

*Borut Ošljaj*  
**ZA KULTURO  
DIALOGA.  
FILOZOFIJA  
IN SLOVENSKA  
IDEOLOŠKA  
BIPOLARNOST**

*STR. OD-DO*

BORUT OŠLAJ  
UNIVERZA V LJUBLJANI  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
ODDELEK ZA FILOZOFIJO  
AŠKERČEVA 2  
SI-1000 LJUBLJANA

**::POVZETEK**

OSREDNJO TEMO PRISPEVKA PREDSTAVLJA problem odsotnosti dialoške kulture v slovenski družbi, ki je po avtorjevem prepričanju tesno povezana z njeno ideološko bipolarnostjo oz. ostro razklanostjo glede temeljnih vrednostnih, političnih, religioznih in svetovnonazorskih vprašanj. Na ravni prevladujočih simbolnih diskurzov omenjeno bipolarnost in posledično nezmožnost dialoške naravnosti zastopata t.i. liberalni in klerikalni blok. Pri kritični presoji vzrokov za dano stanje je glavni poudarek namenjen slovenskim liberalom; po eni strani zaradi njihove večje objektivne odgovornosti po drugi pa zaradi boljše teoretske artikuliranosti njihove pozicije. Avtor razvija prepričanje, da resnični dosežek kritične misli znotraj obravnavane bipolarnosti ni v tem, da skušamo filozofsko argumentirajoč potrditi in upravičiti eno oz. zavreči in diskreditirati drugo pozicijo, temveč v tem, da pokažemo, zakaj sta obe v antropološkem vidiku sploh možni in v sebi nenazadnje tudi smiselni. Na podlagi kratke analize negativnega in pozitivnega pojma svobode in njunega možnega potencialnega presečišča so v zadnjem delu predstavljeni nekateri kriteriji, ki razpirajo regulativne pogoje dialoga ter s tem možnost prehoda iz prevladujoče politizacije slovenske družbe v njeno humanizacijo.

**Ključne besede:** dialog, negativna svoboda, ideologija, pozitivna svoboda, humanost

**ZUSAMMENFASSUNG****FÜR EINE DIALOGKULTUR. PHILOSOPHIE UND SLOWENISCHE IDEOLOGISCHE BIPOLARITÄT**

*Der Beitrag widmet sich dem Problem des Fehlens einer Dialogkultur in der slowenischen Gesellschaft, das aufs Engste mit der für diesen Raum typischen ideologischen Bipolarität in der Frage der Grundwerte und der politischen, ideologischen und weltanschaulichen Überzeugungen verbunden ist. Es handelt sich dabei in erster Linie um die Polarisierung zwischen dem sog. liberalen und klerikalen Block. Bei der kritischen Beurteilung der möglichen Gründe für diesen Tatbestand ist der Großteil der Aufmerksamkeit auf den liberalen Block gerichtet; einerseits deshalb, weil er dafür – wie gezeigt werden soll – größere objektive Verantwortung trägt und andererseits, weil sein philosophischer Hintergrund besser artikuliert ist. Es wird die These vertreten, dass der richtige Beitrag des kritischen Denkens innerhalb der behandelten Bipolarität nicht darin besteht,*

*mit argumentativen Mitteln eine von beiden Positionen zu verteidigen und die andere zu verwerfen, sondern zu zeigen, warum beide in anthropologischer Hinsicht überhaupt möglich und letztendlich auch sinnvoll sind. Aufgrund der kurzen Analyse des negativen und des positiven Freiheitsbegriffes werden im letzten Teil einige Kriterien behandelt, die die regulativen Bedingungen des Dialogs und damit den Übergang der stark politisierten slowenischen Gesellschaft in Richtung ihrer Humanisierung ermöglichen sollten.*

*Schlüsselwörter: Dialog, negative Freiheit, Ideologie, positive Freiheit, Humanität*

V svojem soočenju z izzivi slovenske družbe se bom omejil na problem dialoga, katerega odsotnost po mojem globokem prepričanju močno zavira ne le ožjo intelektualno, temveč tudi najširšo kulturno stvarnost in njun možni plodni razvoj v prihodnosti. Ker ima odsotnost dialoške kulture v našem prostoru svoje specifične vzroke, se bom zlasti v prvem delu referata zadržal pri kritiki nekaterih teoretskih izhodišč slovenskega filozofskega in splošno kulturnega stanja, v drugem pa predstavil tiste pogoje, za katere verjamem, da bi jim moralo biti zadoščeno, da bi kulturo dialoga lahko pričeli udejanjati.

## ::I.

Če si zastavimo vprašanje, kakšno je splošno stanje „družbenega duha“ na slovenskem, potem se nam kot najbolj verjetni odgovor ponuja njegova razcepljenost. Nenehno premlevana tema slovenske družbe je namreč njena bipolarnost, ostra razklanost glede temeljnih vrednostnih, socialnih, političnih in ideoloških vprašanj, ki v odsotnosti vsestranske pripravljenosti k dialogu povzročajo občo dezorientacijo, čedalje pogostejše malodušje in manko vizije. Osnovni problem omenjene razklanosti seveda ni v tem – kar zmotno žal še vedno marsikdo misli –, da družba ne premore enotnega vrednostnega diskurza, temveč v tem, da jo njene notranje razlike, namesto da bi jo bogatile, opazno slabijo in s tem zavirajo v njenih potencialih. Če nekoliko posplošimo in s tem ne brez vselej navzočega tveganja poenostavimo, sta protagonista te razklanosti t.i. liberalni in klerikalni blok, ki si vsak iz svojega zornega kota, ki je že zdavnaj presegel meje političnega, prizadevata praviloma nekritično demonizirati nasprotni tabor in monopolno uveljaviti svoj lastni ideološki model. Pri tem pa je zanimivo to, da so prav predstavniki liberalnega bloka tisti – predvsem seveda filozofi znotraj njega –, ki vehementno odsvetujejo filozofiji, da bi dejavneje posegala v družbo in se po svoji moči trudila odpra-

vljati njene anomalije. Ker intelektualno jedro liberalnega bloka na personalni ravni praviloma sestavljajo nekdanji bolj ali manj ‚pravoverni‘ marksisti, je njihova zadržanost glede smiselnosti družbene aktivnosti filozofije po padcu berlinskega zidu in zlomu komunistične ideologije – ki si je prizadevala udejanjiti filozofijo – po eni strani sicer razumljiva. Manj razumljivo pa je to, da se vztrajno izogibajo vstopiti v kritični dialog z drugače mislečimi in z argumenti, kar bi bili kot filozofi sicer dolžni, opravičiti svojo vse prej kot neproblematično družbeno vlogo. Seveda ob tem ne smemo zanemariti, da je takšna drža tudi posledica nedialoškega nasprotnega tabora in njegovih pogosto maksimalističnih zahtev glede povrnitve nekdanjih razmerij moči in vpliva.

Že iz teh uvodnih besed pri grobem opredeljevanju aktualnega stanja je očitno, da bom kritično ost naperil predvsem na liberalni blok oz. na filozofe znotraj njega; ne za to, ker bi bil simpatizer desnega, konservativno-katoliško opredeljenega, temveč zato, ker prvi glede na svoj vpliv, ki ga je v nedvoumni kontinuiteti s svojimi ideološko-političnimi predhodniki imel v zadnjih 60 letih, nosi levji delež odgovornosti za dano stanje nedialoškega, hkrati pa je glede na teoretske predpostavke iz katerih izhaja ter personalno sestavo intelektualno močnejši sogovornik. Če k temu dodam še njihovo prepričanje, da so za razliko od desnega bloka zgolj in samo oni ideološko nevtralni, da tako rekoč branijo pridobitve razsvetljenstva in francoske revolucije ter hkrati to povežem z njihovo že omenjeno tezo, da bi se morala filozofija odreči družbeno aktivni vlogi, potem mislim, da sem navedel dovolj razlogov zakaj polemika predvsem z njimi. Naj ob tem poudarim, da me na tem mestu ne zanima toliko filozofska teža teoretskih konceptov na katere se sklicujejo, temveč predvsem njihovi družbeno-politični in moralno-etični učinki.

Največji problem, ki je vezan na vlogo liberalov v slovenskem prostoru vidim v tem, da vztrajno negujejo pozo ideološko in vrednostno nevtralnega subjekta in pri tem ne uvidijo svoje lastne ideološke pozicije. Prav s tem, da se delajo, da niso to, kar že vselej so, se vztrajno izmikajo poziciji opredeljivega dialoškega partnerja. Za razliko od nasprotnega bloka, ki se svoje vrednostne, ideološke in svetovnonazorske usmerjenosti jasno zaveda in jo skuša sicer na ne najbolj posrečeni način družbeno verificirati in uveljaviti, so liberali vrednostno-ideološko manj transparentni in s tem dialoško bolj izmuzljivi. Na prvi pogled bo sicer vsak kritično misleči filozof stopil na liberalno stran, kolikor se liberalizem v splošnem zavzema za svobodo, pluralnost in avtonomnost, česar nasprotna stran že zaradi institucionalne vezanosti in ideološke podrejenosti rimo-katoliški cerkvi že v izhodišču ne more zagotoviti. Toda mar so zaradi načel s katerimi se hrani ideja liberalizma slovenski liberali resnično nadideološki in s tem upravičeno vzvišeni nad domnevno nekritično in pre-

drazsvetljensko heteronomnostjo klera? Odgovor se skriva v pojmu svobode, na katerega se sklicujejo.

Ideja liberalizma se izvorno opira na negativni pojem svobode v Kantovem smislu,<sup>1</sup> na svobodo kot prostost, nevezanost, odprtost oz. relativno iztrganost človeka kot *homo sapiens* iz procesov naravne in družbene nujnosti. Izhajajoč iz tovrstne antropološke opredelitve je človeški duh svoboden, kolikor je v svoji odprtosti neomejen, prost vnanjih določil, principielno vse dopuščajoč, kolikor omogoča enakovrednost pluralnih vsebin, ki jih ustvarjajo kulture; kakor hitro pa se zaveže točno določeni vrednostni poziciji, izhodiščno odprtost in avtonomnost vede ali nevede zamenja za heteronomnost, sledništvo in s tem ideološko omejenost. Zgolj odprtost duha je torej tista, ki edina omogoča strpnost do vseh vrednostnih, ideoloških, političnih ali religioznih razlik. Izhodiščna odprtost duha v formi negativne, nevezane ali ničemur zavezane svobode je v tem smislu nad-ideološka ali bolje pred-ideološka. Takšno je na kratko formalno izhodišče liberalizma. Docela skladna s tem je tudi Žižkova definicija liberalizma: „Liberalizem je kot rešitev ponudil minimalni skupen prostor formalnih pravil sožitja, ki vsaki skupnosti pušča njeno vero: ni nam treba najti skupnega jezika o Velikih Zadnjih vprašanjih, dogovorimo se lahko o tem, kako drug drugega ne bomo ovirali, kako bomo spoštovali različnost in organizirali nek kolikor mogoče nevtralen aparat za skupne službe, da bo družba preživela.“<sup>2</sup>

Dokler ostajamo na formalni ravni regulativnih pogojev možnosti kulturnih vsebin, zoper ta stališča ni mogoče resno nastopati. Toda razmere se hitro spremenijo, če iz formalnih predpostavk, ki so vezane na negativni, torej nedoločeni in odprti pojem svobode, brez pojasnitve prestopimo na raven vrednostno zastavljene družbene polemike in izhodiščno negativnost v smislu odprte praznine povzdignemo v prikrito normo, s pomočjo katere bijemo boj zoper vse oblike pozitivnega, vsebinsko oz. vrednostno nedvoumno določenega. In prav to počnejo liberali. Negativni pojem svobode, ki v vsebinskem smislu ni nič, ki je torej prazen oz. zgolj vsebine omogočajoč, v njegovi ničnosti povzdignejo v osrednji kriterij presoje, s katerim onemogočajo stvarno vsebinsko razpravo o razlikah. Seveda so gledano iz stališča praznine negativne svobode vse vrednote formalno enakovredne, kolikor je negativna svoboda v omogočajočem odnosu do vseh oblik pozitivnega. Toda to še ne pomeni, da je negativna svoboda tudi sama vrednota, ki bi jo bilo mogoče v prikrito normativnem kontekstu instrumentalizirati; izraženo v terminologiji transcendentalne filozofije jo smemo razumeti zgolj kot regulativni pogoj

<sup>1</sup>Ki pa, kot vemo, pri Kantu še ne pomeni resnične oz. pozitivne svobode.

<sup>2</sup>Žižek, Slavoj, *Liberalizem in Slovenci*, v: 4000 – Časopis Liberalne demokracije Slovenije 1 (1994) 2, str. 5.

možnosti vseh simbolnih oz. vrednostnih form. Kakor hitro pa negativno svobodo uporabiš kot orožje zoper tiste oblike pozitivnega s katerimi se ne strinjaš, ne da bi svojo lastno pozicijo iz katere govoriš sploh opredelil, instrumentaliziraš svobodo in iz njene izvorne formalnosti ustvarjaš ideološko kategorijo. Ker pa negativna svoboda v vsebinskem smislu ni nič, ker je trajno prazna, se s tem nevarno približaš nihilizmu. Prav tu se skriva nerefektirana ideološkost slovenskih liberalov. Zagovarjanje vrednostnega relativizma, ki se po svoji imanentni logiki izteka v nihilistični „vse je dovoljeno“, ni nič manj ideološko kot vztrajanje na neki točno določeni normativni vsebini.

Negativna svoboda lahko svojo konstruktivno družbeno vlogo ohranja zgolj tako dolgo, dokler aktivno vzdržuje svojo preddružbeno oz. predružbeno strukturo ter na ta način vzpostavlja nevtralna tla za dialog med različnimi formami pozitivnega. Kakor hitro pa postane *quasi*-moralna norma, ki naj na vsebinski ravni opraviči enakovrednost med denimo požrtovalnostjo in radodarnostjo na eni in brezobzirnostjo in oderuštvo na drugi strani, se sama v svoji praznini artikulira kot ideološka forma oz. kot zakon presoje. Nič v svoji negativnosti se tu uporablja kot pozitivno določilo, s katerim se opravičuje družbeni *status quo* in onemogoča stvarna vsebinska razprava; ker pa je v sebi prazen, se vedno znova usodno zveže z močjo in željo po biti, po biti-več. Pojem svobode, ki se ga poslužuje liberalni krog, tako pravzaprav ne preseže njegove enostransko politične tematizacije, podobne tisti, ki jo je na izrazito redukcionističen oz. celo „karikaturističen“<sup>3</sup> način v novoveški diskurz vpeljal Thomas Hobbes, za katerega svoboda ni nič več kot zgolj odsotnost zunanjih fizičnih in zakonskih ovir.<sup>4</sup> Ne po naključju je tako lahko edini

<sup>3</sup>Taylor, Charles, *Negative Freiheit – Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, str. 119.

<sup>4</sup>Nevarnost ideologizacije liberalizma seveda ni vezana le na slovenski prostor, temveč na celotno vplivno področje „zahodne civilizacije“. V primerjavi s slovenskimi razmerami (ki so v tem kontekstu bolj vzhodnoevropske kot si običajno želimo priznati) pa vendarle obstaja neka bistvena razlika: Na zahodu je razširitev idej liberalizma močno vezana na razsvetljenstvo in iz njega izhajajočo sekularizacijo v smislu družbenega udejanjanja ideje humanosti; kakšen je bil dejanski uspeh tega udejanjanja je potem seveda drugo vprašanje. Pri nas pa, tako kot nasploh v državah vzhodne in jugovzhodne Evrope, kjer je bilo razsvetljenstvo recipirano zelo pozno, pa še to bolj v intelektualnih krogih, sekularizacije v smislu kritične antropologizacije oz. počlovečenja v religijah 'konzerviranih' etičnih vrednot ni bilo. Nasprotno, področje religioznega – vključno z njegovo globoko humano in etično sporočilnostjo – je bilo v nekdanjih socialističnih državah bolj ali manj radikalno, tako rekoč z dekretom in čez noč odpravljeno. Na mesto sekularizirane moralnosti stopi njena proletarizacija, ki se navdihuje v utopizmu brezrazredne družbe. Zato po žalostnem koncu socializma na njegovem pogorišču ne ostane nič; niti socialistične, kaj šele podružbljene religiozne vrednote. Natanko iz tega vakuumu, ki ga zahod ne pozna v tako ekstremni formi, raste specifično slovenska varianta liberalizma, ki mu je obličje humanosti prej kot ne tuje. Tisto, kar je bilo pri Marxu velikega in posnemanja vrednega, njegovo iskreno prizadevanje za humanega človeka in humano družbo, pri večini nekdanjih marksistov, tudi naših, skoraj v celoti umanjka; ostanejo zgolj sistemsko posredovani modeli upravljanja, vodenja, obvladovanja in nadzorovanja brez sleherne "substance" humanega. Slednja se je žal – glede na način njenega socialističnega udejanjanja – v sami sebi degradirala ter tako za večino "kritičnih mislecev" postala zgolj še eden v verigi ideoloških prežitkov.

pozitivni cilj liberalizma, kot ga v svoji definiciji opredeli Žižek, preživetje družbe. Formalna ideja liberalizma, ki želi iz svoje izvorne regulativnosti prikrito prerasti v prevladujoči vrednostni model, je lahko zaradi odsotnosti sleherne pozitivne vsebine le svoja lastna karikatura.<sup>5</sup>

Drugi, nič manj problematični vidik, ki ga intelektualna elita liberalnega kroga širi v javnosti, je vezan na družbeni status filozofije. Vsi njegovi najplivnejši filozofi namreč deklarativno zastopajo stališče, da filozofija danes ne more več igrati družbeno konstitutivne vloge. „Edino, kar filozof lahko danes naredi“, pravi Žižek v nekem intervjuju, „ni to, da daje odgovore, pač pa pokaže, kje je samo vprašanje napačno. Pokaže, da je način, kako formuliramo problem, že del problema.“<sup>6</sup> V osnovi gre tukaj seveda za preformulacijo stare Kantove teze iz njegove *Kritike čistega uma*, po kateri je edina možna naloga kritične filozofije ta, da „onemogoča zablode“ in ne več ta, da odkriva resnico; da torej postane sredstvo za preprečevanje zmot. Žižek Kantovo tezo iz spoznavno-teoretske ravni antinomij čistega uma zgolj prenese na družbeno in pri tem predpostavi, da je takšno preskakovanje različnih ravni teoretsko neproblematično. S tezo, da je način kako formuliramo problem, že del problema samega, se je na formalni ravni in na ravni spoznavanja spekulativnih predmetov kot reči na sebi – in prav na te je mislil Kant – brez ugovorov in dodatkov mogoče strinjati; vendar pa isto – zlasti iz vidika praktične uporabnosti spoznanj – ne velja za družbeno raven. Tu je treba dodati, da s formulacijo nekega družbenega problema, ki slednjega sicer res šele vpiše v možno diskurzno polje ter ga tako na verbalni ravni ustvari, za kritičnega filozofa stvar nikakor ne more biti že zaključena. Še preden namreč v družbenem kontekstu probleme formuliramo, obstaja nekaj, kar – za razliko od spekulativne ravni – tovrstno formulacijo terja tudi praktično, še preden nekaj preoblečemo v izrekljivost pojmovne govornice in to določimo kot problem oz. kot nalogo, obstaja objektivni družbeni splet okoliščin, ki zahteva opredeljevanje in izrekanje; skratka, tukaj se ne gibljemo več na spekulativni ravni

<sup>5</sup>Za osrednjo liberalno 'normo' oz. – rečeno mehkeje – 'vrlino' postmoderne družbe bi lahko imenovali strpnost oz. toleranco. Težava tovrstnega razumevanja liberalne moralnosti pa je seveda v tem, da strpnost sama na sebi pravzaprav ne poseduje avtonomnega moralnega statusa, saj ne premore nobene vsebine, temveč je – nasprotno – neke vrste kritična tehnika, strategija oz. sredstvo kulturnega posredovanja med vsebinsko različnimi vrednostnimi predstavami, moralnimi določili, življenjskimi držami ipd. med katerimi ni mogoče sprejeti konsenza; gre torej za strategijo gole vzdržanosti do najrazličnejših vrednostnih določil. Toda kakor hitro se tehnika nevtralne distance postavi nad tisto, med čemer naj bi posredovala, in se prelevi v izkaz moralne odličnosti same, s tem *eo ipso* odpravlja to, kar njeno vlogo tehničnega organona sploh omogoča – odpravlja moralo. Sama se tako prelevi v prazno kvantitativno določilo brez vsebine, ki na svojem *quasi*-moralnem ugledu pridobiva obratno sorazmerno z izginevanjem resnične pripravljenosti in sposobnosti za kritično mišljenje in kvalitativno primerjanje različnih vrednostnih konceptov. Kjer orodje posredovanja stopi nad pozitivna določila ter tako sprevrne razmerje med sredstvom in smotrom, s tem ne ukinja le slednjega, temveč v perspektivi tudi samo sebe.

<sup>6</sup>Citat je vzet iz članka Jele Krečič z naslovom "Rojevanje žižkovske psihoanalize" v časopisu Delo (2006).



uma, temveč na praktični ravni izkustev in razuma. Da je sleherna oblika izrekanja, torej tudi tista, ki zadeva prakso, hkrati že tudi valoriziranje, da je torej subjektivno pogojena in s tem del problema samega, je seveda evidentno. Vendar pa iz tega nikakor ne sledi, da bi se morala filozofija v odnosu do njene družbenosti omejiti zgolj na razkrivanje napačnih formulacij problemov, ker da naj bi se v nasprotnem primeru ujela v normativno past ideološkosti; razen če se seveda ne definira kot metafizika v tradicionalnem smislu, ki je vzvišena nad sleherno formo imanence.

Da je zagovarjanje lastne neideološkosti, tudi če se nam dozdeva, da smo se izmaknili družbenim protuberancam, praviloma močno varljivo, prepričanje v lastno vrednostno nevtralnost pa iluzorno, smo že videli. In dejansko se ta nereflektiranost še enkrat ponovi v nazadnje citirani Žižkovi misli, čeprav se trudi vzbujati vtis, da govori iz čistosti vrednostne meta pozicije ter se tako uspešno izogiba, da bi jo v njeni kritični odprtosti in vsebinski nedoločenosti posrkalo blato družbene kontigence. Da je tudi Žižkova teza o filozofiji kot vednosti o razkrivanju napačnih vprašanj v svojem jedru ideološka, spredvidimo najkasneje takrat ko se vprašamo, kaj pa je tisto, kar verificira oz. prepozna neko vprašanje in problem kot napačna? Glede na kaj je sploh možno nekaj opredeliti kot napačno ali zmotno? Prav gotovo samo glede na nekaj, za kar vede ali nevede predpostavimo, da je pravilno ali resnično, pri tem pa se delamo, da ne izhajamo iz nobene vrednostne opredelitve. Kakor hitro filozofijo postavimo v odnos do družbe, pa čeprav naj bo ta negativen, torej tak, da ji odvzema pozitiven oz. konstitutivni naboj, je to vselej hkrati tudi že neka konstitutivna opredelitev: Če filozof izreče, da se v odnosu do družbe filozofija mora omejiti na razkrivanje napačnih vprašanj, to – če se tega zaveda ali ne – ni nič drugega kot kategorična opredelitev družbene vloge filozofije, ki ne more – če naj jo vzamemo resno – ostati brez vpliva. Že na čisto formalni ravni se tako Žižkova teza ujame v performativno protislovje – pozicija iz katere se nekaj izreka je tu v protislovju z vsebino izrečenega. Za to tezo bolj kot za katero koli drugo velja, da je neresnična, da je njena edina vsebina v tem, da je napačna. Žižkov argument požira samega sebe.

Tudi tu je problem liberalov ta, da se vdajajo dekonstrukciji vsega pozitivnega oz. določenega, ne da bi razkrili karte s katerimi igrajo lastno igro, ne da bi razgrnili predpostavke iz katerih izhajajo, ne da bi s prstom pokazali na to, da izhajajo iz nič, da iz ničesar ne izhajajo.<sup>7</sup> Z vidika absolutizirane in s tem ideo-

<sup>7</sup>V zadnjem času je zanimivo opazovati kako se LDS, katere neformalni ideolog naj bi bil v njenem zlatem obdobju po trditvah številnih prav Žižek, po izgubi oblasti razkraja v sami sebi. Nezanemarljivi razlog tega procesa je z gotovostjo mogoče najti tudi v njeni vrednostni izvotlenosti, v dejstvu, da njenih članov nikoli ni povezovala nobena kohezivna ideja humanosti, nobena vrednostna drža, nobena kratkoročne politične interese preraščajoča vizija, razen izpraznjene forme negativne svobode, te politično instrumentalizirane Hobbsove svobode, ki je redila



logizirane negativnosti, ki postane v svoji ničnosti sama sebi smoter, je seveda vsaka forma določitve oz. pozitivnega že problem. Toda trditi, da veš, v čem je neko vprašanje napačno, hkrati pa vztrajati na nereduciranosti lastne pozicije, je nedvomno še večji problem, je problem tihega pobožanjstvenja lastnega diskurza, ki vse opredelitve kot prikrito ideološke postavi pod vprašaj, svojih lastnih, v formalnem smislu univerzalno ideoloških, pa ni sposoben uvideti.<sup>8</sup> Vsak, ki količkaj pozna strukturo etičnega diskurza, ta ve, da je osnovni prag možnosti odprtega in kritičnega dialoga to, da samorefleksivno ugotovimo, kaj je tisto, kar v nek javni prostor že vselej prinašamo s seboj, kaj je tisto, kar vselej že predpostavljamo? Kdor verjame, da ničesar ne predpostavlja, da tako rekoč govori iz čiste odprtosti, ki je vzvišena nad brbotanjem družbenih strasti in zmot, ta vede ali nevede opravi lastno apoteozo in s tem samega sebe pravzaprav postavlja v vlogo boga. Če Žižka dosledno mislimo do konca, potem – če naj kot filozofi ostanemo kritični – vprašanj sploh ni več mogoče zastavljati, saj to ni nič drugega kot nepotrebno ustvarjanje problemov oz. zgolj golo poglobljanje močvirnosti družbenega relativizma; če naj ga torej mislimo do konca, potem moramo vsi skupaj pravzaprav nehati misliti. Ker pa človek ne more nehati misliti, ne da bi s tem hkrati tudi preminil kot *homo sapiens*, lahko in celo mora na problem misli nenehno odgovarjati le z mislijo samo. O tem, da je ta problem za misel samo v trajnem smislu nerešljiv, so vedele marsikaj ‚povedati‘ zlasti kontemplativne religiozne forme. Toda Žižek noče molčati, zlasti pa ne misliti, kar dokazuje le to, da je tudi on – kakšno olajšanje – zgolj človek; tudi moteči se. Nesporno je, da so njegove analize najrazličnejših filozofskih tem in pojmov neredko pronicljive, toda kakor hitro se spusti na praktično raven družbenih dogajanj postane v svojem pogosto

.....

vse mogoče oblike povzpetništva in klientelizma (da tudi nova vladna kompozicija pred tem ni docela imuna v ničemer ne zmanjšuje krivde prejšnje, ki je v zadnjih 15 letih v pretežni meri ustvarjala in/ali dopuščala nastanek tovrstne družbene klime). Posebno obravnavo bi v obravnavanem kontekstu prav gotovo zaslužila tudi aktualna vloga predsednika države, Janeza Drnovška, prejšnjega dolgoletnega predsednika LDS in slovenske vlade, ki je iz dneva v dan bolj tragikomična.

<sup>8</sup>Primer: Če nekdo trdi, da moramo vsi ljudje nositi rdeča oblačila, je to seveda ideološka zahteva. Če pa nekdo nasprotno pravi: Nikomur ni treba nositi rdečih oblačil, temveč le taka, kot jih želi nositi sam, je to v formalnem smislu univerzalno ideološka zahteva, saj ne zapoveduje le ene vsebine, enega predmeta želje, temveč željo kot tako. Kjer sama želja postane zakon, zakon, ki ga ne smemo prekršiti, imamo seveda opravka z ideologijo želje; pri tem ta je ta ideologija univerzalna zato, ker ustoliči željo v njeni substancialnosti in posledični celokupnosti njenih možnih predmetov. Smisel teh primerov seveda ni ta, da se odločimo za eno ali drugo možnost, temveč ta, da spoznamo, da brez ideoloških oz. vrednostno konstitutivnih izjav ne gre; vsaj tako dolgo ne, dokler mislimo in mišljeno izrekamo. Natanko ta uvid pa je tisti, ki terja odgovornost misli in dejanja; tisto odgovornost, katere sled bi želel najti pri liberalih, pa je žal ne. Seveda, tudi terjanje odgovornosti je ideološko, pa vendarle eno redkih, ki samo sebe nevtralizira. Odgovornost zahteva, da se vselej in povsod zavedamo svojih lastnih omejitev in ideoloških vzorcev; kar pomeni, da skozi negovanje avtokritične distance v odnosu do sočloveka, sveta in celote bivajočega mislimo in delujemo upoštevalno in spoštuječ neskončno pluralnost življenjskih form in se pri tem zavedamo, da že s svojo golo eksistenco vselej tudi nanjo vplivamo in učinkujemo – prav to pa je tisto, kar odgovornost tudi definira.

lahkotno-površnem, anekdotsko začinjenem valoriziranju teoretsko nedosleden, medijem všečno provokativen in modno dekonstruktivističen.

Sleherna filozofija, ki se kot teorija vnaprej odreče svoji možni družbeno-kritični vlogi, ki si ne drzne več zastavljati niti vprašanj, kaj šele, da bi na njih odgovarjala – pri tem pa hkrati želi ohraniti svojo institucionalno pozicioniranost v družbi ter iz nje črpati praktične privilegije –, v svoji monološkosti vede ali ne vede soustvarja kalne vode, v katerih najbolje prosperirajo gola moč, brezobzirnost in vse oblike nasilja, tudi intelektualnega. Družbena dinamika, ki tudi neodvisno od navzočnosti kritične misli nenehno ustvarja probleme in vprašanja, je s tem postavljena v položaj, da jih stihijsko rešuje sama, zgolj in samo z vidika kratkoročnega zadovoljevanja interesov neposredno vpletenih skupin in posameznikov, ne da bi bili ti komurkoli ali čemurkoli dolžni polagati račune za svoja dejanja; vsak poskus sklicevanja na določene vrednote in še tako minimalne civilizacijske standarde je namreč že v naprej ožigosan za prazno ideološko formo neke obrobne družbene skupine, ki se ne more sprijazniti z lastno neprepoznavnostjo in perifernostjo. Razumljivo, položaj, ki si si ga pridobil v družbi, se lahko trudiš ohranjati tudi tako, da slehernemu teoretskemu konceptu vnaprej odsvetuješ – kar seveda predhodno utemeljiš –, da bi kakorkoli posegal v splošno, po tvoji meri ukrojeno družbeno klimo, znotraj katere sta celo humanost in etičnost zgolj prazni ideološki kategoriji.<sup>9</sup>

<sup>9</sup>Intelektualni vrh slovenskih liberalov se je na filozofski ravni že zdavnaj nedvoumno opredelil in svojo teoretsko zvestobo poklonil psihoanalizi freudovsko-lacanske proveniencije. Iz v svetovnem merilu obrobne filozofske usmeritve (kar seveda nikakor ne pomeni, da je brez teoretskih presežkov), se pri nas v zadnjih 20 letih kontinuirano ustvarja neke vrste 'intelektualni svetovni nazor' – predvsem za mlajšo, manj kritično generacijo, ki je glavni odjemalec njenih nauk, ne brez čarov –, katerega besednjaka se poslužuje nemalo tistih, ki se nadejajo hitrega vzpona znotraj kulturno-intelektualne srenje, zlasti tiste vrste, ki ji bolj kot kaj drugega godi medijska pozornost. Da gre pri protagonistih te šole – ki pa z izjemo Žižka medijsko niso izrazito izpostavljeni – za nekdanje 'razočarane marksiste', ki so se v burnih 60. letih navdihovali v seksualni revoluciji in po zgledu Wilhelma Reicha v njej morebiti celo videli priložnost za udejanjanje komunističnih idealov, pa je seveda le golo naključje. Iz navidez nevtralne teoretske pozicije se je pri nas žal razvil samovšečni oz. monološki filozofski diskurz, ki kot edinega 'dialoškega partnerja' ceni le samega sebe (ne po naključju se nikoli ne odzivajo vabilom, kaj šele da bi sodelovali na znanstvenih sestankih, ki so tematsko splošneje oz. dialoško naravnani). V kontekstu majhnosti slovenskega kulturnega prostora je tovrstna onstran pogojev humanega pozicionirana monološkost (katere edini možni 'greh' je lahko – kot trdi Lacan – zgolj v tem, da popustimo glede svoje želje) dolgoročno prav gotovo škodljiva. Hribar zato to pozicijo, predvsem z vidika njenih moralnih in družbeno-političnih učinkov, docela ustrezno opredeli kot "vulgoliberalizem". In prav ti učinki so tu tisti, ki terjajo ugovor. Seveda slovenski prostor premore več filozofsko profiliranih pozicij, od katerih je vsaka po naravi stvari nujno redukcionistična. Toda bistvena razlika med njimi je vendarle v tem, da se razen freudovsko-lacanske nobena ne udinja slabemu okusu masovne kulture (s tem, ko mu ponudi teoretski model samorazumevanja, se z njim na nek način celo uglesi), pri tem pa se v igrani prostodušnosti dela, da je to pač cena, ki jo plačuje za svojo domnevno atraktivnost in Žižkovo svetovno slavo, ob kateri da smo vsi ostali blede od zavisti. Tisto, kar ob tem še posebej bode v oči, je tudi dejstvo, da po eni strani nobena filozofska pozicija v slovenskem prostoru ni v tolikšni meri 'podružbljena' kot prav psihoanalitična, po drugi strani pa prav ona – kot smo videli – od filozofije najbolj vneto terja, da se iz družbe naj umakne; seveda vsaka druga, le ona sama ne; kajti ona, če naj ostane zvesta sama sebi, že ne bo popustila glede svoje želje.

Ker pa naši liberalni filozofi nikoli ne trdijo nekaj kar tja v en dan, ker praviloma mislijo v skladu s teoretskimi modeli, ki jim sledijo, tako tudi njihova monološkost nikakor ni zgolj oblika skrivanja ali izogibanja pred neprijetnimi samoomejitvami, ki bi jih s seboj nujno prinesel sleherni dialog vreden svojega imena. Nasprotno, uvid v nezmožnost dialoga, ki bi na isti ravni soočil različne vsebine, je za njih neizpodbitni teorem. V tem kontekstu je tipično stališče Mladena Dolarja, po moji presoji najbolj doslednega misleca med slovenskimi liberalnimi filozofi. Ko gre za soočenje dveh konfliktnih stališč, ki se gibljeta na različnih argumentativnih ravneh, imamo vselej opravka z nesoizmernostjo; vsak diskurz ima, zapiše Dolar, „po svoje prav“, zato je „njun konflikt ireduktibilen“. Nezmožnost, da bi presojali upravičenost ene ali druge pozicije, je tu posledica odsotnosti „nekega nadrejenega pravila“ oz. dejstva, da „ni nekega univerzalnega skupnega diskurza, ki bi zaobjemal obe plati kot svoja sestavna dela“.<sup>10</sup> Toda že prvi problem tovrstnega stališča se pojavi takoj, ko iz formalne ravni ireduktibilnosti različnih diskurzov – ki ji na prvi pogled ni mogoče ničesar bistvenega očitati – prestopimo v živi kontekst družbenih diskurzov in določeno teoretsko stališče preslikamo v praktično pravilo, ki nas tako že vnaprej odveže sleherne dialoške odgovornosti. Na ta način seveda zavestno ustvarjamo hermenevitično polje monologa, ki mu razen za samega sebe, ni za nič več mar, pri tem pa se udobno skrijemo za aksiom neobstoja univerzalnega diskurza.

Ker moja govorica ni govorica drugega, ker je zaradi nekomenzurabilnosti obeh vzajemno gluhonema, se tako Dolar in z njim enako misleči, brez kančka slabe vesti izognejo sleherni razpravi, ki jo sestavljajo različni diskurzi, kajti sicer bi s tem od njih terjali preveč: samoomejitev in nepotrebno izgubo časa pri neplodnem poskusu razumevanja drugega. Žal to stališča, v slovenskem prostoru prevladuje že na vseh ravneh; v tovrstni situaciji lahko potem vsak brez kančka slabe vesti počne to, kar hoče, če je za kaj takega seveda dovolj spreten in močan. Ker me drugi tako ali tako ne more razumeti, sem s tem upravičen, da avtonomno in neoziraje se na druge, uveljavljam svoje interese.

Da ne bo nesporazumov, motiv za kritiko te – upoštevajoč kvantitativne kazalce – v slovenskem prostoru vsekakor zelo uspešne šole nikakor ni nevoščljivost, vsaj ne s strani avtorja teh ugovorov, tudi ne prikriti poskus osebne obračunavanja z njenimi posamezniki, s katerimi ga ne povezujejo nobeni osebni spori in zamere, ali morda celo s političnim ozadjem motivirano blatenje – osebno namreč ne pripada nobeni profilirani politični ali ideološki opciji –, temveč resnična zaskrbljenost nad dejstvom zmanjšane pluralnosti, kritičnosti, dialoškosti, odgovornosti in posledično humanosti slovenskega javnega prostora. Če se v svoji nameri, da prav liberalni intelektualni krog od vseh delujočih v našem prostoru najtesneje povežem s krivdnimi razlogi za takšno stanje motim (pri čemer seveda predpostavljam kot samoumevno dejstvo, da krivec nikoli ne more biti le eden), kar je glede na subjektivni karakter sleherne forme valoriziranja seveda možno, sem se za zapisane besede pripravljem kadarkoli opravičiti. Vsekakor pa tisto, kar bi se naslovljenci te kritike ob tem morali najprej vprašati, ni to, kakšni so moji skriti motivi za polemiko oz. kdo stoji v ozadju in podobni tipično slovenski refleksi, temveč to, kaj za vraga je v njihovi lastni intelektualni in družbeni drži takšnega, da, ne le pri meni, vzbuja čedalje pogostejše pomisleke.

<sup>10</sup>Glej: Hribar, Tine, *Euroslavenstvo*, Slovenska Matica, Ljubljana 2004, str. 410.

Edino kar pri tem od ‚dialoga‘ ostane, če sem po sili razmer vanj pahnjem, je njegova karikirana sprevernitev: hinavščina, blatenje, smešenje in razvrednotenje drugega.

## ::II.

Če so obravnavana stališča liberalnih filozofov zaradi nekritičnega absolutiziranja razlik in lastne prikrito ideološke drže močno vprašljiva, hkrati pa tudi v družbenem smislu neplodna oz. celo škodljiva, potem se moramo končno vprašati, ali kljub vsem evidentnim kulturnim, vrednostnim, ideološkim, političnim in teoretskim razlikam, ki oblikujejo univerzum navidezne vsebinske nekomenzurabilnosti javnih diskurzov, vendarle obstaja nekaj, kar omogoča odgovorni dialog? Da bi odgovorili na to vprašanje, se za trenutek vrnimo k Dolarju. Napako, ki jo v svoji argumentaciji o ireduktibilnosti diskurzov naredi, vidim v tem, da se problema dialoga loteva zgolj na ravni že izoblikovanih in s tem določenih oz. zaprtih diskurzov, pri tem pa spregleda pogoje možnosti nastajanja različnih diskurzivnih in vrednostnih form. Vsak izoblikovan diskurz, vsaka izoblikovana simbolna forma po svoji imanentni logiki teži k samoohranitvi in samouveljavitvi, prav zato se načeloma vselej zapira pred možnim soočenjem z drugačnimi formami, saj bi sicer to zanj utegnilo povzročiti omejitev oz. avtokorekcijo stališč. Do sem je vsa stvar razumljiva. Žal pa se pozablja, da vsak diskurz, vsaka simbolna forma raste in se razvija, da je skratka v toku svojega samooblikovanja živi dialoški organizem, ki ne le omogoča, temveč tudi zavestno išče izmenjavo vsebin z drugačnimi formami, ob katerih izostruje svojo lastno enkratnost. Ob zaprtih, že izoblikovanih diskurzih, načelno in dejansko vedno obstaja tudi kopica nastajajočih, ki so glede na svoj primarni interes vselej dialoško naravnani. Že to dokazuje ne le možnost, temveč tudi dejanskost družbenega dialoga, na katerem nenazadnje temelji tudi celotna zgodovina razvoja pluralnosti kulturnih form. Če drži, da poleg zaprtih in s tem dogmatskih form obstajajo tudi odprte, dialog iščoče forme, potem se seveda zastavlja vprašanje, zakaj je slednjega v slovenskem prostoru tako malo? Odgovor, ki se mi zdi najbolj verjeten, se glasi: zato ker nas obvladujeta dva formirana in med seboj izključujoča se diskurza, dve dogmi, ki bijeta ogorčeno bitko za monopolni položaj na vseh družbeno relevantnih ravneh, pri tem pa seveda dušita pogoje možnosti nastajanja in razvoja novih oz. drugačnih form, ki bi v svoji izhodiščni odprtosti in spravljivosti prinašale svež veter v zatohlost našega kulturnega prostora.

Tudi če se iz konkretne družbene ravni umaknemo na teoretsko, je mogoče pokazati, da ne obstajajo samo razlike, temveč tudi nekaj, kar je vsem razlikam skupno. Kakor hitro namreč iz kaotičnega sveta družbenih razlik

prestopimo na raven pogojev, ki sploh omogočajo, da nekaj takega kot kulturne razlike v najširšem smislu sploh lahko nastanejo, smo vsaj na formalni ravni že vstopili v polje skupnega, hkrati pa področje politične oz. socialne filozofije zamenjali s filozofsko antropologijo. *Homo sapiens* je – kot se glasi najbolj splošna formalna opredelitev – edina vrsta, ki je ni mogoče jasno definirati, ki je ni mogoče brez tveganja redukcionizma stlačiti v določeno reprezentativno vsebinsko oznako. Staviti na njegovo sposobnost ustvarjanja kulture kot sekundarne narave je v formalnem smislu sicer pravilna ugotovitev, toda težave se s tem pravzaprav šele začnejo, saj univerzuma kulturnih razlik ni mogoče celovito razumeti, če ne razumemo tudi tisto, kar jih omogoča. Trdim, da če v specifično človekovi naravi obstaja karkoli enotnega, potem je to lahko le nekaj, kar v njem ne le omogoča, temveč tudi zahteva simbolni proces samooblikovanja v smer raznovrstnih človeškost človeka opredeljujočih identitet. Ta možnost samooblikovanja pa ne temelji v ničemer drugem kot v možnosti specifične neodvisnosti oz. prostosti od različnih form nujnosti, tako naravnih kot kulturnih. Filozofska tradicija to posebnost človekove narave najpogosteje izraža s pojmom svobode v smislu izhodiščne odprtosti, prostosti, nevezanosti in praznine; to pa je natanko tisti pojem negativne svobode v katerem formalno temelji tudi ideja liberalizma; seveda v svoji izvorno neinstrumentalizirani oz. neideologizirani formi.

Če drži, da je odprtost svobode temeljna antropološka postavka in si jo zato za svojo ne le lahko, temveč tudi mora vzeti vsak, ne le liberali, potem ni jasno, zakaj med tistimi, ki so si idejo negativne svobode vtakali v svoj prapor in onimi, ki stavijo na nekaj pozitivnega, prihaja do dialoškega molka? Odgovor na to vprašanje ni pretežak. Slovenski liberali so iz praznine negativne svobode, ki v antropološkem smislu ni nič več kot zgolj enotni regulativni pogoj možnosti človekove kulture in njenih razlik, naredili prikrito politično motivirano normo brez vsebine. Tisto, kar samooblikovanje in s tem nastajanje človeka kot kulturnega bitja zgolj omogoča, torej predsimbolno formo svobode, so utrdili v vsebinsko normo, ki pa je seveda v sebi nična; na točki, kjer se sleherni proces humanizacije ter s tem dialoški šele pričinja, so se ustavili, kot da so že na cilju. Ali drugače: Iz enotnega pojma svobode so pobrali zgolj njegovo izhodiščno, predsimbolno negativnost in jo absolutizirali, povsem pa zaradi suma domnevne ideološkosti opustili pozitivni pojem svobode, ki je za razliko od negativnega tesno povezan z intersubjektivno dimenzijo odgovornega oblikovanja izhodiščne praznine. Tako kot je negativni pojem svobode principiелно neskončen, neomejen in odprt, toda prav zato v svoji regulativni praznosti tudi nedialoški, tako je pozitivna svoboda tesno povezana z dialoško pogojenim ovsebinjanjem izhodiščne praznine in posledičnim samoomejevanjem.

V kontekstu razlike med negativnim in pozitivnim pojmom svobode lahko slovenske liberale opredelimo za varuhe prvega, slovenske klerike, ki so filozofsko manj profilirani od prvih, pa za varuhe drugega pojma. Tako eni kot drugi so pri tem radikalni. Liberali se zaradi omejevanja tistega, kar je za njih najvišje, odprtosti negativne svobode, upirajo vsem določitvam, razen seveda nereflektiranim lastnim. Konzervativno katoliško krilo sicer ve, da je odprtost praznine smiselna le če se artikulira v določeno formo zaprtosti oz. dorečenosti smisla in s tem stopi na pot odgovornosti in pozitivne svobode, a pri tem spregleda, da njihova forma nikakor ni edina, zlasti pa ne vrednostno vzvišena nad vsemi ostalimi. Z njihovega stališča se zato liberali kažejo kot moralno sprevrženi nihilisti, ki med morilci in svetniki ne vidijo nobene razlike, medtem ko so iz stališča liberalov kleriki katoliški fundamentalisti, ki bi v imenu edine resnice, ki jo izreka institucija cerkve, najraje odpravili pluralizem vrednot in odprtost javnega prostora. Da tovrstni ekstremizmi na obeh straneh zavirajo humani razvoj slovenske družbe je več kot evidentno. Kaj torej storiti? Katerim pogojem bi moralo biti zadoščeno, da bi družba, v kateri živimo, postala ne le strpna, temveč tudi in predvsem dialoško naravnana?

Liberalna intenca po golem preživetju in nedialoškem sobivanju razlik je gotovo premalo, klerikalni odgovor po podreditvi eni sami resnici pa nedvomno preveč. Dialoškosti ni mogoče graditi niti na golem sobivanju različnega niti na ekskluzivnosti enega, temveč zgolj v vzajemnem, živem razmerju enega in razlikovanega; enega, iz katerega izhajajo razlike, kot njegovi lastni predikati. Tisto, na kar tu mislim z enim, seveda ni tako ali drugače vsebinsko artikularna absolutna norma, temveč prav predsimbolnost negativne svobode, ki v svoji odprtosti omogoča in tudi terja duhovno oblikovanje pozitivne svobode v vsej raznobarnosti njenih možnih vsebin. Tako kot brez praznine negativne svobode ni možna nobena forma zaprtosti, niso možne razlike, ni možna pozitivna svoboda, tako je instrumentalizirana negativna svoboda brez pozitivne samoomejitve in s tem določitve po drugi strani lahko neomajni vir subhumanosti ali celo subanimaličnosti. Resnični dosežek kritične misli znotraj tega zastrašujočega razpona pa ni v tem, da skušamo filozofsko argumentirajoč potrditi in upravičiti eno oz. zavreči in diskreditirati drugo pozicijo, temveč v tem, da pokažemo, zakaj sta obe v antropološkem vidiku sploh možni in v sebi nenazadnje tudi smiselni. Kakor hitro dosežemo uvid v antropološke predpostavke nastanka razlik in njihovih pogojev ter resnično razumemo smisel negativne in pozitivne svobode, smo hkrati omogočili vzpostavitev katarzične distance tudi do naše lastne vrednostne drže v vseh njenih možnih aspektih. Prepričan sem, da se natanko na tej točki edino lahko razpre resnična možnost dialoga. Osnovna predpostavka tega samooči-



ščujočega koraka je kritična avtodistanca, konstruktivni rezultat oz. nasledek pa možnost dialoga.<sup>11</sup>

Kaj pomeni, zavzeti kritično distanco do samega sebe? Predvsem to, da si sposoben na svojo lastno simbolno formiranost motriti od zunaj oz. – kar je isto – iz praznine svoje lastne negativne svobode, ki je vselej ekscentrično pozicionirana glede na vse forme ustvarjenih smislov; edino tako se lahko zaveš svoje pogojenosti in zamenljivosti, edino tako lahko razumeš, da zgolj duhovna odprtost omogoča različne oblike zapiranja oz. določanja prvotno nedoločenega. Naj naštejemo nekaj osnovnih elementov, ki jih vključuje kritična distanca do svoje lastne simbolne formiranosti: distanca do lastnih kulturno-zgodovinskih pogojev, distanca do ideoloških, do vzgojnih, do nacionalnih, do političnih, do religioznih, do filozofskih in svetovno nazorskih pogojev. Distanca do samega sebe oz. do lastnega jaza je tu le skupni imenovalec vseh naštetih form avtodistance. Če se vprašamo, kaj po vsej opravljeni avtoredukciji k pogojem možnosti našega lastnega jaza sploh še preostane, potem je odgovor lahko le: praznina negativne svobode. Seveda ne praznina, ki je tako kot pri liberalnih instrumentalizirana v simbolne namene, temveč praznina v smislu predsimplnega in s tem predvrednostnega univerzalnega antropološkega načela.<sup>12</sup> Samo skozi prizmo tako opravljene redukcije k tej enigmatični točki naših lastnih *a priori* pogojev možnost si ustvarimo produktivno izhodišče za razumevanje vseh možnih simbolizacijskih form. Kakor hitro to storimo, smo zunanje oblike bi- oz. multipolarnosti prenesli v notranjost subjektivnosti, odkoder te nenazadnje tudi izvirajo. Samo tisti, ki lahko soočajo nasprotja v samem sebi, jih lahko konstruktivno soočajo tudi zunaj sebe ter tako vzpostavljajo možnosti resničnega dialoga, katerega smisel je – pa naj se sliši to še tako iluzorno – končna obogatitev vseh, ki v njem sodelujejo. Kdor za kaj takega ni pripravljen, ta samega sebe že vnaprej oropa vseh možnosti dialoškega razmerja.

Ker je pozitivna svoboda neločljiva s pojmom odgovornosti, se s tem hkrati tudi že dotikamo njene elementarne etične dimenzije, znotraj katere se oba tipa svobode vzajemno omejujeta in dopolnjujeta. Postati dialoški predpostavlja, da negativno in pozitivno svobodo najprej v samem sebi postavimo v notranje dialoško razmerje. V kontekstu slovenskih razmer to pomeni, da bi morali tisti, ki pri nas vztrajajo na specifičnih vrednostno zaprtih in s tem ekskluzivističnih

<sup>11</sup>Podrobneje sem ta problem raziskal v knjigi *Antropoetika – Etična dekonstrukcija simbolnega*, Ljubljana 2005, zato ga v pričujočem prispevku predstavljam bolj splošno in s tem nujno tudi površno.

<sup>12</sup>Prav tako predsimplne dimenzije negativne svobode ne smemo zamenjevati z psihoanalitičnim pojmom nezavednega. Glede te razlike glej avtorjev članek: *Nichts und das Gute – Versuch einer ethischen Konzeptualisierung des Nichts*; v: *Person and Good – Man and His Ethics in the Postmodern World* (izd.: Juhant, Žalec), Lit Verlag, Berlin 2006, str. 185–196.



formah, v sebi ponovno prebuditi primarni glas odprtosti, brez katerega tudi njihove lastne gotovosti ne bi bilo; medtem kot bi nasprotno morali tisti, ki se vdajajo pijanemu občutku brezmejnne svobode, le-to s pravo kritično mero omejiti v transparentne forme smislov. Možno mesto dialoškega srečanja med raznoterimi oblikami diskurzov vidim v gibljivi ‚sredini‘ med nedoločenostjo negativne svobode in iz nje izviračim občutkom negotovosti na eni in pozitivno svobodo in nanjo vezanimi formami gotovosti smisla na drugi strani. Tako kot je odprtost negativne svobode izvir in motivator prizadevanja po raznoterih oblikah eksistencialne varnosti in institucionalne gotovosti, tako po drugi strani slednji ne zakrnita v sterilnost le, če zavestno ohranjata odprta vrata v tisto primarno širino človeškega duha, iz katere edino lahko izhaja pestrost form človekove nenehno občudovane vitalnosti in ustvarjalne raznovrstnosti. Zavedajoč se, da „človek ni zaradi sobote“ – kot o tem govorijo že evangeliji –, „temveč je sobota zaradi človeka“, smo v tem zavestno negovanem presečišču obeh pojmov svobode lahko **hkrati ‚resnični liberalci‘ in ‚pravi kristjani‘**. Človek se lahko v svoji humanosti izpolnjuje le, če si ustvarja svoje možne forme smislov, s katerimi tesnobni odprtosti podeljuje družbeno reguliran in dialog omogočajoč izraz; a pri tem tudi hkrati ohranja odprto in kritično zavest, ki mu preprečuje, da bi se v teh formah izgubil oz. se z njimi v celoti identificiral. Najkasneje tukaj mora postati očitno, da je nesoizmernost med liberalizmom in krščanstvom tudi sama prazen, obema stranema ustrezajoči ideološki konstrukt, katerega osrednji namen je uveljavljanje oz. vzdrževanje določenih partikularnih, zlasti družbenih in političnih interesov in privilegijev. Tako kot fenomen svobode ni le specifični privilegij liberalizma, temveč tudi jedro izvirnega krščanstva, tako tudi fenomen ideološkosti in heteronomnosti ne zaznamuje zgolj tistih kulturnih form, ki imajo razpoznavno religiozne temelje, temveč tudi sekularne kulturne forme, kakor hitro se vzpostavijo v funkciji samoohranjajočih in samopotrjujočih institucij.

Ob vseh že navedenih notranjih oz. teoretičnih razlogih slovenske monološkosti, naj ob koncu izrecno imenujem še nek zunanji oz. družbeni razlog, ki pa je bil ves čas implicitno že navzoč v samem jedru razprave: pri tem mislim na specifično ideološko spolitiziranost našega javnega prostora. Žal v veliki meri velja to tudi za filozofijo, ki bi morala biti nosilka etično odgovornega dialoga, a na mesto tega iz nečimrnosti, koristoljublja in želje po vplivu in moči še vedno prevzema vlogo ideološko-političnega lakaja z domnevnim zrnom soli v glavi. Zaskrbljujoče je poslušati kako številni filozofi sami sebe, zlasti pa kolege, delijo na rdeče in črne, že kar tragikomično pa, da te nedoletne politične žaljivke neredko celo držijo. Očitno je, da smo iz prejšnjega političnega sistema podedovali številne elemente heteronomnosti, ki kritično misel samodejno postavljajo v vlogo služabnika in apologeta prevladujočega

političnega diskurza, pa naj bo ta leve ali desne provenience. Če naj filozofija resnično pripomore k dialoškemu kultiviranju slovenske družbe, potem mora najprej depolitizirati in dialogizirati samo sebe; njena možna avtonomnost se iz tega zornega kota kaže kot prvi in osnovni pogoj za njeno kritično-humano vlogo v družbi. V vsakem primeru je obdobje politične angažiranosti filozofije že zdavnaj preživeto; le upamo lahko, da se bo z našim skupnim prizadevanjem, onstran vseh oblik politično in ideološko opredeljenih primitivizmov, končno pričelo krepiti njeno etično.

Če si za konec zastavimo vprašanje, kakšno konkretno in konstruktivno vlogo lahko filozofija danes prevzame v družbi, potem se ta najprej skriva v njenem prizadevanju po etičnosti, katere predpogoj je v samokritičnosti temelječe negovanje in širjenje odprtega, družbeno-odgovornega in kritičnega dialoga, njen končni cilj pa uresničevanje ‚starega‘, v naših liberalnih krogih žal zasmehovanega ideala humanizacije celotne družbe in njenih posameznikov. Prav dialogu pa pri tem pripada odločilna vloga, saj prav on uteleša tisto obliko dejavne in konstruktivne vzajemnosti negativne in pozitivne svobode, skozi katero se edino lahko konkretno udejanjajo razmere, ki ne omogočajo le gole strpnosti do drugega, temveč tudi in predvsem njegovo spoštovanje. V tem smislu brez dialoške kulture, ki si dejansko prizadeva za obče in ne zgolj za osebno dobro, ni možna etična kultura. Šele ko bodo različne intelektualne, politične in ideološke struje, ki v pretežni meri opredeljujejo slovensko kulturno realnost, zmogle korak kritične samodistance, bo hkrati ustvarjen tudi temeljni pogoj za prestop iz stanja prevladujoče pubertetniške brezbržnosti in surove nečimrnosti v zrelo, kritično, odgovorno oz. humano družbo, ki bo sposobna ne le porajati, temveč tudi dejansko vzpodbujati in uresničevati ustvarjalne potenciale in vizije na vseh družbeno relevantnih ravneh.

Eden redkih filozofov v našem prostoru, ki si na kritični ravni javno in neutrudno prizadeva za prevlado etičnega nad političnim je akademik Tine Hribar. Skrajno pomembno je, da v tem prizadevanju ne ostane sam.

