



ANTON JAMNIK

Vloga razumnosti pri verovanju v svetu liberalistične družbe

Družbeni prostor je nekaj zelo kompleksnega. V njem lahko opazimo tri med seboj tesno povezane procese: kognitivnega, estetičnega in moralnega ter seveda vse posledice, ki jih ti procesi ustvarjajo v družbi. Vsi ti trije procesi razvijajo tako pojme bližine kot tudi pojme distance, pojme zaprtosti in odprtosti. Oblikujejo mehanizme, ki so različni tako po svoji uporabi kot tudi po svojih rezultatih. Kognitivni prostor je konstruiran intelektualno, torej s pridobivanjem in distribucijo znanja, estetični prostor je zasnovan emocionalno, s pozornostjo, ki jo vodi radovednost, in iskanjem globine, moralni prostor pa oblikuje posebno čutenje oziroma sprejemanje odgovornosti.

Poznati Drugega pomeni vedeti o Drugem. Živimo skupaj z drugimi, jih spoznavamo ter si na podlagi različnih srečanj, izkušenj, pomnjenja in komunikacije o drugem ustvarjamo določeno podobo. Temeljno vedenje o drugem je nekaj tako globokega in hkrati tako preprostega, da ga težko spravimo v besede oziroma eksplicitno izrazimo. Zavest, da drugi, tako kot jaz, eksistirajo in da je njihova eksistenca ena temeljnih drž, ki jo Alfred Schutz, sledeč Maxu Schelerju, imenuje naravna, pomeni, da takšno vedenje bolj kot iz zavesti izhaja iz osebne izkušnje. Temeljno vedenje, ki v človeku obstaja že po naravi, je prav vedenje o tem, da je človek bitje, katerega osnovna drža je »biti z« drugimi človeškimi bitji. Znotraj te naravne drže ima »biti z« popolnoma simetrično vsebino medsebojnih odnosov. Vse v »biti z« je osnovano na osnovni

recipročnosti. Ta naravna drža vključuje tako imenovano recipročnost perspektive. Tisto, kar vidim jaz, vidiš tudi ti, predmet, ki ga gledam, je za vse isti. V takšnem svetu gre za razumevanje drug drugega. To razumevanje je nekaj čisto običajnega in naravnega, nerazumevanje pa je nenaravno in neobičajno.

»Svet kot svet se prav zame razodene šele takrat, ko gredo stvari narobe.« To je čisto posebna razsežnost družbe, medsebojnih odnosov in moralnega dejanja kot takega. Ustvari se distanca med menoj in drugimi. Čim bližja mi je neka stvar, tem bolj jo poznam. Gre torej za neprestano dialektiko med refleksijo in distanco, vedenjem in družbenim prostorom. Distanca med menoj in drugimi človeškimi bitji se ustvarja tudi na podlagi mojega vedenja. Napetost med distanco in bližino, med





domačnostjo (zaupnostjo) in anonimnostjo je nekaj, kar je ves čas prisotno.

V ta pol zaupnosti in domačnosti spada Drugi. Tu gre res za odnos, medtem ko pri anonimnosti sploh ne moremo govoriti o družbeni distanci kot taki. Zares anonimni Drugi je zunaj in onstran družbenega prostora. Takšen drugi sploh ne more biti pravi »objekt« vedenja in poznavanja. Lahko bi celo rekli, da ta Drugi sploh ni človeški, kajti vsak človek ima svoje atribute, klasifikacijo, je identificiran, spoznan. Človeško, ki ne poseduje določenega prostora, sploh nima svoje identitete. O drugih zares vemo preko procesa tipifikacije, torej določenega vedenja (tu ne gre za osebno gledanje). Nasproti temu pa danes v medsebojne odnose vse bolj prodira anonimnost. Posameznik je preprosto izgubljen, ni zaznan, ni spoznan, torej na neki način za druge ne obstaja, ni Drugi. Prav tako pa tudi sama tipifikacija pomeni zgolj refleksijo o bitju, ki pa seveda lahko ostaja še zelo daleč od etike. V sami tipifikaciji ni prostora za osebne odnose. Tu gre tudi za napetost med fizičnim in socialnim prostorom, ki se ne pokrivate v celoti.

Sodobni svet je vedno bolj poln tujcev, ljudi, ki živijo daleč od drugih, ki so indiferentni do svojega sveta. V takšnem primeru ne moremo govoriti o pravih srečanjih. Učinek univerzalne aplikacije civilne indiferentnosti pa se v svoji končni posledici kaže kot izguba obličja. Urbana množica ni skupek individuumov. Raje bi rekli, da je nerazločna, brezoblična celota, v kateri je vedno manj prostora za individualnost. Množica je brez obličja in takšne so tudi njene enote, torej ljudje. Prostor takšnih napačnih in praznih srečanj so še posebej mesta. Tudi v sodobni arhitekturi, še posebej v večjih mestih, npr. Lever House v New Yorku, Brunswick center v Londonu, La Défence v Parizu, se to kaže v prostranih območjih praznega prostora, območjih, skozi katera samo greš, se samo giblješ, ne da bi v njih tudi ostal. Sodobni svet se v prostranstvih morja nesmisla in izgubljenosti naslanja na oaze vedenja, ki naj bi pomenile oporo in

upanje za pogosto brezupno prihodnost. V takšni družbi je vse več tujcev, in težava je v tem, da se je sodobna družba v vsej svoji nemoči sprijaznila s tem. Njeno prizadevanje, da bi bilo tujcev vedno manj, se zdi vedno manj uspešno. Rešitve išče v sprijaznjenju s tem dejstvom in v iskanju poti, kako naj bi ti tujci vendarle na neki način živeli skupaj, kot otoki, med katerimi je prazen prostor.

Predmet kognitivnega prostora so drugi, s katerimi živimo; objekti moralnega prostora pa so drugi, za katere živimo. Kognitivni in moralni prostor sta dva različna načina bivanja, ki pa se med seboj srečujeta in dopolnjujeta, pogosto prihaja med njima tudi do nasprotij, trenj in konfliktov. Obstaja pa tudi estetska razsežnost družbe, ki ne sovpada s kognitivno razsežnostjo. Estetska razsežnost družbe ima specifične značilnosti. Poleg tega, da je človek kognitivno, moralno in estetsko bitje, je tudi bitje igre, je tisti, ki igra. Postmodernizem trdi, da niti estetično niti kognitivno oblikovan svet ne podpira moralnega prostora. V obeh primerih gre za odtujitev moralnim zahtevam. V proceduralni družbi (kognitivni) prevladujejo indiferentna in neosebna pravila ter čistost razuma, v estetičnem svetu pa gre za odtujitev moralnim zahtevam, ker hoče ta svet fiksirati, zapreti in spraviti v negiben položaj stvari, ki pomenijo očarljivo gibalno človekove ustvarjalnosti.

V sodobnem svetu je torej protislovnost moralnega vedenja še posebej velika. Ta se kaže v pogosto zelo nejasni in tanki meji med preveliko določenostjo in preveliko indiferentnostjo. Te protislovnosti ni mogoče nikoli premagati, moralna osebnost se mora naučiti živeti z njo in tudi iz nje. Umetnost moralnosti je živeti s to protislovnostjo in sprejeti odgovornost za življenje in vse njegove posledice. Trgovina in država sta dva ključna elementa v sodobni družbi, pogosto zelo usodna za moralno življenje. Čeprav se je Margaret Thatcher sklicevala na to, da tudi usmiljeni Samarijan ne bi mogel narediti svojega dobrega dela, če ne bi imel denarja (to je omenila v govoru pred posebnim zbiranjem





denarja v družbene namene), je povsem jasno, kako usodne so posledice za moralo, če na področju denarja vsakdo gleda samo na svoje interese. Nekaj podobnega se dogaja tudi z državo. Moralni subjekt je preprosto uspavan. Država je tista, ki s svojimi zakoni in pravili sprejema nase vso odgovornost. Ali ni paradoksalno, da moderna država in moderna trgovina pomenita nasprotovanje temeljnemu dosežku v sodobnem pojmovanju osebe: zmožnost avtonomno izbirati in izbirati tam, kjer je to še posebej vredno?

»Biti za« je torej pred »biti z«, ki se dogaja v družbi in je določen s tisoč pravili. Mimo tega ne bo nikoli mogoče iti. »Biti z« bo vedno ostal, toda temeljnega pomena je, da se zavedamo, kaj je prvo. Arne Johan Vetlesen je dejal, »da je odgovornost za druge tudi sposobnost sprejemati obdarjenosti, da živimo z drugimi«. Na podlagi tega je mogoče preseči superiornost tehnično instrumentalne kalkulacije. Nobenega zagotovila ni, da se bo to zgodilo, toda gotovo se zgodi takrat, ko ljudje skrbijo za druge, jih ljubijo, nudijo pomoč tistim, ki jo potrebujejo. V takšnih trenutkih, ki so se ponavljali in se vedno znova ponavljajo, se dogaja ta »biti za«, uresničuje se človekova odgovornost za bližnjega, kjer so presežene vse kalkulacije trgovine in strukturirane države. Tu se moralno dejanje v vsej svoji izvornosti kaže kot nekaj avtonomnega, nekaj, kar je globoko v človeku kot temeljno teženje in hrepenenje, hkrati pa prav pred Obličjem Drugega doživlja transcendenco, ki pomeni stalen izziv k odgovornosti ter skrbi za bližnjega.

PROCEDURALNOST IN ČREDNIŠTVO, VZROK ZA RAZOSEBLJANJE MORALE

Etika odgovornosti za drugega ne izvira iz ontologije, ampak je pred njo. Etika je po postmodernem gledanju utemeljitev bivanja, ne pa samo neka drugotna, posledična stopnja ontologije. Izhodišče moralnosti je torej srečanje iz obličja v obličje, to je intimno druženje moralnega soudeleženca, kjer se moralni jaz

počuti doma. Prav tu se začenja moralnost, tu ima svoje izvore. To srečanje zadostuje samo sebi, samo sebe utemeljuje in upravičuje. Ne potrebuje nobenih racionalnih utemeljitev, nobenega posebnega vedenja, argumentov ali pričevanj. Pravi izvir moralnosti je pred vsem tem. Prav tako ne potrebuje določenih standardov, njen edini standard je neprestano ustvarjanje, neprestana odprtost. Ne govori o krivdi ali nedolžnosti; je čista preprostost ali morda celo naivnost.

Od tod pa izvira večno nasprotje med spontano odprtostjo oziroma »biti za« in zakonom. Ob določenem zakonu, ki hoče natančno ločiti čisto dobro od čistega slabega in ga izločiti iz čistega slabega, se moralni jaz nauči zavedanja svoje notranje protislovnosti; toda v istem trenutku za postmoderniste tudi izgine čistost moralne odprtosti do sveta. Shestov je zapisal, da »tesnoba ni stvarnost svobode, ampak je predvsem manifestacija izgube svobode. Izgon Adama in Eve iz raja je alegorija, ki pomeni ponavljajočo se izgubo moralne nedolžnosti.« Po postmodernem gledanju sem tu preprosto samo jaz, s svojo odgovornostjo, s svojo skrbjo, z zapovedjo, ki mi zapoveduje, in to samo meni, z Obličjem, ki je osnova moralnega dejanja. Vse, kar se dogaja, izvira od tu, prav tako vse, kar sem naredil, in vse, kar se v tem trenutku odvija. Moj odnos do Drugega ima lahko samo to osnovo. To moralno druženje je popolnoma specifično in ima čisto svoje lastnosti. Je najbolj šibko, pa tudi najbolj močno, vedno obdano s senco smrti, nikoli ni daleč. Vse to je mogoče, ker niti Jaz niti Drugi v tem moralnem druženju ni nadomestljiv. Prav ta nenadomestljivost pa je tisto, kar dela naše druženje moralno. Moralnost našega druženja se torej sama vzdržuje in je sama sebi zadostna, ne potrebuje nobenih pravil zakona.

Ko se v teh odnosih pojavi »tretji«, to je družba, se situacija čisto spremeni. Svoboda, neomejenost, odgovornost, ki dotlej niso bile merljive, postanejo predmet racionalizacije in določenih pravil. Ni več prostora za spontanost, nedoločenost, pojavi se cela vrsta novih



vprašanj. Odgovornost je vedno bolj natančno določena, ni več brezpogojnosti moralnega imperativa. Moralno teženje počiva in pričakuje navodila. Sedaj živim v svetu, ki je naseljen z »vsemi«, »nekaterimi«, »mnogimi« in podobnimi pojmi, ki jih spremljajo. Vse bolj domači so pojmi, kot npr. razlika, število, vedenje, meja, čas, prostor, svoboda, pravičnost in nepravičnost in seveda še posebej resnica in zmota. To so ključne značilnosti igre, ki se ji reče družba. Vse je seveda postavljeno daleč onstran, in seveda s takšnega položaja ne more vplivati na mojo moralno zavest in je oblikovati. Agnes Heller je označila to dogajanje takole: »Razum misli, predstavljanje si predstavlja, volja hoče, jezik govori. To so značilnosti, ki so postale glavni akterji iz svoje lastne pravice. So tu. Živijo neodvisno od tistih, ki so jih ustvarili [...]« Tako torej prevladajo nad človekom, ki jih je postavil. Sami sebi postanejo cilj in ne samo sredstvo, kar je bila njihova prvotna namembnost. Vse to se torej zgodi, ko v to igro medsebojnih odnosov vstopi družba.

Za postmoderno etiko je ta tretji prav tako Drugi, toda ne drugi v tistem pomenu besede, kot smo ga srečali v predstavitvi izvorov moralnosti, moralne igre, ki ni vedela zase in se je odvijala na podlagi človekove odgovornosti. Drugačnost tretjega je seveda nekaj čisto drugega, je v čisto drugem redu. Če govorimo o dveh »drugostih«, potem je jasno, da se situacija v primerjavi z odnosom Jaz-Ti oziroma Jaz-Drugi popolnoma spremeni. Dve drugosti počivata v različnih svetovih, vsaka na svoji orbiti, ki se ne srečuje z orbito druge drugosti; ne pogovarjata se med seboj: če eden govori, drugi ne posluša; če drugi posluša, ne bo razumel tega, kar je slišal. Vsak od njiju se čuti doma samo, če drugi stopi nazaj oziroma če ostaja zunaj. Drugega, ki je Tretji, je mogoče srečati samo, če zapustimo stvarnost moralne resničnosti in vstopimo v drugi svet, v realnost družbenega reda, ki jo vodi pravičnost in ne moralnost. Ali kot je zapisal Levinas: »[...] to je gospodstvo Države, pravičnosti, politikov. Pravičnost se

razlikuje od dobrodelnosti in dovoljuje posege določenih oblik enakopravnosti in ukrepov, postavlja socialna pravila, ki so oblikovana na osnovi presoje Države in seveda tudi politikov. Odnos med menoj in drugim mora sedaj pustiti prostor tretjemu, suverenemu vladarju, ki presoja med dvema enakopravnima.«

Tisto, kar naredi Tretjega tako drugačnega od Drugega, ki smo ga srečali v moralnem srečanju, je predvsem distanca Tretjega, ki se popolnoma razlikuje od bližine Drugega. Ta izguba bližine Tretjega preprosto ne skrbi. Položaj bi lahko opisali kot nezainteresiranost tretjega partnerja. Nezainteresiranost pa se potem kaže kot objektivnost. Moralno srečanje postane tako nekaj skupinskega, določena totaliteta partnerjev. Osebe postanejo primerljive, merljive, dostopne za brezosebno presojanje od zunaj, možno je določiti statistično povprečje ali pa normativne standarde. Tretji je zelo jasno postavljen na mesto, od koder lahko sodi, izvaja pritisk itd. Proti moralnim osebnostim, ki so neracionalno osnovane, lahko sedaj Tretji glede interesov in posameznih ugodnosti postavlja objektivne kriterije. Asimetrija moralnih odnosov tu nima mesta, partnerji so sedaj enakopravni, spremenljivi in zamenljivi. Morajo razložiti, kaj delajo, predstaviti argumente, opravičiti same sebe na podlagi standardov, ki niso njihovi lastni, ampak so postavljeni (od države). Prizorišče je počiščeno, nastopijo norme, zakoni, etična pravila in sodišča pravičnosti. Družba dejansko reši marsikateri konflikt, kar je gotovo pozitiven vidik njene vloge. Toda hkrati moralne partnerje oropa možnosti, da bi uporabljali lastno moč in sposobnosti kot moralno vodilo. Razum mora stopati naprej, da ne bi bilo zmede. Razum je tisti, ki naj bi odgovoril, kaj je treba storiti, še posebej takrat, ko se pojavijo določene strasti. Sedaj gre za odnos med mojim življenjem in življenjem mnogih drugih. V takšnem sistemu sta preživetje drugih in moje preživetje nekaj čisto drugega, gre za dve različni preživetji. Moj »biti za« se sedaj spremeni v nalogo samoohranitve in v obvezo





po ohranitvi določene skupine. V tem smislu je postmodernizem do moderne družbe in do vedno bolj razosebljenih odnosov v njej zelo kritičen. Na mesto osebnih odnosov stopi brezosebna objektivnost, in prav to hoče postmodernizem razkrinkati kot varljivo in subjektivistično. Nasproti razsvetljsko modernistični znanstvenosti in logični objektivnosti hoče postaviti osebo oziroma osebni odnos, ki je edina objektivnost časa, v katerem živimo.

Ontološko pomeni družbena struktura relativno ponavljajočo se monotonijo dogodkov; epistemološko pa predvsem napovedljivost in predvidljivost. To sta dve pomembni značilnosti vsakršne strukture, ki je utemeljena na racionalnem elementu. Strukturirano je tisto, kjer možnosti niso kar preprosto odprte. V tem smislu govorimo o tem, da je družba strukturirana. Postmodernizem takšno strukturo imenuje otok pravilnosti – določenosti v morju slučajnosti. Ta struktura pa seveda lahko obstaja samo pod stalnim nadzorstvom in družbenim pritiskom. Vse družbene organizacije pravzaprav izhajajo iz tega instrumentalnega ali proceduralnega kriterija vrednotenja. Pri Rawlsu imamo za osnovo t. i. principe, potem je pomembna natančna procedura, in rezultat ne more biti napačen oziroma slab. Rawls pa tudi mnogi drugi liberalci ne odgovorijo, kaj je z vsebino v takšnem instrumentalnem in proceduralnem gledanju. Ali je izpolnitev določenega principa oziroma poslušnost določenemu principu že zadosten razlog, da govorimo o moralnem dejanju? Kje je tukaj oseba, individuuum, ki je edini pravi izvir moralnosti nekega dejanja?

Avtonomija moralnega dejanja je dokončna in ireduktibilna. Moralnost presega vse kodifikacije, prav tako ne more služiti nobenim pogojenostim zunaj sebe in ne stopa v odnos z ničimer, kar je zunaj nje. Moralno dejanje se dogodi z resnično prisotnostjo Drugega kot obličja: to je avtoriteta brez moči. Drugi ukazuje brez grožnje kazni ali obljube nagrade. Drugi mi ne more nič narediti, ne more me ne kaznovati in tudi ne nagraditi;

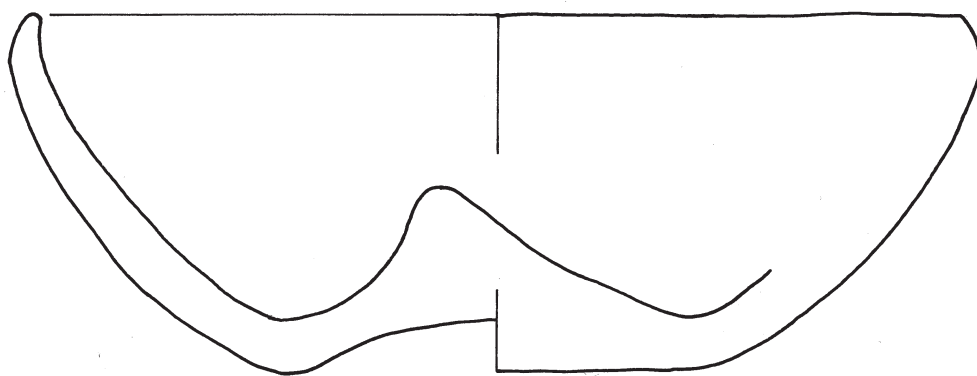
in prav ta nemoč Drugega razkriva mojo moč, mojo sposobnost delovati odgovorno. Moralno delovanje je tisto, ki sledi takšni odgovornosti. Takšno dejanje je onstran pogojenosti in obljub heteronomnih zakonodajalcev ali nekega diskurzivnega odrešenja. Je onstran racionalnih interesov, različnih kalkulacij, ki izražajo človekovo teženje po samoohranitvi. Obličje drugega je meja, če se izrazimo z Levinasom, ki pripada hrepenenju po bivanju. In kot taka prinaša tudi temeljno svobodo: svobodo, ki je nasprotna vsakršni heteronomiji, ki je proti vsaki odvisnosti.

S poudarjanjem distance namesto bližine, s klasificiranjem ljudi v različne kategorije, z natančnim ločevanjem in določanjem posameznih odgovornosti posameznikov, z vsem tem družba nevtralizira oziroma onemogoča posameznikovo osebno teženje in sposobnost za moralnost. Družba posameznika vedno bolj razlašča moralne sposobnosti. Prva oblika moralne razlastitve je socializacija, torej podružbljenje, druga, ki je tej prav nasprotna, pa je socialnost, torej družabnost. Pri prvi so problemi veliko bolj razvidni, pri drugi je morda ta razlastitev bolj zakrita. Tudi tu je govor o neposredni bližini, toda ta je nekaj čisto drugega kot pa tista, o kateri smo govorili pri moralnem partnerstvu dveh. Kot moralna bližina tudi ta ne pozna pravic, obljub, dogovorov ali zakonov in ne govori o njih. Tudi tu ni prostora za racionalizacijo; je pred bitjem, pred spoznanjem, pred argumenti, dogovori, konsenzi ... Zdi se celo, da imata obe bližini tudi podoben cilj (ravno v tem je največja težava in pogosta zmota): moralna bližina je bližina Obličja. Ta estetska proksimiteta pa je bližina množici. Lastnost množice pa je ravno odsotnost obličja. V tem pa je torej bistvena razlika med obema bližinama.

Obličje je drugost Drugega in moralnost je prav odgovornost za to drugost. Množica pomeni zadušitev drugačnosti in različnosti v množici. Moralna odgovornost pa se hrani ravno iz različnosti. Nasprotno od tega množica živi iz podobnosti. Presega družbo z







Polkrožna skodela s koničnim omfalosom in vboklim dnom

Najdišče: Tell el Farah, Samarija (?)

Višina: 4,8 cm

Premer ustja: 12,6 cm

Inv. št.: 61

Datacija: zgodnja bronasta doba (3500–3050 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik





vso njeno strukturo, klasifikacijami, statuti, pravili. Toda to dela na račun moralnosti. Biti v množici ne pomeni biti za. To pomeni biti z. Ali pa morda pomeni samo biti v. Množica izbriše distanco (to, kar je običajno v družbi določeno s proceduralnimi pravili ...), toda brez jasnega namena in cilja. Gre za preprosto dejanje razbremenitve. Postmoderna etika je torej kritična do moderne družbe kot strukturirane stvarnosti, prav tako pa tudi do množice, v kateri se posameznik prav tako izgubi oziroma še bolj, saj tudi tu ni prostora za obličje, za bližino, ki je izvor moralne odgovornosti.

Socializacija je prinesla varen prehod v svet Tretjega, v svet, ki je zunaj moralnega partnerstva. Eksplozivna socialnost (družabnost) množice pa je prinesla še drugi prehod, ki je miselno veliko bolj zanimiv, čeprav veliko manj varen. Socializacija obvladuje ta svet ravno z določenimi pravili, normami, ki jim je treba biti pokoren. V svetu, v katerem ima glavno vlogo množica, pa ni pravih norm, ne pravil, ki bi se jih morali držati. »V množici smo si vsi podobni. Skupaj gremo naprej, skupaj plešemo, skupaj udarjamo, skupaj zažigamo, lahko celo skupaj ubijamo.« Vprašanje, kaj delati, sploh ni več problem. Delaj tisto, kar delajo drugi, to je osnovno in temeljno pravilo. Pa ne zato, ker bi bilo to pametno, uporabno, lepo, prav ali ker misliš, da je tako prav, ampak zato, ker tako delajo vsi, ker tako dela množica. To je potem pravilo ravnanja za vsakega človeka.

Medtem ko socializacija zamenja moralno odgovornost z obvezo obljube proceduralnim normam, se v množici vprašanje odgovornosti sploh ne pojavi. Množica prinaša udobje, ne odločitve in ne negotovosti. Vse je bilo odločeno, preden se je sploh kaj začelo. V socializaciji se odgovornost poslovi z začetkom poslovanja tistih, ki oblikujejo odločitve. Socialnost množice pa se znebi tako odgovornosti kot tudi določenega reda in tistih, ki naj bi oblikovali odločitve. Heteronomija stopi na mesto avtonomije moralnega subjekta. Nobeno od zgoraj navedenih gledanj ne dopušča moralne neodvisnosti posameznika. Oba

pogleda zahtevata in izsiljujeta poslušnost, čeprav prvi z redom, drugi pa z neredom. Biti v množici naj bi posamezniku pomagalo, da udobno preživi svoj čas na podlagi nepisanega kriterija množice: vsi tako delajo, tudi jaz. Temeljni problem moderne družbe je prav Zakon, ki naravnost duši moralnost in krni posameznikovo moralno sposobnost.

Socializacija in preračunano strukturirana socialnost sta dve različni, pogosto nasprotujoči si poti, na katerih postaja družbeni prostor počasi udomačen in primeren za bivanje, in to onstran moralnega teženja: vsak na svoj način ustvarja možnost koeksistence (biti z), med mnogimi, ki ne ustvarjajo in tudi ne oblikujejo moralne družbe. Socializacija je v principu (ker je povezana s suvereno močjo) vsepovsod; s socialnostjo pa se zdi, da je ravno nasprotno, saj je že po svoji naravi razklana. Nobena od njiju pa za postmodernizem ne more biti sprejeta kot razsežnost moralnega partnerstva: socializacija ne zato, ker posameznika razoroži in mu razveljavi moralne sposobnosti, socialnost pa ne zato, ker vse gradi na čustvih, ki naj bi vodila moralno dejanje. V takšni družbi torej ni prostora za resnično moralnost, za posameznika kot moralni subjekt. Postmoderna etika v postmoderni družbi ostaja izziv, ki kliče posameznika k odgovornosti za drugega. Te odgovornosti ne more uresničiti še tako dobro strukturirana družba in tudi ne še tako čustveno prevzeta množica; ta odgovornost se lahko uresniči samo v Jazu, pred Obličjem Drugega. V odgovornosti in skrbi zanj najde tudi svojo lastno uresničitev. Torej se ob vseh negativnih pojavih, ki so značilni za moderno in tudi postmoderno družbo (ki pomeni predvsem kritiko velikega proceduralnega sistema in pogosto ne ponuja pozitivne rešitve), pojavlja tudi pozitivna perspektiva postmoderne etike, ki vidi v sedanjem obdobju in srečanju z vso realnostjo situacije, temelječe na priznanju lastnih meja, novo zarjo upanja za etiko, katere temeljna objektivnost bo odgovornost za bližnjega, ljubezen, ki v svoji neizpoljenosti ostaja stalna transcendenca ...





VLOGA FILOZOFIJE IN FILOZOFIJE RELIGIJE V SEDANJEM ČASU

Filozofija kot ljubezen do modrosti je pri grškem človeku pomenila vajo misli, volje in celotnega bivanja, katere namen je privedi do stanja modrosti, ki je bila človeku skorajda nedostopna. Bila je sredstvo duhovnega napredka, ki je zahteval korenito spreobrnjenje, korenito preoblikovanje načina bivanja. Modrost nima za posledico zgolj spoznanja, ampak tudi to, da smo drugačni in da postajamo drugačni.¹

»Vsi tisti, ki se pri Grkih ali pri drugih ljudstvih vadijo v modrosti, živijo neoporečno in brezgrajno. Krivice nočejo niti delati niti povrniti. Izogibljejo se druženju s spletkarji in prezirajo kraje, kjer se ljudje zadržujejo. Prizadevajo si za miroljubno in mirno življenje. So tudi izredni opazovalci narave in vsega, kar je z njo povezano. Preiskujejo zemljo, morje, zrak in nebo ter bitja, ki jih napolnjujejo. V mislih sledijo luni, soncu in zboru drugih zvezd, ki se gibljejo ali so negibne. Njih telesa ždijo spodaj na zemlji, duše pa opremijo s krili, da poletijo kvišku in opazujejo tamkajšnje sile, kakor se to spodobi za prave državljane sveta, ki imajo svet za državo, družabnike modrosti pa za njegove državljane, zaznamovane s krepostjo, ki ji je zaupano vodstvo skupne države. Polni odličnosti imajo navado, da telesnim bolečinam in zunanjemu zlu ne posvečajo nikakršne pozornosti; vadijo se, da bi nepomembne stvari resnično imeli za nepomembne; utrjujejo se proti užitkom in željam. Skratka, trudijo se, da bi bili vedno nad občutji (...) in ne bi klonili pod udarci usode, ker njene napade vnaprej preučijo. Takšno predvidevanje omili celo tiste dogodke, ki so med nepričakovanimi najtežji, saj misel med dogodki ne zazna nič novega; sprejme jih kakor nekaj starega in že od včeraj poznanega in jih tako ublaži. Nič čudnega, da je takšnim ljudem, ki najdejo veselje v kreposti, življenje praznik.

Takih je seveda majhno število. V mestih so tleča žerjavica modrosti, zaradi katere

iz našega rodu ni mogoče povsem izničiti kreposti, ki ugaša.

Če pa bi povsod mislili enako kot teh nekaj ljudi in bi ljudje postali takšni, kakršne hoče narava, bi bili vsi neoporečni in brezgrajni; ljubitelji pameti bi se veselili dobrega, zato ker je dobro, v prepričanju, da je le moralno dobro edino dobro (...). Tedaj bi bila mesta napolnjena s srečo; bila bi rešena tistega, kar povzroča bolečino in strahove, in polna tistega, kar prinaša veselje in zadovoljstvo; ne bi bilo trenutka, ko življenje ne bi bilo veselo, in vse leto bi bilo praznik.»

V tem besedilu Filona Aleksandrijskega,² ki ga navaja Pierre Hadot v svojem delu *Philosophy as a Way of Life*,³ je zelo jasno izpostavljen eden od temeljnih vidikov filozofije hellenističnega in rimskega obdobja: filozofija je način življenja, kar ne pomeni, da je le določena moralna drža, ampak način bivanja v svetu, ki ga je treba uresničevati vsak trenutek in mora preoblikovati vse življenje.

Filozofija je tako pomenila pot do duhovnega napredka, ki pa je zahteval tudi korenito spreobrnjenje, korenito preobrazbo načina bivanja. Filozofija naj bi človeka vedno bolj vzgajala v modrosti, ki pa nima za posledico zgolj spoznanja, ampak tudi to, da nekdo »drugače biva«. Filozofija tako pomeni duhovni razvoj, prinaša spokojnost duše, notranjo svobodo. Bila je predvsem način življenja, umetnost o tem, kako živeti.⁴

FILOZOFIJA KOT ODKRIVANJE OSEBNEGA DOSTOJANSTVA

Menim, da je teh nekaj poudarkov primerno izhodišče za naš razmislek o pomenu filozofije danes, kakšen je njen namen in kakšni so cilji, ki jih ima pred seboj. Človek kot enkratno bitje je nosilec neodtujljivega dostojanstva. To dostojanstvo mu narekuje avtonomno in svobodno osebno življenje, hkrati pa tudi takšna medosebna in družbena razmerja, da bo v njih ohranil to dostojanstvo on sam in da ga bodo ohranili drugi, s katerimi bo živel in sodeloval. Za to





pa mora v sebi razviti nekatere sposobnosti in zmožnosti, brez katerih ni življenja in sožitja, ki ga zahteva dostojanstvo človeške osebe. Filozofija naj bi pomembno prispevala h graditvi tega osebnega dostojanstva, saj razvija posameznikovo sposobnost samostojnega razmisleka, vsebinske argumentacije in upošteva eksistencialno izkušnjo, kar pomeni, da usposablja človeka, kako vzpostaviti samostojen odnos do sveta in družbe, v kateri živi.

Poudarek na dostojanstvu človeške osebe najprej pomeni, da ima vsak človek možnosti, da razvije svoje darove in talente. Darovi in sposobnosti niso samo zanj, temveč za vso človeško skupnost. Prav zato lastni darovi za človeka niso samo možnost in izziv, temveč tudi dolžnost.

K dostojanstvu človeške osebe sodita tudi svoboda in avtonomija. Ta je dvojna: notranja in zunanja. Notranja je v tem, da človek sam razsodno in odgovorno vodi in usmerja svoje življenje, ne pa da je nemočna žrtev trenutnih razpoloženj in nagonov. Svoje življenje mora človek dejavno oblikovati, ne pa samo trpno prenašati. Tudi na tem mestu ima filozofija kot način življenja zelo pomembno vlogo. Zunanjo avtonomijo pa človek doseže, ko postane neodvisen od javnega mnenja in vseh drugih družbenih, včasih mogoče celo političnih pritiskov. Uresničenost in dovršenost lastnih sposobnosti, urejenost značaja, zvestoba in življenjska doslednost ter notranja trdnost, pokončnost in neodvisnost so temeljne zahteve, ki jih lastno dostojanstvo človeške osebe nalaga vsakemu človeku v njegovem razmerju do samega sebe in drugih.

Človek kot oseba živi v razmerjih z drugimi ljudmi in k njegovi zrelosti sodi, da zna živeti z njimi v resničnem sožitju in medsebojnem spoštovanju ter da zna z njimi sodelovati. Dostojanstvo človeške osebe se v družbeni stvarnosti pojavlja kot zahteva po spoštovanju. Kakor človek upravičeno pričakuje, da ga bodo drugi spoštovali, spoštuje tudi on njih. To spoštovanje je tako izvirno in brezpogojno, kakor je brezpogojno dostojanstvo

sleherne človeške osebe. Slednje zahteva, da ga brezpogojno spoštujemo v drugem in v sebi, kar ne nazadnje tudi pomeni, da je vsak človek – jaz in drugi – vreden, da živi v vseh okoliščinah svojega življenja. Zadnja posledica dostojanstva in spoštovanja slehernega človeka pa je zavest medsebojne solidarnosti in odgovornosti. Spoštovanje narekuje odgovornost za druge, naklonjenost in zavest medsebojne povezanosti.

Prav je, da se pri filozofiji upošteva tudi presežnostna razsežnost človeka. Ta se izraža v njegovem iskanju smisla in vrednot, ki ga presegajo. Čeprav je človek nosilec dostojanstva in pravimo, da je vsakdo absolutna, brezpogojna vrednota, to ne pomeni, da se lahko zapre vase, temveč da išče višji smisel svojega življenja. Išče nekaj, čemur bi se lahko posvetil, za kar bi živel in delal, čemur in komur bi se daroval. Samega sebe doživlja v svojem dostojanstvu kot dragocen dar, ki mora biti nekomu naprej podarjen. V tem iskanju nečesa absolutnega, onkraj svoje podarjenosti sebi in svojega lastnega dostojanstva, je človek kulturno in ustvarjalno, duhovno in presežno bitje, bitje čudenja. Končno je na to vprašanje opozoril že Kant, ki je področja moralnega spraševanja in tudi človekovega upanja postavil kot tista, ki so odločilnega pomena za filozofijo: »Vse zanimanje mojega uma (tako spekulativnega kot praktičnega) se združuje v naslednjih treh vprašanjih: 1. Kaj morem vedeti? 2. Kaj moram storiti? 3. Kaj smem upati? Prvo vprašanje je čisto spekulativno. (...) Drugo vprašanje je zgolj praktično. (...) Tretje vprašanje: če delam, kar moram, kaj smem upati, je hkrati praktično in teoretično. Vsako upanje je namreč upanje blaženosti. Blaženost pa je v potežitvi vseh naših stremljenj.«⁵

FILOZOFIJA, POT K VEDENJU, DELOVANJU IN GRADITVI SKUPNOSTI

Poročilo mednarodne komisije o izobraževanju za enaindvajseto stoletje, pripravljeno za UNESCO,⁶ predstavi nekatera





temeljna izhodišča za izobraževalni in vzgojni proces. Nekateri poudarki so zanimivi tudi za nas, saj je zelo izpostavljeno dejstvo, da mora izobraževalni proces nujno ostati v tesni povezanosti z delovanjem, graditvijo skupnosti in posameznikovim bolj ustvarjalnim bivanjem.⁷

FILOZOFIJA KOT VEDENJE

Znanje kot sredstvo omogoča posamezniku razumeti svet, ki ga obdaja, in to vsaj toliko, kolikor je potrebno za dostojno življenje, za razvoj poklicnih sposobnosti in za sporazumevanje z drugimi. Razširitev znanj, ki vsakomur omogoča boljše razumevanje različnih vidikov okolja, spodbuja intelektualno radovednost, kritično mišljenje in omogoča osmišljanje stvarnosti s pridobljeno sposobnostjo kritične presoje. Doseči je torej treba široko poznavanje temeljnih dejstev, po drugi strani pa tudi to, da človek podrobneje spozna določene teme in se vanje bolj poglobi. To vedenje o filozofiji naj bi v mladih predvsem spodbujalo zanimanje za filozofska vprašanja, ki se nikakor ne bi končalo s končanim šolanjem, ampak bi mladi tudi kasneje radi vzeli v roke knjigo s tega področja in bi se tudi sami izurili v pisanju.

FILOZOFIJA KOT NAČIN ŽIVLJENJA

Filozofsko vedenje naj bi pomembno prispevalo k praktičnemu delovanju, zato moramo poudariti, da sta vedenje o filozofiji in delovanje med seboj nerazdružno povezani. Med kvalitetami, ki naj bi jih ljudje razvili, postaja vse pomembnejša sposobnost za sporazumevanje, za delo z drugimi, sposobnost za preprečevanje in reševanje sporov. Človek je družbeno in državotvorno bitje. Mladega človeka je zato treba usposobiti za življenje in delovanje v demokratični državni ureditvi, v kateri je v ospredju spoštovanje človekovih pravic in osnovnih svoboščin. Pri tem ne gre samo za to, da se ljudje zavedajo svojih pravic, temveč še bolj za to, da se zavedajo, kako naj izpolnjujejo svoje dolžnosti

in spoštujejo enake pravice drugih. Pri tem je zelo pomembna tudi vzgoja za strpnost do drugače mislečih.

Filozofija naj bi človeka tudi vedno bolj uvajala v bogastvo kulture v najširšem smislu, torej k določenemu načinu življenja. Gre za to, da bo sodobni človek v različnih oblikah kulture – od umetnosti, filozofije do vprašanj s področja religije – našel izvore za bogatitev svoje osebnosti. S kulturno vzgojo se človek uvaja najprej v zgodovino svoje narodne kulture, preko nje pa tudi v občečloveško zgodovinsko izkušnjo. Šele tako lahko postane dejavni član svoje narodne kulturne skupnosti in izročila.

FILOZOFIJA UČI, KAKO ŽIVETI V SKUPNOSTI

Odkrivanje drugega nujno poteka preko poznavanja samega sebe. Zato morata vzgoja in izobraževanje v šoli razvijati pravo predstavo sveta, tako da učencu najprej pomagata odkrivati samega sebe. Ko mlade na primer naučimo, kako naj se vživijo v poglede drugih etničnih in verskih skupin, se s tem lahko izognemo nerazumevanju, ki poraja sovraštvo in nasilje pri odraslih. Učitelji, ki zaradi okostenelih pristopov dušijo radovednost ali kritični duh učencev, namesto da bi razvijali te vrline, so lahko bolj škodljivi kot koristni. S tem ko pozabljajo, da so vzor svojim učencem, tvegajo, da bodo s takim ravnanjem pri njih za vse življenje oslabili sposobnost za odprtost do drugih in sposobnost soočanja z neogibnimi napetostmi med ljudmi, med skupinami in narodi. Srečanja z drugimi, ki potekajo z dialogom in izmenjavo mnenj, so tisto orodje, ki ga vzgoja in izobraževanje za 21. stoletje zelo potrebuje.

Ko ljudje sodelujejo pri pomembnih nalogah, ki presegajo okvire vsakdanjosti, razlike in celo spori med posamezniki bledijo in včasih izginejo. Pri takih nalogah se rojeva nova identiteta udeležencev, ki omogoča preseganje osebnih navad in daje poudarek skupnemu, ne pa razlikam med njimi. Filozofija naj bi torej človeka vpeljevala v





izpolnjevanje skupnih nalog na najrazličnejših področjih, pa naj gre za šport, kulturno dejavnost, pri različnih socialnih nalogah, pri dobrodelnih akcijah, medsebojni pomoči itd.

FILOZOFIJA UČI BITI

Filozofija naj človeku omogoča razvoj neodvisnega, kritičnega mišljenja in oblikovanje lastne presoje, da bi se lahko vsak sam odločal v različnih življenjskih okoliščinah. Analize časa, v katerem živimo, nas vedno bolj opozarjajo na vedno večje razčlovečenje sveta zaradi tehničnih sprememb, ki odločilno vplivajo na posameznikovo vsakdanje življenje. Pričakovati je, da se bodo ti pojavi v 21. stoletju še bolj razširili. Problem torej ne bo več samo v tem, kako mlade pripraviti na dano družbo, ampak bo še pomembneje, da bo imel vsak posameznik stalno intelektualno oporo za razumevanje sveta ter za odgovorno in pošteno ravnanje. Bistvenega pomena bo tako sodobnemu iskalcu omogočiti svobodo misli, presoje, čustvovanja in domišljije, kar potrebuje, da bi razvil svojo nadarjenost in da bi, kolikor je mogoče, obvladoval svoje življenje. Različnost vsake osebe, njena samostojnost in iniciativnost so poročstvo za ustvarjalnost in nove pobude, ki se rojevajo v mladih glavah.

SKLEP

»Antična filozofija človeku ponuja umetnost življenja, moderna filozofija pa se, nasprotno, predstavlja zlasti kot izdelava

nekega tehničnega jezika, pridržanega strokovnjakom. (...) V antiki je filozofija vaja, ki jo je treba opravljati vsak trenutek; vabi človeka, da se osredotoča na vsak trenutek življenja in se zave neskončne vrednosti vsakega sedanjega trenutka, če ga gleda z vidika kozmosa. (...) Drugače rečeno: filozofsko življenje praviloma prinese s seboj dejavno vključitev v občestvo. Morda je to najtežje uresničljivo, saj gre za to, da se obdržimo na ravni razuma, se ne pustimo zaslepiti političnim strastem, jezi, mržnji in predsodkom. Res je, da gre za uresničitev skorajda nedosegljivega ravnovesja med notranjim mirom, ki ga prinaša modrost, in strastmi, ki se nujno prebudijo ob pogledu na krivice, trpljenje in revščino ljudi. Natančneje: bistvo modrosti je v tem ravnovesju. Notranji mir je nujni pogoj za učinkovito delovanje. Takšna je lekcija, ki jo daje antična filozofija: povabilo vsakemu človeku, naj se preoblikuje.«⁸ Misli, ki jih je o antični filozofiji zapisal Pierre Hadot, so lahko dobro izhodišče za razmislek o vlogi filozofije danes.

¹ Prim. P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, Blackwell, Oxford UK-Cambridge USA 1995.

² De specialibus legibus, II, 44.

³ P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 264–265.

⁴ Prim. P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 265–268.

⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 832–833.

⁶ Učenje, skriti zaklad – Poročilo Mednarodne komisije o izobraževanju za enaindvajseto stoletje, pripravljeno za UNESCO (več avtorjev), Ministrstvo za šolstvo in šport, Ljubljana 1996.

⁷ Prim. Učenje, skriti zaklad, 78–88.

⁸ P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 272–273.

