

Janez Juhant
**“PRIMUM
VIVERE
DEIN
PHILOSOPHARI”
OZIROMA
NEMOČ
FILOZOFIJE NAD
PRAKTIČNIM**

STR. OD-DO

JANEZ JUHANT
UNIVERZA V LJUBLJANI
TEOLOŠKA FAKULTETA
POLJANSKA C. 4
SI-1001 LJUBLJANA, P.P. 2007
E-MAIL: JANEZ.JUHANT@GUEST.ARNES.SI

::POVZETEK

TAKO STARI PLATON KOT moderni sociolog in filozof Bauman izpostavljata družbeno vlogo mislecev oziroma filozofov. Platon zastopa v Državi stališče, da so filozofi na vrhu družbene lestvice ravno zato, ker jim v državi pripada urejevalna vloga. Bauman, ki sicer v ospredje postavlja bolj kritično vlogo sociologov, pa ugotavlja, da so sociologi in drugi intelektualci v sodobni družbi zanemarili svojo kritično dolžnost. Zdi se, da je ob spremembah, ki so se zgodile v Sloveniji, to kritično vlogo zanemarila intelektualna srenja s slovenskimi filozofi vred. Očitno so sprememba sistema, uveljavljanje lastne države in predvsem vzpostavljanje novega gospodarskega in socialnega reda tako zaposlili vse, da je vsakdo gledal, kako bo preživel, filozofiranje pa pustil za kasneje. Neka analogija se ponuja tudi s svetovno globalizacijo: moč imajo gospodarstveniki, ki usmerjajo celo politike, medtem ko se glas kritičnih mislecev vedno manj sliši. Podobno nelagodnost tako v primeru dogajanja na Slovenskem kakor po vesoljnem svetu, se zdi, razodevajo tudi teologi. Manjka nosilcev, ki bi dali spremembam etično-kritično ost in tako utirili tirnice dolgoročnega preživetja.

Ključne besede: filozofija, intelektualci, tranzicija, (ne)odgovornost, življenje, praksa.

ABSTRACT**“PRIMUM VIVERE DEIN PHILOSOPHARI” OR THE IMPOTENCE OF PHILOSOPHY OVER PRACTICE**

Both the old philosopher Plato as the modern sociologist Bauman stress the social role of thinkers respectively philosophers. Plato in the Republic is convinced that philosophers have to be on the top of the social level because they have the leading role in the republic. Bauman stressing the role of sociologists ascertains that sociologists and other intellectuals have missed their critical duty. It seems that in the changes occurred in Slovenia the whole intellectual community together with the Slovenian philosophers has neglected this critical role. Obvious the change of the system, the foundation of the own state and especially establishing of the new economical and social order occupied all so much that everybody watched out only how to survive, thinking that time for philosophizing will come later. There is an analogy to the process of globalization: economists take more and more the leading role and they govern politicians, critical thinkers have less and less to say. Theologians in Slovenia and around the World express the same uncertainty because of

the problematic situation. To summarize: There are no bearers of critical thinking who could give the rails of the long-term development of the mankind.

Key words: philosophy, intellectuals, transition, (ir)responsibility, life, practice

::VLOGA IN INTELEKTUALCEV V DRUŽBI

Zdi se, da so ob spremembah, ki so se zgodile v Sloveniji, s svojo nekritično vlogo zatajili intelektualci s slovenskimi filozofi vred. Očitno je sprememba sistema, uveljavljanje lastne države in predvsem vzpostavljanje novega gospodarskega in socialnega reda vse tako zaposlila, da je vsakdo gledal, predvsem kako bo živel in preživel, potem pa naj bi bil čas za filozofiranje. To seveda ne velja samo za filozofe, pač pa tudi za druge intelektualce v Sloveniji v obdobju tranzicije, pri katerih opažamo podobne težave.

Neka analogija se ponuja tudi s svetovno globalizacijo in podobnimi prehodi v zgodovini človeštva. V svetovnih globalizacijskih spremembah dobivajo vedno večjo moč gospodarstveniki, ki usmerjajo celo politike, medtem ko kritični misleci ostajajo na obrobju, tudi glede na to, koliko jim mediji, ki jih usmerjajo gospodarski lobiji, dajo možnosti, da povedo svoja stališča. Da je gospodarska učinkovitost odločilna pove tudi dejstvo, da stopajo v ospredje ameriške univerze, ki so izrazito učinkovitostno naravnane in si pisci knjig prizadevajo za tržni uspeh kot je primer knjige Daniela Denetta *Prelomiti formulo. Religija kot naravni pojav*. (Denett 2006) Na posvetu o vprašanih učinkovitosti teologije in znanosti v sodobnem svetu v Gradcu junija 2006 sta evropski komisar za izobraževanje Slovak Jan Figl in rektor dunajske univerze Winkler poudarila, da se kitajske univerze zgledujejo le po univerzah v ZDA, evropske jih ne zanimajo. Menim in sem jima tudi odgovoril, da se bo čez dvajset ali trideset let to korenito spremenilo, ker bodo zadeve človeškosti postale ključni problem našega bivanja in delovanja in bo kvadratura kroga, se pravi napredek in ohranjanje človeškosti, treba le spraviti na skupni imenovalc. Že zdaj bi bilo potrebno postaviti vlade, ki ne bi bile odvisne od volivcev in bi imele en sam mandat, da uredijo to vprašanje. Vprašanje, kdo in kako naj postavi vlado, neodvisno od volivcev.

Da bo treba razvoj naše civilizacije bolj naravnati v prid človeškosti in preživetja živega sploh, ugotavljajo tudi strokovnjaki *Rimskega kluba* 30 let po objavi raziskave *Meje rasti* v novi raziskavi *30 let potem*. (Meadows, D./Randers, J./Meadows, D., 2006) Vsesplošni prelom, o katerem govori Fukuyama (2000) pesti ves svet in opravlja imamo s korenitimi prehodi, ki imajo znake konca dosedanje zgodovine. Posebno v tranzicijskih deželah gre kar za hud

prelom, ki povzroča težave pri posameznikih in v celotni družbi. (Kvaternik 2001) To se pozna tudi pri intelektualcih, ki so zato v kočljivem položaju.

Podobne nelagodnost kot filozofi, sociologi in drugi intelektualci po svetu in pri nas doživljajo teologi. V knjigi *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch* (Juhant 2005) nakazujem te probleme in menim, da so po eni strani izraz globalizacije kot medijsko-gospodarskega pojava. Na drugi strani pa so te zagate tudi plod vedno večje individualizacije življenja, ki se kljub novi standardizaciji preko medijske dinamike, o kateri govori Ulrich Beck (1995), nezadržno uveljavlja in daje človeku občutek samostojnosti in zmanjšuje moč skupnosti, kot pravi Fukuyama: "Sodobni Američani in prav tako sodobni Evropejci zasledujejo nasprotujoče si cilje. So vedno bolj nezaupljivi do kakega političnega ali moralnega avtorja, ki bi oviral njihovo svobodo izbire, toda prav tako želijo čut skupnosti in prednosti, ki padejo od skupnosti, kot je medsebojno priznanje, udeleženos, pripadnos in identiteto. Skupnosti naj bi se našle kjerkoli, v manjših in bolj gibljivih skupinah in organizacijah, kjer se lojalnos in članstvo lahko prekrivata in kjer vstop in izstop povzročita relativno majhne stroške. Ljudje lahko tako povežejo svoje nasprotne želje za skupnos in samostojnos. Toda v tem barantanju so skupnosti, ki ljudem ostanejo, manjše in šibkejše kakor so bile v preteklosti. Vsaka skupnos deli manj s sosednjo in tista, h kateri pripadajo ima relativno majhno težo. Okrožje v katerem se lahko ljudje zaupajo, je nujno ožje. Bistvo te predstavitve v vrednotah v središču Velikega preloma je potem vzpon moralnega individualizma in posledično zmanjševanje skupnosti." (Fukuyama 2000: 91)

Kljub samostojnosti posameznika pa manjka samostojnih osebnosti, na kar opozarjajo mnogi misleci. Manjka nosilcev, ki bi dali spremembam etično-kritično ost in tako utirili tirnice dolgoročnega preživetja. Sicer pa je znano že iz Stare zaveze, da preroki niso bili želeni in so jih ponavadi preganjali. Najlepši primer je Jeremija, ki je doživljal negotovo usodo, a kljub temu ostal znanilec vedno novega ter ljudstvo in kralje opominjal k pravičnosti. (prim Jer 31 in sledeča poglavja).

Čas v katerem živimo, je še posebej zahteven in terjja po besedah Zygmunda Baumana novo etiko, v kateri se bodo sociologi in drugi intelektualci zavedli svoje kritične vloge in prevzeli odgovornos za razvoj tega sveta. (Bauman 1995) V novejši zgodovini evropskega človeštva je bila ta vloga namenjena najprej menihom, kasneje pa intelektualcem kot pravi Franc Schupp: "Intelektualci so proizvod družbenega in kulturnega razvoja, podobno kakor so nekoč prej menihi in puščavniki izšli iz določenih kulturnih in religioznih potreb. Vendar ne moremo govoriti o nekem sosledju, po katerem bi menihom, ki meditirajo, sledili intelektualci. Prav tako današnji znanstveni menedžerji niso nasledniki intelektualcev. Treba pa je priznati, da so intelektualci od 12. stoletja dalje do

prve polovice 20. stoletja oblikovali ne le znanstveni, družbeni in kulturni napredek, pač pa sploh napredek na vseh področjih. Če bodo menedžerji, ki so zdaj prevzeli vlogo intelektualcev, prav tako to dosegli, pa ostaja odprto vprašanje.” (Schupp 2003: 319)

Danes se zdi vloga intelektualcev posebno v odnosu do menedžerjev in tako imenovanih menedžerjev vprašljiva, kar se je pokazalo kot problem posebej v času slovenske tranzicije in kar je tudi problem svetovne globalizacije. Kakšna je torej v tem vloga filozofov, si bomo najprej ogledali ob pogledu na vlogo filozofov, ki jim jo je namenil Platon.

::PLATON, VODSTVO DRŽAVE IN FILOZOFI

Po Platonu naj bi v urejeni državi filozofi opravljali vladarske posle: “Če v državah filozofi ne postanejo kralji in če se današnji tako imenovani kralji in oblastniki ne začno pošteno in temeljito ukvarjati s filozofijo, če oboje – politična moč in filozofija – ne postane eno in če ne bo množica tistih, ki se danes po svoji prirojeni nagnjenosti posvečajo samo enemu od obojega, s silo izločena, potem, dragi Glavkon, ne vidim konca nesreč ne za države in ne za ves človeški rod, in tudi naša v mislih zasnovana država ne bo mogla biti prej uresničena in ne zagledati luči sveta.” (Platon 1972: 195)

Platon razlikuje med pravimi in nepravimi filozofi, med filozofi in filodoksi (navideznimi filozofi). Filozof je človek, ki mu gre za celostno modrost in tako za celovit pogled na vse. To je skladno s Platonovo ugotovitvijo, po kateri se filozofi ukvarjajo le z bistvenimi stvarmi in zanemarjajo navidezno. Že od rane mladosti si namreč prizadevajo, da bi se dokopali od gledanja (gr. *theorein*) bistev stvari. Le kdor se je pripravljen poglobljati v bistveno, ta bo razklenil luskine obrobne in prišel do resničnega (gr. *alethés*: ne prikrit, ne goljufiv) sicer ne bo filozof ampak le filozofu podoben: “Tisti, ki radi poslušajo in opazujejo, ljubijo lepe tone, lepe barve, lepe oblike in vse, kar umetnost iz njih ustvari, medtem ko njihov duh ni sposoben, da bi videl in vzljubil bistvo lepega.” (Platon: 1976: 198)

Pravi filozof je tisti, ki hrepeni po resnici, tisti, ki se približa samemu bistvu stvari oziroma ideji dobrega in uresniči grški ideal lepega in dobrega, kar je skladno s Platonovim naukom o svetu idej. Filozof tako lahko dojame bistvo lepote, lepoto samo po sebi, medtem, ko filozofu podobni lahko dojamejo samo lepe stvari. (Platon 1976:203) Ker pa so lepe stvari zgolj odsev lepote, na njih ni mogoče najti pravega lepega, medtem, ko je lepota sama na sebi ideal, ki ima svoj izvor v idejnem svetu. Zato je prava, duhovno dejavnost filozofa *spoznanje*, medtem ko je dejavnost filozofu podobnega *domnevanje*, saj ne vodi k resnici. Domnevanje je nekaj vmesnega med tem, kar je in med

tem kar ni, med obstoječim ter neobstoječim, je skratka negotovost o svetu, v katerem živimo, kar pa je nevredno filozofa. Z domnevanjem si ustvarjamo mnenja in ljudi, ki domnevajo imenujemo domnevne filozofe: "Zato ne bomo pogrešili, če jih imenujemo *filodokse*, prijatelje domnevanje, in ne filozofe, prijatelje spoznanja." (Platon 1976: 204) Filozof pa je tisti, ki ljubi to, kar v resnici obstaja in mora biti krmar, da bo lahko zanesljivo vodil ladjo. Predvsem pa so problem "in najbolj spravijo filozofijo na slab glas tisti ljudje, ki trdijo, da se sami z njo ukvarjajo..." v resnici pa niso dojeli njenega bistva. Kot poudarja Platon dalje, ni temu kriva filozofija, pač pa ljudje, ki se z njo nepopolno oziroma nekompetentno ukvarjajo. (Platon 1976: 211)

Dalje, kot vemo, Platon meni, da je med ureditvijo človeka, družbe in države povezanost, ki temelji na resničnosti idejnega sveta. Da to dosežemo, je pomembna vzgoja. (Platon 1976: 215) Na vseh razsežnostih celotne resničnosti zato vlada hierarhija, ki smotrno urejeno človeško telo, državo in tako vse, kar je. Na najvišjem mestu je razum in če je tako v državi, potem ta služi pravičnosti, ko se umu pridruži še preudarnost (Platon 1976: 212). Kot je zapisal MacIntyre pa: "preudarnost ni vrlina nekega razreda, ampak celotne družbe, kajti 'želje in modrost maloštevilnih višjih bodo obvladovale želje nižje množice'. Pravičnost ne pripada ne temu ne onemu razredu, niti povezavi med razredi, temveč družbi, kolikor deluje kot celota" (MacIntyre 1993: 50)

Po Platonu ima človeško telo tri glavne dele: *glavo*, *prsi* in *trebuh*. Vsakemu od teh delov pripada neka lastnost: glavi pripada *razum*, prsim *volja*, trebuhu pa *poželenje*. Vsem trem lastnostim pa pripada tudi nek *ideal* ali *krepost*. Razum si prizadeva za *vednost*, volja izkazuje *pogum*, poželenje pa je treba krotiti, da lahko dosežemo zmernost oziroma *preudarnost*.

Šele ko vse deli delujejo kot celota, lahko govorimo o ubranem oziroma *pravičnem* človeku. Podobno kot je s človekom je tudi z državo, ki ima namesto glave, prsi in trebuha *vladarje*, *varuhe* (*vojake*) in tiste ki jo hranijo (*kmete*, *rokodelce* in *trgovce*) (Platon 1976: 145sl.). MacIntyre sicer meni, da ni tako tesne povezave med državo in dušo: „Argumenti za tridelnost duše so neodvisni od argumentov za tridelno državo, toda za nauk o tridelni državi je nujno, da je resnično vsaj nekaj, kar je podobno nauku o tridelni duši.“ (MacIntyre 1993: 47). Še bolj pa je zanimiva MacIntyrejeva ugotovitev, da Platonova delitev ljudi na tri skupine in nemožnost, da se med seboj mešajo, pač pa mora vsak opravljati svoj posel, izraža določeno vzvišeno držo, ki jo Platon dovoli (le) filozofom, ki naj bi tako prevzeli vodilno vlogo v državi. Še posebej se mu zdi nesprejemljivo, da se taka delitev začne že v mladosti (MacIntyre 1993: 50), saj se tako že vnaprej opredeli oziroma zaznamuje ljudi, kar vodi v rasizem. Tega je z ustreznimi medijskimi sredstvi mogoče razvijati

in zelo učinkovito uveljavljati, kakor potrjuje nedavna zgodovina. MacIntyre zato pravi, da Platon verjame, „da lahko iznajdljiva propaganda – pripovedovanje ‚plemenitih laži‘, kot temu pravi – zagotovi, da bodo inferiorni ljudje sprejeli dejstvo, da so inferiorni.“ (MacIntyre 1993: 54)

::NEMOČ DRUŽBENE MISLI

Seyla Benhabib v svoji študiji o delu Hannah Arendt izpostavlja presojo avtoričinih ekonomskih, kulturnih in političnih pogojev, ki so ustvarjali moderno rasistično in imperialistično misel. Benhabibova poudarja, da analiza Arendtove izhaja iz heideggrovskih postavk razumevanja „sveta“. Značilno je, da je Heideggerjeva misel po Arendtovi (in temu se pridružuje tudi Benhabibova) izolirana v ‚samo-bit‘, kar otežuje, da bi Heidegger prišel do prave družbene filozofije, v kateri bi ustrezno opredelil človeka, kot pravi Arendtova. (Benhabib 2006: 101) Po Benhabibovi Arendtova petnajst let kasneje še bolj korenito izpostavi odsotnost oziroma zanikanje politične misli v družbi ne le pri Heideggerju pač pa tudi pri zahodnoevropski filozofiji sploh:

“Arendtova v neki opombi, ki brez dvoma hoče ugajati Heideggerju, čeprav se zdi, da ga obsoja, primerja njegove simpatije za nacionalni socializem, njegov pristop (nacistični) stranki in njegovo obnašanje kot rektorja Univerze v Freiburgu na eni strani s Platonovimi simpatijami za tirane na Siciliji na drugi. Uглаšeno na slovesno priliko, za katero je bilo besedilo napisano – zbornik posvečen Heideggerjevi 80.-letnici –, Arendtova zaključí z besedami:

‘Mi, ki hočemo počastiti misleca, čeprav je naš bivalni prostor ta svet, gremo težko mimo, ne da bi nam padlo v oči ali se celo ne bi jezili, da Platon kot Heidegger, ko se spustita na človeške zadeve, iščeta pribežališče pri tiranih in voditeljih (*Führern*). Tega ne bi smeli pripisovati le tedanjim časovnim okoliščinam, še manj vnaprej oblikovanemu značaju, pač pa temu, kar Francozi imenujejo ‘*déformation professionnelle*’, (strokovna iznakaženost) (...) Kajti vihar, ki divja iz Heideggerjevih del – kakor oni, ki veje po tisočletjih sem iz Platonovih del –, ne izvira iz tega stoletja.’” (Benhabib 2006: 101/102)

Arendtova v *Izvorih totalitarizma* skuša predstaviti vzroke, zakaj je ta “profesionalna iznakaženost” vendarle dobila družbeno politične osnove, ki so pripeljale do imperializmov in totalitarizmov moderne dobe.

::POT DO TOTALITARNIH RAZMER

Arendtova pravi v *Izvorih totalitarizma*: “Ko je imperializem s pehanjem za Afriko v osemdesetih letih devetnajstega stoletja stopil na politično prizorišče, je imel močno podporo poslovnežev, ostro so mu nasprotovale vlade na oblasti,

dobrodošel pa je bil presenetljivo velikem delu izobražencev... Kot je kazalo, je imperializem skrivnostno opravil z vsemi težavami in ustvaril tisti varljivi, v predvojni Evropi tako splošno razširjeni občutek varnosti, ki je zavedel vse, razen najbolj občutljivih umov: Pégy v Franciji in Chesterton v Angliji sta nagonsko vedela, da živita v svetu puhlega pretvarjanja in da je najhujše od vseh pretvarjanje o stabilnosti tega sveta.” (Arendt 2003: 205) V nadaljevanju Arendtova natančno razčlenjuje gospodarske in politične tokove, ki so krepili imperialno in rasistično mišljenje in delovanje. Intelektualci – srednji sloj – so se borili za svoje gospodarske in socialne pravice ker, da gre v smislu človekovih pravic za “po naravi dano osebnost”, s čemer so se borili novi sloji za pravice, ki so jih stari (plemstvo) pripisovali nasledstvu po svojem plemiškem izvoru. (Benhabib 2006, 231) V evropskih državah so se te napetosti vedno bolj stopnjevale. Benhabibova pravi: “Arendtova razlikuje med ‘revoltom’ (uporom) 19. stoletja proti avtoriteti izročila in med ‘prelomom’ z izročilom 20. stoletja. ‘Revolt’ 19. stoletja je razumljiv le, če predpostavljamo, da je preteklost, od katere se hočemo osvoboditi, še dovolj prisotna, tako da ima poskus, da se od nje osamosvojimo, še zares pravi smisel. Dogodki 20. stoletja, so ustvarili med preteklostjo in prihodnostjo ‘prepad’ takih razsežnosti, da je preteklost sicer še navzoča, vendar razcepljena, tako da je ni mogoče več podati kot skupaj povezane pripovedi. Pod temi pogoji moramo prepad med preteklostjo in prihodnostjo v vsaki generaciji na novo premisliti; razviti moramo svoje lastne usmerjevalna načela; ‘stezo mišljenja moramo na novo odkriti in mukoma utrditi’” (Arendt v Benhabib 2006: 154)

::PRIJEMI MODERNE

Značilnost te moderne je stopnjevanje napetosti, ki so vodile k sporom in ločitvam in oteževale dialog med nastajajočimi novoveškimi subjekti. Napetost se je stopnjevala od začetka novega veka sem, ko se je začela utrjevati miselnost človeka kot samostojnega osebkka. Na verskem področju je nosil zastavo protestantizem z osebno potjo do Boga (*sola fides*), na idejnem to pomeni samostojno mišljenje in odločanje osebkka, na gospodarsko-socialnem in političnem sta se uveljavljala liberalizem in nacionalizem. Zaradi tega je prišlo do sporov, ki so dosegli višek v dvajsetem stoletju. Značilnost tega razvoja, je kot pravi Hannah Arendt (Benhabib 2006: 130), da je izključeval in odrinjal na obrobje šibke in nemočne ter poglobljajal nasprotja med tabori.

Tak razvoj je vnašal negotovost in zmedo, ki sta povzročala napetosti v novoveški družbi. Na novo je bilo treba opredeljevati odnose med posamezniki in narodi. Nove družbene skupine so se borile za svoj prostor pod soncem. To agonijo so zaznamovale pridobitve znanosti in tehnike, ki so temeljito

spremenile način družbenega življenja in omogočale vzpon novih družbenih slojev. Keneth Gergen označuje razvoj nizke (tisk, parni stroj, avtomobil...) in visoke tehnike (letalo, radio, televizija, računalniška tehnika..) kot odločilni dejavnik za spremembo človekovega odnosa do sveta, saj korenito spremenil ne le človekov način življenja pač pa seveda tudi način njegovega razmišljanja. (Gergen 1996: 96–100)

Moderna je tudi zožila, omejila in absolutizirala subjektivne temelje novejškega mišljenja. To je stopnjevalo družbene napetosti, ki so jih izražali nastajajoči idejni, politični in socialni tokovi, ki so skušali izriniti drug drugega in doseči prevlado. To je značilno tako za scientistične in naturalistične ideje na področju znanosti in filozofije kakor tudi za politična in socialna gibanja, ki so potem vodila v družbene napetosti in prevrate. Razsvetljenstvo je bilo pod pritiskom “ideala nepredpostavčne znanosti (ki mimogrede izvira iz razmer kulturnega boja po letu 1780”, kot je zapisal Hans Georg Gadamer. (1993, 434) Ne gre skratka za zgolj razsvetljenje duha, pač pa tudi za prevlado interesov, ki so vedno bolj zaostreno tekmovali med seboj. Ti interesi so imeli vedno večjo moč in so zasenčili vse ostalo dogajanje in vodili v vedno ostrejša nasprotja, ki so dosegla vrhunec v revolucijah in totalitarizmih 20. stoletja.

Družba moderne, tj. kapitalistične družbe se je v tranzicijskih družbah znova razbohotila z vso silo in povzročila, da se je po socializmu spet povrnil “grobi kapitalizem”.

Te razmere v družbi moderne so torej značilne tudi za tranzicijo, kjer podobno kot ugotavlja Arentova prihaja do izrinjanja tistih, ki se zaradi različnih razlogov niso sposobni prilagajati oziroma vključevati v družbeno dogajanje in zato torej ne morejo preživeti ali vsaj zelo težko preživijo. Arentova v *Vita activa* uporablja pojme časnika Bernarda Lazarja *paria* in *parvenu*. Prvi po indijskih parijih pomeni brezpravne in družbeno odrinjene oziroma izločene ljudi. *Parveni* pa pomeni drugačnega, ki se prilagodi onim, ki imajo glavno besedo v družbi, da bi mogel sam preživeti. (Benhabib 2006: 13) To prilagodljivost je značilna za tranzicijske ljudi; ti so npr. pri nas raje volili svoje bivše oblastnike, ne pa demokratov kakršen je bil npr. Jože Pučnik, ki je za demokracijo in človeško dostojanstvo pretrpel komunistične ječe in izgnanstvo.

::BENHABIB IN ARENDT TER VLOGA ŽENSKÉ V DRUŽBI

Lakmusov papir možnosti preživetja in napredovanja v sodobnem svetu je ne le po Arendtovi in Benhabibovi pač pa tudi po prepričanju številnih avtorjev ženska. Arentova v svoji zgodbi o *Rabel Varnhagen* opisuje Judinjo, ki se poroči z Nemcem. Problem glavne junakinje, da ni našla svojega prostora na svetu ni bil toliko v tem, da je Judinja, pač pa predvsem, da je sploh ženska. Ženska

je imela v moderni družbi zagotovljen svoj položaj le kot žena. Kot taka pa je odrinjena in v tem je ženska in Judinja doživljala podobno usodo: odrinjenost in brezpravnost (pari) ter drugačnost (parveni), ki zaradi te drugačnosti in v tej drugačnosti ne more biti sprejeta kot enakopraven član družbe. Zato pomeni ženska po Arendtovi "sanje emancipiranosti". (Benhabib 2006: 45)

Ženska je po prepričanju obeh filozofinj utelešenje marginalizacije modernega človeka, a seveda ne edina. Moderna je s svojo totalizacijo, ki je dosegla vrhunec v totalitarnih sistemih utelešenje marginalizacije človeka sploh. Razvila je namreč ustanove za discipliniranje (M. Foucault), ki so spravile vse v sistem, red in pokorščino. Seveda pa to ni edini problem. S tem se je zaostri la ena najbolj opevanih zadev moderne družbe – vprašanje enakosti. Takšno discipliniranje je ustvarilo marginaliziranje vseh, ki niso sodili v okvir sistema. (Benhabib 2006, 65 sl.) Tako se je dogajalo v nacionalsocializmu in v komunističnem sistemu, podobno se dogaja spet v tranziciji. Življenjski okviri so enostavno zrinili ljudi na obrobje. Arendtova ugotavlja, da Marx ni dojel zapletenosti tega položaja moderne dobe in zato ostaja razčlenitev in rešitev teh vprašanj odprta in terja skrbne analize vseh mislečih ljudi, kar po Benhabibovi dobro izpostavi Habermas; s tem se ukvarjajo tudi drugi npr. Bauman. (Benhabib 2006: 217sl) Gre za novo presojo razmerja med družbenim in političnim. Tega ni mogoče rešiti z revolucijo, pač pa s krepitvijo svobode in samostojnosti človeka v javnosti. Le tako se lahko uveljavi, da smo ljudje "moralne osebnosti in da naša človeškost in moralna osebnost sodita skupaj." (Benhabib 2006: 290, Bauman 2006: 330) Marginalizacije lahko odpravljajo le etika oziroma še bolj natančno: odpravljajo jih lahko le moralne osebnosti, ki so sposobne spregledati in so pripravljene preseči okvire sistemov. Problem slovenske tranzicije in verjetno tudi drugih je bila ujetost v systemske okvire preteklosti in pomanjkanje poguma za uresničenje novih družbenih razmerij. Intelektualci so imeli tu glavno vlogo in ocena tega procesa pove tudi, koliko se je ta njihova vloga posrečila oziroma z drugimi besedami, kako so – z njimi seveda tudi filozofi – ta posel opravili.

::SLOVENSKE RAZMERE IN FILOZOFI

Slovenija je očitno, kot vedno znova ugotavljamo, še vedno globoko prežeta z razklanostjo, ki jo povzročila totalitarna polpreteklost z razrednim sovražnikom, ki je delil državljane na dvoje. Mnogi so upali, da bo demokracija presegla te razlike. Na posvetu ob 50 letnici konca druge svetovne vojne in vzpostavitve demokratičnega sistema, sem povabil na razpravo o našem družbenem položaju voditelje strank pomladne strani. Eden izmed njih me je opozoril, da bi moral povabiti vse stranke. Odvrnil sem, da smo doslej vsi

antikomunisti morali molčati, zdaj pa je prilika, da mi naprej sami sebi povemo, kako se počutimo v tem položaju, potem pa bomo lahko govorili tudi z drugimi. (Juhant, 1997: 128). Danes sem še bolj prepričan, da nismo niti samemu sebi povedali o položaju, v katerem smo se nahajali. Še bolj jasno pa je zdaj, kako težko se je o tem pogovarjati v celotni družbi in za kakšno ceno so nekateri pripravljeni sestopiti s svojih položajev, iz katerih obsojajo na obrobje druge. (Slatinek 2005: 162)

Benhabibova z Aristotelom (2002: 241 sl.) poudarja, da je prijateljstvo temelj pravičnosti. Zdelo se je, da smo Slovenci v času osamosvajanja sklenili prijateljstvo, in sicer ne le DEMOS, pač ves narod oziroma vsi državljani te države, ko smo se odločali za svojo državo. Očitno, da to ni bilo tako, še v času osamosvajanja je trajalo le kratkotrajno, potem je spet prevladal stari in tranzicijsko na novo oživiljeni antagonizem. Bauman navaja Michaela Walzerja, ki pravi, da tam, kjer je država odprta, ustvarja tudi najboljše pogoje za sosedstvo in za sodelovanje. Kjer pa je država zaprta, tam ne more biti ne sosedstva ne sodelovanja. Z drugimi besedami: kjer je na delu totalitarizem, tam ne more priti do ustreznih pobud in uvajanja novosti, pač pa se vse vrtilo pri starem. (Bauman 1995: 345, Žalec 2005: 140) Čas tranzicije je ostal v prijemu starih kalupov razredne dvojnosti in v veliki meri se ta jara kača vleče naprej in zato se težko vzpostavlja odprta družba. Tudi filozofi ponavljajo stare floskule in se udinjajo elitam in niso zmožni kritične misli.

::SKLEP

Še vedno je težko razmere slovenske tranzicije konkretizirati, kljub temu da imamo podatke in pričevanj oziroma osebnih izkušenj. Še posebej bi bilo težko to napraviti za filozofe, čeprav bi našli tudi za to utemeljene razloge. Človek ni neobremenjeno bitje oziroma tudi filozof ne razmišlja samo, ampak tudi živi in je vpet v razmere in zato je bolje izhajati iz Aristotela kot iz Platona: “Dejavnosti v teh vrlinah so izrazito človeške: v razmerju do sočloveka ravnamo pravično in hrabro in v skladu z drugimi vrlinami, ko v poslovnih odnosih, v stiskah in raznih drugih situacijah, pa tudi v svojih strasteh pazimo na to, kar komu gre. Vse to pa so čisto človeške zadeve. Nekatere izmed teh dejavnosti so tudi posledica telesne konstitucije; npravstvena vrlina je v marsičem tesno povezana s strastmi. Pa tudi pametnost je tesno povezana z npravstveno vrlino in obratno, če je res, da počela pametnosti izvirajo iz npravstvenih vrtilin in da je merilo npravstvenih vrtilin odvisno od pametnosti. Ker pa je oboje, npravstvena vrlina in pametnost, povezano s človeškimi strastmi, spada oboje v območje naše sestavljene narave; vrtiline te sestavljene narave pa so izrazito človeške.” (Aristotel 2002: 318)

Torej tudi filozofi so ujeti v hitrost oz. nujnost časa kot bi dejal Justin Stanovnik in so tudi v nevarnosti, da izgube prisebnost. Ostanejo posledice: nepriseben čas. Aristotel se tudi sprašuje, "ali je za vrlino pomembnejši namen ali dejanje?" in odgovarja: "Vrlina obstoji v obojem; jasno je da je lahko popolna, če obsega oboje. Toda za dejanja je potrebno marsikaj, in sicer tem več, čim večja in lepša so." (Aristotel 2002: 319)

Za razliko od Platonovega stališča so torej tudi filozofi ljudje vezani na omejenosti. Zato je "rešitev za svet" vezana na lokalno in na dialog. (Bauman 1995: 318, Beck 1996) Uganke življenja ni mogoče reševati sistemsko, pač pa le z dialogom. Dialog pa vključuje prijateljstvo in odgovornost. "Mar sem jaz varuh svojega brata?" (1 Mz 4, 9), se sprašuje ubijalec Kajn. Vsakdo izmed nas je zaradi življenja postavljen v dialoški položaj. To ne velja le za otroka, ki je prišel na svet in bi umrl brez matere. (Erzar, T. & Kompan Erzar, K. (2006: 244)

Vsakdo izmed nas vse življenje ohranja človeško prvinskost ne glede na to, v kakšni meri in obsegu jo dejansko potrebuje, ob življenjskih prilikah ali neprilikah. Ravno zaradi življenja – zaradi *primum vivere* je filozof vezan na življenjski okvir, (Gerjolj 2006: 241 sl.) tudi njegov položaj ostaja fragmentaren in si ne more privoščiti soliranja oziroma vzvišenosti. (Bauman 1995, 276) Kot filozof pa se pokaže ravno v tem, da je v vseh prilikah sposoben ohraniti človeški obraz.

Zato ostaja njegova intelektualna obveza odgovornost, ki sledi iz življenja z drugimi (Bauman, Jonas). Koliko so slovenski intelektualci in filozofi odpovedali v tranziciji, bo natančno povedla zgodovina. Kolikor so zato, ker so se postavili kot vzvišene nad druge in niso bili pripravljeni živeti z njimi, posebej s prizadetimi, družbeno odrinjenimi in zapostavljenimi. To je neka izguba obraza in filozofski dolg, ki ga bo čas terjal od tranzicijskih filozofov in vseh globalizacijskih intelektualcev. Živimo v zahtevnih časih ki terjajo dialoško refleksijo in prisebnost, kajti po Hansu Jonasu nikoli ni bilo še toliko sile, povezano z tako malo navodil za uporabo. Potrebujemo torej modrost toliko bolj, kolikor manj verjamemo v njo." (Jonas 1979: 176, 178)

::LITERATURA

- Arendt, H. (1979). Concern With Politics in Recent European Philosophical Thought, in: Vom Leben des Geistes, Zv. I (Das Denken) in II (Das Wollen), München, 150–163.
- Arendt, H. (1958). Kultur und Politik, in: Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Jhrg 1958, 298–300.
- Arendt, H. (1988). Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt Thoughts, in: Political Theory 16, Nr. 1/1988, 29–51.
- Arendt, H. (2003). Izvori totalitarizma, Ljubljana: Claritas.
- Aristoteles (2002). Nikomahova etika, Ljubljana: SM.
- Bauman Z. (1995). Postmoderne Ethik, Hamburg: Hamburger Edition.
- Bauman, Z. (2006). Moderna in holokavst, Ljubljana: Claritas.
- Beck U. (1996). Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt: Suhrkamp.
- Benhabib, S. (2006). Hannah Arendt, Frankfurt: Suhrkamp.
- Denett, D. (2006). Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon, Penguin.
- Erzar, T. & Kompan Erzar, K. (2006). The idea of mutual affect. International Journal of Applied Psychoanalytic Studies, 3 (3), 242–254.
- Fukuyama, F. (2000). The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order, New York: Free Press.
- Gergen, K. (1996). Das übersätigte Selbst, Heidelberg: Auer.
- Gerjolj, S. (2006). Živeti, delati, ljubiti, Celje: MD.
- Jonas, H. (1979). Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt: Suhrkamp.
- Juhant, J. (1997). Na poti k resnici in spravi, Ljubljana TEOF.
- Juhant, Janez (2001). Platon, v: Zgodovina filozofije, Ljubljana: Družina.
- Juhant, J. (2005). Globalisierung, Kriche und postmoderner Mensch, Münster: LIT.
- Kvaternik, P. ur. (2001). V prelomnih časih. Rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995–2000). Ljubljana: TEOF/Družina.
- MacIntyre, A. (1993). Kratka zgodovina etike, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Meadows, D./Randers, J./Meadows, D. (2006). Grenzen des Wachstums das 30-Jahre-Update. Signale zum Kurswechsel, Stuttgart: Hirzel.
- Platon (1995). Država, Ljubljana: SM.
- Slatinek, Stanislav, (2005). Zakon, ki ga ni bilo, Maribor: sz.
- Schupp, F. (2003). Geschichte der Philosophie im Überblick II, Hamburg: Meiner.
- Žalec, B. (2005). Doseganje dobrega, Ljubljana: Claritas.

