

PROBLEM SODOBNE POLITIČNE FILOZOFIJE.

Transfer individualne odgovornosti

Naslov simpozija »Evropa, Svet in humanost v 21. stoletju« vabi udeležence, da se ozrejo na probleme sodobne Evrope in jih tematizirajo v svojih prispevkih. To hkrati pomeni, da se bodo avtorji morali prej orientirati v zaenkrat še odprtem problemskem polju, kot pa poglobiti se v analiziranje stare filozofske literature. Rezultat takega premisleka je v prvi vrsti preizkus neke ocene ali stališča in ne poglobljena študija z vnaprejšnjo metodološko strukturo. Tudi pričujoči prispevek naj ne velja več, kot le refleksija nekega intelektualnega občutka.

Posebej je razveseljivo, da se teh tem lotevamo v okviru fenomenologije, ker ima ta, vsaj po mojem mnenju, še mnoge neizčrpane potenciale na področju praktične filozofije. Glede na to, da se ukvarjam s filozofijo prava, se čutim najbolj nago-vorjenega s kategorijo humanost iz omenjenega naslova. V okviru tega prispevka se bom zato posvetil fenomenu, ki je tako v Sloveniji kot v Evropi v zadnjem času zelo izpostavljen in se mi zdi, kar zadeva vprašanje humanosti, eden največjih iz-zivov sodobne praktične filozofije v Evropi.

Gre za *razkroj koncepta individualne odgovornosti*, natančneje, za njen transfer od individualnega subjekta na kolektivni subjekt. Razlogi za ta transfer niso v pre-pričanju, da posamezniku *ni potrebno* vstopati v odgovorne odnose, pač pa da zaradi zunanjih vplivov tega *ni zmožen*. Dejstvo, da se posamezniku odvzame njegovo lastno odgovornost morda na prvi pogled izgleda kot dobrodošla razbre-

menitev posameznika. Čeprav je lahko transfer za posameznika koristen moramo kljub temu vztrajati, da vprašanje humanosti tematiziramo na drugi ravni, ki je od tehtanja koristi striktno ločena.

Postavljamo sledečo tezo: četudi je koncept humanosti globoko kontroverzen, si ga vendarle težko zamislimo brez tega, da človeku pripisujemo neko delovansko kompetenco. Stališče, da delovanje in njegove posledice ne pripadajo delujočemu, pač pa tistemu, ki je za tega človeka odgovoren, spominja prej na skrbništvo nad nezrelim otrokom, kot na spoštljiv odnos moralnih presojsko zmožnega človeka. Transfer odgovornosti lahko deluje različno intenzivno, pri čemer na skrajni stopnji posameznik svojo moralno kompetenco v celoti izgubi in se izenači omejenim položajem nedoraslega otroka. Glede na nekatere dogodke, katerim smo bili v Evropi priča pred kratkim se zdi, da se obseg transferja odgovornosti v zadnjem času drastično stopnjuje.

Mesta, kjer lahko opazujemo transfer odgovornosti so razna področja delovanja države. Naj že na tem mestu opozorimo, da problematiziramo transfer odgovornosti izključno v okviru politične morale. Če želi posameznik v svojem zasebnem življenju nositi odgovornost nekoga drugega (ali obratno, če nekdo želi svojo odgovornost preložiti na drugega), taka odločitev ostaja v okviru zasebne pristojnosti posameznika. Nedopustno pa je, če javna morala posamezniku okrne kompetenco za odgovorno delovanje ali mu jo celo v celoti odvzame. Prispevek se bo podrobneje posvetil socialni in kazenski politiki.

152

II.

Preden nadaljujemo, naj uvedemo provizorični koncept odgovornosti, pri čemer naj za namen tega prispevka zadostuje naslednja definicija: obravnavati nekoga kot odgovornega pomeni, da delovanje in posledice tega delovanja pripisujemo delujočemu. Odgovornost je *vez*, ki z odločitvijo za neko dejanje nastane med delujočim in dejanjem.

Ta zdravorazumska definicija je v ozadju številnih filozofskih konceptov, čeprav so jo ti na zelo različne načine utemeljevali. Najpogosteje se odgovornost obravnava kot hrbtna stran svobode. Vprašanje svobode delujočega je bilo v antiki le v ozadju temeljnega praktičnega problema: tj. vrlega življenja. Aristotel napiše, da vrlo življenje sicer ni samoumevno, vendar se ga brez nadaljnega da priučiti. Ker pa vrlina vodi k srečnosti po kateri vsakdo stremi,¹ implicira možnost, da sreč-

¹ »Vsekakor pa je srečnost, tudi če je ne pošiljajo bogovi, tudi če se da pridobiti zgolj z vrlino, z naukom ali s kako vajo, vendarle nekaj božanskega: saj je nagrada in najvišji smoter krepostnega življenja,

no življenje spodleti, problem nedosegljivosti zelenega. Vendar to Aristotela ne napelje do sklepa, da je tisti, ki mu je to spodletelo v njegovi svobodi kakorkoli omejen. Razloge za nesvobodo vidi izključno v zunanjih okoliščinah, ki delujočega neposredno ovirajo.

Posebno mesto v filozofski tradiciji razprav o svobodi pripada Immanuelu Kantu. V svoji aprioristični optiki Kant ne vpraša, »kaj je svoboda?«, pač pa »kako je svoboda mogoča?«. Ugotavlja, da svoboda ne more nastopiti kot predmet veljavnega spoznanja, to pomeni skozi zrenje. Zatorej je lahko le *a priori* sestavina našega uma, to je ideja. Idej je toliko, kolikor je vrst odnosov, ki jih predstavlja razum prek kategorij, torej: »... *iskati bo, prvič, (tisto, op. R. S.) nepogojeno kategorične sinteze v subjektu, drugič, hipotetične sinteze členov v vrsti, tretjič, disjunktivne sinteze delov v nek sistem.*«² Te tri vrste nepogojnega so: *duša, svoboda in bog.*

S tem se na ravni čistega uma vpelje svoboda kot nekaj zgolj možnega, čeprav njene resničnosti ne bo mogel um nikoli spoznati. Pa vendarle: človek lahko na določen način »spozna« svobodo, pri čemer seveda ne gre za spoznanje v teoretičnem smislu: »*Le človek, ki sicer celo naravo spoznava zgolj prek čutov, se spozna tudi prek čiste apercepcije (blosse Apperzeption), in sicer v dejanjih in notranjih določitvah, ki jih v nobenem primeru ne more šteti k vtisom čutov; in je sebi delno fenomen, delno pa, s gledišča določenih zmožnosti, zgolj inteligibilni predmet, ker delovanje tega nikakor ne moremo šteti k receptiviteti čutov.*«³ To pomeni, da človek spozna svojo svobodo v praktičnem in ne v teoretičnem udejstvovanju.

153

Na tem mestu vstopa kategorična morala, kot jo Kant razvije v *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in v *Kritiki praktičnega uma*. Kantova misel predstavlja vrhunec filozofije razsvetljenstva, ki je gradila na zaupanju v um in subjekt. Temu zaupanju sledi razočaranje in spoznanje, da se »evangelija čistega uma« vendarle ne da napisati. Ko je v nekem trenutku filozofija, ki je gradila na veri v subjekt in um obveljala kot stranpot, je bil do druge skrajnosti le še korak: zavračanje tradicionalnih konceptov je začelo veljati kot samoumevna legitimacija in kot deviza postmodernizma. Brezmejnemu zaupanju v um in subjekt sledi brezmejno nezaupanje.

Na pasti take ekstremne drže opozarja H. M. Baumgarten v članku »*Kateri subjekt je izgini!*«⁴ Že iz naslova izhaja, da pojma subjekt ne smemo razumeti enoznačno.

to pa je brez dvoma nekaj božanskega in nadzemeljskega. (Aristoteles, Nikomahova etika, Slovenska matica, Ljubljana 1994, 1099b).

2 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, A 323.

3 Prav tam, A 546.

4 H. M. Baumgarten: *Kateri subjekt je izgini!*, v: Nova revija, št. 169, Ljubljana 1996, str. 67–86.

Med raznimi možnimi pomeni subjekta najprej omeni osebne zaimke kot neobhodne samoreference govorečega. Drugič, subjekt je lahko razumljen v pomenu Kantovega »mislim«, kateri mora biti sposoben spremljati vse moje predstave. Tretjič, subjekt je lahko razumljen kot moment osebnosti: človek ima po Kantu kot živo bitje dispozicijo za živalskost, kot razumno bitje za človeškost in kot prištevno bitje za osebnost. Četrty je vidik subjekta kot intersubjektivnost jezikovnega komuniciranja.

In peti pomen je pomen subjekta, pri katerem se »mislim« in »hočem« zvajata na enakost substance in subjekta v pojmu samozavesti. Tak subjekt, mišljen kot duh, prisebstvo, svoboda, spremeni naravo v obliko povnanjanja sebe in zgodovino povzdigne v samouresničitev duha. Baumgartner opozori, da je »izginil« le peti subjekt – tj. instrument za pojasnjevanje narave in zgodovine. Preostali subjekti ostajajo naprej in razpust absolutnega subjekta ne preprečuje, da bi človeka obravnavali kot odgovorno bitje. Človek ostaja podlaga (subjekt) svojim ravnanjem.

Zdi se, da moramo vsaj na področju praktične filozofije vztrajati – kljub trezni distanci do racionalističnega optimizma – na nekaterih razsvetljenskih pojmihi. Četudi na ontološki ravni s subjektom, umom in svobodo ne moremo več opisati resničnosti, si koncepta odgovornosti prav tako ne moremo zamisliti brez *subjekta*, ki je *svoboden* in sprejema *racionalne* odločitve za svoja dejanja. Tako je koncept odgovornosti možen le kot celota teh dveh elementov. V prvi vrsti mora obstajati odgovorni »nekdo«, ki predstavlja podlago odločitvam in dejanjem. Seveda, s tem ni izčrpan njegov ontološki opis, še manj smo s tem izrekli »cogito sum« – toda koncept odgovornosti mora predpostaviti komunikacijo z minimalnim »nekom«. Odgovornost predpostavlja poleg subjekta še njegovo svobodnost in zmožnost racionalnih premislekov. Vse to pa temelji na kategorijah, ki izhajajo iz razsvetljenstva.

Iz postmoderne perspektive morda deluje tovrsten koncept odgovornosti anahronistično in preveč rigorozno, vendar si je brez njega nemogoče zamisliti demokratsko politično moralo. Na eni strani sicer od delujočega neizprosno zahteva polaganje računov za njegova dejanja, toda na drugi strani mu nudi zelo pomembno varnost. Z uvedbo subjekta kot nosilca odgovornosti se vpelje načelo individualne odgovornosti pri kazenskih postopkih: zgolj pripadnost kolektivni entiteti ne sme v nobenem primeru legitimirati uporabe prisilnih sredstev. Nadalje, razsvetljenski koncept svobode jamči za sekulariziran pojem odgovornosti, skladno s katerim je svobodna odločitev izključna referenca za presojo moralnega statusa nekega delovanja. S tem je izključena preko izvirnega greha skvarjena

človekova narava in drugi apriorni moralni statusi. Element umnosti pa zahteva, da odgovornost lahko dokažemo le v okviru racionalnega diskurza.

V določenem smislu ostaja praktična filozofija zavezana tradiciji, kar pa ne implicira, da lahko pomenskost, ob kateri živi človek, opišemo s tradicionalnimi koncepti. Ta izkušnja se zrcali na polju fenomenologije v izpostavljanju *sveta* kot ontološkega določila, v katerem človek srečuje soljudi in reči. Provizorična definicija odgovornosti, kot vezi med delujočim in dejanjem, sicer predpostavlja omenjene razsvetljske kategorije. Toda racionalna paradigma, v kateri so te kategorije nastale, je izgubila svojo veljavo, zaradi česar preostane tem kategorijam le še njihova tehnična funkcija. Niso namreč več zmožne opisati horizonta, v katerem delujoči svoja dejanja vidi kot nekaj smiselnega – tj. svet kot ontološko določilo človeka.

Na tem mestu bi radi napotili na misel M. Heideggra iz sledečih razlogov. Prvič, njegov filozofski koncept sega daleč preko paradigme uma in subjekta. Njegovo mišljenje predstavlja radikalen prelom z »metafiziko«, saj podedovanega mišljenja ne skuša sanirati z različnimi korektivi, pač pa vse stavi na »novi začetek«. Drugi razlog, ki pa je za praktično filozofijo posebej daljnosežen, pa je v tem, da novo mišljenje ne kolidira s tradicionalnim, pač pa se giblje na povsem drugi ravni.

Znan je Tugenhatov očitek, da Heideggrov pojem resnice zgreši njen specifični smisel, saj ne zmore ločevati med resničnim in napačnim. Res je, da *Aletheia* ne zagotavlja tovrstnega merila, toda Heidegger ne raziskuje problema resnice v tem smislu. Ne ukvarja se z korespondenčnimi, konsenzualnimi in koherentnimi teorijami resnice, pač vpraša po bistvu resnice kot take. Tako mišljenje resnice se ne giblje na isti ravni, kot omenjene teorije, ne konkurira z njimi in jih tudi ne skuša razveljaviti.

Enako velja za etiko. Kot opozarja S. Bacca, Heideggrova kritika praktične filozofije ni banalno nasprotovanje, saj hoče zgolj premisliti njen temelj: »Heideggrova izvorna etika je s tradicionalnimi etikami v takem odnosu, kot je njegovo aletheiološko pojmovanje resnice s tradicionalnim teorijami resnice. To pomeni, da Heidegger ne zavrača tradicionalne etike. Le da ta dobi svoj temelj šele v od njega preišljeni izvorni etiki.«⁵ Tradicionalna etika ni »napačna«, je le derivat izvorne etike, razumljene kot *ethos*.

5 Luis Santiesteban Baca, *Die Ethik des »anderen Anfangs« – zu einer Problemstellung von Heideggers Zeitdenken*, Ergon Verlag, Würzburg 2000, str. 226.

Četudi Heideggrov osnutek sega daleč preko tradicionalnega mišljenja, ne izhaja iz tega avtomatično preganjanje vsakršnih tradicionalnih kategorij. Hkrati pa razpira horizont, v katerem neko dejanje za delujočega sploh lahko dobi pomen. Gre za ontološko umeščenost človeka v svet. V *Biti in času* Heidegger izpostavi, da *tu-bit* pomeni *biti-v-svetu*, kar je izvornejše določilo človeka kot pa »misliti« ali »hoteti«. V spisih, ki sledijo *Biti in času*, več ne srečujemo eksistenciala *biti-v-svetu*, pač pa sedaj srečamo razne artikuliracije umeščenost človeka v predani horizont pomenov.

Na tem mestu pride fenomen »odprtosti« posebej do izraza, ki ga Heidegger sicer označuje tudi z pojmom »svoboda«, katero pa je seveda treba striktno ločevati od klasičnega pojma svobode. Heidegger razume svobodo kot nekaj, preko česar vsaka izkušnja (kot tudi svobodna odločitev) šele postane mogoča; kot kraj oz. odprtost, v kjer človek ontološko sploh lahko nekaj sreča. To ni nevtralen prostor treh dimenzij, pač pa živeča razklenjenost. Le ker se človek nahaja na tem kraju, se lahko tudi praktično orientira in svoja dejanja razume kot smiselna.

Kot smo omenili, je ta članek namenjen problemu transferja odgovornosti v povezavi z vprašanjem humanosti. Izhajamo iz tega, da predstavlja individualna odgovornost neizogibno sestavino vsakega koncepta humanosti. Kajpak ne sme ta vidik postati izključna sestavina, ki bi opredeljevala humanost, saj bi v tem primeru nekatere skupine, na primer, umsko bolne itd. oropali dostojanstva. Po drugi strani pa je težko zanikati, da ni s stališča človeškega dostojanstva sporno, če javna institucija *a priori* zavrača, da prištevnemu človeku moralno pripadajo dejanja, za katera se je odločil. Tudi primeru seveda, ko bi bilo to zanj koristno.

Človek ostaja v določeni meri delujoči subjekt: »*Za človekov sestop k lastni tu-bitni ni potrebno (...) negiranje samega sebe kot subjekta, marveč le distanciranje od absolutizacije subjekta.*«⁶ Videli smo, da le ohranjanje svobodne in racionalne subjektivitete omogoča vstop na horizont odgovornega ravnanja. Brez tega človek (p) ostane amoralno bitje, in sicer ne onstran, pač pa tostran dobrega in zlega – kot nedorasel otrok.

Zaradi tega lahko obravnavamo transfer odgovornosti, metaforično rečeno, kot proces *infantilizacije* odraslega človeka. Odprava odgovornosti posameznika skozi transfer ne pomeni slovesa od odgovornosti kot take, pač pa gre le prenos odgovornosti na nek drug subjekt. Procesu infantilizacije odgovarja na drugi strani proces *paternalizacije*, tj. vpeljave starševske pozicije, kamor se odlaga posamezniku odvzeta odgovornost. Ta vloga je pripadla »državi«.

6 Tine Hribar, *Pustiti biti – kriza evropskega nihilizma*, Založba Obzorja, Maribor 1994, str. 28.

Pojem »država« se pri tem uporablja nedosledno. Lahko bi v grobem rekli, da je se naslanja na razpršeno dediščino (post)marksistične kritike nepravilne družbene ureditve. Z pojmom »država« je tukaj lahko mišljena konkretna družbena, politična, gospodarska itd. ureditev, kateri se odreka legitimnost; lahko pa je »država« mišljena dobesedno, če imamo opraviti z radikalno anarhistično kritiko. V vsakem primeru pa implicira pojem države v kontekstu transferja defektni modus socialnega življenja. Oznaka defektnosti omogoča, skupaj s sociološkim naukom o družbeni pogojenosti posameznika, opisani transfer odgovornosti: ker je vsak posameznik bistveno opredeljen z družbenim, ta defektnost družbe neizogibno onemogoči optimalni razvoj posameznika. Tako postane država mesto, kjer lahko vselej najdemo razloge za moralno, pravno in socialno patologijo posameznika.

Na začetku smo transfer odgovornosti opredelili kot enega glavnih izzivov za vprašanje humanosti danes. Čeprav bi lahko na tem mestu navajali različne postmoderne avtorje, ki postavljajo pod vprašaj tako predpostavke, kot tudi sam koncept odgovornosti, pa je vendarle težko najti tako ilustrativno odpravo individualne odgovornosti, kot smo ji bili pred kratkim priča v nekaterih javnih diskusijah. Zaradi tega se osredotočamo na oceno aktualne kazenske in socialne politiko v Sloveniji in Evropi. Prvo smo izbrali, ker zadeva sankcioniranje najvišjih etičnih pravil (kot je npr. nedotakljivost življenja), kjer je vsako relativiziranje odgovornosti akterja (in posledično tudi transfer), posebej delikatno. Drugo pa, ker je socialna politika postala (glede na nekatere nedavne dogodke) mesto, kjer se je transfer odgovornosti izvajal v najbolj radikalni obliki doslej.

III.

Najprej pojdemo h kazenski politiki. Četudi sta pravo in morala dva med seboj ločena sistema pravil, vendarle vsebuje kazenski sistem najpomembnejše moralne standarde: npr. primer prepoved umora, prepoved povzročanja telesnih poškodb itd. Zato tega gre pri sankcioniranju tovrstnih prekrškov neizogibno za fenomene, ki zadevajo (tudi) moralo. Četudi načelno sprejemamo, da je vsak človek zmožen slediti takim prepovedim, pa sociološke študije opozarjajo, da je kriminaliteta v določeni meri pogojena tudi s socialnim okoljem. Tako spoznanje je brez nadaljnega dobrodošla dopolnitev kazenske politike na ravni prevenције, če pa postane ta empirični pristop edini način obravnave problematike, pa neizogibno vodi do transferja odgovornosti. Kazenska problematika se na ta način prenese z ravni svobodne odločitve na raven socialne pogojenosti posameznika: empirija zamenja moralo. Če je delovanje posameznika bistveno opredeljeno preko družbenih odnosov to pomeni, da je storilec prej zlorabljeno orodje v ro-

kah bolne družbe kot pa akter dejanja, za katerega *ve, da je prepovedano, vendar ga kljub temu zagreši*.

Iz tega sledi sklep, da je treba storilca resocializirati namesto kaznovati. Sankcije se ne razume več kot povračilo, pač pa kot izobraževalni, vzgojni in poboljševalni ukrep. Njihov cilj je vplivati na storilca tako, da bo ta postal sposoben spoštovati moralna pravila. V ozadju je tiha predpostavka, da delujoči ni sposoben spoštovati temeljnih moralnih norm. To je pogosto neizgovorjeno prepričanje, ki tiči za všečnimi krilaticami, kot so: »pomoč namesto maščevanja«, ⁷ »sočutje namesto sovraštva« itd.

Glede na vprašanje humanosti menim, da je nedopustno delovanjsko kompetenco posameznika oslabiti do te mere, da ta naj ne bi bil več zmožen spoštovati⁸ najbolj temeljnih moralnih pravil. Seveda včasih delujočemu zaradi določenih psihičnih ali fizičnih okoliščin odgovornosti ne moremo pripisati, kar pa je zadeva vprašanje prištevnosti. Nekaj povsem drugega pa je, če v sam koncept kazensko-pravne odgovornosti vgradimo element nezmožnosti odgovornosti – četudi smo o nepravilnosti⁹ družbene ureditve globoko prepričan.

158

7 Take alternative so neprimerne. Že Kant, kot teoretični utemeljitelj retributivističnega kazenskega modela, opozori, da kazen ne sme nikoli biti izrečena iz sovraštva.

8 Poleg spornosti predpostavke, da delujoči ni zmožen osnovne odgovornosti, je vprašljiv tudi koncept resocializacije kot tak. Na prvi pogled se zdi dobrodošlo, da se vnaša pragmatične argumente v polje kazenske politike, saj to obeta razrahljanje togega vztrajanja, po katerem je smoter kaznovanja edino v spoštovanju imperativa abstraktne morale. Toda pri tem se pozablja, da resocializacijski koncept brez moralnega referenčnega okvira zabrede v številne težave. Kajti, če je temeljni smoter zgolj resocializacija, potem ni npr. nobenega razloga, da bi kaznovali storilca najgrozljivejših zločinov, če je bil ta odkrit po dolgem času in je doslej vzorno živel.

Na drugi strani omogoča ta koncept tudi nesorazmerno dolge in nepravilne kazni: če bi nekdo kazal zelo počasen napredek v procesu resocializacije, bi bile tedaj tudi za bagatelne delikte upravičene ekstremno dolge zaporne kazi. Še več, nobenega zadržka ni (v strogem pomenu tega koncepta), da ne bi izrekli preventivnih kazni, če bi denimo neka oseba kazala znake nesocializiranosti in s tem tveganje za kriminaliteto – ne glede na to, da ni še ničesar zagrešila.

Vidimo, da retorika, ki se opira na kritiko retributivizma nikakor samoumevno ne implicira milih kazni in morale odpuščenja. Zdi se, da je moralna dimenzija v kazenski politiki nepogrešljiva.

9 Po marksistični kritiki je pravo (skupaj s preostalo nadgradnjo) produkt družbenega razreda, iz česar izhaja tudi njegova nelegitimnost in ideološkost. Proti tej tezi govori spoznanje, da v vseh kulturah, pa naj bodo še tako različne, vselej najdemo nekaj takega, kar danes imenujemo kazensko pravo. Poleg samega obstoja nekega sistema, pa je še posebej presenetljiva podobnost prepovedanih dejanj, ki jih najdemo v različnih kodeksih, saj »najdemo danes poznane kategorije deliktov praktično v vseh kulturah: umori; premoženski delikti; delikti zoper čast; spolni delikti; požigi; ponarejanje mer, uteži in denarja; ponarejanje listin.« (Otfried Höffe, *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, str. 67).

Drugi primer transferja odgovornosti lahko opazujemo na primeru socialne politike. Pred dvema letoma so Evropo pretresle demonstracije v evropskih predmetjih. Tako obseg kot tudi trajanje pustošenja se s težka primerjamo podobnimi dogodki v povojni Evropi. Dogodki so pri kritični javnosti nemudoma sprožili niz premišljanj, ki so skušala fenomen pravilno opisati in pojasniti.

Verjetno niso bili udeleženci demonstracij še nikoli tako radikalno izključeni iz diskusije, kot diskusijah, ki smo jim bili priča. Če pustimo ob strani populistične in žaljive izjave nekaterih politikov, lahko brez tveganja rečemo, da so razprave temeljile izključno na transferju odgovornosti: kot odgovorna za dogodke se je omenjala izključno država. Večina kritikov je operirala s takim konceptom države, ki je veljal za nič manj kot omnipotentni vzrok vseh socialnih fenomenov. S tem pa se je diskusija končala v istem trenutku, kot se je začela. Če namreč vpeljemo v postopek pojasnjevanja nekega fenomena totalni vzrok vsega, potem smo nalogo v tistem trenutku tudi končali: noben drug vzrok dogodkov ni več možen.

Tudi na znanstvenem simpoziju,¹⁰ ki ga je organiziral Oddelek za sociologijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani, na katerem so sodelovali številni vidni sociologi, ni diskusija dopustila nobenega drugega razloga – niti na ravni »pogojev možnosti«. V izogne nesporazumu, državna politika zagotovo predstavlja pomemben faktor, ki lahko prispeva k reševanju tovrstnih problemov. Toda pojmovanju, ki državno politiko vidi kot izključni temelj vseh socialnih fenomenov, se upira, če ne drugega, nosilna ideja demokracije kot take: demokracije kot družbene ureditve, ki je nezdružljiva s konceptom totalitarne politike, na kateremkoli področju že.

Če naj človeka obravnavamo kot odgovorno in dostojanstveno bitje, mu moramo dopustiti, da je vsaj sooblikovalec svoje usode. Zaradi tega je v konkretnem primeru nepogrešljivo dopustiti niz vprašanj, ki zadevajo tudi udeležence demonstracij – vprašanj,¹¹ ki naj poiščejo odgovore, v kakšni meri so udeleženci demonstracij prispevali k težkemu položaju, v katerem so se znašli. Še več, zagovarjanje univerzalne odgovornosti države lahko zgolj prispeva k poglobljanju krize, ker se na ta način ponuja neveren in hitro razširjajoč se miselni instrument, ki ob neuspehu vsakomur omogoča ekskulpacijo lastne odgovornosti.

¹⁰ Simpozij se je odvijal 14. 11. 2005 na Filozofski fakulteti v Ljubljani.

¹¹ Lahko bi postavili vprašanje, ali so udeleženci demonstracij izkoristili izobraževalni proces v enaki meri kot preostali državljani itd.

IV.

Četudi velja poskus odprave subjekta v vseh njegovih aspektih kot postmoderna gesta, pa imajo ti poskusi presenetljivo tudi pred-moderne poteze, ki se najjasneje pokažejo pri problemu ravnanja. Morda bi lahko govorili celo o vključevanju religioznih vzorcev v sodobno politično moralo. Pri odklanjanju retributivne kaznovalne teorije in zagovarjanju resocializacijske na mesto nje, je težko spregledati bližino krščanske vrednote odpuščanja in pomoči grešniku. S stališča religioznih sestavin pa je najbolj zanimiva poteza, ki se nanaša na temeljno predpostavko transferja odgovornosti: tj. nezmožnost slediti temeljnim moralnim pravilom. S tem se odpravlja razsvetljenski nauk o avtonomnem subjektu in nadomešča z, metaforično rečeno, naukom o od zunaj pokvarjeni človeški naravi. Če krščanstvo na odgovornosti posameznika še vedno vztraja, četudi so njegove zmožnosti odločanja omejene (Avrelij Avguštin pravi, da ima človek le še svobodo za zlo), pa postavlja transfer odgovornosti pod vprašaj odgovornost kot tako.

Če poleg človeka hipostaziramo vsedoločujočo entiteto, Boga ali državo, s čimer človek ostane brez lastnega sveta, potem gre vsaj v praktično-filozofskem smislu, za predmoderni koncept. Lahko bi rekli, da gre za prenos predikata omnipotence z boga na državo. Tak pojem države (ki je vzrok vsega) izključuje sleherno pomensko avtonomijo socialnih fenomenov, saj zunaj tega okvira ne more obstajati noben moralni fenomen. Gre za zanimivo perverzijo Levinasove misli o absolutni odgovornosti za drugega – s sledečo razliko. Izkušnja odgovornosti ne zavezuje izkušajočega, pač pa tretjega, torej državo, ki sedaj nosi absolutno odgovornost: tako za državljana, kot tudi za njegovo odgovornost. Ta pojem države nastopa na atiloški ravni kot izključni vzrok vseh socialnih fenomenov, na moralni ravni pa kot deponija sleherne odgovornosti posameznika.

Spoštovanje humanosti človeka je mogoča torej le ob soočenju z totalitarnimi elementi v politični morali in ob rehabilitaciji individualne odgovornosti. Kajti človek je – med drugim – bitje, ki je brez nadaljnega zmožno pravih in napačnih odločitev.