

UKRIVLJENOST HERMENEVTIČNEGA PROSTORA IN SVOBODE BESEDE

Eden največjih izzivov filozofskemu mišljenju je v tem, da zmore razlikovati tudi v situaciji, kjer se laičnemu opazovalcu zdi, da ni nobenega razloga za razlikovanje. To je le modus tradicionalne dolžnosti filozofije, narediti vidno tisto, kar se po svoji naravi skriva. Pričujoč sestavek se posveča prikazu anomalij na področju svobode besede pri nas, ki v veliki meri izvirajo iz prikritega součinkovanja dveh, med seboj izključujočih se vrst normativnosti. Ena od njih je povsem nezdružljiva z izhodišči demokratičnega koncepta sobivanja in učinkuje kot črna luknja, objekt z brezmejno veliko maso, okoli katerega se deformira horizont vpovedovanja. Zaradi te deformacije ni mogoče ubesediti cele vrste fenomenov, kar javni besedi jemlje zmožnost, da funkcionira kot orientacijska referenca demokratičnega sobivanja.

265

Kadar se govori o problemu svobode besede, navadno najprej pomislimo na zunanji poseg vanjo, na omejevanje. Taka intervencija spremeni tok izmenjave mnenj, ki bi se spontano odvil drugače. Najbolj radikalno obliko zunanjega omejevanja svobode besede imenujemo cenzura in ima lahko različno (politično, kapitalsko) poreklo. Četudi se sčasoma zunanji pritiski ponotranjijo in začnejo nastopati kot avtocenzura, je tovrstna omejitev besede še vedno zunanja: ne izhaja iz narave diskurza samega, pač pa iz heterogenih vzrokov. Na tem mestu se bomo, nasprotno, posvetili imanentnim vzrokom za okrnjenost svobode besede. Pozorni bomo na mnogo bolj zahrbtne ovire, ki se jih ne da izolirati kot konkretne intervencije, pritiska, izsiljevanja itd.

Izhajamo iz tega, da tudi ob predpostavki popolne odsotnosti vseh zunanjih omejitev svobode besede, še vedno ni zagotovljeno, da se le-ta razvije v njeni

polni zmožnosti. Že na tem mestu je jasno, da nas zanima drug pojem svobode, ko je formalno določilo biti-ne-oviran. Namesto na moralno-politični ravni, bomo problem svobode besede analizirali na ontološko-eksistencialni ravni. Svoboda nas bo zanimala kot način biti dejavnega udeleženca demokratične politične kulture. Videli bomo, da za svobodo besede ne zadostuje zgolj 1) obstoj kvalitetnih akterjev, ki želijo inicirati relevantno diskusijo ter 2) odsotnost zunanjih omejitev, tj. cenzure, ki bi zamejila spontani proces sporazumevanja. Zato tisti pristopi k problematiki, ki se posvečajo zgolj zunanjim omejitvam – čeprav ne dvomimo v koristnost takih raziskav – ostajajo privativni.

Hermenevtične predpostavke svobode besede

266 Tisto, kar izrisujejo uvodni odstavki na ravni intuicije, je potrebno razložiti v filozofski analizi. Na tem mestu se obračamo na filozofsko hermenevtiko, na vedo, ki raziskuje mehanizme razumevanja kot takega. Njeno temeljno spoznanje je uvid, da procesa razumevanja ni mogoče pojmovati zgolj kot komunikacijo, kot prenosa informacij od ene osebe na drugo. Povedano v računalniškem žargonu, razumevanje ni pretok podatkov z enega pomnilnega diska na drugega. Taka predstava spregleduje okoliščino, da prejemnik sporočila, ki ga tradicionalno vidimo kot pasivno komponento razumevanja, ni nič manj aktiven, kot avtor sporočila, tj. »aktivna« stran sporočanja. H. G. Gadamer izpostavlja, da je neizogibno, »... da mora biti prepuščeno sprejemniku, kaj bo napravil iz tega, kar je pred njim. En način razumevanje tvorbe ni tedaj nič manj legitimen od drugega.«¹

Tisto, s čimer naslovnik dejavno vstopa v proces razumevanja, je njegovo pred-razumetje tematike. Pred-razumetje je medij, v katerem se razumetje izvrši. Odpira prostor, ki ga označujemo z metaforo horizonta, oz. obzorja. Obzorje je tisto, kar hkrati sprošča in zastira, omogoča in zamejuje.² Če se vzpnemo na hrib, se pred nami odpre obzorje. To nam omogoči, da lahko nekaj vidimo, ugledamo, izkusimo. Hkrati pa določena vzpetina nudi zgolj določen pogled, kar domet našega izkustva zamejuje. Če se dogodi nekaj, kar je izven vidnega polja, ki ga razpira to obzorje, za nas ni spoznavno. R. Turnher zgoščeno povzame: »Tisto, na kar je postala hermenevtika na njeni poti najprej pozorna, je odločilna vloga pred-razumetja v vseh razumevanjih. S tem povezano je odkritje, da se razumevanje giblje v krogu. Kaj je s tem mišljeno? Vselej

1 H. G. Gadamer: *Resnica in metoda*, Labirinti, Ljubljana 2001, str. 88.

2 »Vsaka sedanost/navzočnost (Gegenwart) ima svoje meje. Pojem situacije določamo ravno s tem, da pomeni stojišče, ki omejuje možnosti gledanja. K pojmu situacije zato bistveno spada pojem horizonta. Horizont je vidni krog, ki zajema in vključuje vse to, kar je vidno s kake točke.« (H. G. Gadamer: *Resnica in metoda*, Labirinti, Ljubljana 2001, str. 251)

razumemo v okvirih horizonta, ki je bil skozi naše pred-razumetje zarisan. Naše pred-razumetje odloča o tem, kaj se nam pripusti razumeti.»³

Če povedano prenesemo na problem svobode besede, to pomeni, da brez minimalne resonance med vsebino sporočila in pred-razumetjem te vsebine, ki ga ima naslovnik, sporočilo ne bo razumljeno. Ali bo potvorjeno. Pred-razumetje ni eno samo, vsak človek razpolaga z več horizonti za različne fenomene. V javnih diskusijah so pred-razumetja organizirana okoli gostišč, ki jih lahko po zgledu argumentativne teorije imenujemo *toposi*. V vpovedovanju imajo toposi status *premise maior*, ki nekemu sporočilu podeli njegovo prepričljivost. Če želimo denimo obsoditi neavtoriziran vstop policije v zasebne prostore, potrebujemo veljaven topos, npr. načelo nedotakljivosti človekovega dostojanstva. Če med sogovorniki ni skupne predstave, skupnega horizonta, ki ga predstavlja načelo nedotakljivosti človekovega dostojanstva (ali kakšno drugo načelo), je nekoga nemogoče prepričati, da je tako dejanje potrebno obsoditi.

Sedaj lahko zapišemo tezo, ki želimo nadaljevanju tega prispevka verificirati: svoboda besede pri nas je sistemsko zamejena (tudi če damo probleme neuravnoteženega medijskega prostora na stran) zaradi tega, ker so še vedno veljavni toposi, ki so povsem nezdružljivi s konceptom demokratične skupnosti. Ti toposi delujejo na drugačen način kot demokratični, imajo večjo gravitacijo in zaradi tega deformirajo prostor, v katerem se dogaja argumentativni proces tako, da je onemogočena zaznava ali primerna presoja cele vrste fenomenov.

267

2) Dve vrsti toposov

Dinamika javne diskusije je zavezana k iskanju prepričljivosti. Natančno opazovanje ustroja javnih diskusij pri nas odkrije, da se dinamika upovedovanja naslanja na dve, povsem različni vrsti argumentativnih toposov. Prvo skupino tvori tisto, kar lahko imenujemo vrhovne vrednote (temeljna načela delovanja oblasti, človekove pravice itd.). Drugo skupino tvorijo izrazi specifičnega svetovnega nazora, lahko rečemo tudi, politična veroizpoved. Prvi toposi izražajo zavezo do tega sveta, tukaj in zdaj. Drugi zavezo do nekega drugega sveta, ki mora šele priti. Primer prvih: nedotakljivost življenja, človekovo dostojanstvo itd. Primer drugih: brezrazredna družba, v kateri bodo vse krivice strukturno onemogočene.

V diskusijah, ki jih izzove pereča problematika (npr. brezposelnost, erozija pravne države itd.), je moč uporabiti obe skupini toposov. Druga skupina

3 R. Turnher: *Hermenevtika kot metoda in izvrševanje*, v: *Phainomena* 55-65, Ljubljana 2006, str. 6-7.

toposov ima celo svojevrstno prednost, ki jo bomo analizirali v 3. poglavju. Ključno je, da lahko zgolj toposi iz prve skupine opravljajo temeljno nalogo javne besede, to je iskanje praktične orientacije neke skupnosti. Za demokratično življenje je značilno, da na ta vprašanja ni mogoče odgovoriti enkrat za vselej. Ni naključno, da je razmah demokracije v 20. stoletju sovpadel z renesanso Aristotelove praktične filozofije, zlasti z njegovim konceptom praktične racionalnosti, *phronesis*. Za razliko od znanosti, ki se ukvarja z večnim in kjer je možno eno, za vselej veljavno spoznanje,⁴ je predmet politike po svoji naravi fluiden. V takem okolju se potrebna drugačna vrsta racionalnosti, *phronesis*, ki se »... ukvarja s tistimi skrajnimi mejami, ki jih ni mogoče doseči s pomočjo znanosti (episteme), ampak le po zaznavanju.«

Demokratično politično življenje je izvorno *praxis* (delovanje), tj. dejavnost, ki ima tako merilo kot predmet v sebi (*actio immanens*). V *Metafiziki* Aristotel takole opiše razliko med delovanjem (*praxis*) in proizvajanjem (*poesis*). Če so

268

»... deli telesa, kadar nekdo hujša, (...) v gibanju na tak način, da niso prisotne stvari, zaradi katerih to gibanje poteka, tedaj ti dogodki niso dejanje (*praxis*) ali vsaj ne popolno dejanje (saj niso dovršenost); toda tisto gibanje, v katerem je pričujoč smoter, je tudi dejanje. Na primer, nekdo istočasno gleda in je videl, razmišlja in je razmislil, doumeva in je doumel, toda ni res, da se istočasno uči in je naučil, niti da se zdravi in je ozdravel; nekdo dobro živi in je istočasno dobro živel in kdor je v pravi blaginji, ta je istočasno tudi bil v pravi blaginji.«^{5, 6}

Pri Aristotelu dobro ni idealna slika, »... ni substancialno, ampak relationalno.«⁷ Vrlo življenje kot dovršitev človeka je dostopno »... prek uresničitve vsakič različnih 'del',⁸ saj je dobro naravna mera, ne pa večna (idealna). To ga radikalno ločuje od koncepta politike v Platonistični tradiciji, kjer je razumljena, kot opozarja Arendtova, kot *poseis* (proizvajanje). Proizvajanje je dejavnost, ki ima smoter izven sebe (*actio transiens*). Je aplikacija vnaprejšnjega vzorca na (družbeno) materijo. Kot udarci dleta večšega obrtnika oblikujejo kos lesa v stol, tako mora politik na osnovi ideje o pravičnem izdelati tako družbo. Proizvajanje je stvar tehnike, grško *techné*, ki je način *aletheuein*, ki »... pušča videti tisto, kar naj bo narejeno.«⁹

4 »Predmet znanja (episteme) ima torej značaj nujnosti, se pravi, da je večen ...«. (Aristoteles: *Nikomahova etika*, Slovenska matica, Ljubljana 1994, 1139b.).

5 Glede prevoda opozarja dr. Valentin Kalan, da nujno izgublja natančnost, ker slovenščina ne pozna perfekta, časa, ki označuje sedanje stanje, ki je posledica preteklega dejanja.

6 Aristoteles: *Metafizika*, ZRC, Ljubljana 1999, 1048b 21–26.

7 M. Riedenaue: *Orexis und Eupraxia*, Köhnenhausen&Neuman, Würzburg 2000, str. 76.

8 Prav tam, str. 93.

9 M. Heidegger: *Sophistes*, V. Klosterman, Frankfurt a.M., 1992, str. 42.

To seveda ne pomeni, da praktični model politike nima meril, danes jih predstavljajo vrhovne vrednote. Toda ta vnaprejšnjost načel se od poetične politike bistveno razlikuje. Demokratična skupnost ima teleološko središče v sebi, cilj politike so učinki v tem svetu. Politika izvršuje, paradokсно, sama sebe. Neka vrednota nima nobenega pomena brez reference na svet tukaj in zdaj. Zato v demokratični skupnosti ne moremo govoriti o »kaj« brez »kako«, saj nobena vrednota ni tako visoka, da bi lahko dali na stran ceno za njeno uresničitev. Platonizem, nasprotno, deluje iz uvida v Resnico, zato je obstoječi svet v odnosu na njo zgolj materija, zgolj možnost za nekaj velikega. Isto velja za politične evangelije, ki platonistično idejo politike, preko krščanske izkušnje historicizma in eshatologije, pripeljejo do Marxove zahteve po spremembi sveta: »... gre pa za to, da ga (svet, op. R. S.) spremenimo.«

Prva skupina toposov spada v praktično tradicijo politike, druga v poetično. Naša teza se sedaj glasi: sistemska omejitev svobode javne besede je v tem, da so še vedno zavezujoči toposi iz druge skupine. Zaradi povsem drugačnega mišljenja, iz katerega izhajajo, nimajo nobene orientacijske vrednoti v demokratični skupnosti. Nasprotno, horizont upovedovanja deformirajo in onemogočijo diskusijo, da bi razkrivala relevantne fenomene znotraj posamezne problematike. Njihov paradoks je, da so kljub radikalni kritičnosti, povsem nekritični. Posebna nevarnost je, da jih je zelo težko prepoznati in ločevati od demokratičnih toposov, saj so na prvi pogled v številnih ključnih momentih zelo podobni. V čem se razlikuje zavzemanje za človekovo dostojanstvo in vizija brezrazredne družbe, v kateri bodo krivice strukturno onemogočene? In zavzemanje za svobodo človeka in odprava prisilnega aparata države? In iskanje pravične delitve dobrin in odprava lakomnosti kapitala?

Pa vendarle, gre za popolnoma drugačen koncept, ki je kljub navidezni podobnosti obrnjen za 180° v drugo stran. V nadaljevanju moramo odgovoriti, kaj nas opravičuje, da razlikujemo ti dve skupni toposov, in da drugo skupino celo označimo kot poglavitno notranjo omejitev svobode besede pri nas. Razlikovanje bomo skušali upravičiti na dveh ravneh. Najprej bomo pokazali svojerodno genealogijo toposov iz druge skupine, da so dediščina političnih evangelijev, ki predstavljajo zadnjo fazo političnega platonizma. Nato bomo analizirali nekaj značilnosti referiranja na te topose v diskusijah, kjer se manifestira njihova invalidnost za prispevek k orientaciji demokratične skupnosti.

I. Zgodovina metafizike kot zgodovina izseljevanja

Instrument, s katerim najlepše pokažemo popolnoma drugačno poreklo obeh vrst toposov, je bitna zgodovina M. Heidegggra. Iz tega izjemno boga-

tega filozofskega koncepta bomo izločili zgolj en vidik. Pozorni bomo na premike v predstavi, kje je človekovo prebivališče, *ethos*, ki jih prinaša tok zgodovine Zahodnega mišljenja. Pokazalo se bo, da z razvojem metafizike narašča težnja po selitvi prebivališča s tega sveta na nek drugi svet. Zato lahko zgodovino metafizike metaforično poimenujemo tudi zgodovina izseljevanja.

Začetnik Zahodne filozofije, Platon, v središče postavi referenco na nek drug svet, na svet idej. Nauk o izhodu iz votline¹⁰ še ni selitev, je svojevrstni ontološki izlet, saj je cilj izhoda vrnitev, vnos vedenja o resnici v svet pojavov. Toda življenje brez seganja izven tega sveta ni več mogoče, saj je svet pojavov ostal brez merila o dobrem in resničnem. Manifestacija tega stanja je pojav sofizma, ki ontološko dezorientacijo izkorišča za uk veščine, kako poljubno govoriti o čemerkoli. Prvič pride do selitve človekovega prebivališča v stoiški filozofiji. Stoiška etika uči notranjo emigracijo, temeljna naloga vrline je doseči ataraksijo, apatijo in autarkijo. Vrli človek se zna umakniti iz tega sveta v kozmopolitsko skupnost, kjer prebivajo vsa umna bitja. Na nesvetnost tega kraja opozarja prisotnost bogov, s katerimi ljudje enakopravno sobivajo:

270

»V pravem smislu je treba imenovati srečno državo ali mesto to edino medsebojno skupnost bogov in vanjo vključiti tudi ljudi skupaj z bogovi, če hočemo vključiti vanjo vsa razumska bitja (...).«¹¹

Instrument za rešitev iz eksistencialne krize človeka je isti kot pri Platonu. Človek se nasloni na um, ki mu omogoči vstop v svet neminljivega in preglednega. Brandner ta proces opisuje kot stopnjevanje razsrediščenosti človeka: »*'teleološka decentralizacija' človekove biti transponira tisto, kar je človek kot fizično postajanje in minevanje, v eksistencialno izkušnjo trajajoče in neustavljive izpolnjenosti življenja na njem samem...*«.«¹² Razlika med sticizmom in Platonom je v tem, da izstop stoika v kozmopolitsko skupnost ni učne narave, saj nima namena vrnitve nazaj v svet premen. Vrli človek v družbi umnih bitij preprosto ostane. To je prva selitev človekovega prebivališča s tega sveta.

10 *Politea*, 514a–520a.

11 Dion Hrizostom, *Govori*, 36, § 23 (= von Arnim, S.V.F. III, frg. 339), cit. Po: *Giovanni Reale*, *Antična zgodovina filozofije* (III. del), Studia humanitatis, Ljubljana 2002, str. 339.

12 R. Brandner: *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat?*, Passagen Verlag, Wien 1992, str. 79.

Naslednje veliko izročilo Zahodnega mišljenja je krščanstvo, ki razvije naj-mogočnejši nauk o selitvi človeka. Kriza bivanja se je stopnjevala do te mere, da je ni mogoče rešiti niti z referenco v svet idej, niti s simbolno selitvijo v kozmopolitsko skupnost. Edini izhod je radikalni zlom s svetom, kot ga poznano doslej, kar zahteva drugačno podobo o poteku časa. Rešitev lahko prinese le nekaj, kar se ni zgodilo še nikoli, torej je, če kje, v radikalni prihodnosti. Pogansko ciklično predstavo o poteku zgodovine nadomesti krščanski linearizem, ideja, da se zgodovina giblje po premici proti njenemu koncu. Ta konec je fokus smisla zgodovine kot take in predstavlja trenutek dobesedne, ne le simbolne selitve človekovega prebivališča. Za kristjana zgodovina nima samostojnega smisla, je tisti »vmes« med izgonom iz raja in nadejanim večnim življenjem. Je nekaj, kar naj se čim prej konča. Nastala je zaradi greha človeka, obremenjena je z neodpravljenim zlom, zato lahko prinese rešitev zgolj izhod s sveta, saj nobena njegova izboljšava ni možna. Rešitev je možna le v obliki odrešitve.

To je ob enem shema vseh političnih evangelijskih, do katerih vodi še en vmesni člen, prenos eshatološke ideje iz religije v medij politike. Predstavlja ga Heglova filozofija zgodovine, ki prinese spravo med nebom in Zemljo, med Cerkvijo in državo:

271

»Tako je torej nastopil princip sprave Cerkve in države, v kateri ima in najde duhovščina v posvetnosti svoj pojem in svojo umnost. Tako izgine nasprotje cerkve in tako imenovane države; ta za Cerkvijo nič več ne zaostaja in ji ni več podrejena, in Cerkev ne obdrži nobene predprave; tisto duhovno državi ni več tuje.«

Sama ideja konca zgodovine ni bila dolgoživa, njen zaton prinese tako slovo od spekulativnega mišljenja v prvi polovici devetnajstega stoletja, kot tudi zgodovinski dogodki (npr. pariška komuna), ob katerih je bilo težko zanikati obstoj radikalnih in pred vsem novih antagonizmov v družbi. Za razliko od ideje *izvršenosti* smotra zgodovine v političnem mediju, pa je preživela ideja take *izvršljivosti*. Tj. mišljenje, da je selitev v oni svet, zagotovitev sovпада bivanja in smisla možno izbojevati v politiki in s političnimi sredstvi. Da lahko božjo milost zamenja bes revolucije. Čas je ta 11. tezo o Feuerbachu.

Razmah demokracije po drugi svetovni vojni je posledica korenite spremembe v podobi človeka in sveta, ki jo v prvi vrsti zaznamuje slovo od metafizike, posledično, slovo od evangelijskih. Čeprav Heidegger v demokraciji videl le eno od oblik obvladovanja bivajočega, je treba, vsaj z današnje perspektive radikalizacije diskurza »legitimacije in limitacije« (Höffe) oblasti, demokracijo razumeti kot odgovor na tisti nagovor dogodka, ki ga Heidegger imenuje »vblisk« možnosti za drugačno mišljenje. Dogodje je epoha dvojnosti, kar

Heidegger analizira med drugim na stavku o zadostnem razlogu: »V stavku o zadostnem razlogu govori zahteva načela. V stavku o zadostnem razlogu govori nagovor besede biti. Nagovor je mnogo starejši kot zahteva.«¹³

Zanimivo je, da je bila podlaga za razmah demokracije v drugi polovici 20. stoletja intelektualno razpoloženje, ki se je sporadično pojavljalo že tekom celotnega novega veka. Hobbesov vstop v politično moderno je ravno odraz spoznanja, da čakanje na prihod novega sveta ni več filozofska opcija. Tudi hrepenenje, ki ga prinese razsvetljenstvo izrašča iz eksistencialnega sprejetja tega sveta. Čeprav so ti drobci značilni za ves novi vek – od Hobbesovega *Leviathana* (1651), preko Lockove in Kantove praktične filozofije, do francoske revolucije (1789) –, je proces eksistencialne udomačitve človeka v 19. stoletju radikalno prekinil pojav političnih evangelijev: naukov o izgradnji Novega sveta. Prvi od njih je marksistična vizija Revolucije revolucij, 20. stoletje pa doda še dve inačici, fašizem in nacizem.

272

Spoznanje, da velikega Jutri ne bo, je prvi korak k demokratičnemu konceptu sobivanja. Kajti jutri je tukaj že danes, je izvršujoča se celota kolektivnih upanj, ki se godi kot nikoli končan proces. Če parafraziramo Dworkina, ki svoje glavno delo poimenuje »Taking Rights Seriously«,¹⁴ lahko rečemo, da je prvi pogoj možnosti demokracije, da svet »vzamemo resno«. To je nekaj popolnoma drugega, kot uči metafizična tradicija izseljevanja človeka in iz nje izhajajoči koncept poetične politike. Politični evangelij je vselej razpet med dva svetova, pri čemer je med njima vlada nepomirljiva inkonmezurabilnost. V ilustracijo te notranje razklanosti političnih evangelijev lahko spomnimo na A. Avguštinov (354–430) odgovor na vprašanje, koliko časa bo še minilo do dneva odrešitve. Teologi tistega časa so o tem živo razpravljali, nekateri so celo podajali konkretne številke. Avgustin opozori na svojo veličino z zavrnitvijo smiselnosti vprašaja kot takega. Pravi približno tako: ne glede na to, koliko gorja nas še čaka, koliko vojn bo še prizadejalo človeški rod, koliko nesreč, bolezni nam bo naloženo še na pleča – vse to je popolnoma nepomembno, če upoštevamo to, kar nas čaka. Težko bi lepše opisali eksistencialno izkušnjo človeka, ki vrhunec smisla bivanja razume v izselitvi v njegovo novo prebivališče.

Zato so toposi druge skupine popolnoma neprimerni za orientacijo javne besede. Ne podajajo merila tega sveta, pač pa kažejo pot z njega, obrnjeni so v drugo smer za 180°. Čeprav ves čas govorijo o tem svetu, jih dejansko ne zanima. Kritični so do obstoječih razmer, toda ne zaradi napak tega sveta (npr.

13 M. Heidegger: *Der Satz vom Grund*, G. Neske, Stuttgart 1997, str. 209.

14 R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1999.

brezposelnost), pač pa na osnovi ideje perfektnosti onega. Perfektnosti, ki je nič ne ogroža. To je hkrati izhodišče za analizo strukture funkcioniranja nedemokratskih toposov v javnih diskusijah. Razčlenitev te strukture je drugi način za razlikovanje med toposi, ki ga želimo tu upravičiti.

2) Strukturne značilnosti funkcioniranja nedemokratskih toposov

Značilnost argumentativne drže, ki temelji na drugi vrsti toposov, je njena pavšalnost. Z izpeljavami, ki se naslanjajo nanje, ni mogoče vstopiti v problematiko in ji slediti v vsej njeni mnogoterosti. Sodbe niti ne skušajo meritorno razpravljati, ustavijo se pred problemskim sklopom in z distance zgolj deklarirajo načelno defektnost področja v celoti. Tak pogled ni zmožen razlikovati med denimo najbolj brezobzirno eksploatacijo delavcev in podjetjem, ki se trudi za dobro prakso in išče partnerski odnos med delom in kapitalom. Inkomezurabilnost merila povzroči, da v obeh primerih tak pogled vidi le eno: pojav Krivice.

273

Druga značilnost teh toposov je, da kljub navzkrižju z dejstvi ne izgubljajo veljavnosti. Lep primer je trdovratno pritrjevanje modelom poetične politike, ki so v preteklosti krenili po poti političnih evangelijev, kot je bil jugoslovanski. V diskusijah, ki zadevajo gospodarsko krizo, se v zadnjem času pojavlja topos, ki se sklicuje na gospodarsko ureditev SFRJ. Nastopa kot alternativni model brezpotjem tržnega gospodarstva in naj bi uspel ogovoriti na izzive, ki jim le-ta ni kos, v prvi vrsti na problem brezposelnost. Kljub temu, da je taka teza v bolečem nasprotju z dejstvi,¹⁵ ki so razvidna tudi laiku, ta topos vztraja z osupljivo trdovratnostjo in se ponavlja kot mantra, odporna na neštete argumentativne poraze. To je eden od pokazateljev, da je politični evangelij po ontološkem sorodstvu bližje teologiji kot politični morali. Njihov izvor ni normativna komponenta tega sveta, pač pa ideja radikalnega zloma z njim. Tako kot vere ni mogoče ovreči z dejstvi, tudi tovrstnih toposov ne more ovreči svet,

15 Znano je, da je bila v Jugoslaviji izjemno visoka stopnja prikrite brezposelnosti, saj struktura zaposlenosti ni ustrezala potrebam gospodarske politike, pač pa zahtevam socialne politike. Še več, okoli milijon Jugoslovancev si je bilo prisiljeno poiskati zaposlitev na Zahodu, saj jim je domače gospodarstvo tega ni bilo sposobno. In naposled, če so bila tržna gospodarstva sposobna sprejeti milijone tujih delavcev sledi iz tega tudi, da se je tržno gospodarstvo glede ponudbe delovnih mest odrezalo mnogo bolje, kot jugoslovansko. To so dejstva, ki jih pozna vsak, toda kljub temu vztraja v veljavi topos, da je socialistično gospodarstvo »alternativa« kapitalističnemu. Podobno se še vedno omenja Jugoslovanski model visokega šolstva za ideal dostopnosti, kljub tega, da je splošno znano, da se je število študentov v Sloveniji povečalo za večkratnik.

ki ima v shemi poetične politike zgolj trpno vlogo materije. Kot ne more glina lončarju povedati, da nima prav.

Svojevrsten paradoks te pozicije je, da ji ob vsej kritičnosti umanjka sleherni kritični potencial. Pavšalno zavračanje, ki je pogosto v evidentnem nasprotju z dejstvi, ne more odigrati svoje vloge v kompleksu odnosov, ki so vselej strukturirani antagonistično. Odnosi med delom in kapitalom, med posameznikom in državo itd. so oblikovani kot občutljivo ravnovesje med akterji, katerih interesi se (delno) izključujejo. In prav tu je vloga javne besede, ki mora s sklicevanjem na topose, kot so »pravičnost«, »enakopravnost«, »dostojanstvo« itd., ohranjati ravnovesje tam, kjer bi nek proces po svoji naravi prestopil meje. In ravno na pri tej nalogi toposi iz druge skupin povsem odpovedo. Kaj je bolj ugodnega za interes kapitala kot pavšalna obsodba kapitalizma, ki pod površino sicer radikalne retorike skriva popolno nemoč, ločevati med »slabše« in »boljše«? Če taka kritika naredi enačaj med dobro prakso in brezobzirnim izkoriščanjem, tedaj za nosilce kapitala ni racionalno, da bi izbrali prvo.

274

To je le eden od primerov pozitivne povratne zanke, ki tvori avtopoetično naravo toposov druge skupine. Izhodiščni paradoks nekritične kritičnosti preide v naslednjega: v dokaz za nedokazljivo. Pozicija, ki ne izhaja iz normativne nadgradnje tega sveta in je tudi ni mogoče ovreči z dejstvi, dobi potrditev prav v dogajanjih, ki jih lahko izrazimo s statističnimi instrumenti: erozija ugleda državnih institucij, nezaupanje v sodstvo, slabšanje standardov zaščite delavskih pravic itd. Iz narave političnih evangelijskih izhaja apriorna odklonilnost do vseh elementov, značilnih za sobivanje danes (liberalna demokracija, tržno gospodarstvo, koncept voljene oblasti). Zato ni zmožna zagotoviti niti najmanjšega potenciala kritičnosti, ki je potreben, da bi ti instituti začeli ustrezno delovati. Posledično se razrastejo anomalije, kot so sistemske zlorabe prava, izrojene kapitalsko-politične sprege itd., s čimer tovrstni toposi proizvedejo svojo paradokšno potrditev: obstoječi svet je neodpravljlivo defekten.

3. Ukrivljanje hermenevtičnega prostora

V uvodu smo postavili tezo, da druga skupina toposov, ki izhaja iz tradicije političnih evangelijskih, onemogoča svobodo besede že na ravni pogojev možnosti. Pri tem ne gre le za njihovo nekompatibilnost s temeljni načeli demokratičnega sobivanja. Zavedati se je potrebno, da imajo za razliko od demokratičnih toposov ti toposi neprimerno večjo zgodovinsko privlačnost, zato niso enakovreden tekmelec demokratičnim. S svojo navzočnostjo takoj ukrivijo hermenevtični prostor, ki se zapre za mnogoterost in kompleksnosti proble-

matike. Že v izhodišču tem toposom pripada sijaj, ki ga prvi nimajo: izvirajo iz ideje sovpadanja bivanja in smisla, iz koncepta Odrešitve. V tej luči so demokratični toposi zgolj korektorji, usmerjevalci procesov, ki nikoli ne morejo biti urejeni brez preostanka in za vselej.

Poleg tega pri političnih evangelijih v celoti odpade problem aplikacije na konkreten problemski okvir. Demokratični toposi vselej vsebujejo v sebi neprivlačno razklanost. So instrument, ki lahko povzroči nasproten učinek. Nazoren primer je koncept človekovih pravic kot tak. Nikoli ni bilo sporno, da je mogoče človekove pravice kršiti v imenu totalitarnih načel, kot je denimo fašizem. Toda za normativni status človekovih pravic so posebej dragocene izkušnje, ki nas svarijo, da je možno kršiti človekove pravice v imenu – človekovih pravic. Bielefeld opozarja, da lahko s stopnjevanjem egalitarnosti posežemo v svobodo posameznika, kot tudi obratno: *»proti-egalitarno naravnana svoboda ne bi bila nič drugega kot privilegij ter s tem nasprotje prirojenih človekovih pravic. In obratno, anti-liberalna enakost bi imela tendenco po uniformizmu in represivnosti in bi bila v prav tako v nasprotju s človekovimi pravicami.«*¹⁶

Človekove pravice zaradi tega ne izgubijo ugleda, še vedno ostajajo vrhovne vrednote. Nikakor pa niso absolutne vrednote, brezkompromisna zaprisega nekemu svetovnemu nazoru, kjer veličina »kaj-a« ne pusti okrniti z zadregami »kako-ja«. Tako argumentiranje je možno le za ceno vnaprejšnje oddaljenosti od sveta, ki ga presojamo, ob odsotnosti tveganja, da bi morali vstopiti na tla difuzne in nepregledne problematike. Zato tisti, ki argumentira na osnovi toposov političnega evangelija teh problemov, ki jih omenja Bielefeld, nikoli ne sreča. Njegova retorika je lahkotna in privlačna, saj se svobodno giblje na nebu abstraktnega, kjer neovirano izrisuje takšno ali drugačno podobo zlitja bivanja in smisla. Take svobode tisti, ki skrbi za spoštovanje človekovih pravi tukaj in zdaj nima. Njegovo delo je v luči političnega evangelija le drobnjakarsko početje, neprivlačno gizenje po blatu konkretnega.

Notranjo razklanost demokratičnih toposov, ki so zavezani politiki kot *praxisu*, lahko ponazorimo tudi s kategorijo, ki izhaja iz filozofije, kjer se taka politika prvič tematizira. Vrlina je za Aristotela *»... srednja mera ...«*¹⁷ med *»... dvema slabostima ...«*¹⁸

»Vrlina je potemtakem neko zadržanje, ki omogoča pravilno odločitev in ki se ravna po sredini glede na nas, sredini, ki jo opredeljuje zdrava pamet, kar po-

16 H. Bielefeldt: *Philosophie der Menschenrechte: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998, str. 91.

17 Aristoteles: *Nikomahova etika*, Slovenska matica, Ljubljana 1994, 1104a.

18 Prav tam, 1107a.

meni, da jo določimo tako, kot bi jo določil pameten človek; in sicer to je sredina med dvema slabostima, katerih ena je v pretiravanju, druga pa v pomanjkanju.»¹⁹

Za nas je ključna okoliščina, da je v že sam pojem vrline vgrajeno tveganje, da se lahko dobro vsak trenutek sprevrže v svoje nasprotje. Vrlina je nekaj, kar v nikoli ne more postati pavšalno in abstraktno presojanje celotnih kompleksov problematike. Kdor želi govoriti skozi retoriko vrline, mora na teren, v konkretno situacijo, kjer je potrebno na vsakem koraku paziti, da ne zgrešimo.

Naslednji primer, ki opozarja na neprivlačno zapletenost uporabe demokratičnih toposov, ponuja hermenevtika. R. Dworkin razvije koncept pravne interpretacije, ki v ospredje postavi spoznanje, da je v pravu neizogibno zapisana le, metaforično rečeno, polovica njenega pomena. Značilni izrazi, ki jih pravo uporablja (npr. odgovornost, dolžnost, pravičnost itd.) brez zapletenega vstopanja v kompleksno konstelacijo konkretnega primera, ne pomenijo nič. Zato Dworkin opozarja, da

276

»navada imenovanja teh (tj. ustavnih, op. R. S.) klavzul kot 'nejasnih' (vague) (...) temelji na zmoti. Klavzule so nejasne le, če jih razumemo kot skrpane, nepopolne ali shematske poskuse opredelitve neke koncepcije. Če pa jih jemljemo kot sklicevanje na moralne koncepte, potlej ne morejo postati bolj jasne, tudi če bi jih definirali bolj natančno.«

V naravi nosilnih pojmov naše politične kulture, ki nastopajo tudi kot demokratični toposi v javni besedi, je, da jih ni mogoče obravnavati kot nekaj, kar ima jasen pomen v naprej.

To so trije primeri, ki ilustrirajo, zakaj imajo demokratični toposi v tistih, ki so dediščina političnih evangelijev, »nepoštено« konkurenco. Njihova neodpravljava notranja razklanost neizogibno povzroči, da so manj »jasni«, »prepričljivi«, »kritični«, kot je aklamacija k političnemu evangeliju. Kdo jih uporablja, mora na vsakem koraku skrbeti, da se ne spreobrnejo v svoje nasprotje, kot je skalpel v rokah kirurga lahko v trenutku nepozornosti poguba za pacienta. Nekaj povsem drugega je svobodno gibanje v praznem prostoru, ki ga razpre naiven koncept politike kot *poesis*.

4. Sklepno

Kot je vznik in razširitev demokracije 20. stoletja posledica dogodka v biti sami, je tudi vztrajanje ostalin metafizičnega mišljenja posledica dvojnost po-

19 Prav tam, 1106b–1107a.

stavja, ki omogoča, da lahko nedemokratski toposi ohranjajo svoj nagovor. Problem ni nastal kot posledica napačne odločitve človeka, je del zadreg bitno-zgodovinske epohe metafizike kot take, katere nastanek presega inovativnost posameznika:

»Tega, da se od Platona dalje kaže vse dejansko v luči idej, ni naredil Platon. Ta mislec je samo odgovarjal tistemu, kar se mu je pri-govarjalo.«²⁰

Zato tudi opisane omejitve prostosti besede niso odpravljive s (revolucionarnim) ukrepom, ki bi odstranil veljavo toposov iz druge skupine.

Edino, kar človeku ostane, je odgovorno gibanje med dvema poloma, ki ju odpira postavje. To pomeni, se mora človek *»... spusti v bistvo neskritega in njegovo neskritost, da bi skušal uporabljeno pripadnost k razkrivanju kot svoje bistvo.«* Če kako, bo le na tak način sčasoma uplahnil nagovor političnih evangelijev. Ne z angažirano akcijo, pač pa iz pravilno razumljene bitno-zgodovinske usode: *»Tisto zbirajoče pošiljanje (Schicken), ki šele spravi človeka na pot razkrivanja, imenujemo usoda (Geschick). Iz tega se določa bistvo vse zgodovine (Geschichte).«²¹*

20 M. Heidegger: *Tehnika in preobrat*, v: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 337–338.

21 Prav tam, str. 348–349.