

Izvorni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,335—347
 UDK: 17:141.78:329.12
 Besedilo prejeto: 4/2018; sprejeto: 7/2018

Anton Jamnik

Etični imperativ med transcendenca postmoderne in imanenco liberalizma

Povzetek: Iluzija modernizma (liberalizma) je bila predvsem v njegovem verovanju, da bo mogoče ves nered, umazanijo in dvoumnost sveta slej ko prej premagati s sistematičnimi racionalnimi pravili. Človekova spontanost, njegovi nameni, cilji, čustva, ideali, vse to je zamenjal pogosto brezčutni in preračunljivi (pragmatični) razum. Zato pravzaprav sploh ni čudno, da mnogi obdobje postmodernizma razumejo kot ponovno »očaranje sveta«, da se svetu vrnejo še druge razsežnosti, ki so bile v modernizmu zapostavljene in zakrite. Postmoderna kritika s svojim poudarkom na osebni odgovornosti biti za drugega, na ljubezni, na skupnem dobrem in na razsredičenem 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 pokorava univerzalnim zakonom in pravilom črede. Moralo je torej treba ponovno repersonalizirati, izvor moralnega dejanja je človek kot bitje razuma in svobode. Ljubezen in skrb za drugega premagata distanco, ki izhaja iz monadološkega individualizma, iz pragmatizma in iz sebične preračunljivosti. Na njeno mesto stopajo bližina, medosebnost in razsredičenost subjekta, ki se rojeva v svobodni odločitvi biti za drugega in pomeni novo radost bivanja.

Ključne besede: liberalizem, postmodernizem, etika, Bog, imanenca, transcendenca, pragmatizem

Abstract: **The Ethical Imperative between Transcendence in the Postmodern World and Immanence of Liberalism**

The illusion of modernism (liberalism) existed mainly in the belief that chaos, filth and ambiguity of the world would sooner or later be overcome by certain systematic and rational rules. Human spontaneity, intentions, goals, feelings, and ideals were all replaced by often senseless and calculating (pragmatic) intellect. The postmodern critique with its emphasis on personal responsibility for one's neighbour, love, the common good and decentralised and disowned subject presents a serious challenge to the liberalistic pragmatism and rational calculation. Man is a social animal and not a lonely and selfish monad whose morality consists predominantly of abiding by widespread universal laws. Morality needs to be re-personalized, the source of moral action is a human being

as a creature of reason and freedom. Love and care for another human being overcome the distance arising from monadic individualism, pragmatism and selfish calculation, which are replaced by closeness, interpersonality and decentralization of the subject, born from free choice to exist for another human, and translates as the new joy of being.

Key words: liberalism, postmodernism, ethics, God, immanence, transcendence, pragmatism

1. Kje se javlja prostor za Boga v postmoderni etiki?

Za nekatere pomeni postmodernizem »smrt Boga« in s tem izginotje religije kot takšne. Za druge je to obdobje vračanja k tradicionalnim vrednotam in k tradicionalni vernosti. (Bauman 2007, 5–7) Za nekatere je to obdobje, ko je treba religiozno stvarnost na novo opredeliti, uporabiti nov jezik ali celo preoblikovati religiozne ideje. Gledano s postmodernistične perspektive: nič ni samo to, kar je. Govorimo o iskanju novih pomenov, o dekonstrukciji, ki pa je seveda zunaj jasnih kriterijev, in to zavestno in hote, saj želi v tej nedoločljivosti ostati, to pa je ena bistvenih značilnosti postmodernizma. Mark C. Taylor je prepričan, da nedavni razvoj vizualne umetnosti ustvarja povsem nove možnosti tudi za religiozne predstave (1992, 14).

Za mnoge umetnike je iskanje estetske čistosti nekako že tudi duhovno iskanje. Ta povezanost med slikarstvom in duhovnim iskanjem se še posebno izrazito kaže pri Barnettu Newmanu. Cilj njegovih slikarskih iskanj je, prav prek umetnosti vzpostaviti »most« do najbolj Vzvišenega. Prek abstrakcije je treba odstraniti vse predstave in oblike, da se tako ustvari prostor za predstavo neupodobljivega in nepredstavljivega. In prav v tej predstavi nepredstavljivega se umetnost kaže kot medij, pot do Transcendence na nov in drugačen način. Zaradi te odprtosti ima umetnost s svojim simbolnim izražanjem v postmodernizmu izredno pomembno mesto. Včasih tako prevlada, da je vprašanje, ali smo sploh še na področju filozofije ali že na področju estetike oziroma umetnosti kot takšne.

»Ko ti glasniki ne postavljajo in iščejo stvari onstran sebe, pomeni to svobodnjaško plavanje glasnikov igro, v kateri na mesto transcendence stopa imanenca. Pri bedenju ob smrti Boga je pravzaprav to edino, kar je mogoče pričakovati, doživeti ali spoznati.« (Taylor 1992, 19) Zgodi se torej redukcija transcendence v imanenco, ki se potem v umetnosti kaže kot igra znakov in igralcev, ki je igra »bedenja pri mrtvem Bogu«. Pa vendar nastopi prav v takšnem svetu bivanjsko hrepenenje po svetem, sakralnem, po razsežnosti bivanja, ki bo v vso banalnost in pogorišče porušениh idealov prinesla novo razsežnost skrivnostnega, simbolnega, ki v svoji temeljni vsebini pomeni odprtost transcendenci. »Ta rez je rana, ki ne more biti ozdravljena, solza, ki ne more biti obrisana. Ta meja, verjamem, more ustvarjati neverjetne možnosti ponovnega vzpostavljanja sakralnega v našem postmodernem svetu.« (26)

Postmodernizem zanimivo opiše Andrew Wernick:

»V trenutku umiranja, tako pravijo, se v človeku zgodi preblisk njegovega celotnega življenja. Ni presenetljivo torej, da ko udobno jadramo proti koncu drugega tisočletja in se s tem javlja tudi določena slutnja smrti, ali celo kolektivno občutje prihajajoče smrti, ali celo možnost entropičnega propada, da je v takšnem stanju sodobna zahodna kultura prežeta z nostalgijo po vsem, kar ostaja v nedosegljivi preteklosti.« (1992, 57)

To naj bi bil razlog povečanega zanimanja za religijo v sodobnem času. Zanimivo je to, da se pri teoretikih sekularizma vedno bolj javlja zanimanje za mistične in duhovne teme. Primeri takšnega iskanja so Derridajevo delo *O duhu*, budistično pojmovanje (ne)jaza, kakor ga moremo razbrati pri Foucaultu in pri drugih, ki posebej poudarjajo subjektovo razsrediščenost, Althusserjev skrivnostni poskus, da bi marksizem in leninizem razložil kot dediščino katolicizma, Lyotardovo in Deleuzovo posvečanje sublimnemu, drugost pri Levinasu in Irigarayjevi in Baudrillardovo odločno razočaranje nad sociologiziranjem. (58)

Zanimivo pri teh avtorjih je predvsem to, da odpirajo vprašanje religije in skušajo nanj tudi povsem po svoje odgovoriti prav v obdobju sekularizma. To dogajanje je še posebno intenzivno v Franciji. Res je, da je v Derridajevi prosti igri, v Deleuzovem hrepenenju, v Barthovem uživanju in v Baudrillardovi ekstazi in zbežanosti navzoče znamenje »ekstatične pijanosti«, kljub temu pa takšno iskanje tudi nekaj pove: po propadu velikih racionalnih sistemov, v času Nietzschejeve »smrti Boga«, ko ni ničesar absolutnega več, ampak so samo še fragmenti, se sodobni človek ne more kar preprosto sprijazniti z vso izpraznjenostjo in pustostjo svojega bivanja. Predaja se igri besed, kakor da bi v tem begu iskal trdnost, ki jo je porušil: »Veste,« poudarja Baudrillard, »moje delo je narediti to, da se pojavijo ideje. Toda takoj potem, ko se pojavijo, se trudim, da bi te ideje izginile. To je osnova, da se ta igra trajno odvija. Povedano bolj natančno, nič ne ostaja, razen občutka zbežanosti, s katerim si ni mogoče veliko pomagati.« (Lyotard 1984, 81) In kaj je glavni namen takšnih besednih iger? To je distanciranje od vsakega sistema, porušenje vsakršne teorije. Končna posledica je, da resnica ne obstaja, resnice ni. Vse to pa Lyotard dela na račun neke preroškosti, ki se izgublja sama v sebi, v svoji lastni igri besed in ekstatičnosti.

Postmodernizem torej v veliki meri ostaja literarni in umetniški pojem, ki pa naj bi po svoje predvsem v okviru teh oblik izražal tudi »religiozno« razsežnost. Carl Rasche navaja postmoderni roman *Ime rože*, delo Umberta Eca, ki naj bi izvirno pojasnil nekatere značilnosti postmoderne misli. Postmodernost pomeni nov opis logike kot »estetike«, sporočila kot posrednika, komunikacije kot dramatike, resnice kot utelešenja. Postmodernost je transcendenca ali premagovanje vseh arhaičnih ali legendarnih pomenskih redov.

»Površinsko gledano predstavlja postmoderno prehod od visoko formaliziranega, ali modernega razumevanja stvari h karnevalu ljudske kulture. Toda ta pomanjkljivost ni toliko revolucija okusa, kot je ponovna prilastitev

same teorije pomena. Ta ideja izhaja iz tistega, čemur Eco v enem od svojih semiotičnih traktatov pravi karnevalizacija. Izraz postmodernizem je vzbrstel, zrasel in preplaval akademsko konverzacijo v zadnjem desetletju. Nekoč nenavadni in neznani, če ne celo razorožujoči izrazi kot subtekst, diskurzivnost, meta-pripovednost in alternativnost, so postali znotraj humanistike svoje lastno narečje.« (Rasche 1992, 94)

Avtentični postmodernizem zajema po mnenju nekaterih avtorjev povrnitev bogastva naravnih zaznamovalcev, če ne celo vrnitev k naturalizmu ali realizmu poznega klasičnega obdobja. Postmoderni stil v sebi obsega tradicijo brez zakonitosti, obliko brez formalnosti, lepoto brez monumentalnosti, skladnost brez simetrije. (97) Za postmoderno obdobje sta značilni dve smeri. Prva je dekonstrukcija, ki se zapira sama vase in se tako izprazni v zunanosti znaka, druga oblika pa je metaforični postmodernizem, ki pa naj bi vendarle ostal veliko bolj odprt, še posebej v svetu umetnosti in s tem posredno tudi glede teološkega iskanja. Postmoderno religiozno iskanje pa se pogosto izgublja v popolnoma izkrivljenih in perverznih oblikah kvazireligioznosti, ki so v zgodovini že bile poznane in so danes dobile samo novo preobleko. (Bauman 2007, 16–53).

»Semiotik se ne zanima le za religiozno misel, ampak tudi za religiozni kontekst. Na enak način kot lahko Mick Farren celotno kulturo dvajsetega stoletja interpretira z ikono ›črne usnjene jakne«, tako si lahko teološki mislec, ki je poučen o estetiki in poetiki postmodernega, v duhu predstavlja svetost ne samo kot skupek stalnih teoloških emblemov ali reprezentacij, ampak kot pravi cirkuški šotor, na katerem utripajo izginjajoča znamenja in namigi religiozne sentimentalnosti dvajsetega stoletja. Prepletanje religioznih teženj in popularne kulture kot posebne različice postmoderne estetike lahko najdemo v tem, kar je bilo napačno poimenovano nova religiozna gibanja ali religija New Age. Takšno obilje navidezne nove religioznosti – pa naj gre za spiritualizem, satanski rock, kristalno norost ali pop metafiziko Shirley Maclaine, J. Z. Knighta in Barbare Marx Hubbard – sploh ni nič novega. Gre za starodavno ezoteriko in velikokrat za arhaično vraževerje ali nevarne obsedenosti, vse je le na novo zavito za današnji potrošniški okus.« (Rasche 1992, 104)

V odnosu do liberalizma, ki zaradi skeptičnih in relativističnih izhodišč razmislek o religiji prepušča človekovi samovolji (podobno kakor stori to z etiko, z vrednotami), je postmoderno odpiranje transcedenci vendarle odkrivanje razsežnosti bivanja, ki presega zgolj empirično in naturalistično raven. Ko liberalizem poskuša postaviti neko določeno etiko, se lahko marsikaj nauči od teh iskanj, saj bo za resnejšo utemeljitev etike nujno potreboval metafizične temelje, ki presegajo zgolj neki proceduralni dogovor (ki poskuša v liberalizmu biti nadomestek za pravo etiko). Poglejmo si, na katere najbolj problematične točke liberalizma opozori postmodernizem in v čem ponuja pozitivno alternativo liberalističnemu nadomestku za moralo. (Bauman 2007, 1–16)

2. Etični imperativ kot »biti za drugega« namesto liberalistične želje po imanenci in po zgolj človeški proceduralni in impulzivni etiki

Modernizem je ves čas težil po univerzalnosti. Postulat univerzalnosti je imel svojo podlago v človeški naravi ali pa v skupnem človeškem bistvu. Posameznik naj bi tako presegal neko določeno partikularno situacijo, dvignil naj bi se nad neke določene konkretne razmere in upošteval neke določene skupne univerzalne zahteve. Način, kako prepoznati pravila, ki ustrezajo univerzalnosti, brezčasovnosti in eksteritorialnosti, je predvsem v tem, da presegajo časovne in teritorialne meje in izražajo prizadevanje skupnosti, da bi moralne sodbe imele neko določeno avtoriteto. Toda zakaj naj bi se posameznik kot državljan pokoraval nekim določenim pravilom, neki določeni univerzalnosti? Ali je dovolj samo zunanji element ali pa je potrebno še kaj drugega? Ali ni vendarle treba upoštevati tudi povsem konkretnih razmer, ali se ni treba od nekaterih abstraktnih principov približati stvarni situaciji povsem konkretne skupnosti, ki ima svoje specifične značilnosti? Postmoderna perspektiva hoče posebej opozoriti prav na to zadnje. Človek se ne more in ne sme izgubiti v neki abstraktni univerzalnosti, in to še v takšni, ki je zgolj proizvod človekove preračunljive racionalizacije, kakor to zagovarja liberalizem.

Vsak polis loči svoje člane od članov drugih skupnosti, in to toliko bolj, kolikor bolj jih poveže med seboj in jih oblikuje znotraj svojih meja. Ta »situirani jaz«, če uporabimo MacIntyrove besede (1996, 23–36), je vedno postavljen nasproti jazu, ki je različno (drugače) situiran, torej ima svoje korenine v drugem polisu. Prav iz tega razloga so univerzalistične zahteve usmerjene proti polisu. Podpiranje univerzalnih standardov pomeni v tem kontekstu pritisk na človeško naravo in veliko mero netolerantnosti. Za branilce »situiranega« jaza (komunitarno gledanje) so različna univerzalistična prizadevanja in univerzalna praksa dejanje nasilja nad človeško svobodo. Univerzalnost, za katero si je prizadevalo moderno obdobje moralne filozofije, je zelo nejasna in vprašljiva. Govor je bil bolj o univerzalnih načelih delitve moči, urejanja odnosov itd. Modernizem je vsakršen relativizem na tem področju imel za nadlogo, za nekaj, kar je zgolj prehodno in česar se je treba rešiti. Modernistične sanje o univerzalnosti kot temeljni določitvi človeške vrste so našle svoje mesto v oblikovanju pojma univerzalnosti. Univerzalizem je zagotavljal neko določeno obliko varnosti znotraj vseh razlik in tudi znotraj relativizma (ki ga glede izbire dobrega tudi sam zagovarja), ki se šele pozneje lahko pokaže kot vprašanje. (Harre in Krausz 1996, 156–165)

Ob tem, ko postmodernizem pokaže na kritične točke sodobne moralne filozofije in ko govori o tej prehodni krizi, ko so porušeni različni absoluti, se sprašuje, kako ponovno »zasaditi« izkoreninjenega človeka in mu poiskati njegove izvirne korenine, ki jih je liberalizem poskušal porezati. Težava nastopi, ko govorimo o prehodu od zakonsko moralne univerzalnosti, ki jo je podpirala nacionalna država, k vedno bolj liberalnim gledanjem, po katerih je posameznik vse bolj prepuščen sam sebi. Posamezniki so izpostavljeni mnogim različnim pritiskom, vsak sedaj želi izbirati svojo moralno pravico (svoje osebno dobro, o tem namreč ni mogoče

objektivno spoznanje). Obe skrajnosti, v kateri hkrati zaide liberalizem, sta zelo problematični, tako tista, ki zagovarja popolno zakonsko določenost in vztraja pri univerzalnosti pogosto zelo abstraktnih načel (to je predvsem na ravni družbene morale), kakor seveda tudi popolna razpršenost in razbitost, odvisni od samozvane razlagalca, ki stvari pač po svoje tolmači (ko govorimo o izbiri osebnega dobrega, vrednot). Obe skrajnosti zaideta v isto težavo: obe zanikata spoštovanje posameznikovega osebnega odločanja. Obe si prizadevata, da na mesto avtonomne moralne odgovornosti stopi heteronomna etična dolžnost. Obe hočeta posamezniku odvzeti resnično možnost moralnega odločanja in zapostavljata njegovo osebno iniciativo. (Bauman 2007, 5–27)

Treba je ločevati med moralno osebo in objektom prizadevanj te moralne osebe. Tega dvojega ne smemo med seboj pomešati in enako ocenjevati. Prav ločevanje tega dvojega naredi moralno osebo zares moralno. Za postmoderno etiko ne more univerzalnost pravil določati moralnosti dejanja. Biti moralna oseba pomeni predvsem to, da sem varuh svojega brata. To tudi pomeni, da sem odgovoren zanj, ne glede na to, ali tudi on vidi to dolžnost. Varuh svojega brata sem ne glede na to, kaj delajo drugi bratje oziroma kakšen je njihov odnos. V resnici sem njegov varuh lahko samo na ta način, da delujem tako, kakor da sem samo jaz zavezan, da tako delujem. Vedno sem jaz tisti, ki sem odgovoren, da bo premagana moralna indiferentnost. To je enkratnost (in ne neka posplošitev) in nepreklicnost moje odgovornosti, ki me zelo jasno postavlja v moralne odnose.

Če kje iščem standarde za svojo moralno odgovornost, na podlagi katerih bi lahko presojal svoja moralna prizadevanja, jih ne bi mogel najti v pravilih, ki sem jih morda popolnoma utemeljeno postavil kot zahteve, ki naj bi jim sledili drugi. Prav na podlagi tega imam jaz, kakor je zapisal Levinas, »eno odgovornost več, kot pa jo imajo drugi« (1985, 99). Samo na tej predpostavki je – drugače od pogodbenega partnerstva, pri katerem je pomemben poudarek na preračunljivosti – mogoče govoriti o moralni družbi. Moja odgovornost je vedno korak naprej, vedno večja, kakor 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 možno 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, delajo reči, ki se jih drugi izogibajo, ker se to bojijo storiti 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 podlagi katerega dejansko lahko ocenjujem svoje delovanje in odgovornost, je standard svetosti: to je standard, ki ga lahko postavljam samo zase in ne more biti hkrati uporabljen za presojanje moralnosti tudi pri drugih ljudeh. S kriterijem svetosti hoče Levinas poudariti predvsem standard, ki je prek skupnih, univerzalnih, dogovorjenih ali povprečno zadovoljivih mer moralnega dejanja ali nad njimi.

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. Odgo-

vornost je za postmoderno etiko nezmožnost, ne biti odgovoren za Drugega tukaj in sedaj. To je ključni element moje moralne sposobnosti. Ni torej univerzalnih standardov. Ne morem se ozirati na skupno postavljene kriterije in potem samega sebe opravičevati, da sem ravnal podobno kakor 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 je govor o moralni odgovornosti, ta odgovornost obstaja samo, če je aplicirana na individuumu 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 narave pravila, čeprav imajo nekateri lahko moralnost za skupek formalnih pravil, norm, za neko določeno obliko socializacije ali pa univerzalizacije.

Lahko govorimo o več atributih, ki so značilni za sodobne moralne teorije. Moderno obdobje je na teh atributih oblikovalo svojo moralo (in jo tako spremenilo v neki določen univerzalni pozitivistični sistem) in tako zakrilo njeno bistvo, to je, moralno osebo, ki je temelj vsakršne morale. Najprej je to namen, cilj. Cilj pomeni kriterij izbire, deli dejanja na različne vrste. Moralnost se glede na to pojmuje zelo različno. Pogosto je mišljena predvsem kot računanje na medsebojne ugodnosti, češ če bom jaz to naredil drugemu, bo to storil tudi drugi meni. Nekaterim je moralnost potrebna, ker ohranja neki določen zunanji red, ki vsem koristi, in zato je treba in je pravično, delovati v sozvočju z moralo. Moralnost tedaj pomeni neke vrste investicijo in seveda pričakovanje, da se bo ta investicija tudi primerno obrestovala in prinesla svoje sadove.

Moralnost je tako sredstvo »za nekaj«. Vsa moralna dejanja so usmerjena k nekemu določenemu cilju. In ta cilj je preračunan; pred seboj imam nenehno misel, da mi bo neko dejanje vendarle poplačano, da je tudi v mojem interesu, če tako ravnam. Moralnost je tako tisto, kar bi razumno bitje zares povsem upravičeno izbralo. Po takšnem gledanju je kalkulacija pred moralnostjo. In prav v tem je ključni problem. Ali res moralnost za svoje opravičenje potrebuje še kaj drugega, razen samo sebe? Ali ni moralni imperativ absoluten?

Recipročnost je drugi odločilni atribut, ki je značilen za liberalistični poskus oblikovanja etike (Bauman 1993, 56). Dolžnost enega partnerja ni pravica drugega partnerja; prav tako tudi ni dolžnost enega partnerja zahteva po ekvivalentni dolžnosti pri drugem. Recipročnost je lahko samo posredna. Recipročnost v trgovini je, na primer, posredna in povsem specifična. So pa seveda še različne druge oblike recipročnosti, ki niso ne posredne ne specifične, ampak sodijo v popolnoma posebno kategorijo. Podeliti dar je navadno oblika posredne recipročnosti. Kakšno posebno vlogo je imelo darovanje za družbo, sta preučila Claude Levi-Strauss in Marcel Mauss, ko sta pokazala, da je imelo darovanje predvsem vlogo oblikovanja stabilnih in miroljubnih odnosov drugače izoliranih ali ločenih posameznikov in skupin. (Lechte 1995, 24–28; 71–76) Torej je bila to zelo jasna oblika recipročnosti, natančno preračunano dejanje, ki je imelo svoje cilje. (Moralnost je seveda daleč od tega, saj ne more temeljiti na recipročnosti, ampak mora kot takšna biti absolutna, torej sama sebi cilj.) Obstaja še več drugih oblik recipročnosti, ena od njih

je tudi splošna recipročnost, in to v tem smislu, da mi bo, če sem do nekoga prijazen, že nekako povrnjeno.

Moralnost tudi ne more biti pogodba, iz precej podobnih razlogov, kakor smo jih našteali za recipročnost. Dogovor naj bi bil sklenjen pred delovanjem. To, kar naj bi partnerji delali in česar naj ne bi delali, je že vnaprej dogovorjeno. Njihova dolžnost je predvsem, spoštovati pogodbene obveze. Partnerji v pogodbeni teoriji skrbijo zgolj za izpolnjevanje obvez, gledajo na svoj lastni interes in nikakor ne gredo prek tega. Partnerji v takšnem gledanju seveda niso osebe, niso individuu-mi. Če je potrebno, se lahko njihove obveze zamenjajo z drugimi. Posameznik je podpisnik pogodbe in v tem smislu nič več kakor partner, povezan z drugimi na podlagi zakonov skupnega dogovora. V tej brezosebni situaciji za partnerje ni potrebno, da bi bili – in tudi navadno niso – zaskrbljeni za blagor drugega; nihče ni poklican, da bi skrbel za interese partnerjev v pogodbi. Partnerji so se odločili za pogodbo predvsem zato, da bi zavarovali sami sebe. Vstop v pogodbo ima zelo ekspliciten cilj, ta cilj je: sebičnost.

Za pogodbeno teorijo je značilno tudi to, da se izpolnjujejo dolžnosti zaradi pogodbenega partnerja. Dolžan sem se držati pogodbe, toda samo toliko časa, dokler tako delajo tudi drugi partnerji. Zato je posameznik pozoren na dejanja drugega partnerja. Takšno so potem tudi kriteriji njegovega ravnanja: ali se bo držal pogodbe ali ne. Če partner ne naredi svoje dolžnosti, potem je tudi sam upravičen, da ne izpolni nekega določenega dejanja. To je tudi edino opravičilo, da nekega dejanja nisem dolžan opraviti. Če vso stvar nekoliko poenostavimo, bi lahko rekli, da je drugi partner tisti, ki me osvobodi oziroma odveže neke določene dolžnosti.

V pogodbenih odnosih so moje obveze natančno določene. Ideja dolžnosti ima zgolj zunanji pomen in ne notranjega. Brez grožnje sankcije tu sploh ni dolžnosti. Dobra volja gre vzporedno s strahom pred kaznijo in vse človekovo delovanje se tehta zgolj na podlagi tega, kakšna bo kazen, če nečesa ne stori. Posledica je heteronomna narava pogodbenega vedenja. V takšni situaciji ni mogoče govoriti o neodvisnem odločanju. V mojem delovanju tudi ni osebnega elementa, ki je bistvenega pomena za avtentično moralno delovanje. Biti vezan s pogodbo pomeni, da so posameznikova dejanja ves čas pod strogo kontrolo kazni, ki so v pristojnosti posebnih ustanov.

Skupna značilnost tako čim popolnejšega uresničenja nekega določenega cilja, recipročnosti, pa tudi pogodbenosti v tako imenovani liberalistični morali je prav preračunljivost v delovanju. Racionalni element, ki postavi v vsaki od teh oblik točno določene kriterije, je izrazito neoseben in tako je potem tudi delovanje izrazito neosebno. Preračunljivost na podlagi nekega določenega racionalnega interesa je ključni kriterij delovanja. Postmoderna perspektiva nasproti temu močno poudarja element nepreračunljivosti v morali. (Bauman 2007, 16–53) Morala ne more biti neki sklop brezosebnih pravil, ki so postavljena kot univerzalna. Moralni klic mora biti v polni meri oseben; apelira na mojo odgovornost in pri tej odgovornosti se ne morem sklicevati na druge, ali so drugi to storili ali pa ne. To sploh ni pomembno oziroma odločilno. Moralni klic je izrazito oseben, namenjen

prav meni, moji osebni odgovornosti. Pravila bi resda marsikaj pojasnila in povedala, kako se je treba odločiti, toda kot moralna osebnost sem, čeprav sem kot družbeno bitje vedno z drugimi, vedno jaz sam. Način, kako biti z drugimi, je mogoče določiti z natančnimi pravili, toda načina, kako »biti za Drugega«, zagotovo ni mogoče določiti. Biti moralen pomeni, biti vdan svoji lastni svobodi. Moralni sem, preden razmišljam. Ni razmišljanja brez pojmov, kriterijev, pravil. Toda ko prevladajo zgolj pojmi, kriteriji in pravila, takrat izstopi moralni zagon. Ko govorimo o odnosu med družbo in posameznikom, se moramo zelo dobro zavedati, da je v srcu družbenosti vedno samota moralne osebe. Pred družbo, njenimi zakonodajalci in njenimi filozofi, ki razlagajo etične principe, so bitja, ki so bila moralna brez zahtev kodificirane moralnosti. (27–55)

3. Od liberalističnega antropocentrizma k transcendenčni, ki se kaže v postmoderni odgovornosti in ljubezni

Hans Jonas, etični filozof, ki je večino svojega dela posvetil problemu nasprotja med tem, kar bi moralnost morala narediti, in tem, kar – glede na odvisnost od modernega časa – dejansko more narediti, vidi korenine problema v naravnost zastrašujočih in velikanskih močeh moderne tehnologije (1974, 7–8). Posebej poudari, da je nujno treba rešiti vprašanje odgovornosti, ki je v sodobni moralni izgubila svoje mesto To bo odločilnega pomena za človekovo nadaljnje delovanje.

Ali obstaja realno upanje, da se bližamo kaki primerni rešitvi?

»Isto gibanje, ki nam je dalo v posest moči, ki naj bi jih regulirale norme, je izpodjedlo temelje, iz katerih bi te norme lahko izpeljali. Sedaj se tresemo v nagoti nihilizma, v katerem je približevanje vsemogočnosti povezano s približevanjem izpraznjenosti, ki je večja, kot pa vedenje, kaj končno storiti.« (19)

Z razglasitvijo samozadostnosti človeškega razuma je liberalizem zavrgel upravičenost Boga, da oblikuje človekovo usodo, in s tem zavrgel možnost, da bi bila postavljena dovolj solidna podlaga za moralno, kakor je to bilo tudi v preteklosti. Korenine sedanje moralne nemoči segajo še globlje. Moderno gibanje je zdrobilo v prah vsakršno podlago, na kateri bi lahko prepričljivo utemeljili moralne zapovedi; spodkopalo je moralnost kot takšno: odgovornosti, ki gre onstran pogodbenih obvez, biti za, ki se ne more zreducirati v biti za kogarkoli, ni več mogoče najti; zaradi poudarka na vedno večji učinkovitosti so vrednote vse bolj zreducirane. V modernizmu je vse manj prostora za neracionalno, neutilitarno, neprofitno moralno prizadevanje.

»Prva dolžnost vsake prihodnje etike,« pravi Hans Jonas, »mora biti predčenje dolge vrste posledic tehnološkega razvoja.« (1984, 26) Etika se razlikuje od danes običajne prakse, običajnega trgovanja in kratkoročnega gledanja. Etika se mora posvetiti prihodnosti, pogledati mora v negotovost. Jonasov poudarek, da si je

treba pred oči postaviti dejstva, je povsem na mestu, toda to še ni dovolj. Postmoderna etika ne vidi rešitve v velikih znanstvenikih, ki delajo različne analize in imajo znanstvene poglede, ki si prizadevajo, z različnimi teorijami zagotoviti čim večjo mero zanesljivosti. Soočiti se s prihodnostjo ne pomeni predvsem, opreti se na neko zelo močno teorijo, ampak pomeni, delovati kljub negotovosti oziroma na podlagi edine trdnosti in objektivnosti, ki se razodeva v Drugem. Moralno stališče pomeni prav to, da človek to negotovost sprejme in skuša iz nje živeti. Jonasovo gledanje je v tem smislu dokaj šibko, saj gradi na »hevrstiki strahu« in na negotovosti, ki pa je zares popolna negotovost. (Bauman 2107, 168–201)

Vprašanje sodobne etike je torej problem modernizma samega kot takšnega (Poole 1991, 134–151). Jonasove utemeljitve sodobne etike se ne zdijo preveč opogumljajoče, pa vendarle odpirajo nove perspektive. Za postmoderno etiko je značilna nedoločenost. Pravzaprav je bilo to vedno temeljno vprašanje etike. Sodobna etika je, potem ko se je odvrnila od tradicionalnega gledanja, to rešila tako, da je iskala različne teorije, utemeljitve, ki so se opirale zgolj na človeške racionalne sposobnosti ali pa na splošno koristnost moralnih subjektov. V smislu izhajanja iz negotovosti postmoderna perspektiva etike sploh ni nova.

»Tisto, kar je zares novo, je ogromnost zastavljenega. Če je to tisto, kar je postmoderna samozavestnost razodela in jasno pokazala, lahko ta nova jasnost začenja dolgo pot, ki pomeni ustvarjalen izziv naši udobnosti, jasnosti in gotovosti.« (Bauman 1993, 22)

Sodobna etika, ki se je resda poskušala postaviti na trdna tla racionalnih utemeljitev in se je udobno »zazibala« v ugodju svojih lastnih interesov, je tako postavljena na prepih. Drugače pa je to pot začel pripravljati sam modernizem s svojim skepticizmom in relativizmom, pa tudi s pozitivizmom. (Poole 1991, 61–129) Vse bolj naraščajoča pragmatika liberalizma je vodila do razvrednotenja človeka, do spodkopavanja vsakršnega substancialnega gledanja. Trdnost racionalne utemeljitve se je v veliki meri sesula, kot nadomestilo pa prihajata pozitivizem in liberalizem, ki se prav tako kažeta v vsej svoji šibkosti. Pozitiven prispevek postmodernizma je zagotovo to, da na te probleme odkrito opozori. (Bauman 2007, 5–27)

Postmoderna etika nima namena, da bi nasproti moderni etiki postavljala neki varen in trden sistem, ki bi pomenil podlago za človekovo ravnanje. Prav nasprotno. Proti takšnim poskusom modernizma je zelo kritična in skuša pokazati na vso njihovo šibkost in tragičnost posledic, do katerih so takšne teorije privedle. Za postmoderno etiko naj bi bila prav gotovost negotovosti nenehno in nikoli utemeljeno izhodišče moralnega ravnanja. (16–53)

Postmodernizem je zelo očitno napadel poskus modernizma, kako postaviti univerzalno in trdno podlago etični zakonodaji. Ali je treba torej postmodernizem videti kot korak naprej ali kot umik? Enoumnega odgovora na to vprašanje ni. Osnovno vodilo moderne misli je bila emancipacija človeka. Modernizem ni napovedal bitke trpljenju in bolečini; novo je to, in to je bistvena sprememba, da trpljenje in bolečino instrumentalizira. To pomeni neko določeno stopnjo, korak

v razvoju in dobi neko določeno vlogo, vse je opravičeno, instrumentalizirano. Temelj takšnega dogajanja je racionalizacija. Postmodernizem se upira prav takšnim prizadevanjem.

Postmoderna perspektiva v svoji pozitivni obliki – nasprotno od dekadentne oblike – pomeni upanje za novo odkrivanje modrosti življenja; težava je sedaj predvsem v tem, kako naj duhovno izpraznjeni človek, vzgajan v pasivnosti in indiferentnosti, stopi na pot, ki je zahtevna in pričakuje močno in odgovorno osebo. V tem prehodu je pravzaprav kriza sodobnega človeka, težavnost, pa tudi upanje za prihodnost. Postmoderna misel se dobro zaveda tega, da različnih dvoumij, skrivnosti in nasprotij življenja ni mogoče preprosto rešiti na podlagi nekih lingvističnih razlag; dvomov, ki se javljajo v človeku, ne morejo rešiti z zakoni; prav tako na vprašanje trpljenja ni mogoče kar preprosto odgovoriti z nekim določenim miselnim sistemom. Postmoderna misel nič več ne pričakuje tega, da bo našla vseobsegajoči sistem, popolno in zadnjo formulo življenja brez nasprotij, brez tveganja, brez nevarnosti in brez napak, in je zelo nezaupljiva do vseh tistih, ki kaj takšnega obljublajo. Človek mora sprejeti svoj položaj in ne verjeti v neke »mesijsanske« obljube človeškega razuma – to je pozitivno sporočilo postmoderne modrosti.

Če govorimo o postmodernem prostoru in preživetju sodobne družbe, potem je pomembno, da moralna odgovornost dobi svoje mesto v osnovnih družbenih strukturah. Postmoderna etika ne daje receptov, kako naprej. Opozarja pa predvsem na to, da:

»morale ni moč utemeljiti niti ni moč zagotoviti moralnega življenja ljudi z razumskim preračunavanjem in zakonodajo. Če je morala v rokah razuma, še ne pomeni, da je vsa stvar rešena. Razum ne more pomagati moralnemu jazu, ne da bi ga pri tem oropal tistega, kar ga v resnici dela moralno osebo: neutemeljenega, nedokazljivega, kar ne daje opravičil, kar ni preračunljivo v odnosu do drugega, tega, da je za drugega, da živi za, pa naj se zgodi karkoli. Razum se preračunljivo odloča, moralna odgovornost pa je pred vsakršnim razmišljanjem in se ne naslanja na logiko, ki bi pokazala, da je dejanje pametno. Moralnost je lahko popolnoma racionalizirana, toda samo za ceno zanikanja osebe in samozanikanja. Na podlagi absolutizacije razuma osiromašen posameznik ni več sposoben slediti vsem izzivom moralnega sveta. Končna posledica takšne prevlade razuma je nihilizem: to je tisti moralni nihilizem, ki v svoji najgloblji osnovi ne pomeni zanikanja obvezujočih zakonov in vpeljevanja relativistični teorij, ampak pomeni izgubo sposobnosti biti moralen.« (1993, 248)

Ko je liberalistični moralni projekt omajan, postavljen pod vprašanj, ko ni več vsesplošne moralne trdnosti, ki temelji na zakonodajni morali, ko je konec tega, da je človekovo moralno teženje postavljeno pod avtoriteto etičnih zakonikov, se človek nenadoma znajde sam, prepuščen sebi, soočen z vsemi moralnimi dilemami, brez jasnih kriterijev glede dobre izbire. Znajde se pred nerešljivimi moralnimi

konflikti in pred vso težo tega, kaj se pravi biti moralen. Sodobni človek ima v sebi sposobnost, biti moralen. S postmoderne perspektive ta sposobnost skozi dolgo obdobje modernizma »ni bila amputirana, ampak samo anestezirana«, torej jo je mogoče obuditi in aktivirati. Ta sposobnost ni kričeča, ne kaže se v zakonih, prav tako se tudi ne potrjuje z neko zunanjo avtoriteto; ta moralna zavest je zelo šibka, nemočna ... Vrnitev morale moralnemu subjektu iz rok različnih avtoritet, sistemov in zakonodaj pomeni veliko upanje za sodobnega človeka. (2007, 27–37)

Postmodernizem se torej odreka liberalističnim družbenopogodbenim racionalnim normam in v svojem pozitivnem in konstruktivnem poudarku (nasproti destruktivnemu, ki je v postmodernizmu zelo močan in ne ponuja pametnih in življenjskih alternativ) postavlja v središče osebo, ki je ključna, trdna točka v vsej negotovosti časa, v katerem živimo (Luntley 1995, 150–173). Moralna odgovornost je nekaj najbolj osebnega in neodtujljivega, kar pripada človeku, in ena najbolj temeljnih in jasnih človekovih pravic. Ne more se odstraniti, deliti, umakniti, zastaviti ali vplačati za ohranjanje varnosti. Moralna odgovornost je brezpogojna in neskončna in predstavlja samo sebe v nenehni bojazni, da se ne uresničuje dovolj. Moralna odgovornost ne išče ponovnega zagotavljanja pravice, da je, ali opravičila, da je ni. Moralna odgovornost je tu pred vsakim ponovnim zavarovanjem, ali dokazovanjem, ali poznejšim opravičevanjem, ali odvezovanjem. To pa je konec koncev prav nasprotno od najbolj značilnih modernih prizadevanj, ki so to hotela dokazati, preden so začela govoriti o moralnosti. Moralnost je v takšnem racionalnem pogodbenem pristopu samo nekaj drugotnega, posledica nekega pozitivnega, avtonomnega dogovora. Postmoderna perspektiva želi samozadostnost in absolutnost modernizma zrelativizirati prav na podlagi zavesti o omejenosti razuma. »Neracionalno še ne pomeni, da je to že iracionalno ali antiracionalno.« (Rotzer 1995, 7) Postmodernizem postavi težišče na osebo oziroma moralno odgovornost za drugega. Racionalno v tej postmoderni perspektivi dobi drugačno vlogo, novo vsebino. Vloga razuma torej ni zanikana, ampak pokaže na njegovo drugačno vlogo in predvsem na omejenost, ki jo je treba upoštevati, ko je govor o iskanju etičnih temeljev bivanja.

Iluzija modernizma (liberalizma) je bila predvsem v njegovem verovanju, da bo mogoče ves nered, umazanijo in dvoumnost sveta slej ko prej premagati s sistematičnimi racionalnimi pravili. Človekova spontanost, njegovi nameni, cilji, čustva, ideali, vse to je zamenjal pogosto brezčutni in preračunljivi (pragmatični) razum. Zato pravzaprav sploh ni čudno, da mnogi obdobje postmodernizma razumejo kot 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 dvoumja, da bi imel vse spoštovanje do človekovih čustev in da ne bi vsega delovanja že vnaprej preračunal in ga razvrstil v natančno določene kategorije. (Bauman 2007, 71–94)

Postmoderna kritika s svojim poudarkom na osebni odgovornosti biti za drugega, na ljubezni, na skupnem dobrem in na razsrediščnem in razlaščenem subjektu pomeni resen izziv liberalističnemu pragmatizmu in racionalni preračunljivosti. Človek je bitje odnosov, ne pa neka osamljena in sebična monada, katere moral-

nost je predvsem v tem, da se pokorava univerzalnim zakonom in pravilom črede. Moralo je torej treba ponovno repersonalizirati, izvor moralnega dejanja je človek kot bitje razuma in svobode. Ljubezen in skrb za drugega premagata distanco, ki izhaja iz monadološkega individualizma, iz pragmatizma in iz sebične preračunljivosti. (168–202) Na njeno mesto stopajo bližina, medosebnost in razsrediščenost subjekta, ki se rojeva v svobodni odločitvi biti za drugega in pomeni novo radost bivanja.

Reference

- Bauman, Zygmunt.** 2007. *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity Press.
- — —. 1993. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Berry, Philippa, in Andrew Wernick, ur.** 1992. *Shadow of Spirit: Postmodernism and Religion*. London: Routledge.
- Harre, Rom, in Michael Krausz.** 1996. *Varieties of Relativism*. Oxford: Blackwell.
- Jonas, Hans.** 1984. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Prev. David Harr. Chicago: University of Chicago Press.
- — —. 1974. *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*. Ur. L. E. Long. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Lechte, John.** 1995. *Fifty Key Contemporary Thinkers*. London: Routledge.
- Levinas, Emmanuel.** 1985. *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*. Prev. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Luntley, Michael.** 1995. *Reason, Truth and Self the Postmodern Reconditioned*. London: Routledge.
- Lyotard, Jean-Francois.** 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Prev. Geoff Bennington in Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MacIntyre, Alasdair.** 1996. *After Virtue*. London: Duckworth.
- Poole, Ross.** 1991. *Morality and Modernity*. London: Routledge.
- Rasche, Carl.** 1992. Fire and Roses, or The Problem of Postmodern Religious Thinking. V: Berry in Wernick 1992, 93–111.
- Rotzer, Florian.** 1995. *Conversations with French Philosophers*. New Jersey: Humanities Press.
- Taylor, Mark.** 1992. Reframing Postmodernisms. V: Berry in Wernick 1992, 11–29.
- Wernick, Andrew.** 1992. Post-Marx: Theological Themes in Baudrillard's America. V: Berry in Wernick 1992, 57–71.