

UDK: 299.4:141.78
izvirni znanstveni članek

Jernej Šček

profesor filozofije in zgodovine
(Znanstveni licej Franceta Prešerna, Trst, Italija)

***Amor mundi*. Fragmenti političnosti v somraku človečnosti**

Izveček: Protihumanizem, ki zaznamuje poznomoderni čas, se na političnem področju kaže kot specifična oblika prezira do sveta (*contemptus mundi*), in sicer v obliki bega od človeškega sveta (*fuga humani mundi*) ter novih oblikah zaslepljenosti množic, ki prodirajo v digitalno socialnost. Dosedanji protihumanistični recepti so pokazali svojo teoretsko in praktično nezadostnost pri reševanju politične civilnosti in človeškosti nasploh pred nehuman(ističn)o prevlado tehnike in ekonomizma. Novi humanizem je poklican k ponovnemu zagonu emancipatorne vloge *studia humanitatis* in opremljanju človeka z miselnimi in duhovnimi orodji, ki bi zagotavljala prenovitvene možnosti človečnosti. V pričujočem članku kritično raziskujemo nekaj vidikov političnega zdravja v dobi poslednjih dejanj človečnosti: z gledišča historičnega in novega humanizma ter skozi primerjalno analizo fragmentov Hanne Arendt, Karla Jaspersa in Maxa Webra. Za integralno preživetje mora humanistika vnovič prevzeti vlogo služabnice kvalificiranemu življenju in nadalje nositi baklo človečnosti.

Ključne besede: novi humanizem, humanistika, človečnost, družbena etika

Amor mundi. Fragments of Politicalness in the Twilight of Humanness

Abstract: The distinguishing antihumanism of late modernity is reflected in the political field as a specific form of contempt of the human world, appearing as an escape from humanity as well as in new forms of blindness of the masses, which are invading the digital sociality. The former formulas of antihumanism have demonstrated their theoretical and practical insufficiency in rescuing political civility and humanness itself from unhuman(istic) dominance of technicity and economism. The new humanism is therefore called to restart the emancipatory role of the *studia humanitatis* in order to provide thinking and spiritual tools for renovation potentialities of humanness. This article critically discusses some aspects of political and civil health in the twilight of humanness: from the viewpoint of historical and new humanism, comparing them with some fragments from Hannah Arendt, Karl Jaspers, and Max Weber. To achieve an integral survival, it is vital that the humanities resume their servant's role for qualified life and continue to carry the torch of humanness.

Key words: new humanism, humanities, humanness, social ethics

Uvod

Poznomoderni¹ čas je do obisti protihumanističen. Strelice udarjajo nanj z vseh strani neba, tudi z obzidij *studia humanitatis*, od koder bi si jih ne mogli pričakovati in še manj smeli privoščiti. Humanisti se v humanistiki postavljamo po robu brezglavemu in slepemu, nevarnemu in praznemu »naprej« (v počloveški raj). Le kam? Čemu? Od kod? S kakšnimi in kolikanj nepovratnimi posledicami? Tisto, kar ostaja od človeka v dobi propadajoče zavesti naše človeškosti,² na ta vprašanja

- 1 Dolgujemo strnjeno, pa vendar nujno terminološko opredelitev: s poznomodernostjo označujemo razvejani arhipelag sodobnih miselnih pojavov, za katere je značilen specifičen odpor do razsvetljenstva, predvsem v smislu asinhrona težnje človeka po racionalizaciji in subjektivizaciji sveta ter njegovem izboljševanju, treh podpornih stebrih novoveške modernosti, ki jih še pred Kartezijem uvaja renesančni humanizem. S protirazsvetljenstvom je na neki način konec človeka – in modernosti z njim. Sodobna poznomodernost sicer od razsvetljenstva ohrani »vse ostalo«: sekularizem, laicizem, protidogmatizem, protimetafiziko, tehnicizem, ateizem. Zgodovinsko razsvetljenstvo torej nadaljuje humanistično tradicijo le v antropološkem toposu: v tem oziru paradigma človekovih pravic korenini v renesančnem odkritju človekovega dostojanstva (*dignitas hominis*). Vendar ni ves renesančni humanizem razsvetljenski, kakor ni vse razsvetljenstvo humanistično. Zgodovinsko razsvetljenstvo človeški razum absolutizira in ga postavi za edino merilo stvarnosti, s čimer sproži proces odčaranja in izpraznitve sveta (Schopenhauerjev iracionalizem, Nietzschejev nihilizem in Freudova psihoanaliza niso prelomi, temveč logične konsekvence razsvetljenstva). Historični humanizem pa nasprotno človeka pozvestobi zemlji zato, da bi v obeh – v človeku in stvarstvu – ugledal dokaz božje previdnosti in osvežil bolj avtentično vero vanj. V tem smislu lahko rečemo, da je sodobnost protihumanistična zato, ker je obenem premalo in preveč razsvetljenska.
- 2 S pojmom »človeškost« (angl. *humanity*) izražamo celoto človeških (ontoloških, eksistencialnih in etičnih) pojavnosti, vključno z zlom, s pojmom »človečnost« oziroma »humanost« (angl. *humanness*, nem.

ne zna več utemeljeno odgovoriti. V kontekstu duhovne krize Zahoda, predvsem evropskih intelektualnih tradicij, je razločno slišati zlasti *lectiones* preteklosti.

Humanisti smo konservativna retrogarda človeškosti v somraku človečnosti. Raznolike in pluralne protiglasove uglašuje skupna teoretska podmena: da je na svetu preveč človeka. Drugače rečeno, da je humanizem sinonim za antropocentrizem. To geslo je slišati s treh front. Z brega paradigem ateistične humanistike (Lubac 2001), ki laičnost meša z brezvernostjo in svet izpraznjuje človečnih vsebin (vere, upanja, ljubezni), kot da v okoljsko pravičnem habitatu ni prostora za človeško dobroto. Kot da bo »ničogljlična« prihodnost doživetje izginulega človeštva. Drugič, protihumanizem je značilen za miselno polje konservativne teologije, za katero je kakršnakoli zvestoba človeški zemlji nedopustno izzivanje božjega prvenstva. A protihumanistična je tudi in predvsem nehumanistika na čelu z moderno tehnično znanostjo (Galimberti 2009b) in ekonomizmom,³ ki obvladu-

Humanität) pa mislimo na neodtujljivo »vrednost« dostojanstva človeka kot posameznika po zgledu tisočletne konceptualizacije *humanitatis*, od Scipionovega krožka do danes. Za nas torej ne gre le za vprašanje, kaj človek je, temveč za to, kaj bi hotel biti. Kot krščanske humaniste nas določajo temeljna dela *quattrocenta*: Picova *Razprava o človeškem dostojanstvu*, teoretični poskus Bartolomea Fazia *O človeški odličnosti*, Manettijeva mojstrovina *Dostojanstvo in odličnost človeka*, civilni razpravi Mattea Palmierija in Bartolomea Sacchija, neobvladljivi Albertijev opus, neizčrpen Salutatijev epistolarij in naše gore list, pedagog Peter Pavel Vergerij sterejši.

- 3 Tržišče postane spovednica (vrednosti) življenja, nekakšno »stalno ekonomsko razsodišče nasproti vladanju« (Foucault 2015, 224–225), ki preverja, garantira, pogojuje vladajoči proces, vlada vladajočim, ki se morajo poseobljenemu »njemu« stalno referirati. Politika se ujame v mrežo ekonomizma: *laissez faire, laissez passer* je detoniral politično

jeta procese političnega odločanja na globalni, persistentno pandemični ravni, in ogrožata – ne rešujeta – trajnostno integriteto človeške svetnosti. S pojmom protihumanizem mislimo na specifično obliko prezira, ki se – prvič v človeški zgodovini s potencialno pogubnim dometom – izraža kot prezir do človeškega sveta (*contemptus humani mundi*). Kaže, da še najbolj preziramo sebe. Kako in zakaj bi reševali nekaj, kar preziramo, pred čemer bežimo, kar zaničujemo, celo sovražimo? Naj uvodoma tvegamo anamnestično tezo: na ta način – brez človeka – ne bo šlo. Zagovorniki novega humanizma (Baptist 2015; Borrelli 2017; Ciliberto 2017; Fromm 2018) se zavedamo, da so dozdejšnji protihumanistični recepti teoretsko in praktično nezadostni.

Korenine protirazsvetljenskega protihumanizma segajo globlje nazaj, vsaj do obdobja historičnega humanizma in renesanse, ki trpi poznomoderno delegitimacijo zato, ker naj bi predstavljal naivno optimistično, embrionano primitivno himno moderne filozofske antropologije in družbene etike, nedonošeni vrednotno-miselni sistem nezrelega meščanstva na pragu novega veka. Da torej renesančni humanizem v zgodovini filozofije predstavlja teoretično plitvo in konceptualno jalovo poglavje, problemsko neplodni *gloria (humani mundi)*. Da je renesansa ne le odkrila vero v človeka, temveč da se je s svetlobo in harmonijo, redoljubjem in lepoto, z upanjem (v prihodnost), vero (v večnost) in ljubeznijo (v Boga in človeka) simbolno rečeno zaslepila. Ta romantični konstrukt (Burckhardt 1963) smo že zdavnaj presegli z raziskovanjem kompleksnega in protislovnega značaja obnovitvene dobe duha (*renovatio*) in njenega filozofskega

moč. Kako bi si lahko politika ponovno prevzela svoj prostor na območju javnega, če ne skozi prerojenje človečnega?

preizpraševanja človeških zadev. Ne le civilno delovanje (*vita activa*), temveč tudi kontemplacija (*vita contemplativa*), ne le človeško dostojanstvo (*dignitas*), temveč tudi beda (*miseria*), ne le hvalnica sveta (*laudatio mundi*), temveč tudi njegov prezir (*contemptus*). Kljub vsemu smo prepričani, da je danes dodana vrednost razmišljanja o humanizmu prav tam, kjer so jo diagnosticirali veliki renesančni interpreti: v nekem specifičnem voluntarističnem optimizmu, ki veje iz s katoliškim reformizmom prepojenega italijanskega *quattrocenta*. Trem dobrim lastnostim človečnega – volji, upanju in ljubezni – se v dobi žalostnih afektov nočemo in ne smemo odpovedati. Zmanjkuje namreč klasičnih miselnih orodij in nič ne kaže, da bi protihumanizem iskal, kaj šele umišljal novih.

V pričujočem članku raziskujemo zdravje političnega in civilnega življenja – družbene etike – v dobi poslednjih dejanj človečnosti s paradigatskega gledišča historičnega in novega humanizma. Spraševali se bomo o dometu nekaterih tematskih vozlišč humanizma v času poznomodernosti skozi prispevke Hanne Arendt, Karla Jaspersa in Maxa Webra. Pokazala se bo nujnost novega humanizma. Potem ko je dobršen del sodobnih humanističnih ved bolj ali manj zavestno, v mnogih primerih celo načrtno izpustil iz rok orodja human(istič)nega obdelovanja človeškosti (Avrelij 1988, 57–58; Seneka 2001, 14, 16, 23), prostor človeškega v socialnem polju napolnjuje ne-človeška tehnika in v političnem polju ekonomizem, ki sta *par excellence* protihumanistična. Mi človeka ne damo, človeškega ne tajimo. Razum veleva treznost, srce pa upanje. Teme se ne bojimo, pred svetlobo ne mižimo. Preizpraševanje humanistov morata voditi pe-

simizem razuma in optimizem duha.⁴ Kdor se odpoveduje človečni odgovornosti humanistike, potrjuje veljavnost starega teodicejskega načela: »Če nam manjka tega upanja, ne smemo njega obtoževati pesimizma, temveč sebe.« (Gilson 2002, 135)

Fuga humani mundi v somraku človečnosti

Kar ostaja od človeka (Foucault 2010, 414–415, 466), beži pred človečnim. Razprodaja človečnosti v imenu nečloveškega vladanja tehnike in ekonomije se na področju političnega manifestira skozi dva le na videz nasprotujoča si, dejansko pa zrcalna fenomena. Po eni strani opazamo vnikanje novodobnih oblik bega od sveta (*fuga mundi*). Kot pedagoge nas bolijo mladostniški molk, žalostni afekti (Benasayag in Schmit 2014; Spinoza 1988, 187–256) in nihilistična odčaranost (Galimberti 2009a; Recalcati 2013), antropološko brezupje, ki veje iz pascalovske generacije. Kot državljane nas strašijo nič-več-odrasli fenomeni, ki se razraščajo iz globokega razočaranja nad človeškim: nedoletnost starševskih najstnikov in smrt odraslosti (Zagrebelky 2016), odtujenost in zavračanje civilnega angažmaja, mešanje politike s politiki in generalizirano nezaupanje v politično javnost, ker vse-eno je (»kravatarska kasta«), zatekanje v deangažirano, s (po)koronsko retoriko legitimirano zasebnost. Podrobnejših raziskav si zaslužijo fenomeni civilno-politične izpraznitve, samooklicano alternativna gibanja, kot so *home schooling*, *no-vax*, *flat earth*, vedno aktualni *new age*, celo prodajne uspešnice prehrabene industrije (*bio*,

4 Ne bi nas smelo biti strah sončne svetlobe le zato, ker skoraj vedno razsvetljuje bednost sveta, če parafraziramo slikarja Renéja Magritta.

eko, low-carb, vegivegan, gluten free ipd.), ki se proglašajo za nove odporne, a v resnici niso ne naključja ne izjeme, temveč vrh ledene gore protihumanistične sodobnosti. Ujemajo se v prastari paradoks kapitalističnih kontrakultur: misleč, da delajo alternativo, dejansko igrajo višek sistema. Iščejo se odporniška gibanja, ki bi delovala za človeštvo – to bi šele bila alternativa.

Asketsko krščanstvo visokega in poznega srednjega veka je bilo na nek način bolj zvesto do zemlje kot sodobni protihumanizmi. Prezir do sveta Lotaria iz Segnija (Šček 2021a), mračnega, a nikdar mračnjaškega ideologa človekove majhnosti ali prvaka negativne teologije Jacoponeja iz Todija (Todi 2018) sta bili še gesti človečnosti. Nietzsche v svojem podcenjevanju srednjeveške askeze (1988, 283–345) kajpak ni uvidel močnega filozofskega dometa kontemplativnosti. Zavestno zavračanje in prezir (*contemptus*) do svetnosti je še bilo sveto dejanje človeka, ki je vztrajal na svetu. Beg (*fuga*) pa je odpoved in predaja, brezglavi *fuggifuggi*, predaja orožja in poslednja postaja človečnosti.

Po drugi strani se obnavljajo nove oblike zaslepljenosti množic, te findesieclovske pojavne kategorije, ki prodira v digitalno socialnost. Poulične ali ekranske množice so žejne močne politike. Iz žolčnih potreb izvirajo mnogi, razorožujoče nehumani fenomeni. Monadična polarizacija mnenj spinozovsko nekomunicirajočih posameznikov, brez oken in vrat, vsako-svoj-svet zato, ker se (samo)legitimirajo na vsevednem spletu, ki ljudi ne povezuje, temveč ločuje. V informacijskem oblaku je vsakomur dana možnost, da poišče (in najde) argument, ki bo podprl njegovo vnaprej »zaprto« stališče. Brez oken in vrat, brez odprtosti do drugega ni skupne prihodnosti. Na spletu je vsako predsodbo mogoče (z nečim)

utemeljiti, podkrepiti, v tem smislu (po)resničiti. Kriteriji preverjanja informacij, poglobljanja stališč, načeli verifikacije in falsifikacije so v poresničnem kontekstu nerelevantni zato, ker je resničnost dialoški pojem, nastaja med spoznavajočim subjektom in spoznavnim objektom. V inflacijski dobi komunikacijskih sredstev si, paradoksalno, zapiramo vrata za človečno komunikacijo. Nikdar še nismo bili tako (tehnično) povezani in tako (človeško) oddaljeni. Poresnično »komuniciranje« na digitalnih ulicah kajpak na mestne ulice prinaša razčlovečevalske posledice. Različno »misleči« posamezniki, ki na spletnih družbenih omrežjih »angažirano« zagovarjajo svoja stališča, se miselno in vrednotno oddaljujejo vsaksebi tudi v socialnem življenju. Socialna omrežja danes prevzemajo poligonsko vlogo španske državljanske vojne. Vojna prihodnosti, ki jo doživljamo sedaj, ne da bi se tega zavedali, je državljanska vojna med poresničnimi predsodbami, persistentno »vojno« stanje notranje polarizacije. Protihumanizem. Iz tega poresničnega zbiralnika utemeljenih neresnic se hranijo skrajna (protidemokratska) politična gibanja, na desni in levi polobli političnega kompasa, in skušnjava populizma. Nezrela nedoletnost odraslih (Kant 2006, 23–29) in prostovoljno suženjstvo (Boétie 2014, 9, 10–11, 14) sta odraz človeštva, ki se odpoveduje svoji človečnosti in jo predaja v zameno za varnost. Nikdar še nismo bili tako izšolani in tako malo emancipirani.

To sta dve plati iste poznočloveške medalje, zaznamovane z odpovedjo človeka lastni človečnosti in nesposobnostjo družbe blagostanja (Komar 2018), da bi razumela in udeležanjala *dignitas hominis*, to je, da bi posameznik odigral svojo svobodno vlogo, pravice in dolžnosti, poklic(anost) politične človečnosti (Šček 2021b). Fatalizem premaguje upanje, nečloveškost človečnost. Del humanističnih zna-

nosti se prostovoljno odpoveduje načelu *humanitas*, ki nas – *tandem* – edino lahko reši pred zdrsom v *horror vacui*.

Duhovnih kriz, kakršna je današnja, ni mogoče reševati s tehničnimi in ekonomističnimi orodji, ker je njeno bistvo filozofsko, torej človeško. Krč protičloveškosti je simptom krize duha, ki jo »rešujemo« s tehničnimi (z material(istič)nimi) sredstvi, kar je kajpak neizvedljivo. Namesto da bi našo človečnost poglobili, jo razprodajamo, kot če bi bolniku vzeli zdravilo ravno tedaj, ko ga najbolj potrebuje. Krize ne bomo premagali tako, da se odpovemo svoji človečnosti, temveč tako, da jo podvojimo, kot uči aforistično goreči govor Victorja Hugoja pred Ustavodajno skupščino 10. novembra 1848, boleče aktualni odgovor na predlog ministrov, da bi zmanjšali sredstva za kulturo. (Ordine 2015, 83–86) Ne manj (kulture, *ergo* človečnega človeka), več!

Menimo, da odločilno vlogo pri tem kratkem stiku odigrava problematični odnos našega časa do razsvetljenske tradicije, ki je po renesančnem humanizmu poglobila zaupanje v emancipatorne (z)možnosti človeka. Protirazsvetljenski tokovi so sodobno humanistiko opozorili na totalitarne implikacije razsvetljenske misli (Horkheimer in Adorno 2006, 17–20) in se celo upravičeno zatekli v šibko misel (Vattimo in Rovatti 2010), toda sprašujemo se, kaj nam ostaja od protirazsvetljenskih svaril, kam so nas privedla, čemu tlakovala pot, kaj oz. komu pomagala. Rešila so star problem in ustvarila novega. Ali se je protirazsvetljenstvo že izkazalo za jalovega, praznega, negenerativnega? Ali nismo v poznomodernosti uvideli, da protirazsvetljenstvo ni nič več in nič manj kot temna stran razsvetljenstva? Naj razložimo metodološki problem na primeru gibanja *no-vax*: da bi se izognili stranskim učinkom in kompleksnim implikacijam

cepiv, se odpovedujejo cepivom *in toto*. Kot če bolniku za ozdravljivo obliko raka odvzameš terapijo zaradi bolečin, ki jo zdravljenje vleče za sabo. Ali ni že Paracelsius pravil, da je zdravilo le dobro odmerjeni (proti)strup? Porazsvetljenci so najbrž pokončali bolezen (racionalistično iluzijo neskončno napredujočega razvoja zgodovine, enoumno misel, izključevalnost enega in edinega smisla), vendar za ceno uničenja zdravila in s tem možnosti novih ozdravitev. Brez drobca razsvetljskega duha, ki je bil človeka nekoč že osvobodil od kozmosa,⁵ odpravljamo možnosti novih človeških renesans. Drobec razsvetljskega upa moramo ohraniti, sicer je danes brez prihodnosti. Če drži, da ni enega smisla, to še ne pomeni, da en smisel ne obstaja. Če v kosu razprodamo vse, če svet nima smisla, je poraz lastnoročno podpisan *ab initio*. Odpor do védnosti (nasploh) in odpoved upanju (v njeno emancipatornost) pomeni odpoved lastni (volji po) človečnosti, beg od totalizirajočega človeka v človeški nič, bolj ali manj zavestna izbira usodnega ujetništva. Ni drugega horizonta, ki bi lahko rešil svet, kot je človečnost. Ko bi Platon razmišljal kot nekateri sodobniki, bi človeštvo nikdar ne stopilo na pot iz podzemeljskih jam. Če nam je iz njih uspelo, je drugo vprašanje.

Starogrški pomisleki o nevednosti množic⁶ se oglašajo z novo aktualnostjo danes, ko vse kaže, da se večina odpove-

- 5 Glej drugo poglavje *Predsokratikov* »pod zaglavjem Človek«, ki ga sklene Demokrit, *summa* predsokratskega razsvetljenstva. Njegovi čudežni filozofski drobci so brezčasno seme emancipatornega razsvetljenstva.
- 6 Domnevni intelektualni elitizem humanistov je simptom populističnega časa, *ergo* za nas ni žaljivka, temveč pohvala. Že od zametkov predsokratske antropologije se modrijan bori z neumnostjo množice, ki je antifilozofska in antiresnična. Filozofsko mržnjo do množice je

duje svoji človečnosti, beži pred védenjem, hoče nevednost (Grušovnik 2020) in se strastno zaljublja vanjo (Salecl 2020). Drugače rečeno, množice se odpovedujejo svoji človečnosti. Kritike, ki jih še danes poslušamo o domnevnem »intelektualizmu« humanistov, dokazujejo ravno to populistično podmeno množičnih družb. Ker je populizem gluhi in slepi, bo njegovo kričanje in ljudstvu všečno, to je »nerazsodno« delovanje vedno preglasilo kompleksnost rezoniranja. Stojimo na mestu in se vračamo k Hugoju, ki se je spraševal: »Katera je največja nevarnost v trenutnem položaju? Nevednost. Nevednost še bolj kot revščina. /... / In kako se lahko v takšnem trenutku, pred tolikšno nevarnostjo, napada, pohablja, ropa vse ustanove, ki imajo točno določeno nalogo preganjati, se boriti in izničevati nevednost!« (Ordine 2015, 85)

Vračanje mnogoterih oblik odtujevanja od sveta, ki se kažejo v razgradnji političnega, torej človeškega prostora, koreninijo v vzdušju odpora, nezaupanja in razočaranja nad razsvetljenstvom, ki kot pošast hodi po Evropi.

»Občutno pojemanje zdravega človeškega razuma in občutno večanje vraževernosti in lahkovernosti zato vedno opozarjata na to, da se skupni svet v neki določeni človeški skupini kruši, da je čut za dejanskost, s katerim se orientiramo v svetu, moten, da se ljudje zato odtujujejo od sveta in da so se začeli umikati v svojo subjektivnost.« (Arendt 1996, 221)

teoretiziral Heraklit, kateremu »desettisoči ne zaležejo za enega dobrega; ljudje so kakor osli, ki jim je pest sena ljubša kot zlato – čudno, da mož ni videl, kako pametno ravna osel – ali kakor psi, ki lajajo na tiste, katerih ne poznajo«. (Sovrè 2002, 70) Prim. po Sovrètu Heraklitov fragment 71 in 75 (78–79) ter Ksenofanov fragment 13 (66–67).

Množice kljub potencialni dostopnosti informacijskega vsevedja izberejo odklop, iščejo bližnjice, hočejo proč (od družbe), ven (iz mesta), misleč, da bodo splavali na samotni otok zasebne sreče in svobode.⁷ V sekulariziranih družbah je religiozno verovanje zamenjala laična mitologija (Galimberti 2011). Množice odčaranih začarancev razprodajajo svojo človečnost. Ne le fašizem, tudi razprodaja človečnosti je tista, ki odpira vrata v mračne čase (Arendt 2018) – in ravno to, prostovoljna nevednost, je fašistični problem našega časa. V času polpreteklega totalitarnega »potopa« – Karl Jaspers je ta pojem tako vzljubil, da je sebe in kolege imenoval »Noetovi sinovi« – so svetinjo človečnosti ohranili redki posamezniki, ki so si drznili »misliti«. Če je res, da je razsvetljenski up etičnega intelektualizma – antični in moderni – preveč dober, da bi bil resničen, so našo človečnost doslej še vedno razsvetljevali – reševali – veliki ljudje (Arendtova navaja Lessinga, Roso Luxemburg, Janeza XXIII., Brechta, nad vsemi učitelja Jaspersa in prijatelja Walterja Benjamina).

Sintezo dinamike, ki ji filozof Tomaž Grušovnik pravi hotena nevednost, je Spinoza opisal že v *Politični razpravi* z razčlenitvijo odnosa med svobodo in varnostjo. V zameno za (socialno) varnost se šibki človek odpoveduje lastni (politični) svobodi. (Spinoza 1990, 44–46) Ali ni to bistveno antropološko sporočilo *Velikega inkvizitorja* (Dostojevski 2010, 296–297), ki kot dajmon preži nad vsakršnim prizadevanjem družbene etike? S tem moramo sobivati, s sabo, in verjeti v možnost človečnosti, sebi navkljub.

7 »Ni človeškega življenja, tudi življenja naseljenca v puščavi ne, ki, kolikor sploh kaj počne, ne živi v svetu, ki neposredno ali posredno priča o prisotnosti drugih ljudi.« (Arendt 1996, 25)

Metapolitika človečnosti

Nove humaniste zanima politika kot metapolitika s sledečim konceptualnim izhodiščem: politika ni (le) domena poklicnih filozofov (Weber 2001) ali arhitektura oblastnih mikrorazmerij (Foucault 2015), temveč je (tudi) forma človeškega delovanja, neinstitucionalno, v starogrškem smislu »politično«, v starorimskem »civilno« osvobajanje človeka. Redukcija političnega na vladanje in podrejanje je predolgo obvladovala politične vede. Politični filozofiji in sociologiji morata nezamenljiv doprinos nuditi filozofska antropologija in etika. A to je še vedno parcialni *pars destruens* političnega vprašanja oziroma vprašanja političnega. Konstruktivni del tega vprašanja predstavlja formativna vloga, ki jo v človeškem življenju igrajo identifikacija, zvestoba zemlji, občutje pripadnosti in ukoreninjenosti v prostorih identitete.⁸ Vélíka *lectio* humanizma je logična parabola, ki so jo Rimljani izrazili kot *civis – civitas – civilitas*, Grki pa *polis – polites – politeia*. Odnos, ki veže meščana (državljana), mesto (državo) in meščanstvo (državljanstvo), je konstitutivno netivo humanističnega pojmovanja politično angažiranega življenja. Občutje ukoreninjenosti in pripadnosti duhovnemu prostoru, na stičišču danega in izbranega, je družbeni in politični gluten (*glutinium mundi*) renesančnega *homo politicus*. Iz tega izhaja, da poznomoderni čas kliče k novi zavesti o progresivni vlogi meščanstva. Vzponi in padci zgodovine nas učijo, da je fevdalizmom preteklega časa emancipatorno odgovarjalo laično, v renesančnem smislu liberalno, svobodomiselno in podjetno meščanstvo. Renesančnik je protoliberalen *homo*

8 »Vsebina političnega, to, kar se je dogajalo v političnem življenju mest-držav, ni bilo niti mesto niti zakon – ne Atene, temveč Atenci so bili polis –, in specifični rimski patriotizem, ki je veljal mestu, deželi in zakonom, je bil Grkom popolnoma tuj.« (Arendt 1996, 205)

economicus (Foucault 2015, 205), ki se zaveda, da je ekonomizacija družbenega polja (217–218) nujno zlo političnega. Upravljanje političnega in javnega prostora vselej zahteva določeno stopnjo oikonomičnosti – gre za to, da bi znali podjetnost usmerjati človečno. Zakrpati moramo humanistični etos evropskega progresivnega meščanstva.

Ko govorimo o politiki človečnosti, se kajpak referiramo na *bíos*, na »kvalificirano življenje«, ki je »drugo« od golega »dejstva« preživetja, kajti gre za »formirano«, živo življenje – budno, raziskano, radovedno, za smiselno življenje⁹ oziroma življenje s smislom: *bios philosophos*. Humanizem vzgaja stik med spekulacijo in aktivizmom, v kolikor je pri njem prisotna »globoka napetost usmerjena k praksi, ki omogoča, da ugleddamo vez med političnim in kontemplativnim življenjem v sklopu srečnega življenja« (Candotto 2012). Iz potence v dej(avnost): to je protorazsvetlensko jedro smiselnega življenja, kot ga uvaja *Nikomahova etika* (Aristotel 1964, 91) in ciceronska tradicija (Cicero 2017, 194), ki jo do nas požene renesančni humanizem. Že večni Dante je v *Monarhiji* (2013, 34–35) komentiral aristotelsko preizpraševanje kvalificirane človeškosti, ki se uresničuje skozi politično udejstvovanje. Humanizem je torej forma izpolnjevanja naše človeškosti. Njegov *homo faber* (Boncinelli in Sciarretta 2015) ni hlapec v nevidnih rokah liberalnega kapitalizma, temveč človek, ki se izmika – pa čeprav nikdar izmakne – determinirani nujnosti s tem, da potenco spreminja v akt(ualnost), možnost v dej(anje). Politika je možnost (Jalušič 1996), arenski javni prostor, v kateri se artikulira in aktualizira človeškost, svetno (u)stvarjenje človeka, ki se »izogne prekletstvu nesmisla,

9 Platon, *Apologija* 38a.

razvrednotenju vseh vrednosti, nemožnosti najti veljavna merila v dejavnosti« (Arendt 1996, 249).

Sodobna politična filozofija je odložila – brechtovsko rečeno – lastno orožje. Svojo (miselno) svobodo je prodala za (paradigmatsko) varnost. Novi humanisti smo arendtovci, saj je ta velika interpretinja političnega znala odprto raziskati odnos med dejavnim (*bíos politikós*) in kontemplativnim življenjem (*bíos theoretikós*) ter le-tega ohraniti *dialogškega*. Njeno zavezanost človečnosti dokazuje komplementarnost dela *vita activa* z zadnjim, nezaključenim delom *Življenje misli*. Temeljno razmerje človeka s svetom je politično-kontemplativne narave: dejavnost in kontemplacija človeka delata človečnega. Smisel in možnosti političnega v poznomoderni dobi smemo iskati le tam, kjer je (še) najti človečnost.

Problem usihanja političnosti se eklatantno pokaže na polju novega terorizma, ki po Baudrillardu ni trk civilizacij ali religij, temveč vprašanje »notranje krhkosti« zahodne politične misli. Gre za konec zahodne političnosti. Za nas je predvsem zanimiv metapolitični pomen terorizma. Če bi političnemu še priznavali potreben prostor v življenju človeškega, bi terorizmu dajali politično relevantnost, ki si jo zasluži. Ker pa ne, si Zahod grize sam svoj rep: »teror proti terorju – za vsem tem ni nobene ideologije« (Baudrillard 2005, 11). Terorizem je po Baudrillardjevih besedah odgovor na »presežek moči« neoliberalne globalizacije. Terorizem je »naša« vojna, vojna zahodnega sveta, ki se upira samemu sebi, sveta, ki ne uspe več požirati, vsrkavati in prenavljati svojih kriz in negativnosti, vojna »zmagovite globalizacije v primežu s samo seboj«. (13) Baudrillard zareže še globlje v (ne)politično *soumission* (Houellebecq 2017) Zahoda rekoč, da »teroristična dejanja so hkrati astronomsko visoko ogledalo njegovega lastnega

nasilja in model simboličnega nasilja, ki je temu sistemu prepovedano, edinega nasilja, ki ga ne more izvajati: nasilja svoje lastne smrti« (Baudrillard 2005, 20). Islamski terorizem je pomoč pri samomoru¹⁰ zahodne politične človečnosti.

Filozofsko tveganje novih antropoloških začetkov

Med tremi človeškimi dejavnostmi po Hannah Arendt – delom, ustvarjanjem in delovanjem – je v antropološkem smislu najbolj plodno zadnje, v kolikor je delovanje tisto, kar prinaša, daje in ohranja človekovo življenje živo, kar preživetje (*zoé*) razvije v (živo) življenje (*bíos*). Le v slednjem je najti instinkt po ekspanziji: da bi dejavno življenje bilo vedno ono, se mora nenehno obnavljati, osveževati, pre-rojevati.¹¹ Goethe o notranji prenovitveni nujnosti življenja (v njegovem primeru pesniškega, v našem dejavnega) v pesmi *Neomejeno* zapiše: »Starejša si, novejša tudi.« (2003, 34), Arendtova pa navaja ruski pregovor iz časov Katerine Velike: »Kar preneha rasti, umre.« (2013, 61) Dialektika človeškega prerojevanja zahteva, da je vsako življenje hkrati v notranjem konfliktu, nemirnem boju s sabo in obenem zvesto samemu sebi, torej ono samo, življenje in ne nekaj drugega (preživetje ali smrt). Delovanje in kontemplacija sta soodvisna pogoja za preživetje človekovega življenja. Dvo-stopenjskost, ki ga zaznamuje, ni hegeljanski zgoraj-spodaj

10 Kot ga v Republiki Sloveniji danes obravnava 120. člen Kazenskega zakonika z naslovom Napeljevanje k samomoru in pomoč k samomoru.

11 Ne preseneča, da je imela Arendtova, tako kot mi, rada predsokratike. Pri Heraklitu izpostavlja agon-istično pojmovanje človekovega življenja in tekmovalnost naravnih elementov (v delu *Vita activa* citira Heraklitove fragmente 13, 67, 70), pri Demokritu pa protorazsvetlenskost (citira fragment 208).

(gospodar-hlapec), temveč teleološki prej-potem (rojstvo-smrt): »Vodilni posameznik nekaj začne in premakne, nakar mu mnogi drugi takorekoč prihitijo na pomoč, da bi začeto nadaljevali in dokončali.« (Arendt 1996, 198) Naša dejanja so torej nič več in nič manj kot rojstva, svobodne in spontane kreacije, če ne drugega v tem, da – kantovsko rečeno – začinjajo novo vzročno verigo dogodkov. Človeška moč je (kot neskončna možnost) le otvoritvene narave – moč začenja. Smo avtorji svojih novih začetkov. Poganjamo proces »razvitja« potence (možnosti) v akt (dejanskost) in zatem izgubljam nadzor nad ustvarjenim. »Lastimo si začetke, ne pa posledic.« (Arendt 2015, 56)

Možnost (neskončnih) svetov prihodnosti, novih renesans in novih začetkov, je konstitutivna za preživetje življenja. Če svetu odbijemo skrivnost – možnost odkrivanja in radovednosti, možnost prihodnjega –, postane življenje odveč že sedaj. Neičrpna skrivnost življenja poganja človeka naprej (v življenje), napor spoznavanja pa oživilja in sprošča življenjske sile, osmišlja in prebuja. (Arendt 1996, 201) Kaj ostane od življenja, če mu vzamemo protorazsvetljska gibalna dvoma, čudenja in radovednosti? Kaj ostane od sveta, če iz njega izključimo človečnost? Odpremo pot depolitiziranemu, *ergo* nesvobodnemu življenju (Arendt 2006, 154), ali bolje (nečloveškemu) preživetju, kajti »ljudje so svobodni – kar moramo razlikovati od zmožnosti biti svoboden – dokler delujejo, ne prej in ne pozneje, kajti biti svoboden in delovati je isto«. (159) Vendar, kaj pomeni delovati? Pomeni izvršiti nekaj do popolnosti, izvrstnosti in odličnosti (Aristotel 1964, 82–85). Zahodna kultura se ne navdihuje več pri antični polis, ne pri humanizmu in niti pri razsvetljenstvu. Pojmovanje politike (in oblasti) kot vladanja in podrejanja oziroma nasilja, nas ne more obvarovati novih totalitarnih katastrof. Potrebna

je rehabilitacija političnega delovanja v smislu prerojevanja človečnosti.

Etika poklica(nosti) in političnega angažmaja

»Kako naj torej bomo v svetu, ne da bi bili od sveta?« (Gilson 1996, 67) Tako si veliki mislec srednjega veka Étienne Gilson postavlja jedrno vprašanje civilnega krščanstva, ki stoji v vrednotnem temelju historičnega humanizma. Vprašanje (javnega) angažmaja je za ugotavljanje zdravja politike človečnosti ključnega pomena. Humanizem uči, da je aktivno državljanstvo (*impegno civile*) pogoj naše človečnosti: nujen korak, da (p)ostanemo ljudje. Sodobne znanosti in politika pa vse bolj zahtevajo hladen pristop, objektivizirajočo tendenco po neobvez(a)nosti, na kratko deangažma, ki naj bi preprečeval vdiranje človeškosti, kajti »zavezanost vselej terja vroči, se pravi strastni in prepričani pristop do realnosti«. (Komar 2018, 93) Če angažma razumemo kot poklicanost, moramo poklicanost vselej razumeti kot odgovor-na-nekoga, »odgovor na neko navzočnost« (95). Filozofijo poklicanosti, pravi Komar, je mogoče razložiti le znotraj previdnostnega razumevanja zgodovine in človekovega življenja. »Zakaj 'poklican sem' je pasivni izraz. Ni jaz tisti, ki poraja moj poklic, to je klic, ki me doleti, in če ta klic ni absurden, če ni muhast, ampak vsebuje neko notranjo logiko, če je logičen, če je miselno dosleden, pomeni, da prihaja od nekod, kjer se porajajo misli.« (94–95)

Če za trenutek pustimo ob strani, kdo ali kaj je ta »nekod«, je za vprašanje političnosti odločilno izničenje človeškega angažmaja, ki ga za sabo vlačí proces sekularizacije, odčaranja sveta. Ta »stranski učinek« sekularizacije bo potrebno

poglobiti na drugem mestu. Dejstvo je, da danes »ne smemo vzpostaviti globljšega razmerja do ničesar, če nočemo, da bi nas razglasili za romantike; vse je deromantizirano, vse je desakralizirano, vse je demitizirano, kar pomeni, da je na koncu vse deontologizirano« (79). Tehnična, objektivirajoča misel človeku odreka možnost vere v človeški svet. »V totalni destrukciji vsega absolutnega ljudje pač ne morejo več verovati, v babilonskem prahu ni ničesar, na čemer bi lahko gradili, vse beži.« (86) Os totalitarnosti ni več vertikalna, temveč je horizontalna.

Z diatribo poklica kot poklicanosti¹² se ukvarja tudi Max Weber v *Protestantski etiki in duhu kapitalizma*, v kateri vdor ideje poklica kot poklicanosti pripisuje reformaciji in njeni kritiki meniškega, svetnega pojmovanja življenja. Posvetno »dobro delovanje« (*bene agere*) so za protestanta zunanji izraz ljubezni do bližnjega, toda pozor: socialno delo reformirane Cerkve sme biti samo »služba v slavo božjo in ne služba ustvarjenemu bitju« (2002, 104). Ta pojmovni prelom najostreje razvijejo puritanci in kalvinisti. Značilnosti prvih so po Webru »izolacija od sveta«, »breziluzionistični in pesimistično obarvani individualizem«, »občutek nezaslišane notranje osamitve pri individuumu«, »negativni odnos do čutne kulture«, kajti puritanski reformator je »občeval s svojim Bogom v globoki notranji izoliranosti« (101). Za kalvinista je značilno samonadzorovanje, pogled vesti, metodika in sistematika življenjske držbe strogih moralnih samozapovedi, »neutrudno poklicno delo«, dosledna »metoda celotnega življenjskega sloga« (118); krščanska askeza se osvobodi svetnega bega pred svetom in postane virtuozno

12 Nem. *Beruf*, ang. *calling*, lat. poleg brezbarvnega *opus* premore še izraza *officium* in *professio*, v it. *imamo vocazione* ali *chiamamento*.

samotrpinčenje, metoda posvetnega življenja, sistematični, racionalni, podjetni(ški) način življenja. Za reformatorje »mora biti sleherni kristjan celo življenje menih« (123). Pri odkritju nove obale kapitalizma je po Webru pomembno vlogo odigrala tradicionalistična protestantska etika. Podjetnika »novega sloga« pred moralnim in ekonomskim »stečajem« varuje etika poklicanosti (57) in angažiranosti, odločilna psihološka motivacija za rojstvo kapitalističnega duha (51, 59).

Sprašujemo se, ali je Webrovo gledanje na filozofijo poklica(nosti) edino možno? Ali je res, da je kapitalizem tisti, ki terja človeško predanost poklicu, ali je mogoče res obratno, da je človek tisti, ki potrebuje občutje poklica kot poklicanosti, osmišljujoče delo, ki ga je moramo čutiti kot nalogo in (po)klic(anost), če hočemo delovati, *ergo* živeti človeško? Središče razvoja kapitalističnega meščanstva – Florenca *trecenta* in *quattrocenta* – je prepojeno s podjetniško voluntarističnim duhom, ki ne se ne zadovoljuje z manj, temveč hoče več, gleda višje. To je bila in ostaja »prava in zares tipična posebnost ljudstev 'liberum arbitrium', ki tiči Francozom in Italijanom v krvi in mesu« (Weber 2001, 65). Humanistični duh ni reformatorski, temveč laično katoliški: prej kot vest, previdnost, namesto pesimizma, optimizem, namesto predestinacije, voluntarizem. Humanist kopiči posamezna dobra dela, brklja z dobroto in računa na milost zakramentov, kesanja in pokore. Weber pravilno opozarja, da lahko govorimo o »katoliškem, pristno človeškem nihanju med grehom, kesanjem, pokoro, olajšanjem vesti in vnovičnim grehom« (2002, 118). Humanizem je človeški obraz javnega angažmaja.

Neskončnost možnosti v končni dejanskosti

Trditev Arendtove, da je bilo do praga novega veka dejavno življenje *negativum*, saj naj bi absolutni primat pripadal kontemplativnosti (1996, 18–19), nima historičnih osnov, a tega vprašanja zdaj ne moremo poglobiti. Zagotovo drži, da univerzum krščanske filozofije visoko ceni nepolitičnost in neposvetnost, saj je »treba *biti quamdiu mundus durat* – dokler svet obstaja – odkrito zadržan do vsakršne dejavnosti verujočega kristjana« (56). Često imamo občutek, da je višek dopustne (po)svetnosti za del posvečenih krogov »nizko«, kar je »več«, meji na pregrešnost *superbiae* in *luxuriae*. Civilni angažma je, prav nasprotno, globoko ukoreninjen v krščansko, tudi srednjeveško tradicijo. Evropsko moderno državljanstvo so iz teocentričnih spon zrahljali reformatorski katoličani, italijanski zgodnji humanisti: Petrarka, Vergerij starejši (1370–1444) in florentinski kancler Coluccio Salutati (1332–1406), ki v znameniti epistoli prijatelju Pellegrinu Zambeccariju (10.16) zapoje hvalo civilnemu krščanstvu (Salutati 1896, 285–308). Še nekaj prepotrebni referenc: neizbrisni hvalnici *dignitas hominis* Bartolomea Fazio in Giannozza Manettija, programski biografiji klasičnim junakom – Manettijeva Sokratu, Brunijeva Danteju in vsa temeljna dela civilnega humanizma, od Bartolomea Sacchija (*Il Platina*), Mattea Palmierija in Poggia Bracciolinija do sinteze dejavne kontemplativnosti Cristofora Landina v dialogu *Razprave v Kamaldoliju*. Kontaminacija svetega in posvetnega, ki zaznamuje prednovoveško etično in politično filozofijo, se danes kot divja misel odpira novemu prevrednotenju.

Svet, ki ima prostor za javnost, ne more biti urejen samo za eno generacijo in samo za živeče, temveč mora presegati življenjsko dobo ljudi. Brez tega prestopanja v možnost

zemeljske nesmrtnosti ne morejo zares obstajati niti politika, niti skupni svet, niti javnost. Kajti svet ni skupen v istem pomenu kot krščansko skupno dobro, skrb za zdravje lastne duše, ki je skupna vsem kristjanom. Skupni svet je izven nas samih, vanj vstopamo, ko se rodimo, in ga zapuščamo, ko umremo. (Arendt 1996, 57)

Brez možnosti neskončnega – neskončne velikosti (astrofizika) ali neskončne majhnosti (entomologija) – je dejanskost nesmiselna. To je vodilna misel novega, integralnega humanizma, ki prevprašuje novo zavest naše človečnosti. Vera v neskončnost (neskončno velikih in neskončno majhnih zgodb) je od antike (Aristotel 1964, 341) gibalo ljubezni do sveta (*amor mundi*). Aristotel namreč, in ne Platon, z roko kaže k nam.¹³ Če pustimo poznogrško vprašanje evdajmonizma ob strani, si lahko sposodimo Arendtove besede, po katerih »ni nobenega večjega dokaza za odmiranje javnega političnega prostora v novem veku, kot je skorajda popolno izginotje resnične skrbi za nesmrtnost, ki je deloma zasenčeno z istočasnim izginjanjem metafizične skrbi za večnost« (1996, 58).

Novi vek naj bi po Arendtovi »katastrofalno« obrnil razumevanje smrtnosti in nesmrtnosti: na mesto nesmrtnosti (antičnega) sveta je stopila nesmrtnost (krščanskega) življenja. »Tam, kjer je po antični veri stala nesmrtnost kozmosa, se je zdaj pojavilo nesmrtno človeško življenje, na mesto, ki so ga zavzemali smrtniki, pa je stopil minljivi svet.« (328) Postulat svetosti življenja (krščanstvo) oziroma primata subjektiv-

13 Kajpak merimo na osrednji prizor Raffaellove freske *Atenska šola* (1509–11), ki krasi sobano *Stanza della signoria* vatikanskih Apostolskih palač.

nosti (Kartezij) zagotovo vpliva na dojemanje relevantnosti politike in dostojanstva političnega v naših življenjih. Sprašujemo pa se, ali res drži, da angažirana politika ni mogoča, če je končni smoter svetnega življenja odrešenje duše, prej kot sveta. Ali more civilna duša delovati v svetu? Ali je mogoče skrb zase (*cura sui*) razumeti in izvajati kot politični performativ? Giovanni Pico della Mirandola je človeško odgovornost, ki nas kliče h »kovaštvu lastne usode« (*homo faber ipsius fortunae*), ubesedil s simbolno prisposodbo lestve, ki veže zemljo z nebom (Mirandola 1997, 7, 11). Poklic(anost) človeškosti je tvegan izziv: kot na melišču je za vsak korak naprej potrebno stopiti dva nazaj. Novi humanizem zagovarja neskončnost možnosti v obzorju končne dejanskosti. Človek ni gospodar in niti stvarnik, temveč upravitelj vsemirja, ker sprejme ontološko odgovornost in odgovarja etičnemu po-klicu lastne človečnosti.

Z zaključnim citatom iz *Vitae activae* Hannah Arendt napoveduje svoje zadnje, nezaključeno delo z naslovom *Življenje misli*. Pregovorni Katonov izrek iz prve knjige Ciceronovega dela *O državi* (1.27) se glasi: »Nikdar nisi bolj dejaven kot takrat, ko na videz ne počneš ničesar, nikdar manj sam kot takrat, ko si sam s sabo.« (Arendt 1996, 339) To je *vexata questio* subjektivističnega živca, ki se po Avguštinu prebudi z italijanskim historičnim humanizmom, od Salutacija do Leon Battista Albertija. Delo *Življenje misli* se deli na dve poglavji: prvo je posvečeno misli, drugo volji. Le-ta je enakopravno orodje razumu, še več, je gibalno človekovega delovanja v času, »projekt« (Arendt 1987, 324) in »duhovni organ prihodnosti«, s katerim opuščamo varnost in gotovost preteklosti in se spuščamo v neznanko prihodnosti. Grška antika volji ni priznavala avtonomne, specifične funkcije, temveč jo je vselej podrejala razumu. Voluntarizem je odkritje krščanske filozofije.

Zdaj pa: človekovo dostojanstvo (*dignitas*), odličnost (*excellentia*) oziroma krepostnost (gr. *areté*, lat. *virtus*), celo plemenitost (*nobilitas*), ki za humaniste ni podedovana danost, temveč dejavno pridobljena in socialno izkazana sposobnost, se odvijajo na odru civilne javnosti, ker je samo tam mogoče tvegati, premagovati in izgubljati, sebe in druge. Pa vendar le-ta vzklije v tihi pristavi (Avguštin 1978, 209–210; Avrelj 1988, 57–58) subjektivnosti ali bolje zasebnosti, brez katere ne more biti odprte, demokratične arene, brez katere se vrata in okna demokracije ne razprejo. Politični problem humanizma se odigrava na tem vozlišču: če ni zasebnosti (Arendt 1996, 67), ne more biti javnosti. Če je vse družbeno, potem nič ne more biti politično. Angleški pesnik Wystan Hugh Auden je v delu *Orators* (1932) zapisal: »*Private faces in public places / are wiser and nicer / than public faces in private places*«. Popolna prevlada družbenosti nad nedružbenimi elementi človeškosti (politiko? kulturo? umetnostjo? oikonomijo? vero?) doseže višek z množičnimi družbami 19. stoletja in v tej obliki vztraja do danes, ko nič ne kaže, da bi družbenost še ohranjala svoj emancipatorni zanos. Množične družbe niso arenko obzorje politične civilnosti, temveč same zaigrajo na družbenem odru, tako glasno in vsiljivo, da preglasijo pravega političnega akterja, civilno vest posameznika, ki zasliši in odgovori na politični klic človečnosti. V svoji tendenci k ekspanziji je množična družba »od samega začetka grozila, da bo izpodrinila tako politično kot privatno in končno tudi novo področje intimnega /... / in lahko začne ogrožati človeštvo in samo človečnost ljudi; /... / to je tako, kot da bi prav človeški rod lahko uničil človeštvo.« (Arendt 1996, 48)

Razločen dokaz za to, da se civilni prostor pogreza v lastno nečlovečnost, je preobrazba nasilja, ki postaja deideologi-

zirano, prazno in brezsmiselno, golo, surovo dejanje: »Naš čas je čas, v katerem praznični vikend zahteva več žrtev na evropskih avtocestah kot pa vojaška kampanija.« (Agamben 2004, 125) Galimbertijeve fante z nadvoza (2009a, 91–104) so v koronskem času zamenjale množice najstnikov, ki se v sobotnih večerih na italijanskih trgih srečujejo zato, da bi se pretepale, vsi proti vsem. Skrbi in straši nas prav takšna, nasilna jeza v človeški svet (*ira humani mundi*), ki je toliko bolj nevarna, kolikor bolj je nehuman(ističn)a. Filozofija strpnosti in solidarnosti, ki ne zaupa v odrešenjsko moč človeškosti, se raztrešči ob prvem dejstvenem preizkusu, ob prvem križpotju zgodovine. Če humanistika ne verjame v humanitas, je vsako računanje na sočutje in dialog zaman. Človečnost edina lahko vzpostavlja stik z drugim in ohranja »demonško napetost«, ki zaznamuje civilno in politično delovanje, človeškost nasploh. Računati na »sočutje« in »dialog«, ne da bi verjeli v človeka, ne more biti trajnostna rešitev, saj bomo prej ali slej – verjetno kmalu – trčili ob nekoga, ki kljub našim »dobrim nameram« noče biti ne sočuten, ne človečen in niti strpen. Če hočemo ohranjati družbo odprto,¹⁴ moramo poskrbeti za preživetje človečnosti.

14 Pojemovna kategorizacija iz Bergsonovega poznega dela *Les Deux sources de la morale et de la religion* (Dva vira morale in religije, 1932). Morala in družba se medsebojno pogojujeta, zato moramo ločevati dva tipa vsakega, zaprtega in odprtega. Za zaprto družbo je značilna določena »moralna prisila«, ljudje moralnih norm ne izbirajo zavestno, temveč jih reproducirajoče sprejemajo kot navado; morala je nereflimirani vedenjski vzorec. Odprta družba pa, nasprotno, zagotavlja in spodbuja svobodno izbiro moralnih načel in vedenjskih vzorcev (bergsonovsko dvojico bo razvil in utemeljil Karl Popper v delu politične filozofije *The Open Society and its Enemies*, 1945).

Humanitas ancilla vitae est

Trije veliki dogodki na pragu novega veka (odkritje Amerike, reformacija in odkritje teleskopa) so po Arendtovi tlakovali pot modernim odtujitvam od sveta: begu z zemlje v univerzum (nova znanost) in iz sveta v samozavedanje (racionalizem-razsvetljenstvo). Preobrat razmerja med teorijo in prakso je prinesel do eliminacije pasivnega opazovanja, čistega zrenja, spekulativnega mišljenja, a ne v smislu, da bi dejavnost kot najvišja človekova spodobnost zamenjala kontemplacijo: preobrat se je zgodil v mišljenju samem, ki ne zna biti več humanistično, temveč le tehnično. Tehnika je čisto dejanje, mišljenje, ki ne misli, »prvenstvo prakse« nad teorijo, totalitarno protihumanistična. Odkar znanstvena misel zaupa bolj v tehniko kot v humanistiko misleč, da se s tem objektivizira, se ujame v paradoks: znanost, ki »ne razmišlja več«, tehnika brez humanistike, humanistika brez humanizma, izgublja svojo samostojnost in ne more ostati človečna, kaj šele koristna, za človeka in zemljo nasploh. Družbeno etiko je treba očistiti tehnične misli: politika ni tehnika, je humanizem. Še več, človeško življenje nadomeščajo stvari, živeči predmeti (Bodei 2011), ki bodo – če kmalu ne zasučemo smeri – preživele človeka, ki jih je bil ustvaril. *Internet of things*.

Po nedavni izraelski raziskavi, objavljeni v reviji *Nature*, je leta 2020 teža umetnih izdelkov preseгла težo rastlin, živali in mikroorganizmov. To za nas ne pomeni, da je na zemlji preveč človeka, da je problem antropocentrizem nasploh. Humanisti trdimo nasprotno, preveč je umetne človeškosti (predmetov) in premalo človečnosti (duha). Od tod menimo, da bi si morala humanistika izboriti nekdanjo vlogo služabnice živemu življenju – *ancilla vitae* – in vnovič

postati nekakšna »služabnica *sui generis*, ki se ne klanja zunaj-filozofskim silnicam – teologiji, zdravemu razumu, znanosti, tehniki, zgodovini ali politiki – temveč življenju samemu« (Arendt 2015, 26). Gospodarna služabnica oziroma služabna gospodarica, ki bi v znanostih nosila baklo (Dante 2005, 67–69) človečnosti. Tudi mi vidimo »kot koristno vse, kar nam pomaga, da postanemo boljši« (Ordine 2015, 9). Kar ne služi človečnemu – in torej naravnemu –, je nekoristno in potencialno (samo)uničujoče. Humanizem in humanistika gresta z roko v roki (Grafenauer 2016).

To moderno začaranost s tehnično znanostjo nepreseženo opisuje Karl Jaspers v temeljnem eseju *O pogojih in možnostih novega humanizma*.

»Šele ta zaverovanost omogoča moderni fanatizem, ki se ne sklicuje na vero, ampak na znanost, in ki nasprotniku očita neumnost, zlovoljo ali nepremostljivo razredno vpetost ter tej postavlja nasproti lastno, čisto človeško resnico, nena vezano na družbeni razred in zato absolutno. /... / Znanost, prepuščena sama sebi kot gola znanost, propade. Razum je kurba – je rekel Nikolaj Kuzanski – ker se vdaja poljubnim stvarjem. Znanost je kurba – je govoril tudi *Lenin* – ker se namreč proda vsakemu razrednemu interesu.« (1999, 13–15)

Menimo, da dobršen del humanističnih ved razprodaja »našo« specifičnost, ki je humanistom stoletja dajala »besedo« pri krojenju svetnega življenja. Humanistične vede izgubljajo svojo generativno moč ne zato, ker bi bile njene metode in vsebine neaktualne (le kako, ko so vendar univerzalno »človeške«), temveč zato, ker se predajajo »aplikativni« skušnjavi tehničnih znanosti in se stapljajo z nehumanistiko. Koliko »humanistike« danes razmišlja in deluje

tehnično. Take humanistike nihče ne rabi, ker bo vedno za korak krajša in počasnejša od »interesov« in »interesnosti« uporabnih znanosti. Humanisti smo »drugačni«: prenašamo intelektualno širino, spodbujamo *ars combinatoria*, ohranjamo dialoškost védnosti, raziskujemo kompleksnost, prenašamo kritičnost, gojimo celostnost. Hiperspecializirani svet nas potrebuje take, kot smo (bili nekoč): arhaično rečeno, polihistoriski. Tako Jaspers:

»Brez povezanosti v védenju o celoti je v tem srečanju vsakdo prisiljen uzreti, kar je zanj neznano. Tako se uči dopuščati, da se ga dotakne najbolj tuje. Iz tega se poraja duhovno življenje, sila, ki vleče v širjavo in svobodo mišljenja. Skupni duh se torej ne nahaja več v povezujoči vsebini vere, ampak le v kritičnem raziskovanju kot takšnem, v pripoznavanju logično in empirično nepotrjenega, v odločnem zavračanju *sacrificium intellectus*, v odprtosti, brezmejnem spraševanju, poštenosti.« (21)

Zaključek

Kaj ostaja od političnosti v somraku človečnosti? »Tako je, kot bi se vedno znova zaman naseljevali na vulkanu, za katerega je gotovo, da bo izbruhnil, ne ve pa se kdaj, kako in kje.« (Jaspers 1999, 41) Stanje kronične negotovosti (Bauman 1999) ne zadeva le tržišče dela, medosebne odnose in vrednotne sisteme, temveč preživetje politične človečnosti sólo. Trdimo, kakor Jaspers, da potrebujemo »asimiliranje zahodnega humanizma kot nenadomestljivega izhodišča in bojevanje za človekovo neodvisnost kot predpostavko vseh prihodnjih možnosti« (Jaspers 1999, 43). Humanizem ni odrešujoči cilj, temveč osvobajajoča Noetova barka, ki ustvarja

tak »duhovni prostor, ki slehernemu človeku omogoča, in od njega zahteva, da se bojuje za svojo neodvisnost« (46). Humanizem človeka opremlja z miselnimi, duhovnimi in vrednotnimi orodji, brez katerih se človek (*homo*) ne more razviti v zrelega moža (*vir*), otrok v najstnika, očeta ali mater, starša, volivca, davkoplačevalca, zrelega državljana.

Fragmentom človečnosti, ki še napenjajo ušesa k (so)človeku, kličemo: rešimo se lahko le, če se rešimo sami, če bomo kljub vsemu (zlu) še ljubili človeški svet (*amor humani mundi*). Svojo prihodnost lahko zagotovimo le na tem (ni nujno, da najboljšem), edino človeškem torej antropološko možnem svetu. Novi humanizem je pripravljen sprejeti svojo odgovornost in človeštvu ponuditi vlogo služabnika za življenje in prenovo (bolj) človečnega sveta (*renovatio mundi*). Humanizem človeka prebuja, vzgaja, krepi in opremlja za človečnost. Za preživetje je nujno iz »zimskega spanja« prebuditi protirazsvetljenske množice, kot kantavtor Marko Breclj v skladbi *Črni peter* (Cocktail, ZKP RTVL 1974) opozarja z nepreseženim aforizmom: »eni so srečni, drugi pa trezni«. Treznost je zrela človeškost, zatorej kličemo: več treznosti, več človečnosti.

Ni mogoče rešiti (naravne) zemlje, ne da bi rekonstruirali (človeško) zemljo. Reševanje planeta je odvisno od civilnega angažmaja in političnih odločitev, na kratko rečeno, od človeka. Zato je nadvse pomembno, da ta (p)ostaja človečen. Humanisti ne verjamemo, da je totalno krizo povzročila presežna vrednost človeškega, prej nasprotno: v političnem delovanju je premalo human(ističn)e človeškosti. Proti »razčlovečenju« civilne družbe lahko plamenico političnega angažmaja ohranja le takšna humanistika, ki bi za človeštvo delovala integralno. Brez upanja v to, da lahko (v priho-

dnje) rešimo »ves svet«, je vsako politično delovanje (sedaj) kompromitirano. Brez občutka, da lahko rešimo »celoto« in zanamcem dedujemo »večnost« človeškega sveta, se bodo stopnjevali fenomeni, ki jih pedagogi, prej kot akademiki, predobro poznajo: »žalostni« afekti najstništva, ki se predaja odčaranemu, brezupnemu, samouničujočemu fatalizmu.

Ljubiti stvarstvo (*amor mundi*) vsemu in sebi navkljub je danes izziv integralnega preživetja, preživetja vseh in vsega. V sledi Jaspersa opozarjamo na preživetveno nujnost nove zavesti naše človečnosti. Ali morda vstopamo v somrak človeštva ne zato, ker je (človečne) človeškosti preveč, temveč ker je je premalo?

Reference

Agamben, Giorgio. 2004. Homo sacer: suverena oblast in golo življenje. Ljubljana: Študentska založba.

Arendt, Hannah. 1987. Vita della mente. Bologna: Il Mulino.

Arendt, Hannah. 1996. Vita activa. Ljubljana: Krtina.

Arendt, Hannah. 2006. Kaj je svoboda? Med preteklostjo in prihodnostjo. Ljubljana: Krtina.

Arendt, Hannah. 2013. O nasilju. Ljubljana: Krtina.

Arendt, Hannah. 2015. Humanitas mundi. Scritti su Karl Jaspers. Ur. Rosalia Peluso. Milano: Mimesis.

Arendt, Hannah. 2018. Umanità in tempi bui. Milano: Raffaello Cortina Editore.

Aristotel. 1964. Nikomahova etika. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Avguštin, Avrelij. 1978. Izpovedi. Celje: Mohorjeva družba.

Avrelij, Mark Antonin. 1988. Dnevnik cesarja Marka Avrelija. Ljubljana: Slovenska matica.

Baptist, Gabriella, ur. 2015. Sui presupposti di un nuovo umanesimo. Milano: Mimesis.

Baudrillard, Jean. 2005. Duh terorizma. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

Bauman, Zygmunt. 1999. La società dell'incertezza. Bologna: Il Mulino.

Benasayag, Miguel; Schmit, Gérard. 2014. L'epoca delle passioni tristi. Milano: Feltrinelli.

Bodei, Remo. 2011. La vita delle cose. Rim-Bari: Laterza.

Boétie, Étienne de La. 2014. Razprava o prostovoljnem suženjstvu. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

Boncinelli, Edoardo; Sciarretta, Galeazzo. 2015. Homo faber. Storia dell'uomo artefice dalla preistoria alle biotecnologie. Milano: Baldini&Castoldi.

Borrelli, Michele. 2017. Nuovo umanesimo o nichilismo. Grandezza e miseria dell'Occidente. Trst: Asterios.

Burckhardt, Jacob. 1963. Renesančna kultura v Italiji. Ljubljana: DZS.

Candotto, Laura. 2012. La vita politica e la vita contemplativa nella concezione aristotelica della felicità. *Peitho. Examina antiqua* 1, št. 3: 143–154.

Cicero, Mark Tulij. 2017. O državi: uvod. *Keria: studia Latina et Graeca* 19, št. 2: 191–198.

Ciliberto, Michele. 2017. Il nuovo umanesimo. Rim-Bari: Laterza.

Dante, Alighieri. 2005. Božanska komedija. Vice. Celje: Mohorjeva družba.

Dante, Alighieri. 2013. Monarhija. Ljubljana: Slovenska matica.

Dostojevski, Fjodor Mihajlovič. 2010. Bratje Karamazovi. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Foucault, Michel. 2010. Besede in reči. Arheologija humanističnih znanosti. Ljubljana: Studia humanitatis.

Foucault, Michel. 2015. Rojstvo biopolitike. Kurz na Collège de France, 1978–1879. Ljubljana: Študentska založba.

Fromm, Erich. 2018. In difesa dell'uomo. La via di un nuovo umanesimo contro il fanatismo. Milano: Ghibli.

Galimberti, Umberto. 2009a. Grozljivi gost: nihilizem in mladi. Ljubljana: Modrijan.

Galimberti, Umberto. 2009b. Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica. Milano: Feltrinelli.

Galimberti, Umberto. 2011. Miti našega časa. Ljubljana: Modrijan.

Gilson, Étienne. 1996. Ljubezen filozofov. Ljubljana: Družina.

Gilson, Étienne. 2002. Duh srednjeveške filozofije. Ljubljana: Družina.

Goethe, Johann Wolfgang von. 2003. Zahodno-vzhodni divan. Maribor: Locutio.

Grafenauer, Niko, ur. 2016. Humanizem in humanistika. Simpozij. Ljubljana: ZRC SAZU.

Grušovnik, Tomaž. 2020. Hotena nevednost. Ljubljana: Slovenska matica.

Havel, Vaclav. 1989. Politika in vest. 2000: revija za krščanstvo in kulturo, št. 46/47: 22–35.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor. 2006. Dialektika razsvetljenstva: filozofski fragmenti. Ljubljana: Studia humanitatis.

Houellebecq, Michel. 2017. Podreditev. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Jalušič, Vlasta. 1996. Politika kot možnost. V: Arendt, Hannah. Vita activa, VII–LIII. Ljubljana: Krtina.

Jaspers, Karl. 1999. O pogojih in možnostih novega humanizma. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

Kant, Immanuel. 2006. Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo? V: Zgodovinsko-politični spisi, 23–29. Ljubljana: ZRC SAZU.

Komar, Milan. 2018. Problemi človeka v družbi blagostanja. Ljubljana: Družina.

Lubac, Henri de. 2001. Drama ateističnega humanizma. Celje: Mohorjeva družba.

Mirandola, Giovanni Pico. 1997. O človekovem dostojanstvu. Ljubljana: Družina.

Nietzsche, Friedrich. 1988. Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale. Ljubljana: Slovenska matica.

Ordine, Nuccio. 2015. Koristnost nekoristnega. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Recalcati, Massimo. 2013. Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre. Milano: Feltrinelli.

Salecl, Renata. 2020. Strast do nevednosti. Kdaj in zakaj ne želimo vedeti. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Salutati, Coluccio. 1896. Epistolario di Coluccio Salutati, 3. Ur. Francesco Novati. Rim: Istituto storico italiano.

Seneka, Lucij Anej. 2001. O srečnem življenju in druge razprave. Ljubljana: Študentska založba.

Sovrè, Anton, prev. 2002. Predsokratiki. Ljubljana: Slovenska matica.

Spinoza, Baruch de. 1988. Etika. Ljubljana: Slovenska matica.

Spinoza, Baruch de. 1990. Dve razpravi. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Šček, Jernej. 2021a. Med bedo in dostojanstvom: neuresničeni antropološki diptih Lotaria iz Segnija (papeža Inocenca III.). *Edinost in dialog* 76, št. 2 [v tisku].

Šček, Jernej. 2021b. Politika kot (po)klic človečnosti. *Anthropos* 53, št. 1 [v tisku].

Todi, Jacopone da. 2018. Brezmerje: izbrane lavde. Ljubljana: KUD Logos.

Vattimo, Gianni; Rovatti, Pier Aldo, ur. 2010. Il pensiero debole. Milano: Feltrinelli.

Weber, Max. 2001. La politica come professione. Torino: Einaudi.

Weber, Max. 2002. Protestantska etika in duh kapitalizma. Ljubljana: Studia humanitatis.

Zagrebelsky, Gustavo. 2016. Senza adulti. Milano: Einaudi.