

je končno prevladalo kot krščanska ortodoksnost, zlasti v njeni rimsko-katoliški različici. Moral sem pač imeti primer, ki sem ga lahko skozi zgodovino in skozi sedanost uporabil, da bi morda načel širšo problematiko. Zato so tudi na koncu sklepi. Ti naj bi pokazali smiselnost preverjanja odnosa dogma-antidogma.

Ne trdim, da je treba vsakomur iti po tej isti poti. Nisem si znal bolje izbrati. Na tem primeru, ki je tudi za nas pomemben, kar zadeva našo civilizacijo, tisto, v čemer živimo v kulturnem smislu, sem si izbral to krščansko paradigmo. Lahko nekdo govori čisto o drugi paradigmi. Prav tako bi bila primerna tista, ki se posplošeno imenuje marksizem, ki se je tudi dogmatiziral v sekularizirano religijo in je prav tako izzival antidogmo, vendar je zanimivo, da se je ta sekularizirana religija v boju med dogmo in antidogmo v marsičem razkrojila, medtem ko krščanska paradigma obstaja.

Bilo bi nadvse zanimivo razmišljati, zakaj se kaka dogma skoraj (popolnoma) izniči in zakaj kaka druga obstaja. Vsaj delen odgovor, kakršen se meni kaže, je objavljen v omenjenem prispevku (Herezije, TiP, št. 1-2 1991, str. 84): ... »tostranskost je mogoče preveriti, onostranskosti pa z merili in instrumentarijem človekove racionalnosti ne«. Le deloma je mogoče dogme, ki slonijo na transcendenci, nadsvetovnosti, preverjati skozi izkustva življenja na »tem svetlu«, čeprav je tudi taka dogmatika daleč od imunosti, odpornosti proti napredkom in izsledkom človekovega uma. Dogme pa, ki le imitirajo transcendenco v kaki eshatološki podobi, niso dolgoročno imunizirane zoper dejanskost človekovega bivanja.

S tem je razprava odprta.

SRDJAN VRCAN

Dialektika dogme in herezije, dogme in antidogme

V tej razpravi ne sodelujem s predpostavko, da gre za čisto akademsko razpravo brez vsakršnih referenc na sodobne duhovne razmere, v katerih živimo in na peripetije političnih dogajanj, v katere smo vpleteni ali zapleteni. Zato se mi ta razprava ne kaže kot prazno modrovanje o dogmi in herezi zunaj prostora in časa, kot takorekoč pojav sub specie aeternitatis, pa tudi ne kot oblika čisto intelektualne telovadbe, ki služi samo sebi. Prav tako tudi ne mislim, da gre za razpravo, ki je samo zgodovinskega pomena in ki je vsebinsko obrnjena samo k preteklosti. Upoštevajoč vse to bi rad takoj pojasnil, kaj so moja izhodišča za sodelovanje v tej razpravi. Za to bom uporabil argumentacijo, ki jo je v nekem spisu izdelal Hans Albert. V njem opozarja na povezave med politiko in filozofijo. Gre za povezave, ki se ne omejujejo samo na zveze med filozofskimi in političnimi pojmovanji, ampak za povezave med filozofskimi idejami in oblikovanjem družbenega življenja, za povezanosti, ki obstajajo tudi, kadar niso izražene v obliki izrecnih vsebinskih tem. Zato gre pogosto za posredne povezanosti, ki se v prvi vrsti kažejo v načinu pristopa k reševanju problemov in v načinu presojanja rešitev. Gre

potemtakem za povezave tudi v metodičnem slogu drže pri reševanju vprašanja, kakšen slog je na delu na različnih področjih družbenega življenja.¹

To pa seveda pomeni, da je tematika te razprave doživeta z osebnega stališča, za katerega notranje povezave med teoretskimi pozicijami in načini soočanja z življenjskimi problemi in načini njihovega reševanja na ravni prakse niso samo nključne in zunanje narave. Izhodišče za to je v temeljnem dejstvu, na katerega je opozoril Hans Albert. Očitno je namreč, da je mogoče priti do drugačnih predlogov ne samo po postopkih znanstvenega raziskovanja, ampak z delovanjem na drugih področjih družbenega življenja, kakor tudi z oblikovanjem družbenega življenja v celoti, pač glede na to, iz česa izhajamo. To pa je odvisno od tega, ali verjamemo v nezmotljivost oziroma neodklonskost določenih družbenih instanc ali pa v prav tako določene metode, kakor tudi od tega, ali izhajamo iz očitnih določenih izvorov spoznavanja ali iz absolutne zanesljivosti nekaterih ugotovitev, ali pa obratno, izhajamo iz prepričanja, da so vse instance in metode podvržene zmotam oziroma napakam, in da vera v zanesljive izvore spoznanja in v absoluten vpogled izhaja iz utvare o človekovih možnostih.²

Če to prenesemo na tematiko naše razprave, pomeni, da je na prvi pogled zelo abstraktna razprava o dogmi in hereziji nadvse pomembna za nastanek predloga, kako oblikovati družbene odnose tukaj in zdaj, pa tudi za njihovo kritično presojanje.

Na to seveda opozarja tudi dejstvo, da se naša razprava umešča v popolnoma svojsko duhovno situacijo, ki označuje ta čas in ki določa socio-kulturne in duhovne okvire te razprave. Naš konkretni čas in zelo konkretne prilike zanesljivo ne tvorijo samo zunanjega nevtralnega in ravnodušnega okvira razprave. Če je temu tako, potem moramo poudariti, da se ta razprava umešča v kontekst duhovne situacije našega časa, se pravi v okvir razmer, ki so se izoblikovale konec sedemdesetih let in so se začele s posebnim obratom v težnji, ki ga je Jürgen Habermas prepoznal že konec sedemdesetih kot obrat epohalne in ne epizodne narave. Seveda je treba takoj ugotoviti, da je obrat v težnji predvsem in v prvi vrsti pripisati padcu kredibilnosti marksizma in marksistične tradicije v praktično vseh njenih variantah in verzijah in načina oblikovanja družbene stvarnosti pod vplivom te tradicije. Toda prav tako moramo ugotoviti tudi, da je ta obrat v težnji po svojih učinkih mnogo širše in globlje narave, ko govorimo o duhovnih razmerah, ki jih najavlja in uvaja. Ta obrat je namreč prizadel tudi mnoge druge duhovne struje in kulturna gibanja, postala so vprašljiva, čeprav so bila sestavni del moderne kulture nasploh in ki so zaznamovala duh modernega časa oziroma duh modernosti, s tem pa vplivala tudi na določene načine reševanja problemov tudi na ravni družbene prakse. Tudi v tem primeru je imel Jürgen Habermas prav, ko je v začetku osemdesetih trdil, da so zdaj na delu poslavljanja ne samo od Marxa, ampak tudi od Descartesa in njegovih vrlin: »od metodičnega mišljenja, od teoretske odgovornosti in od tistega egalitarizma znanstvenega mišljenja, ki je prekinil z vsakim organiziranim pristopom k resnici.«³

Na to opozarja tudi dejstvo, da je Helmut Schelsky v svojem obračunu z zahodnonemško intelektualno levico imel za potrebno hkrati obračunati tudi s Kantom in Rousseaujem, kakor je imel za svojo dolžnost tudi opraviti z idejo polnoletnosti, javnosti emancipacije, participacije itd., ter se razen tega distancirati od ideje

¹ Albert, H. *Kritische Vernunft und menschliches Praxis*, Stuttgart, Reclam, 1977, str. 180.

² *Ibidem*, str. 181.

³ Habermas, J., *Pličaci kritike racionalizma*, Kulturni radnik, 37, 1984, str. 33.

demokracije s svojo znano trditvijo, da tisto, kar potrebujemo danes, ni več demokracija, temveč potreba po več svobode, predvsem seveda v sferi kulture in zasebnega življenja. V tem smislu je omenjeni obrat v težnji, ki označuje duhovne razmere našega časa, postavil pod vprašaj kredibilnost cele vrste idej in vrednot, ki so se začele oblikovati že z renesanso, humanizmom, racionalizmom, razsvetljenstvom, demokratizmom itn. in ki so dejansko postale nosilne ideje in vrednote moderne kulture – in sicer predvsem moderne svetovne kulture. Ta obrat se, poleg drugega, seveda kaže tudi v tem, da so zdaj začeli opuščati in revidirati mnoge ideje in vrednote, ki so pripadale tej kulturi, prav tisti, ki so se sicer imeli in se razglašali za dediče te kulture. V tem smislu je prav značilen primer L. Kolakowskega, ki se ima sam za naslednika razsvetljenstva, vendar ga to ne ovira – pri sklepu, da je greh po vednosti poglaviti razlog vseh nesreč in nezgod, ki so se zgrnile na človeški rod in zato odkrito pledira za ohranjanje in krepitev tabujev v sodobnem življenju, zakaj v tolikšni meri, kolikor racionalnost in racionalizacija ogrožata prisotnost tabujev, se bojda zmanjšuje zmožnost civilizacije za preživetje.

To pomeni, da je mogoče v ozadju tematike o dogmi in hereziji v duhovni situaciji našega časa prepoznati globlji in širši problem, ki je izjemne teoretske in praktične teže. Gre za vprašanje možnosti potrjevanja kritičnega racionalizma potem, ko je klasični model racionalnosti radikalno zavržen in vprašljiv in sicer na temelju kritične presoje zgodovinske izkušnje modernega časa. Prav za klasični model racionalnosti gre, ker je bil naravnani na metodično načelo absolutnega utemeljevanja in je predpostavljaval vračanje in naslonitev na domnevno zanesljive in nedvoumne temelje, kakor je verjel tudi, da obstajajo nekakšni nezgrešljivi in nezmotljivi izvori in/ali nosilci spoznavnosti. To pa pomeni, da v okviru te razprave vstopa tudi vprašanje razmerja do tradicije in dosežkov racionalizma ter razsvetljenstva tu in zdaj. Tematika dogme in herezije pravzaprav tu in zdaj vsiljuje tudi iskanje odgovora o tem, ali je od tradicije razsvetljenstva mogoče iti naprej po poti dedogmatizacije vsega, kar je bilo v tej tradiciji premalo kritično in v bistvu dogmatično oziroma dogmatizirano, ali pa je od te tradicije nujno iti nazaj na tisto, kar je bilo nekritično in dogmatizirano v predrazsvetljenskem času in v predrazsvetljenski misli? Če konkretnije povemo: gre za vprašanje, ali so kritični impulzi razsvetljenske tradicije, naravnani k razširjeni zavesti in ozaveščenosti in k dvigu polnoletnosti in odločenosti državljanov v njihovem oblikovanju družbene resničnosti, združljivi in skladni z načelnimi stališči, ki so danes izrecno poudarjena v sobesedilu takoimenovane slabotne misli (*il pensiero debole*).⁴ Ali drugače: ali je sploh mogoča institucionalizacija trajne kritične refleksije?

Če že moram nastopiti kot prvi udeleženec v razpravi – a raje bi bil zadnji, – potem bi začel s kritično pripombo na prispevek S. Južniča. Prispevek S. Južniča je po obravnavani temi izjemno pomemben in zanimiv, še bolj pa je spodbuden zaradi vprašanj, ki jih načenna in nudi, pa tudi zaradi sklepov, ki jih ponuja. Vendar bi želel, brez slehernega podcenjevanja tega prispevka, kritično opozoriti na neko njegovo pomanjkljivost. V bistvu je obravnavano besedilo mogoče šteti za klasični primer molčeče pristranskosti, ki sploh ni tako redka v razpravah te vrste. Gre za pristranost v posploševanju, ki se kaže v tem, da za del dejstvenega zgodovinskega gradiva velja, da je pomemben za izvajanje sklepov in za posploševanje na teoretski ravni, medtem ko je drugi del tega istega gradiva praktično obravnavan kot nepomemben pri takšnem posploševanju. V omenjenem prispevku se to seveda vidi: na eni strani, v razkoraku med zgodovinskim dejstvenim gradivom, ki

⁴ Gl. o tem: Vattimo, G., Rovatti P. A. (ed.) *Il pensiero debole*, Milano Feltrinelli, 1986.

je predstavljeno v največjem delu prispevka in med tistim, kar to gradivo vsebuje, ter, na drugi strani, med sklepi, ki jih avtor navaja na koncu prispevka. Moja kritična opazka v bistvu opozarja na to, da so sklepi, ki hočejo biti univerzalnega antropološkega pomena, izpeljani samo iz enega dela dejstvenega zgodovinskega gradiva. Drugi del tega faktičnega zgodovinskega gradiva je potihoma obravnavan kot teoretsko nepomemben za antropološko posploševanje. Še natančneje rečeno, posploševanje priznava in upošteva samo tisto zgodovinsko dejstveno gradivo, ki govori o ohranjanju in stalnem obnavljanju dogem in dogmatizacij. Tisto gradivo pa, ki priča o ohranjanju, persistentnosti, obnavljanju in celo o neuničljivosti herezij, v sklepih ni deležno enake obravnave. Zato sklep pod številko štiri na določen način visi v zraku in nima ustrezne antropološke utemeljitve, kakršno imajo prejšnji trije zaključki. To pa seveda pomeni, da je trditev, da je vsaka dogma spremenljiva in da ni dogme, ki ne bi sprožila protidogme, kakor tudi, da ni dogme, ki ne bi bila v interakciji s socialnim in političnim prostorom, predstavljena samo kot posploševanje, ki se nanaša na samo dogmo in njene lastnosti, ne more pa veljati za poskus, da bi odkrili nekatere globlje univerzalne antropološke temelje, zaradi katerih je vsaka dogma spremenljiva, začasna in ovrgljiva, in pripelje do tega, da dogmo vedno kot senca spremlja hereza. Tako se začasnost in spremenljivost kažeta samo kot odsotnost dogme in ne kot nekaj, kar je globoko vkoreninjeno v človeški naravi – vsaj prav toliko, kolikor je vkoreninjena težnja po zanesljivosti v resnicah, ki imajo prizvok absolutnega. Drugače povedano: antropološkega temelja spremenljivosti, začasnosti in oporečnosti dogem ni raspoznati. V tem smislu bi bilo mogoče, na podlagi gradiva, ki je predloženo v obravnavanem prispevku, izpeljati tudi drugačne sklepe. Tako bi bilo mogoče iz navedenega zgodovinskega gradiva vzporedno, s sklepom o človeški nagnjenosti do absolutnega priti tudi do sklepa o tisti antropološki lastnosti, ki je v tem, da vse, kar nastopa kot absolut, prej ali slej postavi pod vprašaj, mu oporeka, deabsolutizira in relativizira. Dejstveno zgodovinsko gradivo kaže, da tudi tisto, kar nastopa v težnji po svoji absolutnosti, v določenih okoliščinah postane neznosno.

STANE JUŽNIČ

Človek kot dvomljivec («prenočljjen» vernik) in vernik resnice in avtoriteta

Zelo rad imam polemične ostrine, celo pikolovske, da bi se zadeve izbrusile. Moj namen je bil predvsem dokazati, da je vsaka pomembna herezija postavljala dogme in vzpostavljala dogmatiko ter se z dogmami upirala »ortodoksni« dogmatiki. To mi je dalo možnosti za zapisane sklepe. Iskanje absoluta in resnice ni le iskanje absoluta in resnice, je vselej tudi iskanje gotovosti in beg od negotovosti. Človek je vržen v svet, lomljiv in krhek, zato išče opore svojemu življenju in obstajanju. Marsikaj o tem je zapisano v omenjenih sklepih. Tisti, ki ga omenjate, še zdaleč ni edini. Drugi govorijo o povsem drugačnih vidikih konflikta med dogmo in antidogmo.