

UDK 930.1:1:17

Cvetka Hedžet Tóth

Filozofska fakulteta v Ljubljani

ODLIČNOST DRŽE

Članek razpravlja o dilemah teorije v času po sesutju socializma boljševiškega izvora. Tako filozofija kot celotna humanistika sta soočeni z vprašanji, kako razlagati pojem napredka in zgodovine v t. i. postzgodovinski dobi, ki vrača teorijo na predkantovsko raven in s tem postaja prevladujoča kategorija toleranca. Klic nazaj k naravi kritično sooča ciklizem in linearizem, zato članek opozarja na pomembnost ohranjanja utopije in zmožnosti utopičnega mišljenja, saj je že ideja humanistike same, zrasla v utopiji. Sodobni čas, ki pomeni renesanso etike oziroma etizacijo sveta, ne more zaobiti antropoloških temeljev utopične oz. anticipirajoče zavesti, ki je vedno tostranska, znotrajsvetna in kot taka ne dopušča onstranskega, absolutnega utemeljevanja, ohranja pa idejo nesmrtnosti.

The article discusses the dilemmas of theory in the era after the collapse of Bolshevik Socialism. Both philosophy and all of humanities are faced with the question how to interpret the notion of progress and history in the so-called post-historic era, which has returned the theory to the pre-Kantian level; as a consequence, tolerance is becoming the predominant category. The call »back to the nature« critically confronts cyclism and linearism and the article points out the importance of preserving the utopia and the ability of utopian thinking, since the idea of the humanities itself originated in utopia. The modern era, which means the renaissance of ethics or, rather, the ethicization of the world, cannot ignore the anthropological bases of the utopian and/or anticipating consciousness, which is always of this world, internal to the world, and, as such, it does not allow anything from the beyond, absolute substantiation; however, it preserves the idea of immortality.

Ključne besede: filozofija zgodovine, toleranca, utopija, solidarnost, etika

Key words: philosophy of history, tolerance, utopia, solidarity, ethics

1 Neeshatološkost bivanja

Nelagodje človeka proti koncu iztekajočega se tisočletja in tisočletje, ki je že tu, je za mnoge od nas najprej vprašanje duhovne orientacije. Kako biti naravnani, nikakor ni samo stvar človekovega ujemanja ali neujemanja s svetom in v svetu. Tudi ni vprašanje usode, ki nas je izzvala; je pa potem, ko se je Velika zgodba socializma, kot pomnožena ideja svobode, rečeno malo s pomočjo Dostojevskega, sesula, vprašanje izbire in odločanja postalo zelo pomembno.

Individualizem in pluralizem kot stvarnosti sodobnega sveta zahtevata izbiro in že skoraj v Kierkegaardovem duhu izrazito *odločitev*. Je potem zdaj aktualen izraz *orientacija* samo drugo ime za *odločanje* in *izbiro*?

Nedvomno v marsičem je, kajti izbira in odločanje pomenita *vrednotenje*, človekov osebni angažma, ki ne poteka onkraj etike. Že Aristotel je vedel, da odločanje vključuje etično dimenzijo, in kot tako pomeni *ravnati pravično po svobodni odločitvi*. Samo soglašam lahko, ko v enem od novejših, v slovenščino prevedenih del berem: »Ljudje z orientacijo premorejo protistrup zoper eksistenčno ogroženost lastnega samorazu-

mevanja. Nase gledajo kot na osebo z nesporno identiteto. Imajo moralna merila, na podlagi katerih presojuje svoje delovanje glede na učinek, ki ga ima na družbo.«¹ Toda etika spet ni nekaj tako samoumevnega kot stvar, ki jo lahko v vsakem trenutku kot že izgotovljeno in docela pripravljeno vzamem v roke. Drznem si trditi, da moč etike ni v njenem dajanju, kar bi pomenilo mojem jemanju, ampak v mojem ustvarjalnem pristopu, skratka, da etiko delam na podlagi mojega odgovornega ravnanja, ki ga uravnava skrajno izostren občutek za pravičnost in sočutje – kar ni usmiljenje, svari Arthur Schopenhauer (1788–1860). Veljal je za trdovratnega človeka morale – vsaj tako ga je označil njegov samovoljni učenec Friedrich Nietzsche –, ki je med drugim očital etiki, da je v svojem razvoju bila preveč onenaravljena. Ni se motil, kajti to kar je človek poveljeval ni bilo nič drugega kot njegov lastni egoizem, zaradi katerega je bila narava v imenu napredka izrinjena in docela podrejena – celo tako zelo, da se nam je maščevala kot nas je opozorilo eno najsugestivnejših del iz srede prejšnjega stoletja *Dialektika razsvetljenstva* (1947), ki ga imamo prevedenega tudi v slovenščino.²

Stvarnost sprašuje, človek odgovarja, in »visoko vprašanje« vse etike je vedno *kaj storiti* in znan sodobni švicarski katoliški teolog Hans Küng (roj. leta 1928) tvorec svetovnega etosa, preganjan in obsojan celo kot heretik, je pri tem apeliral na določeno mero zaupanja, namreč stvarnosti reči, *da*. V svojih delih spregovori celo o temeljnem zaupanju kot odnosu do sveta in stvarnosti, v katerem sta po njegovem enakovredno združena tako *cogito* kot *credo*. Pomen temeljnega zaupanja – reči svetu, stvarnosti *da* – je predvsem v tem, da šele iz njega raste notranja avtonomija človeka, samodajanje zakonov, občutek samoodgovornosti glede na to, kako se v življenju samouresničujemo in hkrati sooblikujemo svet. Kot tako je *temeljno zaupanje*, ki je z vsem nasprotje nihilizmu oziroma nihilizaciji sveta – ta, ki svetu izraža nezaupanje, mu reče celo ne –, tudi »podlaga temeljnega etosa, življenjskega etosa, globalno gledano, svetovnega etosa.«³ V svojem delu *Ali obstaja Bog* (1978) trdi: »Stvarnost mi je vnaprej dana: če z zaupanjem pristajam nanjo, se mi povrne, polna smisla in vrednosti. Moj lastni obstoj mi je vnaprej dan: če z zaupanjem pristajam nanj, potem lahko izkusim njegovo umskost. In svoboda mi je vnaprej dana: če jo z zaupanjem sprejemem, potem jo lahko izkusim kot resnično.«⁴ Vprašajmo se, od kod naj pride zaupanje? Iz naše notranjosti? Nedvomno! Od tu celo najprej! Tega po Küngu ne moremo odrekati ateistu in v času, ko etika spet pridobiva na veljavi njegovo priznavanje teh nereligioznih nobeni teološki pameti – še posebej v naših razmerah – ne daje več pravice domišljati si, kako je neverni človek samo pol človeka oziroma da sploh ne more biti pravi človek. Kot teolog si je upal zapisati, da so mnogi ljudje, »ki premorejo temeljno zaupanje, ne da bi hkrati imeli religiozno vero. Ne da se zanikati, da so, čeprav docela zemeljski, v življenjskih razmerah ravno tako dobri ali včasih celo boljši kot nekateri verniki. Iz tega svojega temeljnega zaupanja lahko namreč tudi ateisti in agnostiki – to sem že

¹ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Modernost, pluralizem in kriza smisla*, Ljubljana: Nova revija, 1999, 7.

² Gl. Max Horkheimer in Theodor W. Adorno, *Dialektika razsvetljenstva*, Ljubljana: Studia humanitatis, 2002.

³ Hans Küng, *Vertrauen, das trägt. Eine Spiritualität für heute*, Freiburg: Herder, 2003, 39.

⁴ Hans Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München: Piper, 1978, 500.

nekoč jasno pokazal na primerih Bertranda Russlla, Ernsta Blocha in Alberta Camusa – živijo pristno človeško, torej humano in v tem smislu moralno življenje. Z drugimi besedami: iz ateizma ne sledi nujno nihilizem.«⁵

Küng se zaveda, da v sodobnem svetu k človekovi pravici sodi tudi *pravica do brezreligioznosti*. Toda tudi nereligiozni človek pozna moralo, je lahko globoko moralen. Z naslovno formulacijo *Koalicija verujočih in neverujočih* kot teolog in sam sicer verujoč človek se Küng v *Projektu svetovni etos* sooča z vprašanjem: »Mar ljudje ne morejo moralno živeti tudi brez religije?«⁶ Njegovi poglobljeni analizi velja prisluhniti v celoti: »Tudi verujoči ljudje bi morali priznati, da je možno moralno življenje brez religije. V kolikšni meri?

1. Obstaja dovolj biografsko-psiholoških razlogov, zakaj se razsvetljeni sodobniki želijo odpovedati religiji, ki je zapadla v mračnjaštvo, praznoverje in 'opij'.
2. Empirično je nemogoče zanikati, da nereligiozni ljudje premorejo etično temeljno usmeritev tudi brez religije in živijo moralno, da so bili že v zgodovini neredki religiozno neverujoči, ki so bili s svojim življenjem zgled za nov smisel, za človeško dostojanstvo, in so se zavzemali za polnoletnost, svobodo vesti, svobodo veroizpovedi in druge človekove pravice bolj kot religiozno zavezani.
3. Antropološko lahko utemeljimo, da so mnogi nereligiozni ljudje tudi v načelu razvili in premorejo cilje in prioritete, vrednote in norme, ideale in modele, merila za razločevanje, kaj je prav in kaj narobe.
4. Filozofsko neovrgljivo je, da človeku kot umnemu bitju pripada človeška avtonomija, ki mu lahko tudi brez vere v Boga omogoči udejanjenje temeljnega zaupanja v resničnost in zaznavanje njegove odgovornosti v svetu: odgovornosti do samega sebe in odgovornosti do sveta.«⁷

Kakšno olajšanje, spodbuda in priznanje so človeku, ki je ateist oziroma nereligiozen, neverujoč, takšna stališča, ko mu nekdo, ki je sicer sam katoliški teolog, priznava razvit čut za etiko. Nikakršna *a priori* zaupnica ne pripada religioznemu, verujočemu človeku, poudarja Küng. Ker je njegov odločen program zavračanje in odprava nihilizma, to skuša doseči s tem, da pojem svobode zoži predvsem glede možnosti izbire in odločanja. Zavest o tem, da smo svobodna bitja pri izbiri in odločanju, nas sooča z *idejo nesmrtnosti*, kar seveda ni isto kot vera v posmrtno življenje. In mi, ki smo generacija 68, smo nekaterim imenom ateističnega izvora, kot so to marksisti frankfurtske šole, trajno hvaležni, ker so nas učili, kako je treba negovati to idejo nesmrtnosti, kajti smrt nikakor ni nekaj poslednjega in dokončnega. Gre za našo deležnost na ideji večnosti in zato je ideja nesmrtnosti kot nekakšen konstrukt, ki je usmerjen proti nič. Ker gre tukaj za naše doživljanje časa oziroma za učasovanje bivajočega, je poudarek na času *brez konca v večnost* in ne tako po nihilistično na času brez konca v *nič*.

⁵ Hans Küng, *Vertrauen, das trägt*, 39.

⁶ Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München: Piper, 2002, 59.

⁷ Prav tam.

2 Ideja nesmrtnosti

Pretočnost ali tudi nepretočnost človekove notranjosti z zunanjimi dejstvi je – to danes vemo – romantična nostalgija stoletja, ki se je izšlo še pred revolucijo, ki je z velikim zanosom prisegala na *eksodus duše* v imenu totalitete bivanja. Ekspresionizem časa – ne kot literarna zvrst – torej, ki ga nismo vse do danes prevladali, komu na ljubo bi ga naj, če nas je v bistvu učil najprej spoštovati predvsem življenje samo, ki je protestiralo proti vsemu vnanjemu, kar ni moglo bivati v soglasju s človekovo notranjostjo. Nobena oblika življenja naj ne bo prisila, ampak samo samoozaveščanje tega, kar v človekovi notranjosti biva kot želja, da bi vsepovsod v svetu bivali kot doma. In tu smo še pri impresionizmu, njegovi zaverovanosti v življenje tako kot beremo v delih Georga Simmla (1858–1918). Nekoč sta se nad njegovo filozofijo navdušila Ernst Bloch (1885–1977) in György Lukács (1885–1971). Prevzeta in navdušena nad *idejo življenja* sta sledila eksodusu duše navzven in končala v marksistični misli, gnana od ideje domovanja v svetu, ki je težnja in hrepenenje prebivati v svetu vsepovsod kot doma.

Naša pot, čeprav se marksizmu nismo odrekli in tudi nočemo, je obratna –, gre za eksodus duše navznoter. Utrujeni in izigrani s strani oblastniške totalitete misli, ki v marsičem pomeni moro komaj nedavne preteklosti, spet odkrivamo spontanost, vitalnost, dinamizem življenja, tako kot Georg Simmel. Toda takšno občutenje življenja prihaja iz notranjosti iz človekove duše. To ne pomeni premoč psihologizma, glede na to, da danes po zlomu marksizma ne verjamemo več, da so naši življenjski problemi predvsem in samo družbene narave.

Simmla misel nagovarja, kajti zahteva kar najgloblje spoštovanje življenja, čeprav je to izrazita pot navznoter, k notranjosti, ki učinkuje kot osredinjenje vse stvarnosti. S svojo metafiziko življenja prepričuje, da *življenje želi vedno več življenja in življenje je vedno več kot življenje*. Nikakor ni smrt ta-poslednje, kajti v moči življenja je njegovo samopreseganje, transcendenca na ravni imanence. Svetovnonazorsko kot ateist je poudarjal nujnost ohranjanja ideje nesmrtnosti in zbal se je Nietzschejevega klica, da je treba iz evropske kulture to idejo pregnati. Življenje mora smrti odvzeti njen aprioren pomen in od vsega začetka biti postavljeno »v vidik njegove lastne večnosti. In sicer ne kot neko podaljšanje življenja, ki bi se navezovalo na poslednji tuzemski trenutek, temveč da je večna usoda duše odvisna od celotne vrste življenjskih vsebin, da vsakdo nadaljuje svoj etični pomen kot določiten temelj naše transcendentne prihodnosti v neskončnost in s tem premaga omejenost, ki biva v njem. Tu lahko smrt velja kot premagana ne le zato, ker življenje kot skozi čas raztezajoča se linija sega prek formalne meje svojega konca, temveč tudi zato, ker zanika smrt s pomočjo večnih konsekvenc prav tistih posameznih momentov življenja, skozi katere smrt učinkuje in jih notranje omejuje.«⁸ Takšno dožemanje bivanja je kot naša skupna občekulturna dobrobit, ki jo je Simmel dosledno zagovarjal kot eno izmed silnic, ki življenje intenzivira do najbolj pristnega samoavedenja: smrt nikakor ni nekaj poslednjega, že to, ta je tukaj etika je dokaz za to. Njegov vpliv je očiten pri mnogih nemških filozofih, celo tako zelo, da z njim zaustavljajo tanatologijo Heideggerjevega porekla, ki mu očitajo, da je zaradi njega iz novejšje filozofije in humanistike ideja nesmrtnosti vse preveč izginila.

⁸ Georg Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Berlin: Duncker und Humblot, 1994, 31–32.

Metafizika smrti oziroma metafizična razsežnost smrti je nedvomno v tem, da nam je tudi z njeno pomočjo omogočeno ohranjati pojem *subjektivnosti* življenja in našo samo nam lastno enkratno *individualnost*, in zato ne preseneča Simmlov sklep: »Kjer se verjame v nesmrtnost in odklanja vsakršno materialno vsebino, ki naj bi ji služila kot smoter – najsi bo to kot etično nezadostna globina ali nasploh kot nekaj, česar ni mogoče vedeti –, kjer se tako rekoč išče čisto formalno neumrljivost, tam smrt dejansko nastopi kot meja, onkraj katere se vse določljive posamezne vsebine življenja ločijo od jaza in kjer je njegova bit ali njegov proces golo sebi-pripadanje, čista opredeljenost s samim seboj.«⁹ Življenje je torej najbolj osredinjeno z idejo nesmrtnosti in neumrljivosti, utrujeni tanatologije, ki prisega na smrt kot dokončnost življenja, vsaj za hip prislusnemo filozofiji življenja, ki je prepoznavna še pri Edvardu Kocbeku in njegovi *biocentrični metafiziki*.¹⁰ Ta prepričuje, mnogo bolj kot občutenje sveta, ki prisega na politizacijo sveta, ki nikdar ni bila Kocbekovo prvenstveno izhodišče. Samo življenje samo, ki zelo očitno želi zaobiti kaj nihilističnega, saj stvarnosti – in življenju v njej – reče *da*.

Theodor W. Adorno (1903–1969) se sooča z izginotjem ideje nesmrtnosti zaradi dejstva holokavsta. S svojo filozofijo, ki jo je poimenoval negativna dialektika in kot taka pomeni nereducirano izkustvo v mediju pojmovne refleksije, teoriji nalaga dolžnost, da spregovori o bolečini in trpljenju tudi tam, kjer najbolj boli. Ozavestiti nesrečo in trpljenje pa vsekakor ni isto kot ju povelečevati, kar je sicer počel Friedrich Nietzsche.

Smrt po koncentracijskih taboriščih je odkrila nov strah, namreč, po Auschwitzu »strah zaradi smrti pomeni bati se nečesa, kar je hujše od smrti«.¹¹ Tako svetovno-nazorsko deklarirani ateist Adorno priznava, da se mu upira misel na to, da bi bila smrt kratko malo nekaj poslednjega, je »nezamisljiva«,¹² zato v *Negativni dialektiki* v poglavju z naslovom *Meditacije k metafiziki* apelira, da ohranjajmo idejo nesmrtnosti in je ne opuščajmo in ne zanemarjajmo možnega izpolnjevanja metafizične potrebe, četudi je ta potreba po strašnem trpljenju še tako ohromela. Po Auschwitzu se ne da več trditi, da je smrt predvsem in samo »biološki prafenomen« – posameznik, individuum je »preveč zgodovinska kategorija«,¹³ da bi smel dopustiti tak biologizem. Misel, da je smrt vedno eno in isto, je po Adornu »abstraktna in neresnična«, zato oblika, s katero se zavest sooča in pomirja s smrtjo, vedno variira glede na konkretne razmere, v katerih nekdo umira, tudi taboriščnik v Auschwitzu. V težko razumljivem jeziku nam Adorno dopoveduje, naj se ne odpovejmo upanju, nečemu utopičnemu, celo mesijanskemu in sam – kot filozof – je razumel, da je filozofija kot prizma, ki sprejema vase to barvitost, kajti »filozofija se vedno nanaša na tendence in ne obstaja v *statements of fact*«. ¹⁴ In če spoznanje o nas in o svetu ne premore v sebi nekaj mesijanskega – tj. odrešujočega –,

⁹ Prav tam, 36.

¹⁰ Gl. Edvard Kocbek, *Svoboda in nujnost*, Celje: Mohorjeva družba, 1989, 21–23.

¹¹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, nav. iz *Gesammelte Schriften (GS) 1–22*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, 364.

¹² Prav tam.

¹³ Prav tam.

¹⁴ Prav tam.

je to po Adornu nikakršno in nepravo spoznanje. Kljub ohromljeni metafizični potrebi zaradi Auschwitzta je treba ohranjati človekovo potrebo po transcendenci kot njegovo samo najbolj antropološko bistvo.

Deležnost na ideji večnosti, vnos v knjigo življenja anonimnih in nemih žrtev je skupno teoretsko izhodišče teh, ki se ukvarjajo s pojavom holokavsta, te sramote človeštva, ki bi se sicer nikdar ne smela zgoditi. Kako se soočiti z bolečino Auschwitzta, zaradi česar je ranjena tudi večnost in ko je bila med drugim posamezniku kratena pravica do individualne smrti? Kar je bilo storjeno, tega noben bog ne more spremeniti v nikdar storjeno, opozarja že Aristotel. Človeku ostane soočenje – in kako prevzeti nase breme preteklosti, prepolne gorja in trpljenja, ki je izzvalo še vso svetovno bit? Ljudje tega večnega ne smemo zapraviti, pustiti za seboj potopa, svari Hans Jonas (1903–1993), soočen s strašno smrtjo svoje matere, ki je prav tako morala umreti v koncentracijskem taborišču in spregovoril »o negostoljubnosti sodobnega duha do ideje nesmrtnosti«. ¹⁵ Zato je tudi vztrajal, »da se zoperstavimo nič« in obsojal eksistencializem, ki se je vrgel v »vodo smrtnosti«. ¹⁶

Kje so zapisana imena ljudi, ki so umrli v koncentracijskih taboriščih – niti v knjigi življenja jih ni, in kot da bi ta sploh ne imela prostora v zgodovini. Soočenje s smrtjo zebrastih ljudi – zebrasti človek je človek brez knjige življenja – je zato najprej soočenje s strašnim ničem in tu velja prisluhniti besedam srbskega pisatelja Danila Kiša (1935–1989) v njegovem delu z naslovom *Grobnica za Borisa Davidoviča* (1976): »Stari Grki so imeli spoštovanja vreden običaj: tistim, ki so zgoreli, ki so jih pogoltnila ognjeniška žrela, ki jih je zalila lava, tistim, ki so jih raztrgale divje zveri ali požrli morski psi, tistim, ki si jih v puščavi raznosili mrhovinarji, so v njihovi domovini postavljali tako imenovane *kenotafe*, prazne grobnice, kajti telo je ogenj, voda ali zemlja, duša pa je alfa in omega, njej je treba postaviti svetišče.« ¹⁷ Vprašajmo se, kako, in morda si postavimo še bolj neprijetno vprašanje, kakšen *kenotaf* je čas po Auschwitzu postavil tem, ki so žrtve industrije smrti, žrtev pa – v tem je njena strašna usoda – ostaja nema, ne more spregovoriti. Gre za žrtve, ki nimajo usode, za brezusodneže, za ljudi »z v kožo vtisnjenimi številkami« oziroma z »nebesno telefonsko številko« ¹⁸ kot jih opisuje madžarski Nobelov nagrajenec za leto 2002 Imre Kertész (roj. 1929), ki je sam bil v letih 1944/45 najprej v Auschwitzu in nato še v Buchenwaldu.

Toda kaj, če neka kultura – tudi naša ni izjema – sploh ne premore tega spomina, skratka nima ponotranjene vednosti o tem? Kiš upravičeno zahteva *kenotafe* še za te, ki so umrli v stalinističnih taboriščih. Sestavljalci enciklopedije mrtvih in pisci knjige življenja sporočajo, da se »v zgodovini človeških bitij nikoli nič ne ponovi; vse, za kar se na prvi pogled zdi, da je enako, je komaj podobno; vsak človek je zvezda zase, vse se dogaja vedno in nikoli, vse se ponavlja neskončno in neponovljivo. Zaradi tega vztrajajo sestavljalci Enciklopedije mrtvih, tega veličastnega spomenika različnosti,

¹⁵ Hans Jonas, *Nesmrtnost in današnja eksistenca*, nav. iz *Phainomena*, letnik VI, Ljubljana 1997, št. 21–22, 188.

¹⁶ Prav tam, 192.

¹⁷ Danilo Kiš, *Grobnica za Borisa Davidoviča: sedem poglavij skupne pripovedi*, Ljubljana: Mladinska knjiga, 1999, 80.

¹⁸ Imre Kertész, *Brezusodnost*, Ljubljana: Študentska založba, 2003, 92.

pri posamičnem, zaradi tega je zanj vsako človeško bitje svetinja.«¹⁹ Če je umiranje bilo kot to ugotavlja Adorno dobesedna industrija smrti, ki je ljudi oropalo pravice do intimne, individualne smrti, pa enciklopedija mrtvih in ti, ki so pisci enciklopedije mrtvih, po Danilu Kišu, ljudem vračajo najprej in predvsem to, kar vsakemu človeku pripada, priznanje, da je vsako človekovo življenje enakovredno, celo sveto. To je najbolj temeljno sporočilo *knjige življenja*, ki ne pozna nikakršnega ekskluzivizma, kar bi bilo »bolj pomembno« in »manj pomembno«, izstopajoče. Skratka, knjiga življenja ne gradi na hierarhiji, tudi ne na hierarhiji dogodkov v življenju posameznega človeka, kajti zanj v njegovem življenju ni čisto nič nepomembnega; enciklopedija mrtvih ni inventarna knjiga ali knjigovodstvo – v njej velja občudovati »ta enkratni spoj zunanjega in notranjega, to vztrajanje pri snovnih dejstvih, ki nato pripeljejo do logične povezave s človekom, s tem, kar se imenuje njegova duša.«²⁰

Še kosti žrtve so bile ponižane, beremo v *Nekropoli*, kjer njen avtor, naš tržaški Slovenec Boris Pahor (roj. 1913), in sam nekdanji taboriščnik v letih 1944/45, med drugim v Dachauu in Belsen-Belsenu, opisuje pretresljivo podobo stopnišča v mauthausenskem kamnolomu: »Sto šestinosemdeset stopnic. Devet nadstropij. Zebrasta telesa se morajo vzpeti na vrh stopnišča šestkrat na dan. S težkim kamnom na ramenih. Mora biti težek, zakaj zgoraj teče ozka steza po robu prepada in tam je kapo, ki sune tistega z majhnim kamnom na rami v kamniti prepad. Previs imenujejo *Steno padalcev*. A telo lahko pade že na stopnišču, saj je telo suho in kamen težek, stopnice pa so sestavljene iz neenakih, tudi počez postavljenih kamnov. Ko se stražnikom zahoče, na vrhu stopnišča tiste, ki pravkar s težavo prisopihajo gor, odsunejo, da se zgrnejo na prihajajoče in se potem valijo navzdol beli kamni in črtasta gmota.«²¹ Kaj nam želi povedati avtor tega zapisa? V teh besedah vsekakor ne gre samo za soočenje z breznom ničā, kajti nam, ljudem, navsezadnje ni dano vse začeti znova, recimo tam, kjer je *nič*, in refleksija o holokavstu to mora upoštevati.

Nas, ljudi, posreduje, oblikuje in dela zgodovina; samo Bog je po monoteistični teoriji stvarjenja, svet ustvaril iz ničā, človek pa mora v svetu živeti in ga ponovno zgraditi na ruševinah in v soočenju z brezimnim trpljenjem milijonov, pred katerim si nihče več ne more zatiskati oči. Zato je Lojze Krakar v predgovoru krajše knjižice *Od tod so bežale še ptice* moral zapisati, da ga je, ko se je lotil pisanja, »snov že po prvih straneh zasula. Zasula, kakor da bi pred mano vstali milijoni ljudi, ki so pustili svoj pepel v nacističnih koncentracijskih taboriščih in bi mi vsak od njih začel pripovedovati svojo zgodbo. Nenadoma se mi je zazdelo, da slišim glasove v vseh jezikih te stare Evrope: glej, da bo v tem, kar pišeš, tudi moja zgodba! In ne oznanjuj pozabe, pozaba je zločin. Izmislili so si jo tisti, ki jim je težko poslušati, kaj so nekoč počeli. Ali tisti, ki jim na tihem dajejo prav. Pa vsi tisti, ki bi sami lahko storili isto.«²² Tudi v tej knjižici dobimo opis »186 stopnic smrti«, na katerih so taboriščniki pod težkimi kamni »kot svetopisemski bog padali drug za drugim. Za njimi, pred njimi in ob njih

¹⁹ Danilo Kiš, *Enciklopedija mrtvih*, Ljubljana: Mladinska knjiga, 1987, 51–52.

²⁰ Prav tam.

²¹ Boris Pahor, *Nekropola*, Ljubljana: Mladinska knjiga, 1997, 139.

²² Lojze Krakar – Milan Kumar, *Od tod so bežale še ptice. Dokumenti iz nacističnih koncentracijskih taborišč*, Ljubljana: Mladinska knjiga, 1962, 5.

so stali esesovci, kapoji in poklicni zločinci, enaki tistim, o katerih pišejo evangelisti. In kakor ti pišejo o križevem potu – človek si ne more kaj, da ne bi primerjal –, tako pišejo preživeli jetniki iz Mauthausena o posebnih postajah ob tej poti, o postajah, kot je »cvetlični vrt«, kjer so ubijalci čakali na mimoidoče in jih na primer tako, da so jetniku ukazali, naj gre trgat rože, streljali in ubijali 'na begu'.²³ Je možna pot nas, ki bi – sicer najprej kot radovedni turisti – romali k tem stopnicam in prešteli vse te žrtve, jih vprašali za njihova imena zato, da jih vpišemo v knjigo življenja? In ko bi se vrnili, stopili do naših politikov, ki bi radi rehabilitirali kolaboracijo, in rekli, prosim *ne*.

In ker je na pohodu nekakšna renesansa etike, je treba vedeti, da si ne moremo privoščiti kakšne ponovne tiranije dobrega – Kant nas je na srečo naučil, da etika tudi nikdar ne more in ne sme biti prikrita teologija. Najbolj konkretna zahteva glede etike v prihodnje je vsekakor pričakovanje, da ne bo ponotranjala nobenih represivnih mehanizmov in s tem sama postala vir represije in terorja. Zavedajmo se: v imenu etične prisile je bilo človeštvu narejeno ogromno zla.

3 O pripravljenosti duha za etičnost

Vemo, da je življenje zares življenje mora biti izrazno, človekova notranjost mora biti uglasena z zunanjim svetom, četudi med njima ni nikdar docela usklajenega ujemanja. To soglasje ni enostavno zaradi tega, ker doseči ga pomeni, da je treba seči po nečem konkretnem in časi so medsebojno različni in hkrati prepoznavni po tem, ker vsak na svoj način odgovarja, kaj je to, kar človeku daje omenjeno soglasje oziroma, kakor priti do njega. Tudi izrazi so različni, kajti enkrat govorimo o človekovi identiteti, potem spet o idealu, in že je tukaj nekaj novega, kar vsemu prejšnjemu oporeka. Še do včeraj totaliteta, identiteta, Veliki zgodovinski smisel, danes Duh razlike, tolerance, samo še kaj parcialnega celo kaotičnega, ker se v kaosu počutimo še najbolj svobodne in nevezane; vse urejeno z močjo mogočne računalniške tehnike že zdavnaj učinkuje represivno. In ta trenutek je že pred nami globalizacija. Nekoč tako zelo dragocena pridobitev novoveške dobe, človekova subjektivnost in še bolj svoboda stojita pred vrati, ki se ne odpirajo.

Kako bivati z vsemi temi dejstvi, ko nam nekateri, tako po postmodernistično, v imenu *anything goes* – vse gre – jemljejo še pravico do utopije in upanja? Kakorkoli že, človekovo bivanje v vseh časih je bilo naravnano k soglasju, sovpadanju, ujemanju oziroma poenotenju človekovega notranjega reda z zunanjim, družbenim ter obojega s svetovnim, bolj kozmičnim redom. Prejšnji časi so človeku bili v oporo, religija skupaj s teologijo, filozofija, umetnost so na človeka učinkovali s svojo eshatološko močjo in kot da bi človek vsakokrat, ko se je pojavilo kaj novega, ta-novo prevprašal še po tem, koliko mesijanske moči premore v sebi, kajti merila za presojo so bila jasna. To so bili nedvomno herojski časi misli, idej osnutkov družbe ter človeka in ti časi so nedvomno mimo, kajti danes tudi nobene filozofije več ne presojamo najprej glede na njeno eshatološko moč, tudi ne Marxove, te, v novejši dobi od vseh daleč najbolj eshatološke; ohranjamo le še hevristični pristop in ponosni smo, da je tako.

²³ Prav tam, 107.

Toda Marxu moramo priznati, da nas je učil misliti še proti Marxu samemu in še bolj proti marksizmu.

Odkar je Marx tudi v našem prostoru onemel – kot oblastniška misel – smo priče prevodom mnogih, prej neznanih del avtorjev katerih imena smo sicer poznali. Čeprav nismo njihove misli podrobneje spoznavali, zdaj, ko to počnemo na srečo ni več v nas nelagodja, saj ni več imen, ki so samo še do nedavna bila mera naše – pravilne – širše politične, idejne in politične naravnosti oziroma kar politične stvarnosti. Na srečo teorija svojega poslanstva ne razume več po vzoru, še včerajšnje represivne in razosebljujoče kritike, ki razpolaga še s čim iz policijskih arhivov, teorija spet postaja prijetno domovanje teh, ki tega za nazaj – v nazajšnjosti – ne obravnavajo zgolj in samo kot legla krivic in vira stalne užaljenosti in prestižne prizadetosti. Teorija je vsaj za mnoge predvsem samospoštovanje misli – prinaša mir in v tem templju miru postaja bivanje vsaj navidez lahko, če že ne docela pa vsaj v določenih trenutkih. Lepa iluzija, ki jo je treba pustiti tem, ki svojo držo dojemajo onstran vsakršne politizacije. Ta je vsaj v naših razmerah učinkovala, kot je upravičeno opozarjal Anton Trstenjak vse preveč kot *pogubna zasvojenost*.²⁴ Nekdanji navdušeni levičarji, v preteklosti do skrajnosti spolitizirani, se danes zatekajo v etizacijo in estetizacijo, včerajšnji marksizem učinkuje že kot mora preteklosti. Zaradi svoje načelne apolitičnosti je vedno bolj popularen Friedrich Nietzsche, ki odločno trdi: »Vsi veliki časi kulture so časi političnega propada: kar je veliko v kulturnem smislu, je nepolitično, celo *antipolitično*.«²⁵ Koncept kulture torej, ki nas pušča budne še danes in dejansko nikdar ne konča teme o odnosu med etiko in politikom in še posebej vprašanja o njuni univerzalnosti, kljub že sprejeti *Deklaraciji o svetovnem etosu* leta 1993.

Po sesutju socializma boljševiskega izvora kakšen koncept *univerzalizacije uma*²⁶ iz poznih šestdesetih let 20. stoletja, ki si je kot solidarnost svetovnih razsežnosti prizadevala s političnimi sredstvi odpraviti svetovno zlo, ne prepriča več.²⁷ Vsaj v tem kontekstu razumemo klic takšnega aristokrata, kot je bil filozof György von Lukács (1885–1971), da je *cilj kultura*, politika vedno samo sredstvo, misel, ki jo je izrekel po prvi svetovni vojni v času prihajajoče revolucije v trenutku, ko se ji je povsem pridružil in pozneje vztrajal do konca – tako kot se aristokratu tudi spodobi. Iz tridelne sheme politizacija – estetizacija – etizacija v času zdajšnje globalizacije seveda izstopa etizacija, ki vedno načenna vprašanje sredstev za poskus uveljavljanja določenega etosa.

Tisto, kar življenje z vsem najbolj osredinja, je predvsem kultura in ta je za narod zelo pomembna. Zelo mnogi intelektualci so kulturo povzdigovali kot nekaj samostojnega, za narod, tudi kakšen majhen kot je naš slovenski, je njen privilegij celo v tem, da učinkuje kot ohranjevalka naroda. Skratka, kultura je neodvisna in samostojna, predvsem pa trajna, kajti iztek prejšnjega, tj. dvajsetega stoletja, nas je spet soočil z banalnim dejstvom, kako minevajoča in strahovito spreminjajoča je politika, ekonomija žal neobstojna in še bolj izginjajoča kot politika, toda glede preživetja neverjetno

²⁴ Gl. Anton Trstenjak, *Slovenska poštenost*, Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka, 1995.

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov*, Ljubljana: Slovenska matica, 1989, 53.

²⁶ Gl. Jean-Paul Sartre, *Filozofija – estetika – politika*, Ljubljana: CZ, 1981, 275–283.

²⁷ Gl. Hauke Brunkhorst, *Der entzauberte Intellektuelle. Über die neue Beliebigkeit des Denkens*, Hamburg: Junius, 1990, 67–73.

iznajdljiva. V kulturi je nekaj večnostnega in vztrajnega. Vprašanje, koliko politike kultura sploh potrebuje, nam je ta trenutek v strašno breme, toda živimo v svetu, kjer je politika naša zdajšnja usoda. V času globalizacije smo soočeni še s premočjo ekonomije, globalizacija prehaja v globalizem, kar je izrazito negativno, dobiva celo premoč nad politiko, ugotavlja v svoji uspešnici *Kaj je globalizacija?* njen avtor Ulrich Beck.²⁸ Tudi kultura je izpostavljena spremembam, v trenutku, ko še niso pozabljene žrtve holokavsta in še dolgo ne bodo, smo soočeni z docela novim pojavom novejšje dobe, namreč, kultura postaja industrija, govorimo že o kulturni industriji.

Ko je govor je o odnosu kultura in politika, moram opozoriti na Mannov strnjeni razmislek, imenovala bi kar krajši filozofski traktat, z naslovom *Kultura in politika* iz leta 1939. V tem prispevku Mann opozarja, da je odločitev za politiko najprej odločitev za demokracijo, kajti četudi zveni svojevrstno, »enačim demokracijo s politiko in jo naravnost določam kot politično plat duhovnega, kot pripravljenost duha za politiko«.²⁹ Seveda gre za pripravljenost z etičnimi sredstvi in v trenutku, ko iztek vojne še ni znan, ampak se ta vsak dan bolj širi, Mann razmišlja o etični plati, kajti prvenstveno izpostavlja kulturo in demokracijo. Njegovo delo iz leta 1918 z naslovom *Razmišljanja nepolitičnega človeka* izpostavlja moralno svobodo, toda po lastnem samopriznanju tej manjka odnos do državljske svobode. Pod očitnim vplivom Arthurja Schopenhauerja in Friedricha Nietzscheja vztraja pri tradiciji tiste nemškomeščanske duhovnosti, ki je nad politiko. Pojmu kulture, v katerem so zastopani metafizika, glasba, etika, psihologija, individualistično izobraževalni idealizem, je politika tuja – celo tako daleč gre Mann, da dobrih dvajset let pozneje prizna, da je bil iz kulture »prezirljivo izločen političen element«.³⁰ Takšno pojmovanje kulture pomeni, da je kultura nad in pred politiko, in danes moram temu konceptu priznati privlačnost in prepričljivost, saj je Josip Vidmar v delu iz leta 1932 *Kulturni problemi slovenstva* razvijal podobno tezo o kulturi kot nečem samostojnem, nad politiko vzvišenem in – po izteku socializma boljševiskega izvora in jugoslovanstva – moram reči, hvala bogu, da tako izjemno delo premoremo. To nekoč s strani jugoslovankega unitarizma (Edvard Kardelj) in prevladujoče politike takó zelo kritizirano delo zahteva ponovno branje in njegova deviza, po kateri je kulturotvorno narodotvorno, je v krepko oporo takrat, ko razmišljamo o tem, kako obstati v soočenju z evropeizacijo in globalizacijo, trenutno aktualnimi političnimi dejstvi, ki so nas prisilila že tako daleč, da ni malo razmišljanj o nas kot samo še majhni folklori, ker morda kot narod v prihodnjih sto letih drugače sploh ne moremo več preživeti. Bi pa vsekakor želeli.

Ni dokončnega vzorca in še manj pravila, po katerem bi vsak trenutek z gotovostjo lahko vzeli kaj v roke in izmerili nevarno bližino izgube kulture in njene avtonomije, ko gre za navzočnost politike. Tudi razmislek o tem, koliko politike potrebuje kultura, ali kolikšno politično intervencijo, ko v imenu umetniške svobode ta ali oni umetnik izziva prizadetost ljudi, ne pripelje nikamor. Nemška filozofinja Hannah Arendt (1906–1975)

²⁸ Gl. Ulrich Beck, *Kaj je globalizacija? Zmote globalizma – odgovori na globalizacijo*, Ljubljana: Krtina, 2003.

²⁹ Thomas Mann, *Kultur und Politik (1939)*, nav. iz *Gesammelte Werke (GW) I–XIII, Reden und Aufsätze 4*, GW XII, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1990, 853.

³⁰ Prav tam.

je svoj precejšen življenjski opus namenila temu, kako ločevati resnico od neresnice in laži, kajti grozljivi totalitarizmi dvajsetega stoletja so nas podučili, da je resnica obupno dolgo bila brez moči, neka določena volja do moči pa se je lahko uveljavljala samo z lažjo, pri tem je najbolj tragično vsekakor »uničenje človekovega čuta za orientacijo v območju stvarnega; ta pa ne more pravilno delovati brez zmožnosti razlikovanja med resnico in neresnico«. ³¹ Danes točno trideset let po njeni smrti, ko kultura ni več pod ideološkim pritiskom, ampak vedno bolj ekonomskim, smo ji lahko hvaležni, da nam je temeljito predočila kritični uvid v politiko, ki ni nikdar brez posledic za kulturo, kajti tudi pri politiki gre za dostojanstvo resnice in ne samo kulturi oziroma znanosti. Toda, že spet vprašanje, kako je to dostojanstvo sploh berljivo oziroma prepoznavno.

Po Thomasu Mannu vsekakor ne z vzvišeno in arogantno apolitičnostjo, kajti demokracija našega, zahodnega sveta premore neko temeljno resnico, in sicer, da »politika sama ni nič drugega kot moralnost duha, brez katere se duh pokvari«. ³² Znati moramo razlikovati med tem, kaj je dobro in kaj zlo. Zato je leta 1939 Mann priznal, da se duha in politike ne da povsem ločiti in da so se mnogi Nemci motili v prepričanju, da je človek lahko nepolitičen človek kulture, zato »se kultura znajde v hudi nevarnosti, ko ji primanjkuje političnega instinkta in volje«. ³³ Po njegovem takratnem uvidu je »nesreča novejša nemške zgodovine in njena pot v kulturno katastrofo nacionalsocializma povezana z nepolitičnostjo meščanskega duha v Nemčiji, ker z višine spiritualnega in 'omike' proti-demokratično zviška gleda na politično in socialno področje«. ³⁴ Kam je pripeljala vzvišenost nemške kulture nad politiko? V trenutku, ko Mann in mnogi, ki so bili prisiljeni emigrirati, da so si rešili življenje, in je vidna očitna nečloveška groza doktrine, ki si je absolutno podrejela človeka, se je odpoved duha v soočenju z politiko izkazala za zmoto in strašno samoprevaro, »vzvišenost nad politiko« pa »enostavno reakcionarna strast«. ³⁵ Ta, ki bi rad veljal za apolitičnega, se sploh ni izmaknil politiki, ampak se je po Mannu znašel samo na napačni strani, čeprav s strastjo. Auschwitz je industrija smrti – kako se je to lahko dogajalo sredi vse kulture, ki je sebe smatrala za naslednico starogrške. Zdaj je tu pojav, ki ga ne moremo opisovati drugače kot s sintagmo, da je *vsak dokument kulture hkrati dokument barbarstva*.

4 O nihilizmu tolerance

Miselni utrinki iz del novejšega izvora v našem prostoru učinkujejo, sprožajo plaz razmišljanj o tem, kako pa zdaj, ko je vsaka izrečena resnica samo še kaj predposlednjega in ko že vsak od nas čuti skrajno oprezno potrebo, tudi še o čem zelo končnem in poslednjem, odločno povedati, da gre samo za naš poskus povedati kaj, kar še niti predposlednje ni.

Kot da bi to, kar je temelj, želeli dojemati kot brez-utemeljevanje in smisel kot ne-osmišljevanje. Močno se mi zdi, da je zdajšnji čas naravnano tako, da je smisel

³¹ Hannah Arendt, *Resnica in laž v politiki*, Ljubljana: Društvo Apokalipsa, 2003, 99.

³² Thomas Mann, *Kultur und Politik (1939)*, 860.

³³ Prav tam, 854.

³⁴ Prav tam, 856.

³⁵ Prav tam.

ulovljiv le še na ta način – no, morda pregrebo povedano – bolje smisel naj bi bil vsaj malo bolj razumljiv, če se mu približujemo s tem, kar bi imenovala mišljenje pred-smislom in po-smislu. Tam v času pred tridesetimi leti smo to doživljanje razumeli kot spontanost, ki je rekla bivanju, takemu kot je, neobremenjenemu s čim esencialnim, da tako tudi naj bo. Samo, da se je smisel vendarle ohranjal, ni izginjal, kajti – vsaj zase to lahko trdim – krepil se je občutek odgovornosti. To občutenje odgovornosti za bivanje je bilo takrat neizmerno, po svoje ga je bilo mnogo več kot danes, ko je treba nekam čudno oprezno paziti, da vse ostaja estetsko uglajeno in soglasno z vsemi in na vse strani. Konkretnost ta trenutek ni dobrodošla, vsiljeno svetovljanstvo svetovnih in globalizacijskih razsežnosti mnogi ne čutimo za svojo držo. Spontanost je začela grozeče izginjati – to pa je lahko prvi alarmantni znak za nastajanje totalitarizma, v svojih delih soglasno, čeprav povsem samostojno, neodvisno eden od drugega, ugotavljata Theodor W. Adorno in Hannah Arendt.

Moč avtonomije bivanja je pošla, mnogo manj je imamo v primerjavi z bivanjem izpred trideset let. Le, ko grem med ljudi, k tem tesno povezanimi z naravo, še iz njihovega poganstva začutim neko enotnost življenja. Začutim enotenje, ki učinkuje kot krogotok, že skoraj po vzoru kakšnega pesniškega izrekanja enosti kot enotnosti, soglasja, tega, kar ljudi povezuje, združuje in celo trajno ohranja. Vse razvezano prejme spojen voz, človek pa kot da bi k temu vozlu romal z največjim veseljem. To prvobitno občutenje sveta in življenja je enotenje življenja, jačanje bivanja in z veseljem ugotavljam, da se vrača zaupanje v življenje, in tu je razpoloženje, ki se mu prepuščamo, občutenje, ki nas izpolnjuje in osrečuje, prinaša smisel in vrednost življenja, nesmisel izginja. V hipu pomislim, da so dokumenti vseh prvobitnih kultur izraženi v pesniški govorici. Ta ni obsedena s časovnostjo, nasprotno nad-časovna je in razsežnosti bivanja so z njo neverjetno široke, z ničimer omejene, vse se življenja veseli, neizmerna radost bivanja je tu.

Seveda ne govorim o pesništvu kot paradi ekshibicionizma, ki z kar najbolj egoističnimi in narcisoidnimi sredstvi – kjer le more – uprizarja parado samovšečnosti in samopoveljčavja. Zdaj je v hipu pred menoj dvojnost pesniškega dojetanja, bolje zgoščevanja, enkrat kot narava drugič kot zgodovina, in prislunem predvsem in samo prvemu. Pesniško kot naravno, prvobitno, prirodno pomeni prihajanje k sebi, k drugemu, celemu svetu in to omogoča nekaj, kar mi stroka v kateri sem, dopoveduje, da je tu na delu že ideja. Samó ideja enoti, vzpostavlja ravnotežje med notranjim in vnanjim, na delu je svetost bivanja ljudi, ki s svojim občutenjem življenja vedo, da sodijo skupaj in tudi ostajajo – kot mi – skupaj; tako obstajajo in se vedno znova sestajajo takrat, ko je treba ojačati vse sile, ki jih ohranjajo skupaj, da kot skupnost posameznikov ne razpadejo in se trajno razidejo. V takem svetu človek ve, kam naj stopi, da si bivanje spet napolni in izpolni. Odgovor je dosegljiv vsakemu in povsod in ta odgovor manjka danes, v tem zgodovinskem trenutku, tako zelo zaznamovanem po sesutju socializma boljševeškega izvora leta 1989.

Naša še včerajšnja zagledanost v zgodovinsko pogojenost resnice nas pušča prazne – pristali smo v relativizmu in zgodovina ni več ireverzibilen proces, kakor je to bila še po našem včerajšnjem verovanju, ko smo tako iskreno verjeli – bilo je lepo, kot da bi ta resnica vsebovala celo nekaj estetsko-erotičnega – da je zgodovinski razvoj

sinonim za en sam, z ničimer zaključen napredek. Utrujeni zgodovine že skoraj po vzoru romantikov vpijemo *nazaj k naravi*, zgodovine smo naveličani. So tudi trenutki, ko človeku preseda naša kranjska obsedenost s svetovljanstvom, obsedenost, ki bi nas najraje razprodala po vseh svetovnih tržiščih. Toda priznavamo: temu doživljajsko utilitarističnemu stoji nasproti docela enakovredno utopija, moč anticipirajoče zavesti. Romantično kot doživljajsko se zaustavlja ob upanju, vemo, da narava in zgodovina sodita k življenju vsakega človeka in spet se oglašata naše, ne nekdanje, ampak trajno levičarstvo.

Proti koncu prejšnjega stoletja je pojem napredka oziroma napredujočega uma zamenjal pojem tolerance in domala izpodrinil pojem solidarnosti, ki je mojo generacijo 68 trajno zaznamoval.

Pred menoj je v slovenščino prevedeno delo iz leta 1999 z naslovom *Naravno pravo in zgodovina*. Njegov avtor, sicer filozof Leo Strauss (1899–1973) na zanimiv način razmišlja o tem, vsaj v zadnjem desetletju, tako zelo čaščenem pojmu tolerance. Kakorkoli že skušam razumeti njegovo kritiko zgodovine, s katero se ne morem docela strinjati, mu vendar moram priznati, da me nagovarja s svojo miselno paradigmo, ki bi se lahko glasila: toleranca je nevarna bližina nihilizma, kajti: »Liberalni relativizem ima korenine v tradiciji tolerance naravnega prava ali v pojmovanju, da ima vsak naravno pravico do iskanja sreče, in to takšne sreče, kot si jo predstavlja sam; toda sam po sebi je gojišče netolerance.«³⁶ Še bolj prepričljivo učinkuje teza, iz katere izhaja, da sta narava in človečnost kompatibilna, tako, da sklenem v prijetnih večernih branjih iz del naših slovenskih klasikov še enkrat preštudirati, kako je narava najbolj trdna podstat za pojma kot sta *pravičnost* in *poštenost*. Ne toliko zgodovina, narava sama naj bo temelj za orientacijo, tisto mojo najbolj prizemljeno in trajno, še posebej, ko gre za pojmovanje poštenosti, pravičnosti, dobrote, celo smisla življenja, ki vključuje misel o nesmrtnosti in neumrljivosti. Ne samo zgodovina, ampak tudi narava, še pred zgodovino. Ne narava proti zgodovini in zgodovina, ki si naravo podreja, ampak onaravljena zgodovina. In potem se mi ne more zgoditi nič, kar bi me lahko tako zelo prizadelo kot nas je premnoge iztekajoče se desetletje drugega tisočletja.

Toda *nihilizem tolerance*, ki jo vsak dan bolj občutimo, me spet nagovarja, da prisluhnem kritiki ideologije čaščenja človekovih pravic, tolerance, pojmovanje svobode, vse tako po liberalistično. Spet sem kar najbolj v zgodovini, že na nevarni meji s politiko. Nekoč, ko smo brali Marcuseja, nas je ta o tem liberalizmu marsikaj podučil – namreč da to, kar se je v sodobnem svetu razglasilo in prakticiralo kot toleranca, v zelo mnogih, sila prefinjenih oblikah vzdržuje zatiranje. Dopovedal nam je, da je družba nasilja – Marcuse se omejuje na zahodni, visoko razviti svet, predvsem v Združenih državah – možna tudi zaradi tega, ker je toleranca sama sebi cilj. Še vedno je nad vsem ekonomija s svojimi zakonitostmi, monopolna in oligopolna koncentracija kapitala, in zakoni ekonomije se nikdar ne obnašajo tolerantno. Toleranca je zelo razlikovalna, vemo, kdo nima kupne moči in kdo je ima v preobilju. Marcuse zato odločno trdi: »Toleranca se resnično izvaja, vendar v čvrstem okviru v vnaprej utrjeni neenakosti.«³⁷

³⁶ Leo Strauss, *Naravno pravo in zgodovina*, Ljubljana: Claritas, 1999, 15–16.

³⁷ Herbert Marcuse, *Represivna toleranca*, Časopis za kritiko znanosti, 1994, št. 164–165, 116.

Še pred tem pove: »Na splošno sta funkcija in vrednost tolerance odvisni od enakosti, ki vlada v družbi.«³⁸ Pravica govora in srečevanj teh, ki obstoječi sistem zavračajo in mu nasprotujejo, je tolerirana samo pod pogojem, da se od besed ne preide k dejanjem. Monopolno obvladana sredstva informiranja in komunikacij – tako ekonomsko kot politično – pod krinko tolerance ustvarjajo prepričanje, kaj je prav in kaj narobe, resnično in napačno, nič več ni tolerirano, ampak vodeno in manipulirano. Toleranca naj bi bila simbol svobodne družbe, toda dar oblastnikov nikdar ne bo. Zato pa bodo ti, ki so se pripravljali potegovati za svobodo in pravice, tudi teh z obrobja, zatiranih, praviloma vedno netolerantni, kajti nikakor ne tolerirajo zatiranja, ker ga ne morejo.

Socializem si je podredil zakone ekonomije in vztrajal pri ideji organizirane solidarnosti, zdajšnja doba s svojim liberalizmom nas sooča z dejstvom, kako mnoge človekove pravice, kot pravica do izobraževanja, urejene sociale na vseh ravneh, brezplačno zdravljenje, izgubljajo status nekdanjih družbenih, tj. socialnih, kategorij in postajajo deklarirano individualizirane oziroma docela ekonomske kategorije – vse v imenu demokratizacije in ideologije človekovih pravic. Imel boš toliko zdravja, kolikor boš imel denarja, izobražen boš glede na svojo kupno moč. Zdajšnji kritiki nekdanjega duha identitete, tj. ideje svetovne solidarnosti in univerzalizma – oboje ima negativni prizvok totalitarizma –, lahko postavimo predvsem eno vprašanje: kako misliti človekove pravice, če ne univerzalno, recimo, ali je svoboda za vse ali pa samo za nekatere? Tako sta deklarirani partikularizem in individualizem zdajšnje dobe zelo skregana s humanizmom, ki je in ostaja univerzalno načelo. Človek, ki gleda demonstracije antiglobalistov, ne more nič drugega kot z njimi simpatizirati in biti solidaren z romantičnim gibanjem protiglobalnosti, kljub temu da učinkuje »kot zbegano iskanje globalne pravičnosti.«³⁹ Tudi George Soros se ni obotavljal zapisati – upam, da smemo vsaj malo verjeti njegovi iskrenosti – tele misli: »Verjamem, da je obstoječi globalni kapitalistični sistem popačena različica nekdanje globalne odprte družbe.«⁴⁰ To pa je, kot vemo, zgodba o tem *bolj kot se spreminja, bolj je isto*, tokrat še slabše.

Človekove pravice ali potrebe? Liberalec bo seveda govoril o pravicah, marksist ne, ker bo izhajal najprej iz človekovih potreb. Zato na tem mestu, kjer bi bilo logično, da podam retorično zanimiv čvek v slogu kakega našega vreščечеgega in vsevednega kavarniškega zbora na temo človekovih pravic, moram omeniti misel, ki jo je izrekel Nobelov nagrajenec James Watson, odkritelj strukture DNK: »Rad bi prenehal uporabljati besedi pravice in svetost. Namesto tega bi dejal, da imamo ljudje potrebe – kot so hrana, izobrazba ali zdravje – in da moramo kot družbena vrsta delovati tako, da jim zadostimo. Pripisovanje potrebam kakršenkoli višji, kvazi-mističen pomen, je za Stevena Spielberga in njemu podobne. Je le avra nekje v nebesih – navadno sranje.«⁴¹ Govoriti danes, v naših razmerah, o dejanskih potrebah ljudi ni dobrodošlo – že slišim kričanje o tem, da je to totalitarizem. Kljub temu odločno trdim: Doumeti potrebe ljudi je stvar našega solidarnostnega čuta, ki ga je treba spodbujati in negovati.

³⁸ Prav tam, 99.

³⁹ Gl. Gorazd Kovačič, *Protiglobalisti: zbegano iskanje globalne pravičnosti*, Delo 42 (2000), št. 240, 14–15.

⁴⁰ George Soros, *Globalizacija*, Tržec: Učila International, 2003, VIII.

⁴¹ Gl. Francis Fukuyama, *Konec človeštva. Posledice revolucije v biotehnologiji*, Tržec: Učila International, 2003, 121.

Več vzajemnosti oziroma solidarnosti kot temelj naše identitete, ki ohranja pluralizem in toleranco, naj bo naš orientacijski čut. Vse to etiko postavlja na težko preizkušnjo. Predvsem zato, ker na etičnem področju mnogo bolj kot *cilj* sam odločajo o etičnosti ali neetičnosti ravno *sredstva* za doseg cilja. *Kaj storiti* – kot že rečeno, to prvo in najvišje etično vprašanje pušča človeka vsak trenutek odgovornega pred tem, *kako*. Recimo, kako in s čim oživiti ideale, obuditi idealizem, ki bi prešel v dejanje in prestopil meje ta trenutek zgolj getovskega bivanja in še bolj getovskega slovesa. Ta sloves je seveda sumljiv, kajti spremlja ga občutek, da gre spet za nekakšno totalitaristično propagando. Tu moram omeniti novejšo delo z naslovom *Solidarnost*, v katerem nemški filozof in sociolog Hauke Brunkhorst razume »solidarnost kot to, kar v sodobnih družbah sovpada s pojmom demokracije«,⁴² zato raziskuje solidarnostni potencial sodobne demokracije. Poudarja tudi, da se ravno zaradi solidarnosti »moderno razumevanje republike in demokracije razlikuje od svojih staroevropskih predstopenj, ki so solidarnost istovetile s prijateljskimi vezmi meščanske elite«. ⁴³ Solidarnost nikakor ni milost, ampak pravičnost, ki jo omogoča individualna svoboda. Sodobna tržna ekonomija učinkuje kot socialna integracija brez solidarnosti, svetovna kapitalistična ekspanzija uničuje potencialne solidarnosti. V predgovoru sam pove, da ga je pri nastajanju tega dela usmerjala misel, kako je demokratična solidarnost možna kot svetovni proces, globalizacijski torej – brez tega univerzalnega pristopa bo solidarnost brezuspešna.

Biti solidaren je torej sinonim za biti pošten, in potreba po poštenosti in pravičnosti je temelj za etiko, v tem je v tem neki utopični moment človekovega bivanja, kljub rohnenju postutopične usmerjenosti in njenega priseganja na konec utopij, češ da so mrtve. Tako vidno izstopa vrednota solidarnosti oziroma kar najtesnejša povezanost solidarnosti s pojmom pravičnosti oziroma – malo s pomočjo Jürgena Habermasa rečeno – je solidarnost *to-drugo* pravičnosti. In ameriški filozof Richard Rorty nas prepričuje,⁴⁴ da so pojmi človekovo dostojanstvo in pravice, toleranca in podobno nekaj, kar sicer zveni načelno in kar celo posebej naš humanizem, vendar se ni pokazalo kot zadosti učinkovito. Tisto, kar v solidarnosti še posebej prepriča, je to, čemur pravimo sočutje – ne v kaki patetični sopomenskosti in zlorabi – zato, da kaj etičnega zares učinkuje. Za našo razvito zmožnost vživljanja, so-čutja in doživljanja so-človeka, drugega človeka gre, za solidarnega človeka in še bolj solidarno človeštvo, ki ga povezuje ideal preseganja egoizma. Zato solidarnost zahteva univerzalno razsežnost in levičarstvo generacije 68 še vedno neguje to utopijo. Vemo, da se ta trenutek misli z utopično vsebino ne obnavljajo, da nimajo obnovitvene moči. Toda moč utopičnega mišljenja je še navzoča, in tam, kjer je kaj utopičnega, je močan vir za trajno ohranjanje poguma za bivanje. Pri tem pogumu gre samo za to, da svetu in življenju v njem rečemo *da*.

⁴² Hauke Brunkhorst, *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, 7.

⁴³ Prav tam.

⁴⁴ Gl. Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge: University Press, 1989.

SUMMARY

Vis-à-vis the past era symbolized by Auschwitz as an industry of death, the article presents several names of the contemporary philosophy who tackle the issue of people anonymously dying in the concentration camps and not being recorded in the book of life. It is essential to keep and cultivate the idea of immortality as well as man's need for transcendence, of taking part in the idea of eternity and being entered in the book of life of anonymous and silent victims.

The article pays considerable attention to the notion of tolerance, which, particularly after 1989, replaced the notion of solidarity, but it is coming dangerously close to nihilism and repression. In the era of globalization which means the domination of economy even over politics and thus becoming globalism the article points out the need for developed solidarity of universal proportions. Modern democracy overlaps with solidarity, which is, first of all, man's developed ability of empathizing, feeling with and experiencing the fellow human being which makes for a sympathetic man and, furthermore, sympathetic mankind. The essence of solidarity is such that requires universal proportion and the theory is still cultivating the utopian idea about this possibility.

At this point in history the thoughts with utopian content are not being regenerated. The article thus critically concludes that the presence of utopian thinking is a strong source of continuous preservation of courage for being. This courage means saying *yes* to the world and to life in it and stopping nihilism, which with all means says *no* to the world and to life. Nihilism does not derive from atheism, therefore the article shows the possibility of ethicism in atheists, to whom ethics is second, active, truth, and not first ideological truth, the highest imperative of being. First highest truths divide people, while ethical, active truth unites them. The article also points out the importance of the Declaration of the Word Ethos of 2003.