislil. »Pa bolečina?« se je vprašal. »Kaj je z njo? No, bolečina, kje si?«

Prisluhnil ji je. »Aha, tukajle. Nič hudega, naj boli.«

»Pa smrt? Kje je?«

Iskal je svoj prejšnji privajeni strah pred smrtjo in ga ni našel. Kje je? Kakšna smrt? Strahu ni bilo, kajti tudi smrti ni bilo.

Namesto smrti je bila svetloba.

»Tako torej!« je nenadoma spregovoril. »Kakšna radost!«

Vse to se mu je zgodilo v trenutku in pomen tega trenutka se ni več spreminjal. Za navzoče pa je njegov smrtni boj trajal še dve uri. V njegovih

prsih je nekaj klokotalo in izčrpano telo mu je podrhtevalo. Potem sta klokotanje in hropenje postajala vse redkejša.

»Končano!« je rekel nekdo nad njim. Te besede je zaslišal in jih ponovil v svoji duši. »Končana je smrt,« si je rekel. »Ni je več.« Vdihnil je, se ustavil na polovici vdiha, se iztegnil in umrl.« (Tolstoj, 2007, str. 92 - 94)

Kakšen je lahko sklep na koncu tako jasne zgodbe?

Na kratko bi lahko rekli, da ko sprejmemo naše življenje tako, kakršno v resnici je, pridemo do spoznanja, da se sami ne moremo odrešiti. Ko se nehamo boriti proti njemu, pride pomiritev samim s seboj.

Smo pa ljudje bitja, ki se branimo sprejeti svoje življenje. Naučeni smo, da naj bi v življenju obstajalo samo dobro in nič slabega. Ko se to slabo zgodi, ga želimo iz svojega življenja izriniti. A na žalost to slabo obstaja. O tem smo govorili prej: če obstaja sreča, obstaja nesreča; če obstaja žalost, obstaja veselje. Če obstaja revščina, obstaja bogastvo. Če obstaja hladno, obstaja toplo. Če obstaja luč, obstaja tema. Če ne bi obstajala tema, luči sploh ne bi mogli videti. In tema je konec koncev zgolj odsotnost luči. Tako je nesmisel zgolj odsotnost smisla. Lahko bi rekli, da gre preprosto za stanje, ki je. Enkrat takšno, drugič spet drugačno. Je potem smisel (ali nesmisel) življenja zgolj stanje? In je to, da ga ni, tudi zgolj stanje?

Vrnimo se še prej na primer Ivana Iljiča. Kako se je stanja svojega obupa in nesmisla želel rešiti sam? Vidimo štiri načine:

- Ignoriranje. Ena izmed rešitev, ki jo je poskušal ubrati, je bilo ignoriranje situacije v kateri se je nahajal. Ignoriranje bolečine in na koncu tudi občutkov in misli, ki so se mu pojavili, ko se je zavedel, da morda njegovo življenje le ni imelo takega smisla, kot je mislil, da ga ima. Tako je na začetku vse spomine ter misli, kaj bi moral narediti drugače, kako živeti življenje in kakšni so v resnici njegovi odnosi z bližnjimi, ignoriral.
- Epikurejstvo. Hedonizem ali užitekstvo (uživanje v čutnih ugodjih), sreča in odganjanje vseh negativnih občutkov, da se človek ne bi zavedal lastne bede. Tudi to je bil eden izmed načinov rešitve njegovega stanja, da se ne

bi bilo treba soočiti z brezsmiselnostjo svojega življenja in situacije. Želel je posnemati ljudi okoli sebe, mislil je, da bo s tem, ko bo sledil navodilom drugih (misleč, da so to njihova navodila za srečno življenje) imel tudi sam srečno življenje. Izkazalo se je vse prej kot to.

- Tretja opcija je bila samomor. A uvidel je, da je to najbolj grozen način pobega realnosti.
- Na koncu mu je ostal še četrti in ta je bil šibkost ali vdaja. Vdaja v stanje in v usodo. Gre za spoznanje resnice svoje situacije in celotnega življenja, sprejemanje tega in zavedanje, da iz situacije (morda) ne bo ničesar več. (Flew, 2000) Tako je svoje življenje predal in se prenehal boriti proti (očitnemu) – bolečini, ki je bila prisotna. Fizični in psihični. Spoznanj ni več mogel zadrževati. Misli o tem, kako je izgledalo njegovo življenje, se preprosto niso mogle več ustaviti. In bolečina ob spoznanju, ga je pekla kot nobena druga.

A ravno v tej šibkosti vidi teologija tisti globlji pomen – ko človek prizna svoj šibkost, se pokaže njegova moč, ki pa je ne more črpati zgolj iz sebe. Tako kot je tudi Kristus, ko je sprejel človeško naravo in s tem grešnost ter telesno smrt, smrt na križu, v moči Ljubezni (Božjega Duha) vstal od mrtvih. Šele, ko sprejemamo svojo šibko naravo, smo odprti in razpoložljivi za delovanje Božje moči v nas.

Predati se lahko pomeni videti svojo luč – samega sebe in kdo smo v resnici. Videti kdo smo v resnici pa pomeni pogledati svoje življenje in dejanje brez tančice utvar, ki smo si jih napletli ali jih povzeli po kom drugem. Videti realnost našega stanja in dejanj, ki smo jih naredili ali bili zmožni narediti.

Tako bi lahko rekli, da je Ivan Iljič na koncu svojega življenja doživel razsvetljenje. Razsvetljenje in ogromno spoznanje o zmoti svojega življenja. O dejanjih, ki so bila zlagana.

Ivan Iljič se je ozrl na svoje življenje, ki je imelo ali ni imelo smisla. Morda ga je imelo ravno zaradi tega, da je ob koncu spoznal, da bi lahko preživel drugače. Ravno pred koncem življenja ga je prešinilo to spoznanje.

Tako si postavimo vprašanje: življenje Ivana Iljiča torej ni imelo smisla? Odgovor je lahko v prid potrditvi ali zanikanju le-tega. Za oboje imamo argumente. Lahko

rečemo, da je imelo smisel, kajti na koncu je le spoznal, da bi moral živeti drugače. »O smiselnosti življenja odločajo njegovi vrhunci, in en sam trenutek lahko vse poprejšnje življenje osmisli.« (Frankl, 2005, str. 24) Nesmiselno bi pa lahko bilo zato, ker ga je v celoti zapravil, saj je umrl, preden bi lahko storil karkoli drugega ... Svoje življenje je živel je po »zunanjih« navodilih (ki si jih je sam miselno zamislil), a na koncu se je oglasila vest.

Ivan Iljič je prišel tudi do skrajne točke bolečine in neznosnosti, na kateri je uvidel svoje življenje. In le-ta ga je pripeljala v razmišljanje o sebi in o smislu svojega življenja. Je bila za to potrebna transcendentna sila? Ne nujno.

»Navsezadnje se lahko zmeraj vprašamo, zakaj bi sploh kdo hotel vedeti, kaj je smisel življenja. Ali smo lahko prepričani, da nam bo to pomagalo bolje živeti? Neštivilni ljudje so navsezadnje živeli izjemna življenja, dozdevno brez posedovanja te skrivnosti. Ali pa so skrivnost življenja morda posedovali vseskozi, ne da bi to vedeli. Morda je smisel življenja nekaj, kar počnemo prav ta hip, ne da bi se tega sploh zavedali, morda je nekaj tako zelo preprostega kot dihanje. Kaj če se nam smisel ne izmika zato, ker bi bil prikrit, ampak zato, ker je očem preblizu, da bi ga jasno ugedali? Morda smisel življenja ni nek cilj, ki naj bi ga zasledovali ali nek kos resnice, ki bi jo morali potegniti na dan, ampak nekaj, kar se izraža v samem dejanju življenja ali morda v določenem načinu, kako živeti. Smisel neke pripovedi navsezadnje ni samo v njenem »cilju/ koncu« (end), v obeh pomenih besede, temveč tudi v samem procesu pripovedovanja.« (Eagleton, 2009, str. 62 - 64)

4.3 Kritika teoloških pojmovanj o smislu življenja

Robert Nozick v svojem članku navaja dva dokaza proti tezi, da je človekov smisel življenja slediti Božjemu načrtu. Prvi je ta, da četudi Bog obstaja, ima človek vseeno v sebi željo biti pomemben in samosvoj, kljub temu, da mu je Bog določil njegov smisel. Človek želi imeti centralno vlogo v Božjem načrtu. Težko bi namreč sprejel, da je zgolj hrana »intergalaktičnemu« popotniku (v primeru, da bi bil to načrt Boga za nas). (Nozick, 2008) Lahko bi bil ta načrt tudi kaj drugega,

kot na primer, da bo zaradi našega bivanja in izpolnjevanja drugje v vesolju nastala ena zvezda. Lahko pa pogledamo drugi vidik, da je morebiti smisel našega življenja, ki ga je Bog pripravil za nas, da bomo z našim obstojem rešili ves svet, vse prebivalce Zemlje in bomo tako skupaj bivali v večnem miru.

Pa je to res tisto, kar človeku da zadovoljiv razlog za njegov obstoj? Človek želi, ne glede na to, ali je zanj pripravljen načrt ali ne, čutiti lastno svobodno voljo za upravljanje svojega življenja in bivanja v njem. Kako bi nam bilo sicer sprejeti, da nad lastnim življenjem nimamo nobene svobodne volje in da naš obstoj manevrira nekdo ali nekaj drugega? Tesnobno ali osvobajajoče?

Podobno v svoji študiji opozarja Frank Farrel, ko opisuje konflikt med katoliško in protestantsko teologijo. A ker se nanaša na kritiko teologije kot take, je za to razpravo pomemben:

» ... problem je v tem, da če naj bi bil Bog vseomogočen, potem svet ne sme imeti kakih notranjih ali esencialnih smislov, saj bi ti nujno omejevali Božjo svobodo delovanja. Stvarstvo ne sme nuditi odpora svojemu Stvarniku. Ne more imeti lastne pameti in avtonomije. Zato se je zdelo, da je edini način za ohranitev Božje svobode in vseomogočnosti ta, da svetu odrečemo notranji smisel. Po nekaterih protestantskih mislecih je bilo potrebno skladno s tem resničnost stanjšati, ji odtegniti gostoto, ki so ji jo pripisovali katoliški teologi, kot je Tomaž Akvinski. Resničnost mora biti radikalno nedoločna, kajti tako bo zgolj upogljiva snov, ki jo lahko Vsemogočni po svojih kapricah skrivi v katerokoli obliko. Ne bi se mu bilo več treba denimo ozirati na dejstvo, da je ženska, saj bi jo, če bi se mu tako zazdelo, prav lahko prisilil, da se obnaša kot jež. Svet postane, podobno kot pri postmodernizmu, ena sama velikanska lepotna operacija. Ko določena narava stvari enkrat izgine, lahko arbitrarna Božja volja končno dobi to, kar ji pripada. Stvari bodo to, kar so, zaradi njegovega ukaza, ne zaradi jih samih.« (Eagleton, 2009, str. 88)

Prva kritika ali teza se torej glasi, da človek, če obstaja Božja volja in Božji načrt, nima svobodne volje in vprašanje je, ali se lahko zadovolji s tem, da je samo igralec v Božjem načrtu. Druga temu pritrjuje, ko pravi, da lahko »vsemogočni

Bog« z nami ravna »poljubno«, samo človeku je potrebno odvzeti njegov notranji smisel (ali bolje rečeno delovanje po vesti), da se ne bo ravnal po svoje. Vprašanje pa je, ali je sploh možno, da Božji načrt in naša notranjost ne bi bila usklajena? Če smo mi del transcendentnega, iz katerega izvira, kako smo lahko drugačni od njega, oziroma kako je lahko naš notranji smisel različen »Njegovemu«?

Teologija na to odgovarja, da Božji načrt ne ukinja ali zanika človekove svobodne volje, temveč jo vključuje. Človek z Božjim načrtom ne izgubi svoje svobode. Človek s svojo svobodno voljo v odnosu z Bogom kreira, gradi načrt in ga potem tudi uresničuje. Učinki tega pripadajo tako človeku kot Bogu.

Nekateri filozofi gredo v kritiki še globlje, ko človeka označujejo kot popolnoma svobodno bitje (L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche, J.P. Sartre), ki ga tako imenovani Božji načrt pri njegovi svobodi le ovira in omejuje. To pa ni skladno z njegovo svobodno naravo. A teologija odgovarja, da je »Bog tisti, ki je ustvaril svobodno bitje in si tukaj sam ne morem nasprotovati s tem, da bi ga omejeval. Še več, v religioznem razmerju človek zavestno in osebno živi iz tistega razmerja, ki ga osvobaja.« (Stres, 1994, str. 297) Glavno vprašanje pa je, kako bi to, da smo ali nismo del Božjega načrta, vplivalo na naše življenje? Ali nas to pomiri in nam da smisel našega življenja? Ali pa nas pri tem ovira?

Če se vrnemo k Nozicu, je njegov drugi dokaz proti tezi, da je človekov smisel življenja slediti Božjemu načrtu, v bistvu vprašanje: »Kako smo lahko prepričani, da Bog ve kaj dela?« Veliko stvari na svetu je namreč neumnih, neprijetnih ali naravnost grozljivih. Samo spomnimo se koncentracijskega taborišča. A bi lahko na podlagi videnege (in slišanege) zaupali v Božji načrt, ko vidimo, da ljudje okoli nas ali tudi kdaj sami, trpimo? Ko pogledamo v grozote, ki se dogajajo, lahko mislimo, da gre za Božji načrt, ki je dober in da je vse tako kot mora biti? Ali se vera v to zamaje? Poleg tega se tudi sam Bog sooča z vprašanjem smisla svojega obstoja. Kako naj bi potem takem res lahko bili prepričani, da ve, kaj je prav za nas?

Eden izmed pomislekov, ki je tukaj upravičen pa je tudi ta: »Vprašanje, ali je določeno življenje dobro, bodisi samo po sebi, bodisi za tistega, ki ga živi, ni povsem zamenljivo z vprašanjem, ali je to življenje smiselno.« (Klampfer, 2012,

str. 11) Kar pomeni, da dejstvo, da je življenje določeno – Božji načrt - še ne pomeni, da je tudi smiselno.

Zadnja kritika pa je kritika smrti, o kateri religija pravi, da po njej (smrti) ni vsega konec, filozofija pa:

»Filozofija ni le orodje misli, ni le razum, ampak je kreativna, ustvarjalna sila: je meditacija o imaginarnem, o nepreverljivem (poetičnem), je možnost fikcije (laži) in sintakse. Religija obljublja rešitev naših duš in nadomestitev naših teles. Filozofija pa nasprotno niti ničesar ne rešuje niti ničesar ne nadomešča. Vse kar skuša, je raziskati, kolikor je to mogoče, smisel tega, kaj je človek in kaj naj bi to pomenilo. Filozofija ne zanika realnosti smrti (kot to počnejo miti), niti si ne dovoli, da bi jo prevzela strah in sovraštvo, ki ju poraja smrt. Filozofija razmišlja o tem, kaj je življenje in kakšne so njegove meje (kot da bi bilo naše življenje odvisno od mej).« (Savater, 2004, str. 271)

V primeru Ivana Iljiča smo videli, da je bila ravno smrt tista, ki je bila sprožilec razmišljanja o življenjskih izbirah in odločitvah. V primeru teologije (če smrti ni oziroma obstaja le telesna smrt), bi se torej »življenje« Ivana Iljiča nadaljevalo v »večnosti«, le da o tem mi ne bi mogli nič izvedeni in govoriti. Prav tako si lahko postavimo vprašanje, ali bi se o smiselnosti sam sploh vprašal, če smrti ne bi bilo. Če bi namreč v tem primeru sledili religiji, bi lahko Ivan Iljič sklenil, da bo svojo »dušo« reševal v »večnem življenju« in se morda do spoznanj, do katerih je prišel, zemeljskem življenju sploh ne bi dokopal.

5 Vprašanje svobodne volje

Svoboda je nekaj, kar si vsi želimo in po čemer hrepenimo. Hrepenimo po občutku neomejenosti, da bi lahko počeli stvari brezskrbno. Občutku, da nas pri tem nihče ne ovira ali bremeni. Da nas nihče ali nič pri tem ne omejuje. Nam ne postavlja meje, nas ne zavira ali onemogoča našega delovanja in bivanja. Gre za svobodo izražanja, svobodo prostosti, svoboda odločanja, svobodo bivanja in druge »svobode«.

In nemalokrat si te občutke »svobode« napačno interpretiramo. Mislimo, da gre za stanje, da lahko človek v življenju doseže vse, predvsem materialne cilje, če se bo le dovolj potrudil. Lahko zasluži milijon Eurov, lahko je uspešen podjetnik, lahko je vse »po njegovo«. »In sredstva za življenje postanejo njegov smoter.« (Eagleton, 2009, str. 106) Občutek svobodne volje zamenjamo s stanjem »anarhije«, ki dobesedno pomeni stanje brez oblasti. Zamenjamo ga s stanjem, da želimo delati »stvari po svoje«.

Kot smo videli do sedaj, smo ljudje ustvarjeni po Božji podobi in po Božjem načrtu. Bistvo nas samih je dano v nas ravno po tej transcendentni sili (ob predpostavki, da obstaja). Kako lahko to vse povežemo s svobodno voljo? Nekateri filozofi so namreč mnenja, da bi bila, če smo bili ustvarjeni po Bogu, naša svoboda utvara. Kaj je torej za človeško bitje resnična svoboda in svobodna volja?

Ljudje smo kot bitja kulturno, zgodovinsko, biološko, družbeno, psihološko, spolno, rasno, starostno, generacijsko in še kako drugače pogojeni. Ko rečemo pogojeni, s tem mislimo določeni. In kot telesno, duševno in duhovno bitje v svetu delujemo po določenih pravilih. Kot bitja v svetu torej nismo vsemogočni. Včasih se le obnašamo tako. In če je določitev človeškega bitja, da za svoj osnovni obstoj potrebuje vodo in hrano, je to dejstvo, ki izvira iz naše narave. Kot telesno bitje smo namreč določeni s telesom in njegovimi funkcijami. Zgrajeni pa smo »večplastno« in če enega dela sebe ne sprejmemo, je čutiti praznino, neprijetnost, nelagodje in še kaj.

To je tako, kot če bi kot človeško bitje poskušali leteti – brez pripomočkov, zgolj s svojim telesom. Poskušajte in videli boste. V najboljšem primeru bi kot »neumneži« tekali po dvorišču in krilili z rokami. V malo slabšem primeru, če bi to poskušali z nizkega balkona, bi se morda le poškodovali in si zlomili katero izmed kosti. Da si scenarija »poskus letenja (brez pripomočkov)« z visokega balkona ali strehe večnadstropnega bloka sploh ne predstavljamo. To dejanje bi bilo za človeka jasen znak, da ne sprejema svoje telesne narave. Da je bitje, ki (brez pripomočkov) ne more in ne bo nikoli letelo. Človek se tega ne more preprosto odločiti. Lahko poskusi, a rezultat je jasen. Svobodno voljo ima pri odločitvi, a posledice so vidne. To je podobno, kot če bi želeli, da vrabec plava pod vodo. In preživi. Ali, da riba živi na kopnem.

Drug primer lahko vzamemo iz duševne narave človeka - če nam umre bližnja oseba (s katero smo se razumeli in imeli radi), nas bo prizadelo, ganilo, razžalostilo. Vsaj to. Ne sprejemanje tega bi pomenilo, da ne sprejemamo svoje duševne narave. Tukaj ne govorimo o človeški zmožnosti zanikanja in prikrivanja čustev, ampak o osnovnih arhetipih človeške psihe. Najlepši zgled so otroci: če padejo in boli, bodo jokali. Če se nečesa razveselijo, se bodo nasmejali. Če sredi pločnika pade odrasla oseba, se bo hitro pobrala in upala, da je ni nihče videl. In hitro bo želela prikriti vse: dogodek in svoje občutke ob tem (sram, nelagodje in morebiti tudi fizično bolečino zaradi padca). Ljudje smo včasih res mojstri v zanikanju, kaj v resnici čutimo. Kar pomeni, da zanikamo svojo resnično naravo.

Kot človeško bitje pa smo tudi transcendentalno bitje. In naša svobodna volja je v upoštevanju naše transcendentalne narave in odgovora njej. Ali bolje rečeno sodelovanja z njo. Tako kot moramo sodelovati z življenjem in po svetu hoditi z dvema nogama in se ne truditi leteti, tako kot moramo sprejeti čustva, ki se v nas zbudijo, tako je potrebno sprejeti tudi lastno duhovnost (intuicijo, ...) in transcendentalno, ki se kaže presegajoče samega sebe po odnosu do sebe, do drugega in do vsega kar obstaja.

Religija je to zelo jasno opredelila – človek je po Bogu ustvarjen in nosi človeško naravo. Le s pomočjo Božje milosti lahko doseže večnost. In kakor zapiše Wittgenstein: » ... če obstaja večno življenje, potem mora obstajati tukaj in zdaj.«

(Eagleton, 2009, str. 119) Kar pomeni, da moramo živeti življenje in odnose tukaj in zdaj (in ne šele v večnosti ...).

In tako se upravičeno lahko vprašamo, kaj je s svobodno voljo človeka in ali jo torej sploh imamo?

A naša svobodna volja je ravno v tem. V odgovoru. V čuječnosti. V odločitvi sledenja temu, kar človek v resnici je in kar mu je po transcendentalnem namenjeno. Svobodno voljo lahko usmerimo v čuječnost in se odločimo biti čuječi v pričakovanju Boga, kot to opisuje Sveto pismo. A kaj, ko se ljudje raje odločimo igrati »semogočnega Boga na zemlji« ...

Svobodna volja je v zmožnosti odgovora na klic transcendentalnega v nas. Lahko bi rekli tudi odgovor na vest. Sicer je njena »uporaba« ponekod pomanjkljiva, da ne rečemo, da je sploh ni, pa vendar. Če človek ne sprejme svoje transcendentalne narave, je ,kot da ne bi sprejel enega dela sebe. Ljudje smo ustvarjeni »po nekom«, »od nekoga«, »od nekaj« ali zgolj iz bivanja samega po sebi. In to bivanje nam je »dalo« oziroma nam daje transcendentalno – po odnosih. Do samega sebe, do drugega in do vsega kar je.

Iz tega izvira tudi naša smiselnost. Kot bitja smo pogojeni in določeni in tako je določen tudi naš smisel.

»Določajo nas tiste značilnosti našega bivanja, ki izhajajo iz dejstva, da smo pripadniki neke živalske vrste, in ki najočitneje pridejo do izraza v materialnosti našega telesa. K smislu življenja ne more spadati, da naj trikrat na dan z lastnimi močmi skočimo deset metrov visoko. Kakršenkoli smiseln življenjski načrt, ki bi zanemarjal danosti, kot so sorodstvo, družbenost, spolnost, smrt, igro, žalovanje, smeh, bolezen, delo, komunikacijo itn., nas ne bo zelo daleč pripeljal. Res je, da različne kulture te univerzalne vidike človeškega življenja udejanjajo na zelo različne načine; a prav tako se je pomembno zavedati, da ti, v okviru vsake individualne eksistence, igrajo glavno vlogo. Mnoge osrednje poteze osebnega življenja sploh niso osebne. Ker smo materialna živa bitja, je ogromno stvari za nas preprosto že določenih, navsezadnje tudi to, kako mislimo. Kajti način našega mišljenja je tesno povezan z našo živalskostjo.« (Eagleton, 2009, str. 92)

Naša telesnost tako zarisuje objektivne meje našim prizadevanjem.

In če je torej narava človeškega bitja, da si vsako jutro pripravi zajtrk, je naša narava tudi, da slišimo in odgovorimo na klic transcendentalnega v sebi.

»Vrednote človeka ne ženejo; ne potiskajo ga (od znotraj), ampak ga bolj vlečejo (od zunaj). Če rečem, da človeka vrednote vlečejo, s tem govorim tudi o dejstvu, da gre pri tem vedno tudi za svobodo: človekovo svobodo, da lahko izbira, ali bo ponudbo sprejel ali zavrnil, to je, ali bo izpolnil možnost za dosego smisla ali pa jo zavrnil.« (Frankl, 2013, str. 131)

Svobodna volja je torej odločitev. Odločitev, ki nas žene naprej. Ki nam pod nogami prikaže naslednje korake, ko jo sprejmemo. Brez odločitve ne moremo naprej.

Svobodna volja pa s seboj prinaša tudi odgovornost. Odgovornost za posledice, ko se za stvar odločimo in jo naredimo ali nasprotno, se ne odločimo in je posledično ne naredimo.

Kakšne bodo posledice, lahko samo ugibamo, predpostavljamo in na podlagi lastnih izkušenj povemo. Kakšne bodo dejansko, ne moremo z gotovostjo vedeti, tudi če se naše napovedi uresničijo v 99%. Ker svobodna volja prinaša s seboj odgovornost, to pomeni, da sprejmemo tudi posledice, ki sledijo. Brez tega, da bi vedeli kaj sledi. Svoboda je torej odgovornost. Svobodo si lahko »privoščimo«, če smo sposobni prevzeti odgovornost. Enako pove tudi Frankl:

»Svobodna volja ali svoboda volje: po logoterapevskem (logoterapija je psihoterapevtska metoda, ki se ukvarja s smislom človekovega življenja) prepričanju je vsak človek pri odločitvah v bistvu svoboden, iz tega sledi, da je tudi osebno odgovoren: zmožen osebne zasluge ali osebne krivde. Seveda poznamo bolezni, ki lahko spodkopavajo človekovo svobodo volje, obstajajo tudi starostne stopnje, na katerih svobodne volje še ni ali je ni več, vendar to ne nasprotuje logoterapevskemu aksiomu, da vsak človek vsaj potencialno nosi v sebi svobodno voljo. Frankl izhaja iz aksioma, da je človek kljub vsej usodni telesni, duševni in socialni neprostosti tudi bolj ali manj svobodno bitje, ki odkriva in udejanja smisel.« (Frankl, 2014, str. 215)

Svobodna volja je torej v sprejetju tega, kar smo. Lahko se proti temu borimo, zanikamo, eksperimentiramo in preizkušamo vse drugo (kot primer: leteti), a s tem samo podaljšujemo stanje nesmiselnosti.

Stanje nesmiselnosti pa večkrat zamenjujemo s stanjem bolečine, trpljenja in žalosti. Torej z negativnimi občutki. Če se torej počutimo slabo (splošno rečeno), v življenju pogrešamo smisel. A že Frankl nam je povedal, da stanje trpljenja v človeku ni najhujše stanje, lahko ga zdrži in prenese. Le dokler ve, kdaj se bo končalo in kaj je njegov namen. Ljudje pa se želimo stanja trpljenja in žalosti čim prej znebiti. Kot da to niso občutki, ki nas kot bitje določajo. Ki so nam kot bitju prirojena. Kot da le-ti naj ne bi spadali k naši naravi. A spadajo. In so. V veliko primerih jih čutimo. Tudi v zgodbi Ivana Iljiča je vidno, da se je bolečine samo želel znebiti, jo zanikati. A na koncu, ko jo je sprejel, je sicer še »obstajala«, a z njo ni imel nobenih težav in kmalu niti opravka več.

Sicer pa, ravno stanje nesmiselnosti nas lahko vodi k smiselnosti, kot smo videli v poglavju o tem, kdaj se človek začne spraševati o smislu življenja.

Kaj pa, če je torej naš smisel sprejeti vse kar je – slabo, dobro, lepo, grdo, grozno, prijetno? Vse točno tako kot je? Da naš smisel ni reševanje celega sveta, niso zlati kipci, ni denar, dragi avtomobili, ni mir na zemlji, nista ljubezen in sreča, ni izobrazba, ni služba, ni partnerstvo, ampak so preprosta vsakodnevna človeška dejanja? Ne govorimo o odpovedi vsemu materialnemu in o brezpogojni predaji stanju večnega altruizma brez »prebite pare«, v smislu odpovedi samemu sebi kot človeškemu bitju, ki mu njegova narava določa kaj za življenje potrebuje.

Kaj, če je naš smisel, da sprejmemo to kar smo, tam kjer smo (v Sloveniji ali v Ameriki, na Irskem ali v zaporu ...), takšni kot smo (revni, bogati, temnopolti, azijske rase, ...)? Pa da ne naštevamo preveč.

Kaj, če je naš smisel preprosto sprejeti to, kdor v resnici smo – telesno, duševno in duhovno bitje ter človek transcendentalnosti? In je naša naloga le odkrivanje tega. Tega, kakšni in kdo smo v resnici. Izhajajoč iz svoje narave. Človek kot » ... božansko bitje, bi moral iskati in raziskovati tisto, kar je in ne tisto, kar prija.« (Steiner, 2009, str. 10)

Tako kot je namen muhe enodnevnice življenje en dan in v tem enem dnevu rojstvo, odraščanje, verjetno oploditev, hranjenje in smrt? Ne govorimo o tem, da je naše življenje podobno življenju muhe enodnevnice in da smo na svetu samo zato, da se rodimo, odraščamo, oplodimo in umremo, ampak nam služi zgolj kot primer.

»Smisel življenja je življenje samo, razumljeno na določen način. Prekupčevalci s smislom življenja so ob takšni trditvi navadno razočarani, saj se jim ne zdi dovolj skrivnostna ali veličastna. Zdi se preveč banalna kot tudi preveč eksotična. Pove nam komaj kaj več kot »42«. In komaj kaj več kot napis na majici, ki pravi: »What If The Hokey-Cokey Really Is What It's All About?« Vprašanje o smislu življenja vzame iz rok kliče poznavalcev in ga povrne v rutino vsakodnevne eksistence. Prav takšen preobrat v svojem evangeliju uprizori Matej, ko pred nas postavi Božjega sina, ki se ob poslednji sodbi v slavi in obkrožen z angeli vrača na Zemljo. Kljub tej standardni kozmični metaforiki se odrešitev izkaže za nerodno prozaično zadevo – nahraniti lačnega, napojiti žejnega, nuditi gostoljubje tujcu, obiskati zapornika. Prav nobenega »religioznega« blišča ali sija ne premore. To lahko počne vsakdo. Izkaže se, da ključ do veseljstva ni kako presenetljivo razodetje, ampak nekaj, kar veliko dostojnih ljudi že tako ali tako počne, ne da bi na to sploh pomislili.« (Eagleton, 2009, str. 112 – 113)

Kar torej pomeni, da je smisel življenja lahko nekaj, kar vsi že vsakodnevno počnemo, ne da bi se te smiselnosti sploh zavedali.

»Smisel torej ne pride sam od sebe, ne pade z neba in ni ga mogoče pričarati iz klobuka. V svetu okrog nas ga ne mrgoli, pa tudi primanjkuje ga ne in je vsaj v načelu dostopen vsakomur. Svoje življenje lahko naredimo (bolj) smiselno tako, da ga zapolnimo s smiselnimi prizadevanji in vsakomur od nas je na voljo resda ne neskončno mnogo, zato pa čisto dovolj tovrstnih prizadevanj. V primerjavi z brezmejnimi življenjskim optimizmom kakšnega Viktorja Frankla, je moj optimizem kljub vsemu bolj zmerne sorte in omejenega dometa – določene življenjske okoliščine lahko po moje posamezniku smiselna prizadevanja močno otežijo ali celo povsem

onemogočijo (v mislih imam hudo duševno prizadete posameznike, Franklove na smrt obsojene taboriščnike, dolgotrajno uničujočo vojno, ipd.). Pričujoče dokazovanje je zato načelne narave – nič takega ni na svetu ali na nas samih, kar bi nam načeloma onemogočalo živeti smiselno življenje oz. zaradi česar bi bilo upanje na tovrstno življenje jalovo. Ali bomo živeli bolj ali manj smiselno življenje oziroma, natančneje, ali bomo v življenju počeli bolj ali manj smiselne stvari, je (če seveda odmislimo nenaklonjene razmere) tako v končni fazi odvisno izključno od nas, od premissljenosti naših izbir in odločitev.« (Klampfer, 2012, str. 8)

Kaj pa, če je vse, s čimer so se ukvarjali filozofi in presegajoče, ki ga omenja teologija, zgolj v preprostosti življenja samega? Da življenje ni pot velikih pomfov, gracioznih občutkov in povečevanja nekoga ali nekaj »boljšega« ali »večjega« od nas? Ljudje ne sprejmemo niti lastne žalosti, kakšen zalogaj je šele sprejeti življenje samo.

Človeku je življenje podarjeno po transcendentalni sili. Podarjeno zato, da ga živi. Morda pa je ves naš namen le ta, da človek izkusi eno in edino: življenje. Tako kot je, takšno kot mu je dano. Dano nam je rojstvo, starši in vse kar nas obkroža. Včasih bi si želeli česa drugega, a ni nujno, da do določene mere tega ne bi mogli doseči. Konec koncev pa želja ni slaba človeška lastnost, če jo le pravilno razumemo. »Želja privre tam, kjer nekaj manjka in če bi si prenehali želeči, bi se zgodovina zaustavila.« (Eagleton, 2009, str. 110)

Smisla življenja ne bomo našli zgolj po racionalni poti, to nam sicer lahko pomaga, a če smo presegajoče bitje, bomo smisel življenja našli le preko transcendentalnega. Če nam je kot živemu bitju dano življenje, pomeni, da je naša naloga le, da ga živimo. Ko začnemo življenje misliti, zanikati, ga popravljati, z njim barantati ali kar koli drugega, zgrešimo bistvo. »Smisel življenja ni toliko neka trditev, kolikor je to neka praksa. Ni kaka ezoterična resnica, ampak določena oblika življenja. Kot takšnega pa je mogoče spoznati edino tako, da ga živimo.« (Eagleton, 2009, str. 111)

V osnovi so zakonitosti bivanja na zemlji, red delujočnosti in narave ter funkcioniranje živih bitij, določene in jasne.

»Človeška bitja so samodelujoča – toda le na podlagi neke globlje odvisnosti od narave, sveta ali drug drugega. Zato bo katerikoli smisel, ki ga skujemo lastnemu življenju, od znotraj omejen s to odvisnostjo. Ni mogoče začeti z ničle. Stvar ni v tem, da bi morali odstraniti od Boga dane smisle, zato da bi si lahko skovali svoje lastne, kakor si je očitno predstavljal Nietzsche. Kajti kjerkoli se nahajamo, smo vselej že globoko potopljeni v sredo smisla. Prepleteni smo s smisli drugih ljudi – smisli, ki si jih nismo mogli izbrati, ki pa vendarle služijo kot matrica, znotraj katere lahko razumemo sebe in svet. V tem smislu, če ne kar splošno, je ideja, da lahko smisel svojega življenja določamo sami, iluzija.« (Eagleton, 2009, str. 92)

Po raziskovanju do sedaj, smo prišli do zaključka, da sta transcendentalno in smisel življenja lahko povezana. Vsaj iz vidika teologije. Ni pa nujno, da sta.

»Smisel/ pomen je v resnici produkt pogajanja med nami in resničnostjo. Tekst in bralec sta soodvisna.« (Eagleton T., 2009, str. 86) Torej je smisel v resnici produkt »pogajanja« med nami in našo resnično naravo (ki je tudi transcendentalna). Konec koncev pa v osnovi ne gre za pogajanje, saj je naša narava že tako ali tako določena. Nismo sami izbrali kdo in kaj smo. To bi lahko poimenovali usoda in ji s tem odvzeli težo: » ... usoda spada k človeku kakor tla, na katera ga priklepa težnostna sila, brez katere pa bi bila hoja nemogoča. Svoje usode se moramo držati, kakor se držimo tal, na katerih stojimo.« (Frankl, 2005, str. 5) Usoda je v bistvu naša (določena) narava in to, kdo v resnici smo: telesno, duhovno, duševno in transcendentalno bitje. Živeče v svetu. Rodili smo se na Zemljo in nismo nekaj, nekdo v drugi galaksiji, ki si ga sploh ne moremo zamisliti. Smo kar smo in smo človeško bitje.

»Po Jean-Paulu Sartru človek iznajde sam sebe, oblikuje lastno »esenco«; to se pravi, kar v bistvu je, všteti tisto, kar bi moral biti ali kar bi moral postati. Vendar mislim, da smisla svojega bivanja sami ne iznajdemo, ampak ga bolj odkrivamo.« (Frankl, 2013, str. 130 - 131)

Kako bi torej lahko odkrivali nekaj, če ničesar ne bi bilo?

»Volja do smisla: Izvorno človeška značilnost, prirojena vsakemu človeku; izraža se kot želja, da bi svoje življenje lahko imeli za smiselno. Kot taka je

osnovna notranja privlačnostna motivacija v človekovi duhovni razsežnosti. Je bistveno drugačna od potisne motivacije gonov in potreb. Človeku odpira objektiven zunanji svet, v katerem so njegove možnosti, naloge in vrednote. Te ga privlačijo k uresničevanju zaradi njih samih, neodvisno do tega, ali ga to mika ali ne. Logoterapija postavlja načelo smisla nasproti načelu užitka in ga ima za razlagalno načelo doživljanja in vedenja, ki je vrednejše človeka in je zavestnejše resnici njegove narave ter ekološke celote stvarnosti. Obstoje volje do smisla je danes strokovno dognano dejstvo.« (Frankl, 2014, str. 218)

Tako je na koncu človek svoboden pri svoji odločitvi.

6 Zaključek

V diplomski nalogi smo iskali povezavo med transcendentalnim in smislom življenja. Primerjali smo mnenja različnih filozofov, ki smo jih obravnavali kronološko.

Njihove metodologije bazirajo na racionalnosti, ki je, kot orodje raziskovanja, omejena. Poleg človeške omejenosti pa so nekateri dokazali transcendentalno, ki je presegajoče, vsemogočno in vse izvira iz njega. Človek nosi idejo o njem samem in o sebi. Prav tako človek, kot bivajoče bitje, z bivanjem v sebi že nosi svoje bistvo. Ker pa je kritika filozofom ravno omejeno »orodje« - razum - za dokazovanje, so eni izmed njih dokazovanje transcendentalnega predali teologiji.

Teologija je veda, ki se z Bogom in transcendentalnim ukvarja tako racionalno kot tudi preko vere. Odkrili smo namreč razliko med »filozofskim« in »teološkim« Bogom. Filozofija ga obravnava kot objekt, medtem, ko gre pri teologiji za »osebnega« Boga in raziskovanje »njega« poteka skozi odnos: človek – Bog. Temelj za odkrivanje Boga v teologiji je namreč odnos, ki je transcendentalen. Bog je človeka ustvaril in vse izvira iz njega. Bog je tudi tisti, ki človeka vodi skozi življenje.

V diplomski nalogi smo človeško bitje »umestili« v svet – kot bitje treh sfer: telesne, duševne in duhovne ter hkrati transcendentalno bitje. Videli smo, da je telo nekaj, kar je našim čutom najbolj zaznavno, prav tako so to čustva in občutki. Ker pa je človek tudi bitje odnosov, je tu moč izkusiti transcendo.

Na vprašanje: »Kdaj se človek sploh začne spraševati o smislu življenja?«, smo dobili tri odgovore. Človeška narava (misleče bitje) je namreč tista, ki človeku v prvi vrsti narekuje, da se po smislu sprašuje. V drugi vrsti ga v to vodi dvom, saj v stvareh, kjer je iskal, ni naše popolne zadovoljitve. Kot zadnje smo ugotovili, da se človek o smiselnosti svojega življenja začne spraševati, ko v polnosti uvidi nesmiselnost svojega (zunanjega) življenja.

Človeško bitje je, kljub temu, da mu je smiselnost življenja določena po transcendentalni sili, sili iz katere človek dejansko izvira, bitje, ki ima svobodno

voljo. Le-ta se kaže v odločitvi sprejeti svojo človeško naravo ter smisel, ki iz nje izvira in stati za posledicami svojih dejanj ali ne-dejanj.

Bistvene povezave med transcendentalnim in smislom življenja nismo našli. Videli smo predvsem, kako so filozofi na svoj način poskušali dokazati obstoj transcendentalnega. S tem pa ni nujno povezan tudi smisel življenja. Večjo povezavo smo našli pri teološkem pojmovanju, kjer lahko iz Božjega načrta (Bog, ki je transcendentalen), sklepamo na našo smiselnost. Po mnenju teologov smo namreč ustvarjeni po Božjem načrtu in to je višji smisel posameznika – soustvarjati in izpolnjevati ta načrt.

7 Literatura in viri

7.1 Tiskano gradivo

- Descartes, R. (2007): *Razprava o metodi, Za pravilno vodenje razuma in iskanje resnice v znanosti*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Descartes, R. (2004): *Meditacije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Eagleton, T. (2009): *Smisel življenja : zelo kratek uvod*. Ljubljana: Krtina.
- Fackenheim, Emil L. (2008): Judaism and the Meaning of Life. V Klemke E.D. in Cahn S. M. (Ur.): *The Meaning of Life* (str. 31 - 34). New York & Oxford: Oxford University Press.
- Flew, A. (2000) Tolstoin and the Meaning of Life. V Klemke E.D. (Ur.): *The Meaning of life*, 2. izdaja (str. 209 - 218). New York & Oxford: Oxford University Press.
- Frankl, V. E. (2013): *Kljub vsemu reči življenju DA, Psiholog v koncentracijskem taborišču*. Celje: Društvo Mohorjeva družba : Celjska Mohorjeva družba.
- Frankl, V. E. (2005): *Človek pred vprašanjem o smislu*. Ljubljana: Pasadena.
- Frankl, V. E. (2014): *Volja do smisla*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Heidegger, M. (1995), *Uvod v metafiziko*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Heraklit, (1979): *Fragmenti*. Beograd: Grafos.
- Heraklitos E. (1992): *Fragmenti*. Maribor: Založba Obzorja.
- Juhant J. (2006): *Človek v iskanju svoje podobe*. Ljubljana: Študentska založba.
- Klampfer, F. (2012): Eksistencialni obup in smisel življenja. *Analiza*, 16 (4). str. 5-53.
- Lah, A. (1994): Smisel življenja v navezavi z Bogom in človekom, Bogoslovni vestnik, 54 (4), str. 311 – 329.
- Leibniz, G. W. (2004): *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Slovenska matica.

- Lévinas, E. (1998): *Etika in neskončno; Čas in drugi*. Ljubljana: Družina.
- Nozick, R. (2008): Philosophy and the Meaning of Life. V Klemke E.D. in Cahn S. M. (Ur.): *The Meaning of Life* (str. 224 - 231). New York & Oxford: Oxford University Press.
- Parmenid (1995): *Fragmenti*. Maribor: Založba Obzorja.
- Platon (2009): *Zbrana dela*. Ljubljana: KUD Logos.
- Pojman, L. P. (2008): Religion Gives Meaning of Life. V Klemke E.D. in Cahn S. M. (Ur.): *The Meaning of Life* (str. 27 - 30). New York & Oxford: Oxford University Press.
- Quinn, P. L. (2000): The Meaning of Life According to Christianity. V Klemke E.D. (Ur.): *The Meaning of life*, 2. izdaja (str. 57 - 63). New York & Oxford: Oxford University Press.
- Savater, F. (2004): Življenje brez smisla. *Nova revija*. 23 (271/ 272). Str. 263 – 271.
- Spinoza, B. (2004): *Etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Srak, V. (1995): *Filozofija*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Steiner, R. (2009): Človek – telo, duša, duh. *Človek in svet*. (1). Str. 10 – 14.
- Steiner, R. (2009): Trije koraki antropozofije. *Človek in svet*. (3). Str. 8 – 12.
- Stres, A. (1994): *Človek in njegov Bog*. Celje : Mohorjeva družba.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov 2001. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Tolstoj, L. N. (2007): *Izpoved*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Ušeničnik, Al. (2003): *Filozofski slovar*. Ljubljana: Založništvo Jutro, Založba Branko.
- Wittgenstein, L. (1976): *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

7.2 Spletni viri

- Slovar slovenskega knjižnega jezika, Slovarji inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU (b. d.). Pridobljeno (10.4.2016), <http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html>
- Svetopisemska družba Slovenije, Sveto pismo (b. d.). Pridobljeno (10.4.2016), <http://www.biblija.net/biblija.cgi?l=s1>