

Kristjan pred izzivi sodobne liberalistične družbe

Smo pred enim tistih obdobj, ki bo zaznamovalo in določalo zgodovino za prihodnja stoletja. Lahko bi ga postavili na isto raven, kot je padec rimskega cesarstva, začetek srednjega veka, razcvet renesanse, obdobje razsvetljenstva ali pojav industrijske revolucije. Vsako obdobje v zgodovini ima svoje značilnosti, svoje probleme, posebna vprašanja, in v tem smislu je vsako nekaj enkratnega. Tisto, kar dela današnji čas drugačen od drugih in zato tudi unikaten, je to, da gre za hkratno kombinacijo velikih sprememb na področju znanosti, tehnologije, industrije, svobodnega trga, itd. Ravno v hkratnosti vseh teh dogajanj se močno razlikuje od drugih zgodovinskih obdobj.

V sodobnem načinu življenja vedno bolj prevladuje individualizem in iskanje prijetnega življenja, katerega osnovna zahteva je določena mera tolerance oziroma pravičnosti. Za to obdobje je značilna samo zelo okrneta in minimalistična morala. V tradiciji je bilo življenje kot celota pojmovano kot božje stvarstvo. Človekova svobodna volja je bila predvsem v tem, da odkrije to, kar Bog pričakuje od njega, osnova za odločanje je bil božji indikativ. Takšno gledanje počasi izginja s postopnim prelomom s tradicijo in z vedno večjim poudarkom na človeku kot racionalnem, svobodnem, avtonomnem in enakopravnem bitju. Vse to pa so značilnosti liberalizma.

1. Nekaj značilnosti liberalizma

Liberalizem ima svoje korenine v vedno večji radikalnosti antropocentrizma, ki je značilen za novoveško miselnost. Znanstveni raz-

zum, ki se posveča zunanjim objektivnim pojavom in ima za osnovo ozko razsvetljsko in empiristično-analitično pojmovanje znanosti, skriva v sebi človekovo željo po emancipaciji. V nasprotju z zunanjimi objektivnimi pojavi je svet subjektivne moralnosti nedostopen za kakršnokoli opazovanje. Posledica tega je, da je svet moralnih načel in vrednot potisnjen v območje poljubne subjektivnosti. Moralne vrednote tako ne morejo biti predmet razprave, ampak so popolnoma prepuščene posameznikovi svobodni izbiri.

Empiristično-analitična znanost, na katero se naslanja liberalizem, ukinja normativno mesto moralnih vrednot; te so zato praktično popolnoma odsotne oziroma so zasebna zadeva posameznikov. Človekovo obzorje bivanja se skrči na imanenco, kjer človek sam (antropocentrizem) postane absolutni gospodar svoje zgodovine. Transcendentne in nadzgodovinske norme in vrednote v liberalizmu ne najdejo svojega mesta.

Osnovni problem sodobnega liberalizma je v tem, da na področju svobodne izbire daje osnovni poudarek na iracionalno, nagonsko in interesno teženje. Vse močnejši sta moralna in vrednostna skepsa, ki izvirata že od lorda Shaftesburya, ki govori o vgrajenem moralnem čutu, od Hutchesona in nato Humea, od skepse logičnega pozitivizma in ekspresivizma nemškega romanticizma. Velik del moderne liberalne misli se napaja iz načela, da je potrebno opustiti vsako razpravo o tem, kaj je človek, katere so njegove resnične vrednote, kaj je lahko pristen človekov cilj. Vse to bi bilo treba prepustiti človekovi poljubni izbiri. S

tem bi odpadla vsaka razprava o tem, za kaj naj bi vsi skupaj živeli in se trudili, katere so naše skupne vrednote. Iskanje in postavljanje vrednot in ciljev ne sodi več na področje človekovega razumnega in s tem, vsaj načelno, obče veljavnega prizadevanja, ampak postane predmet iracionalnih odločitev na osnovi poljubne, neutemeljene izbire, posebnega nagajenja ali osebne preference.

Liberalni jaz se tako giblje od enega področja do drugega in ob tem sproti prilagaja svojo držo. S tem gibanjem mora seveda sproti prilagajati in preoblikovati tudi svoj sistem trgovanja. Skepticizem, relativizem in pluralizem so neke vrste aksiomi liberalizma, posamezniku omogočajo in dovoljujejo, da si sproti oblikuje moralna stališča, kot mu pač najbolj ustreza. Tisto, kar si posameznik želi, je dobro in prav; zadeve pa si ne želi zato, ker je to vrednota, ker je moralno. Ob tem neprestanem spreminjanju in prilagajanju stališč, ob preračunljivem pragmatizmu, ob oblikovanju svojega lastnega dobrega na podlagi potreb in želja, je posameznik vse bolj razosebljen, razklan v sebi, izgublja lastno dostojanstvo. Zgolj proceduralen ali naturalističen pristop k morali ga vedno bolj ponižuje, saj ruši temelje avtentičnega moralnega delovanja. To pa vodi v še težjo obliko krize osebnosti, v nihilizem in apatičnost na vseh različnih področjih življenja. Ko je vedno bolj ohromljena posameznikova notranja trdnost in je svet v svoji množični ponudbi vse manj pregleden, je takšen človek naravnost odprt za manipulacijo, saj je z njo zapolnjena vse večja praznina v njem.

2. Liberalizem, kot se pojavlja na družbeni ravni

Charles Taylor, kanadski filozof in družbeni etik, je v svojem delu "Slabosti modernega časa"¹ na zgoraj opisani problem opozoril na svoj način, ko govori o treh težavah, ki so značilne za sodobno obdobje: problem

individualizma in s tem izguba smisla, vedno bolj naraščajoči pragmatizem in izredna pasivnost, ki izvira iz izgube notranje svobode bivanja.

a) "Prvo pereče vprašanje je individualizem. Seveda individualizem pomeni tudi to, kar ima večina ljudi za največji dosežek moderne dobe. Živimo v svetu, kjer se imajo ljudje pravico sami odločati glede svojega življenjskega sloga, zavestno sprejeti določana prepričanja, lahko se sami odločijo za stil svojega življenja na veliko različnih načinov, za katere so bili njihovi predniki prikrajšani. Na splošno pravni sistem vse te pravice zagovarja. V bistvu ljudje niso več podrejeni potrebam transcendentnega zakonona, ki naj bi bil nekaj svetega..²

Svobodo sodobnega sveta se pogosto povezuje z ukinjanjem tradicionalnih moralnih vrednot. Nekoč so ljudje čutili pripadnost višjemu redu. Vesoljni red je bil "mogočna veriga bivanja", v katerem so ljudje našli svoji pravi prostor pod soncem. Ta vesoljni hierarhični red se je odražal v hierarhiji človeške družbe. Človek je bil pogosto zaprt v določeno okolje, s svojo vlogo in položajem, ki sta mu bila dana in od katerih ni mogel odstopiti, pa naj se je še tako trudil. Sodobna svoboda vedno bolj ruši prav ta red.

Toda kljub omejevanju je ta red nudil smisel svetu in družbenim aktivnostim. Stvari, ki so človeka obdajale, niso bile zgolj potencialni surovi material, orodje za izvajanje projektov, ampak so imele svoj pomen, ki jim je bil dan z njihovim mestom v verigi stvarstva. Ko je stari red izgubil svojo veljavo, so dejali, da je svet izgubil svoj čar. S tem pojavom so nekatere stvari izgubile svojo čarobno lepoto. Že stoletja se lomijo kopja v diskusijah glede vprašanja, ali je bila ta sprememba dobra. Težko bi bilo na kratko rešiti to vprašanje. Naša naloga je, da se osredotočimo na posledice, ki jih je ta sprememba prinesla v življenje in smisel človeka, saj

je prav izguba smisla bivanja ena od najtežjih posledic individualizma oziroma človekove zaprtosti v lastno samozadostnost, samovljio in pragmatiko. Človek je izgubil širši pogled na življenje, ker se je osredotočil le na svoje osebno življenje. Temna stran individualizma je pretirana osredotočenost na "sebe", zaradi česar človekovo življenje postaja hkrati plitvo in omejeno, izgublja smisel in je čedalje bolj gluho za ostale ljudi v družbi. "Permisivna družba", pojav "jaz generacije" ali prevladovanje "narcizma" so le trije najbolj znani pojavi v sodobni družbi, v katerih se v sodobni obliki izraža ta individualizem.

b) Individualizem in vedno bolj zapostavljena metafizična razsežnost bivanja pa sta tesno povezani z drugo "boleznijo" sodobnega časa: pragmatičnim razumom. "S pragmatičnim razumom sem imel v mislih tisto racionalnost, na katero se zanašamo, ko se za dosego nekega cilja naslonimo na najbolj ekonomično uporabo sredstev. Maksimalna učinkovitost, najboljše razmerje med stroški sta merilo njenega uspeha."³

Brez dvoma se je z odpravo nekdanje harmonije bivanja, ki je temeljila na božjem indikativu, sunkovito razširil pomen pragmatičnega razuma. Družba nima več metafizične utemeljitve, družbene ureditve in modeli ravnanja nimajo več podlage v božjem redu. Prirojene so za dosego posameznikove sreče, blagostanja in ugodja, kar je tudi njihov cilj, in to s seboj prinaša negativne posledice. Sredstvo, ki to uresničuje, je pragmatični razum.

Po eni strani je ta sprememba imela tudi pozitivne posledice. Toda po drugi strani prinaša s seboj hkrati veliko slabega, ne samo zaradi razširjenega pojava pragmatičnega razuma, temveč tudi zaradi nevarnosti, da bi le-ta dobil nadzor nad našim življenjem. Obstaja tudi nevarnost, da bomo stvari, ki bi jih morali ocenjevati na osnovi drugih kriterijev, določali glede na učinkovitost oziroma "stroškovno dobičkonosne" analize in da

bodo neodvisni cilji, ki naj bi narekovali naše življenje, postali zasenčeni zaradi zahteve po maksimalni storilnosti. Še veliko je stvari, ki bi lahko podkrepile to skrb: na primer način, s katerim zagovarjajo potrebe po ekonomski rasti, da bi lahko upravičili zelo neenakomerno porazdelitev bogastva in dohodkov, kar pripelje do tega, da postanemo neobčutljivi za potrebe okolja, kar lahko privede celo do katastrofe. Vodilni položaj tehnologije je verjetno prispeval k čedalje bolj omejenemu in praznemu življenju.

c) Vse to pa ima svoje posledice tudi na družbeni ravni in vodi do nevarnih posledic, ki jih bosta individualizem in pragmatični razum imela za politično življenje. Institucije in strukture industrijsko-tehnološke družbe močno ovirajo našo izbiro, da prisiljujejo tako družbe kakor tudi posameznike, da upoštevajo pragmatični razum, česar po resnem moralnem razmisleku ne bi nikoli storili. Zdi se, da družbena struktura, ki temelji na pragmatičnem razumu, pomeni veliko izgubo svobode za posameznika, kakor tudi za skupine.

Obstaja pa še druga oblika izgube svobode, o kateri se je že mnogo razpravljalo, še posebej je znan prispevek Alexa Tocquevilla. Družba, v kateri bodo ljudje končali kot nekakšni posamezniki, ki so "zaprti sami vase", je družba v kateri bo malo kdo želel sodelovati pri graditvi skupnega dobrega. Ljudje bodo raje ostali doma in uživali v zadovoljstvu zasebnega življenja dokler bo obstoječa vlada skrbela za sredstva, ki jih človek potrebuje, da doseže zadovoljstvo in za njihovo široko distribucijo.

To pa pomeni najboljše pogoje in resno nevarnost, da se pojavi nova, moderna oblika tiranije, ki jo Tocqueville imenuje "mehka" tiranija. To ni tiranija terorja in zatiranja, ki je znana iz starih časov. V tem primeru gre za vlado, ki je blaga in paternalistična. Morda celo ohrani demokratično obliko z občasnimi volitvami. Toda dejansko se bo celotno

vodstvo kazalo v "ogromni skrbniški moči", ki jo ljudje ne bodo mogli posebej nadzorovati. Edina obramba zoper to je po Tocquevillu dejavna politična kultura, v kateri se ceni sodelovanje posameznika tako na različnih nivojih vlade, kakor tudi v prostovoljnih združenjih. Toda atomizem samopovzdignjenega posameznika temu ni naklonjen. Ko se sodelovanje zmanjša, ko vzporedna združenja, preko katerih je bilo sodelovanje možno, izginejo, se posamezni državljani znajde sam spričo ogromne birokratske države in se upravičeno čuti nemočnega. Posameznik se zaradi tega znajde v še večji stopnji pasivnosti in zlobni krog mehkega despotizma je sklenjen.

3. Kako je z liberalizmom na Slovenskem?

Ko govorimo o slovenskih razmerah, moramo nujno upoštevati, da je situacija zelo specifična, in je to potrebno upoštevati tudi tedaj, ko gornja načela apliciramo na našo družbo. Ko gre za liberalizem kot filozofsko smer in določen nazor na osebnem področju (vrednotenje življenja, vzgoja, odnos do posameznih vrednot), je tudi pri nas v veliki meri prevladala ta misel. Odločam se tako, kot mi najbolj ustreza, kot mi najbolj koristi, tako da bom imel čim manj težav. Vrednostni skepticizem in relativizem, ki vodita v tako imenovano permisivno družbo, sta vse bolj v ospredju. Ni prostora za objektivno vrednotenje, osamljeni in vse bolj pragmatični subjekt se odloča na podlagi trenutnih želja in nagibov in ne na osnovi vrednot. Kam to vodi na osebni, pa seveda tudi na družbeni ravni, najbrž ni potrebno posebej razlagati.

Na družbenem področju je specifičnost naše situacije v tem, da smo v prehodnem obdobju, v katerem se je marksizem prelevil v liberalizem. Tu pa se odpira zelo zanimivo vprašanje postkomunističnega časa, namreč, kako to, da je lahko prišlo do izredno hitrega vzpona liberalizma. Kako se je to moglo zgo-

dit? Kako so Marxovi učenci lahko tako hitro postali učenci von Hayeka? Na to vprašanje zanimivo odgovorja A. Stres, ko trdi, da "če ocenjujemo moderni liberalizem in komunizem, zlahka opazimo, da sta si ravno v svojem razmerju do moralnih vrednot in etičnih zahtev izredno blizu in da oba izhajata iz omenjenega izrazitega razsvetljenjskega stališča, da moralne vrednote in etične zahteve ne morejo biti predmet občeveljnega družbenega razgovora in javne razprave. Oba sprejemata ozko razsvetljenko in empiristično pojmovanje znanosti, za oba stopa v ospredje ambicija 'družbenega engineeringa', katerega cilji in vrednote pa ostajajo teoretsko povsem nedoločeni. Ker oba sprejemata za vodilo empirično-analitično znanost, verjameta tudi vsak v svoj determinizem. Po liberalnem prepričanju obstaja ekonomski determinizem trga. Po marksizmu obstaja determinizem zgodovine, ki bo nujno pripeljal v komunistično družbo. Ne v prvem ne v drugem ni prostora za odločanje s stališča moralnih vrednot (...) Sodobni marksizem in liberalizem torej nista nič drugega kakor dve varianti istega izrazito manipulacijskega odnosa do svoje gospodarske, družbene in politične stvarnosti. Tisto, kar je v eni in drugi varianti povsem odsotno, je področje moralnih vrednot in norm (...) V obeh primerih gre za čisti imanentizem in čisti antropocentrizem. Človek je absolutni gospodar svoje zgodovine in načrtovalec svojega razvoja in ni dolžan upoštevati nobenih transcendentnih, nadzgodovinskih norm ali vrednot."⁴

V tem je torej razlog, da je na tleh marksizma tako hitro pognal liberalizem in vse bolj prevladuje na vseh ravneh življenja, tako osebni kot tudi družbeni. Tako je "naš liberalizem" še posebej na politični ravni nekaj čisto posebnega, oziroma sploh ne moremo govoriti o liberalizmu v pravem pomenu besede. "Pri nas ne obstaja liberalizem kot zaočrožen miselni sistem, na temelju katerega

bi se ljudje nazorsko opredeljevali. Na idejnem področju gre kvečjemu za razmetane ruševine in ostanke preteklih ideologij, predvsem komunistične, ki nimajo danes nikaršne uporabne vrednosti. Kot v fizičnem svetu praznine ne morejo obstajati, tako ne morejo obstajati na idejnem področju. Če danes ta idejni prostor, ki ga označujemo s pojmom liberalizem, polnijo miselne razbitine preteklosti, tako trajno ne bo moglo ostati. Idejna kriza, ki jo danes izpolnjuje t. i. liberalni pragmatizem, se bo morala prej ali slej končati. Zato je tudi naš sedanji liberalizem izrazito prehodni surogat na idejnem področju. Kaj ga bo nadomestilo, pa je odvisno od uspešnosti sedanjega pragmatizma v politiki, ki se označuje kot liberalizem.”⁵ Na politični ravni torej pri nas ne moremo govoriti o liberalizmu v pravem pomenu besede, saj gre v naših razmerah za kontinuiteto s prejšnjim sistemom in tako kontinuiteto moči na določenih ključnih področjih (političnem, ekonomskem, medijskem itd.). Ne moremo se primerjati s kako zmerno obliko liberalne demokracije, saj pri nas osnovna družbena struktura od ustave navzdol ne funkcioniira po določenih ustaljenih družbenih oziroma pravnih normah. V tem smislu se je pri nas po prehodu v demokracijo totalitarizem nadaljeval, samo da se sedaj kaže v veliko bolj prefinjeni obliki: “Zasliševalsko sobo s slepečimi lučmi lahko tukaj pozabimo, ta je samo še v genetskem spominu. Novi totalitarizem bo nasmehljan kot Berlusconi, lahko bo obračal pojme in ideje in sveži denar, kot naši mladi gospodje, novi totalitarizem bo imel zdaj leve, zdaj desne ideje, ne bo ga motila družba nazorskih nasprotnikov, zdaj mu bo prišla prav levičarska jeza, drugič nacionalistična ksenofobija, družbe si pač ne bo izbiral, če mu lahko koristi. V njem bo parlament in svobodni tisk in svobodne pobude, seveda vse v določenih in obvladljivih in strogo nadzorovanih okvirih. Novemu tota-

litarizmu bo ime: cinična distanca,” je zapisal Drago Jančar v Egiptovskih loncih mesa.⁶

Nasproti subjektivističnemu individualizmu in pragmatizmu se danes postavlja misel, ki poudarja pomen dobrega (vrednot), ki se dogaja znotraj skupnosti, medsebojnih odnosov, tradicije, jezika, kulture, pripovedi, določene moralne prakse. Vse to naj bi omogočalo posameznikovo avtonomijo, njegovo dostojanstvo, svobodo, osnovne svoboščine in oblikovanje moralne zavesti. Tu moralni imperativ ni več neki tujek, ki prihaja od zunaj, nima svoje osnove v asocialnem individualizmu in pragmatizmu, ampak se poraja na osnovi indikativa, znotraj določenega vrednostnega sveta, določenega notranjega prepričanja. Dostojanstvo in polnost človeškega bivanja se v tem primeru uresničujeta v iskreni skrbi (odgovornosti) za bližnjega in za skupno dobro. Poglejmo si zato kratko, kateri so temeljni poudarki tako imenovane komunitarne kritike liberalizma.

4. Komunitarna kritika liberalizma - od pragmatičnega individualizma k skupnemu dobremu - izziv za kristjana in njegov razmislek o skupnem dobrem družbe

Taylor, MacIntyre, Sandel in Walzer veljajo za glavne avtorje komunitarne kritike liberalizma. Prav ta kritika je danes najbolj jasna in temeljita alternativa liberalističnim poskusom oblikovanja etike. Liberalizem zagovarja pojem osebe kot predhodno individualizirane, osamljene monade, torej takšne osebe, ki nima možnosti za to, da bi vrednote določene družbe in pojmovanje dobrega postale bistveni del njene identitete. Nasproti takšnemu gledanju komunitarni kritiki poudarjajo pomen dobrega in določene skupnosti pri oblikovanju identitete. Prav tako jasno nastopijo proti vsakršni obliki asocialnega individualizma, univerzalizma in abstrakcije, ki so tudi značilni za liberalizem.

Tradicionalna filozofska misel se je ob vprašanju, kako živeti, posebej osredotočala na vprašanje čim večjega dobrega. Vrednote so osnova naših medsebojnih odnosov in so temeljni pogoj za doseg dobrega pri vsaki osebi. Krščanstvo poudarja, da je to najvišje dobro dosegljivo samo prek odrešenja, in sicer prav po poslušnosti božjim zapovedim. Z novim vekom oziroma razsvetljenstvom pa ima takšno gledanje vedno manjšo veljavo, saj se pojavi popolnoma drugačen pristop k tem vprašanjem. Toda če ni najvišjega dobrega, ki bi bilo določeno z božjo naravo, če ni zakonov, ki izhajajo od Boga, kaj je potem lahko kriterij človekovega ravnanja? Ker tega temelja ni več in je vendarle potrebno na neki način omejiti človekovo avtonomijo in predvsem njegovo samovoljo, je liberalistična moralna filozofija vso svojo pozornost usmerjala v to, da poišče določena pravila za skupno življenje, ob tem pa je izpuščala in zanemarjala razsežnost dobrega; raje se je posvečala določitvi obveznosti kakor naravi dobrega življenja. Moralnost je bila sprejeta predvsem kot najboljša možna oblika življenja čisto v pragmatičnem smislu. V sodobnem času je področje človekovega hrepenenja, različnih teženj, možnosti izbire, utemeljenosti dobrega povsem zanemerenjeno. Na to mesto stopijo določeni objektivni standardi, s pomočjo katerih naj bi bilo mogoče vse presojati.

V liberalistični proceduralni morali se zgodi kvalitativna diskriminacija, saj le-ta nekaj ukaže, toda ob tem ne utemelji, zakaj je to potrebno storiti, torej ne poda vsebine, vrednote, utemeljitve določenega ravnanja. Od liberalističnega zunanega opisa delovanja je treba preiti k jeziku, ki upošteva kvalitativne razlike in izvira iz določene kulture, določene čutenja ter utemeljitve dobrega.

Tisto, v čemer se liberalno in komunitarno gledanje najbolj razlikujeta, je različno pojmovanje osebe. Liberalno gledanje močno

poudarja pomen človekove avtonomije in torej neodvisnost od drugih, komunitarno pa poudari, da se posameznikova avtonomija lahko uresničuje samo v določeni skupnosti, kulturi, družbi, tu se oblikuje človekova identiteta in končno tudi njegova svoboda in avtonomija.

Liberalistična teorija dobrega želi biti nevtralna do vsakršnega pojmovanja dobrega. Da takšna nevtralnost ni mogoča, se kaže vsaj na dva načina. Liberalizem vrednote prepušča človekovi lastni izbiri in meni, da o tem ni mogoče ničesar spoznati, nič jasnega povedati, sloni torej na vrednostnem skepticizmu. Toda tudi to že pomeni neko stališče. Ničesar povedati o dobrem, ga prepustiti človekovi samovoljni izbiri na podlagi trenutnih želja, to nikakor ni nevtravno stališče do dobrega, ampak je že stališče, ki še kako izraža človekov odnos do etičnih vprašanj in do dobrega (vrednot). Povsem jasno se kaže, da ni mogoče govoriti o liberalistični nevtralnosti, ko gre za pojmovanje dobrega. Te nevtralnosti preprosto ni: tudi molk, ignoriranje tega vprašanja, beg pred tem vprašanjem, različni nadomestki, ki naj bi stopili na mesto dobrega, polnoma jasno kažejo na določeno stališče.

Nekaj podobnega se dogaja, ko gre za vprašanje oblikovanja antropologije, ko liberalizem trdi, da ni mogoča nobena jasna substancialna govorica o tem, kdo je človek. Takšno gledanje prihaja v protislovje s samim seboj. Trditev, da je vsako substancialno gledanje na človeka neutemeljeno, namreč spodbija samo sebe. Kajti tudi to, da se ne ve, kaj je človek, je izjava o človeku in predpostavlja zelo jasno opredeljeno stališče do njega. Povedano drugače, liberalnim mislecem se ni posrečilo oblikovati resnično nevtralnega stališča do človeka in njegovih vrednot. Tudi njihova stališča izhajajo iz čisto svojske antropologije, ki zato ni vredna nič več kakor katera koli druga.

Komunitarna kritika s poudarkom na skupnem dobrem z novim jezikom in metodo ponuja sodobnemu človeku, ki se pogosto izgublja v individualizmu, samovoljnosti in fragmentarnosti bivanja, alternativo, ki skupno življenje postavlja kot vrednoto in osnovo za oblikovanje posameznikove identitete. Praktično življenje v skupnosti, vrednote, tradicija, odgovorna skrb za drugega, poudarek na vsebini (dobrem) dejanja in ne samo na formi, to je tisto, kar lahko postane vodilo za moralno delovanje danes, ne pa neki asocialni, abstraktni, pragmatični in samovoljni individualizem.

5. Postmoderna kritika liberalizma, izziv za kristjana v prizadevanju za etiko odgovornosti, biti z drugim in za drugega

Komunitarni kritiki liberalizma je v mnogih potezah zelo blizu postmoderna kritika sodobne moralne filozofije in liberalizma. V nekaterih točkah se kritiki pokrivata, ob tem pa seveda postmodernizem razvije tudi čisto izvirne argumente proti liberalizmu. Postmodernizem je sicer sam na sebi zelo nejasen pojem, je predvsem kritika, preseganje določenega obdobja, manj pa pozitivna vizija. Kljub temu v svoji kritiki modernizma razvije celo vrsto pozitivnih elementov, ki bi utegnili biti zanimivi in "uporabni" pri oblikovanju sodobne moralne teorije. Naj poudarim, da bomo izhajali predvsem iz pozitivne in ne iz dekadentne oblike postmodernizma. Postmoderna etična perspektiva se v svoji pozitivni obliki kaže kot nasprotovanje antropocentrični, obvladovalni, individualistični in vedno bolj razosebljeni miselnosti moderne dobe oziroma liberalizma. Kot pozitivna pobuda s svojim poudarkom na pluralizmu, na drugačnosti, s priznavanjem omejenosti človekovega spoznanja (rušenje absolutnih sistemov), s poudarkom na človekovih pravicah, ekološkem vprašanju, novi obliki femi-

nizma, pomeni novo odpiranje prihodnosti. V tej nedekadentni obliki pomeni resen izziv tistemu liberalizmu, ki vztraja na človeškem bitju kot čisti monadi, torej osamljenem in pragmatičnem subjektu; liberalizmu, katerega osnova je antropocentrizem in imanentizem in je kot tak izrazito antiklerikalen; liberalizmu, ki se prepušča samovoljni in absolutni svodobi brez odgovornosti in etični avtonomiji brez objektivnega temelja.

Čisto nekaj drugega je dekadentna oblika postmodernizma. Ta oblika ne odpira nove perspektive, ravno nasprotno, ko človeka oropa prave možnosti spoznanja in iskanja življenjskega smisla (zakaj pa sploh iskati smisel, torej sploh ne iskati, ne se spraševati, ne se čuditi bivanju), ga oropa te temeljne sposobnosti čudenja bivanju, pušča ga ponižanega, strtega v fragmentarnosti bivanja; tak človek je apatičen, utrujen, naveličan, ostaja torej samo še ciničen človeški subjekt. Omenjena dekadentna oblika postmodernizma je vsaj v nekaterih elementih blizu klasičnemu liberalizmu, ki prav tako pomeni popolno ponižanje človeškega subjekta, samo da do tega pride po nekoliko drugačni poti. Mi bomo izhajali iz pozitivne oblike postmodernizma (v veliki meri iz Levinasa), ki na izviren način odpira možnosti etične perspektive.

Če komunitarna kritika liberalizma opozori predvsem na pomen vrednot, občestva, tradicije, ko gre za moralno odločanje, postmoderna etična perspektiva poudari pomen osebe, odgovornosti za drugega in skrivnostnost bivanja. Iluzija modernizma (liberalizma) je bila predvsem v njegovem verovanju, da bo mogoče ves nered, umazanijo in dvoumnost sveta slej ko prej premagati z določenimi sistematičnimi racionalnimi pravili. Človeško spontanost, njegove namene, cilje, čustva, ideali, vse je zamenjal pogosto brezčutni in preračunljivi (pragmatični) razum. Zato pravzaprav sploh ni čudno, da mnogi obdobje postmodernizma razumejo kot



Cecilija Erika Grbec: V tvoji sredini..

ponovno “očaranje sveta”, da se svetu vrnejo še druge razsežnosti, ki so bile v modernizmu zapostavljene in zakrite. Postmodernizem želi človeka naučiti tega, da bi znal spoštovati vse nejasnosti in dvomjma, da bi imel vse spoštovanje do človekovega čutenja in da ne bi vsega njegovega delovanja že vnaprej preračunal in ga spravil v natančno določene kategorije.

Postmoderna kritika s svojim poudarkom na osebni odgovornosti biti za drugega, ljubezni, skupnem dobrem in razsrediščnem in razlaščenem subjektu pomeni resen izziv liberalističnemu pragmatizmu in racionalni preračunljivosti. Človek je bitje odnosov, ne pa neka osamljena in sebična monada, katere moralnost je predvsem v tem, da se uporablja univerzalnim zakonom in pravilom

črede. Ves paradoks modernističnega liberalizma je v tem, da daje osnovno vlogo individuumu, toda istočasno se zgodi, da je leta kot moralna osebnost popolnoma razosebljen, saj je v liberalizmu ključnega pomena za moralnost dejanja to, da posameznik sledi določenim, od zunaj postavljenim principom. Svoboda presojanja in odločanja potrebuje zunanjo prisilo, ki vodi osebo k moralnemu delovanju, ki je primerno za družbo in koristno za posameznika. Seveda se takšen liberalistični poskus oblikovanja morale pokaže kot nemočen, sam v sebi razdvojen, nedosleden in brez prave perspektive.

Postmodernizem poskuša moralnost rešiti umetno konstruiranih etičnih zakonov, kar pomeni predvsem, da jo ponovno poosebi (repersonalizira). Repersonalizacija moralnosti pomeni vrniti moralno odgovornost od zakonodaje (kamor je bila pregnana) na začetno mesto (kjer je njen dom), torej k osebi. Danes z zaskrbljenostjo in upanjem ugotavljamo, da te odgovornosti, če je ne bo že na samem začetku dejanja, ni mogoče pričakovati niti v nadaljnjih stopnjah. Danes je vedno jasnejše spoznanje, da vsi družbeno konstruirani nadomestki, kot npr. funkcioniranje, proceduralna odgovornost itd., ostajajo nevredni zaupanja in moralno dvomljivi nadomestki. Vse to bolj krni kot pa pospešuje in podpira osebno odgovornost vsakega posameznika, moralnost, ki bi bila opora in upanje. Nobena stvar ne more nadomestiti notranjega stanja duše, nič ne more nadomestiti osebnega strinjanja, noben dogovor, noben še tako izdelan proceduralni sistem, tudi ne transcendentna avtoriteta, kajti ta že po svojem bistvu zahteva, da jo sprejme človekova vest.⁷

Levinas je zapisal, da je etika pred ontologijo, odgovornost za drugega pred bitjem samim. Sprejeti odgovornost pomeni, da sem bil že vedno odgovoren, pomeni dejanje ustvarjanja moralnega prostora. Biti za drugega pomeni tudi oddaljevati se od udobne var-

nosti bitja v smeri strahovite negotovosti odgovornosti. Biti v "moralni", ki je določena s principi, kjer je vse preračunano, kjer so postavljeni določeni kriteriji, po katerih naj bi posamezniki uresničevali svoje interese, je veliko lažje. Tu se človek čuti bolj varnega, bolj gotovega, bolje obvlada položaj. Ali kot je dejal danski etični filozof Knud E. Logstrup, tisto, kar se običajno pričakuje od nas v vsakdanjem življenju, ni skrb za osebkovo življenje, ampak je skrb za stvari, ki pripadajo dogovorjeni uslužnosti. Posledica dogovora je oboje: reduciranje zaupanja, da bi pokazali, in zahteve, da bi nosili skrb za osebno življenje drugega. Dogovori naredijo življenje udobno. Varno vodijo življenjsko pot, in sicer predvsem v tem, da sledijo človekovi sebičnosti in koristoljublju. Takšne dogovore uporabljamo kot sredstvo, da ohranjamo sami sebe daleč stran (vzvišeno) drug od drugega in za izolacijo samih sebe. Omenjeno naredi dogovore vedno atraktivne in naravnost očarljive.⁸

Predontološke "zahteve", ki jih postavlja postmoderni pristop, so veliko težje in polne tveganja. Tu je zahteva neizgovorljiva. Drugi ne pomeni neke zunanje moči, ampak je obličje, je moč nemoči. Drugi se mi upira preprosto po tem, da je Drugi, toda njegov upor ne pomeni opozicije. Drugi je samo avtoriteta in avtoriteta ne potrebuje moči. Če izhajamo iz liberalistične proceduralne morale, ki je utemeljena na določenih principih, potem ima nekdo, če spolnjuje vse principe, prijeten občutek, da je izpolnil "svojo moralno dolžnost". Ima občutek zadovoljstva, da je moralen. Postmoderni pristop, ki postavlja posameznika pred Obličje druge osebe, pa razumeva moralo kot nekaj nedovršenega. Človek se nikoli ne more predati nekemu samozadovoljstvu. Gre za temeljno neizpolnjenost, za transcendentno odprtost odgovornosti ... Moralna oseba je kot oseba ob spoznanju, da ni dovolj moralna, vedno vznemirjena. Ta negotovost, neizpolnjenost je resnični temelj moralnosti.

Moja odgovornost je vedno korak naprej, vedno večja, kot pa je pri Drugem. Odpovedujem se že vnaprej obstoječim pravilom in normam, katerih spolnjevanje naj bi pomirilo mojo vest in me rešilo strahu. Če je človekovo odgovornost sploh moč kdaj izraziti, potem je to moč narediti z enim samim pravilom: biti odgovoren tudi takrat, ko morda vsi delujejo drugače. To ravnanje ne more biti stvar statističnega povprečja, prav tako ne kakih splošnih pravil. Svetniki so popolnoma enkratni ljudje, ljudje, ki delajo reči, ki se jim drugi izogibajo ali pa so prešibki, morda preveč sebični, da bi to zares storili. To so ljudje, ki znajo iti onstran "klica dolžnosti" in določenih pravil. Edini standard, na osnovi katerega dejansko lahko ocenjujem svoje delovanje in odgovornost, je standard svetosti. S kriterijem svetosti hoče Levinas poudariti predvsem standard, ki je preko in nad skupnimi, univerzalnimi, dogovorjenimi ali povprečno zadovoljljivimi merami moralnega dejanja.

Odgovornost ni odvisna od različnih pogojev ali razumske utemeljenosti. Ni učinek volje ali odločitve, to ni nekaj, kar bi moglo biti (ali pa ne) sprejeto. Odgovornost je za postmoderno etiko nezmožnost ne biti odgovoren za Drugega tukaj in sedaj. To je ključni element moje moralne sposobnosti. Ne morem se ozirati na skupno postavljene kriterije in potem samega sebe opravičevati, da sem ravnal podobno kot drugi, ki zvečer "mirne vesti zaspijo", saj so izpolnili vsa pogodbeno pravila in imeli od tega tudi primerne koristi. Pravila so lahko univerzalna in jih je mogoče uzakoniti glede na dolžnosti, toda ko gre za moralno odgovornost, ta obstaja samo, če se jo aplicira na individuum in je individuum njen resnični nosilec. Dolžnosti so tiste, ki naj bi vse človeštvo naredile podobno, odgovornost pa je tista, ki ohranja človekovo individualnost. Moralnost moralnega subjekta torej ne more imeti značaja pra-

vila, čeprav imajo lahko nekateri moralnost za skupek formalnih pravil, norm, določeno obliko socializacije ali univerzalizacije.

Prizadevanje, skrb, odgovornost za drugega ni nekaj, kar bi se moglo zgoditi z urešničitvijo določenega pravila. To se ne more zgoditi enkrat za vselej. Bližina drugega je resnična avtoriteta, ki je osnova za mojo odgovornost in končno tudi za mojo svobodo, mojo enkratnost. Prav s tem pa bližina Drugega postane tudi resnična moč, upornost; in prav s tem, ko ta moč omogoča mojo svobodo, jo hkrati omejuje. Neposredna bližina v moralnosti je prostor najbolj omamne glorie, toda tudi prostor najhujših porazov. Človek postane brezsrčen, ko preneha biti odprt, ko se umakne pred odprtostjo do Drugega. To je skušnjava, ki smo ji neprestano izpostavljeni.

Postmoderni poudarek na ljubezni in skrbi za drugega pomeni jasno in razločno kritiko liberalizma, ki temelji na monadološkem individualizmu, pragmatizmu in sebični preračunljivosti. Kot novo perspektivo poudarja bližino, medosebnost in razsrediščenost subjekta, ki pomenijo novo kvaliteto bivanja, pomenijo presežnost, ki se rojeva v svobodni odločitvi biti za drugega.

Danes je torej še kako aktualno sporočilo komunitarne in postmoderne kritike, ki nasproti "cinični distanci" liberalizma poudarjata, da je človek bitje občestva, odgovornosti, ali kot je zapisal Max Scheler, "bitje ljubezni, v kateri se plemič sklanja k prostaku, zdravi k bolnemu, bogati k revnemu, postavni h grdemu, dobro in svetniško k slabemu in povprečnemu, Mesija h grešnikom in cestinarjem."⁹

6. Kristjani pred izzivi sodobne liberalistične družbe

Ko razmišljamo o sedanjem stanju v Evropi, moremo po eni strani ugotoviti posebno značilnost, ki se kaže v fragmentarnosti

bivanja, prav tako pa je mogoče zaznati kali novega življenja in upanja. Torej vendarle ostaja trdno upanje, saj moremo v sedanjem položaju kljub vsej razbitosti odkrivati božje delovanje. Zaupati moramo, da se dogaja nekaj podobnega, kot je zapisal prerok Jeremija: "Šel sem torej dol v lončarjevo hišo; in glej, lončar je opravljal na lončarskem kolovratu svoje delo! Če se je posoda, ki jo je ravno iz gline oblikoval, v lončarjevi roki pokvarila, je iz nje zopet naredil drugo posodo, kakor se je lončarju prav zdelo." (Jer 18,1-4.) Ali pa, kot je zapisal prerok Izaija: "In vendar, Gospod, ti si naš oče. Mi smo glina, ti naš podobar, vsi smo delo tvojih rok." (Iz 64,5.)

Torej razbitost in razklanost človeškega bivanja, ki ga moremo zaznavati v sodobnem načinu življenja, ni nekaj dokončnega, ampak samo stanje končnega bitja bolečine na poti novega oblikovanja nas samih in družbe v postopnem doseganju nove lepote in vrednosti bivanja. Misel o lončarju iz preroka Jeremija je tudi za nas danes znamenje upanja, da bomo znova zaživel iz svojih korenin. Kot lončar uporabi razpokano, pokvarjeno posodo, da ustvari nekaj novega, tako naj bi se tudi mi sami dali oblikovati Lončarju, da nas na novo oblikuje in potem tudi mi postanemo lončarji, ki si z močjo in pogumom v svetu razklanosti, fragmentarnosti in pogostih disharmonij prizadevajo za oblikovanje novega sveta, novega človeka. V odprtosti Svetemu Duhu naj bi v sebi gradili vedno večjo harmonijo in celovitost, prav tako pa naj bi tudi gledali na družbo in stvarnost v njej. Ker smo deležni tega Božjega, bo v nas vedno nemir, nikoli ne moremo počivati, na svoj način

smo sami vedno v rokah Lončarja, ki nas oblikuje, ki vse razpoke in razklanosti znova in znova zaceli in želi, da smo tudi mi take vrste lončarji v svetu, v katerem živimo.

Pomembna so naša prizadevanja za celovitost sveta in harmonije v njej, ki izhaja od Stvarnika. Učlovečenje Jezusa Kristusa pomeni trajen klic vsemu ustvarjenemu, da se vrne k Očetu. Vloga Cerkve v Evropi, ki išče svojo dušo, je torej v tem, da sama vedno bolj živi iz te stvarjenjske harmonije in da v svetu fragmentarnosti in razklanosti odpira vizijo povezovanja in celovitosti. Ko Evropa išče svojo dušo, je odločilnega pomena, da se zave svojih korenin in da danes na nov način, z novo močjo in jasno vizijo usmeri svoj pogled v prihodnost. Utrujeni, naveličani in pogosto razočarani človek se bo ponovno začel veseliti življenja. Potrebuje le dobro besedo, zavest o lastnem dostojanstvu in moč ter pogum za odgovorno odločitev, ki izvira iz temeljne obdarjenosti in milostnosti bivanja, ki se razkriva v ljubezni.

1. C. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Concord (Ontario) 1991.
2. C. Taylor, n. d., 2.
3. C. Taylor, n. d., 5.
4. A. Stres, *Med marksizmom in liberalizmom*, v: *Tretji dan XXV* (1996), 30-31.
5. F. Bučar, *Naš liberalizem*, v: *Nova revija XIII* (1994), 10.
6. D. Jančar, *Egiptovski lonci mesa*, Mihelač, Ljubljana 1995, 31.
7. Prim. Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, 35.
8. Prim. K. E. Logstrup, *The Ethical Demand*, Fortress Press, Philadelphia 1971, 19.
9. M. Scheler, *Ressentiment*, Free Press, New York 1961, 88.