

*Jernej Šček*  
**POLITIKA KOT  
(PO)KLIC  
ČLOVEČNOSTI**

*73-94*

DOKTORSKI ŠTUDENT  
ODDELEK ZA SOCIOLOGIJO KULTURE  
FILOZOFSKA FAKULTETA V LJUBLJANI  
PROFESOR FILOZOFIJE IN ZGODOVINE  
LICEJ FRANCETA PREŠERNA V TRSTU  
JERNEJSCEK@HOTMAIL.COM

IZVIRNI ZNANSTVENI ČLANEK

UDK: 316.73:321:141.319.8

**::POVZETEK**

V DOBI RAZPADAJOČE ZAVESTI naše človeškosti se humanistične vede soočajo z vprašanjem, ali so še zmožne služiti kvalificiranemu življenju. Metapolitičnega vprašanja človečnosti se lotevamo z zorišča personalističnega pojmovanja politične vesti (odgovornosti) tako, da povežemo drobce sodobne politične misli s splošnimi nauki renesančnega humanizma, s čimer opozarjamo na nujnost nove zavesti naše človečnosti, ki bi temeljila na recipročnem odnosu etike in politike. Ali morda doživljamo zaton človeka ne zato, ker je človeškosti *preveč*, temveč ker je je *premalo*? Humanizem je v vsemirju tehnike Noetova barka, ki rešuje možnost za nove človeške renesanse, za preživetje človeškega.

Ključne besede: človečnost, človeškost, dostojanstvo, odgovornost, metapolitika, humanizem, filozofska antropologija

**ABSTRACT***POLITICS AS A VOCATION OF HUMANNESS*

*Abstract: In times of the disintegration of authentic human consciousness, the humanities are being confronted with the question, if they can still serve to qualified human life. The metapolitical problem of humanness is approached through the personalistic idea of political conscience (responsibility), connecting an assortment of contemporary political theories with some general lessons of renaissance humanism, in such a way as to warn about the importance of a new human consciousness, based on reciprocal relationship between ethics and politics. Do we experience the decline of mankind not because there is too much humanity, but too little of it? In an universe of technics, humanism is truly a Noah's ark, saving the possibility for new human renaissances, for the survival of humanity itself.*

*Key words: humanness, humanity, dignity, responsibility, metapolitics, humanism, philosophical anthropology*

## ::UVOD

Dantejev<sup>1</sup> Odisej se v 26. spevu *Pekla* spotakne ob zahteven izziv za lastno človeškost.<sup>2</sup> Življenje ga naplavi do Gibraltarske ožine, kjer sta Herkulova stebra mornarje tedaj še odvrčala od nadaljnje plovbe. Kot pred »oknom v svet« trči ob dilemo, ki zareže v samo jedro filozofske antropologije:<sup>3</sup> (ob)stati na mestu (preživeti, *zoé*) ali nadaljevati življenjsko pot (kvalificirano živeti, *bíos*). Gibraltar kot mejnik in zrcalo človeškega spoznanja in delovanja kliče k izbiri, k miselnemu dejanju v prid živemu življenju, takemu, ki ga je »vredno živeti.«<sup>4</sup> »Postarani in trudni do preлива / smo ozkega pripluli, kjer dve brani / Herkul zaznamoval je še za živa, / da bi tja čez ne silili zemljani. Seviljo smo imeli v desni smeri, / a Ceuto zrlí smo na desni strani, / ko pravim: »Bratje, ki ste v tisočeri / nevarnosti pripluli do zapada, / na večer svojih dni, v tej kratki beri / življenja, ki mordá vam še pripada, / čemu ne bi šli dljè in se spustili / za soncem, kjer človeški rod ne vlada? / Premislite, čemu ste se rodili, ni vaš namen živeti kot živali, / kreposti, znanju naj bi vi služili!« (Dante 2005a, 223)

Prispodoba Herkulovih stebrov kot preizkušnje naše človeškosti ne zareže le v srčiko spoznavoslovja (»znanje«), temveč tudi in predvsem na področje politično-etičnega (»krepost«). Gibraltar ni le gnoseološki, temveč tudi etični izziv, ki mu človek (oziroma to, kar od njega ostaja) ni več kos. Kam si potonil, hendiadis<sup>5</sup> do-

<sup>1</sup> O univerzalnosti Danteja »Alighieroviča«: »Dante je od vseh, Dante je tudi naš, pa ga lahko imenujemo po našem« (Rebula 1981, 366)

<sup>2</sup> S pojmom »človeškost« (angl. *humanity*) izražamo celoto človeških (ontoloških, eksistencialnih in etičnih) pojavnosti, vključno z zlom, s pojmom »človečnost« oziroma »humanost« (angl. *humanness*, nem. *humanität*) pa mislimo na neodtujljivo »vrednost«, ki izhaja iz dostojanstva človeka kot posameznika po zgledu tisočletne konceptualizacije *humanitas* od Scipionovega krožka do danes. Ne gre torej le za vprašanje, kaj človek je, temveč za to, kaj bi *hotel biti*. It. pojem *umanità* je večpomenski. Menimo, da je filozofsko razumevanje človečnosti treba jasno razločevati od psihološkega, ki po našem izraža le »povrhnjico« vseh »dobrih del«: sočutja, medčloveške bližine, karitativne pomoči. Filozofska humanost prodira v ontološko strukturo človeškega bitja in zmore prenesti njegovo kompleksnost, protislovnost, nedorečenost. Kot krščanske humaniste nas določata dve tisočletji premislekov filozofske antropologije, predvsem pa temeljna dela *quattrocenta*: Picova *Razprava o človeškem dostojanstvu*, Manettijeva *Dostojanstvo in odličnost človeka*, spisi Leonarda Brunija, eksperiment *O človeški odličnosti* Bartolomea Fazio, spisi Mattea Palmierija in Bartolomea Sacchija, neobvladljivi opus Leona Battiste Albertija (predvsem dialog *Teogenij*) ter kajpak epistole Coluccia Salutajta.

<sup>3</sup> Antropologija je *topos* in paradigmatični izum renesančnega humanizma. Učeni renesančni neologizem je umislil Galeazzo Flavio Capra, »kozliček«, v latinščini *Capella* (1487–1537), ki je delo *Anthropologia* objavil leta 1533 v mojstrski delavnici beneškega tipografa Alda Manunzia (ok. 1449–1515), velikega humanista, gramatika, izumitelja, enega največjih urednikov vseh časov. Katalog Manunzijevih izdaj – v dvajsetletju več kot 130 knjig v grškem, latinskem in ljudskem jeziku – še danes predstavlja neusahljivo dražest kot enciklopedična zbirka humanistične misli. Vsako aldinko krasi znamenita tiskarska znamka s sidrom, podpisom *Aldus* in z motom *festina lente*, hiti počasi.

<sup>4</sup> Platon, *Apologija*, 38A.

<sup>5</sup> Gr. *hèn dià duoin*, lat. *hendiadys*, »eden skozi drugega«, prim. Leopardijeva pesem *Sam sebi* (Solo e pensoso): »Življenje – dolgčas in bridkostas, / nikdar kaj drugega, in svet je blato.« Leopardi, Giacomo. 1954. *Pesmi*, prev. Ciril Zlobec, 56. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod. Glej še Ciceron, *Štirje govori proti Katilini*, IV, 1–2: »ex bello et vastitate«.

stojanstvo in odličnost človeka (*dignitas et excellentia hominis*)?<sup>6</sup> V prispevku raziskujemo metapolitično vprašanje človečnosti z zorišča personalističnega pojmovanja politične vesti (odgovornosti) tako, da povežemo drobce sodobne politične misli s splošnimi koncepti pionirskega duha<sup>7</sup> renesančnega humanizma – pri nas često spregledanim poglavjem zahodne misli –, s čimer opozarjamo na nujnost nove zavesti naše človečnosti, ki bi temeljila na recipročnem odnosu etike in politike, v budni preži pred razorožitvenim zdrsom v tehnično misel.

## ::ČEZ HERKULOVE STEBRE ČLOVEČNOSTI

Izhodiščno tezo iz *Božanske komedije* smo navajeni brati skozi negativno konotativnost »odčaranih« očal poznorazsvetljenstva, v odporu do vsakršnega pojmovanja napredujočega razvoja. V nadaljevanju ponujamo poskus premisleka političnosti kot *gibalca naše človečnosti*, ki v delovanju<sup>8</sup> presega samo sebe v razmerju krožne vzajemnosti do etike (Ošljaj 2015, 75–103). O načrtu človeškosti, ki hoče »biti človečna«, ki izbere, da bo odgovorila na »klic« svoje (kompleksne, nesklenjene) človečnosti in simbolno stopila onkraj Herkulovih stebrov postmoderne malodušja ter si v oceanu nesmisla postavila osmišljajoči, v horizontu bioekonomije plemenito politični cilj. Človek v dobi tehnike (Galimberti 2009b) nenehno potuje po južnih morjih: ustvarili smo habitus, kjer človek ni več potreben – počloveški ali transčloveški svet (v podrobnosti zdaj ne moremo). Sprašujemo se, ali je klasično branje Dantejeve vizije – brodolom razčlovečenja zaradi sle po totalnem spoznanju – edino možno. Ali morda doživljamo konec človeštva (Foucault 2010, 414–415; 466) ne zato, ker je (določene, človečne) človeškosti *preveč*, temveč ker je je *premalo*? Ker je v človeku premalo človečnosti, ker je v politiki premalo človeškosti? Političnost kot bistvena lastnost heterogene, (k dialogu) odprte, neabsolutirajoče, raziskujoče in angažirane človeškosti se nahaja na presečišču danega in izbranega, možnega in dejanskega, usode in volje, pravice in dolžnosti – na neizčrpnem območju človeškega *nemira*, ki poganja življenje. Prerojenje politike lahko gre le skozi renesanso človečnosti. Hkrati se sprašujemo, katere so metapolitične podmene politične filozofije ali, boljše, vsakega političnega delovanja. Ali je še mogoče (in treba) razmišljati o sodelovanju med etiko in politiko? »Ali nimata nič skupnega, kot se je včasih izjavljalo? Ali je res nasprotno, da nekakšna »etika« velja za politiko kakor za katerokoli delovanje?« (Weber

<sup>6</sup> Velikan optimističnega humanizma Giannozzo Manetti (1396–1459) je po naročilu aragonskega kralja Alfonza V. Plemenitega napisal mojstrovino v štirih delih *Dostojanstvo in odličnost človeka* (1452), enciklopedično *summo* klasičnih in krščanskih hvalnic telesnemu ter duhovnemu čudežu človeškosti, spomenik *dignitas hominis*, enega najvišjih primerov antropološkega optimizma civilne filozofije krščanstva.

<sup>7</sup> Obdobju prenovitvenega prehoda iz srednjega v novi vek poklanjamo besede, ki jih Sovrè namenja *Predsokratikom*: »Kdor bo iz knjige bral, bo videl, da leže v njenih drobljancih kalí in zametki mnogim izsledkom moderne znanosti, nekateri nakazani naivno, drugi z veleumno intuicijo. Čudil se bo drznosti, s kakršno zastavljajo ti prvi iskalki resnice vprašanja in nanja tudi odgovoré, včasih resda napak, včasih pa blisne iz odgovora iskra genialnosti.« (Sovrè 2002, 6)

<sup>8</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, I, 6, 1097B–1098A; Dante, *Monarhija*, I, 13; Arendt 1996, 9–10.

2001, 99) Bralec, ki se, nezadovoljen s konstrukti sekundarnosti, rad vrača k primarnim izviro, bo v renesančnem humanizmu našel miselna orodja, ki smo jih na Slovenskem dvakrat zamudili: v dobi historične generacije na prehodu iz srednjega v novi vek ter v času sodobnih miselnih interpretov »od Burckhardta do Garina«. Pionirsko delo, ki ga je o humanizmu na Slovenskem opravil Primož Simoniti,<sup>9</sup> potrpežljivo čaka v »predalih sramote« slovenske (akademske) kulture. Mi radi *začenjamo od začetka*, s historično analizo tekstov in avtorjev, ki kažejo *sortie* iz sodobnih aporij praznjenja in razprodaje, razčlovečenja človeškosti. Italijanski politik in akademik Piero Calamandrei (1889–1956) je člane ustavodajne skupščine 4. marca 1947 nagoovoril z anekdoto: ustanovitelj italijanske komunistične stranke<sup>10</sup> Palmiro Togliatti naj bi ga k sodelovanju v konstituenti prepričal s spretnim citiranjem Danteja, vedoč, da se bo z velikim pesnikom (*sommo poeta*) Florentincu zlahka prikupil. Pisce ustave je primerjal z Vergilom in deklamiral iz *Vic*: »In storil si kot ta, ki v noč koraka / z lučjo za sabo in si ne pomaga, / za njim pa jasno vidi duša vsaka.« (Dante 2005b, 178) Ustava je programsko besedilo, kar danes ne razumejo mnogi, ki populistično zagovarjajo njeno ničevost, češ da se – denimo – ne izvaja njeno prvo temeljno načelo, po katerem je »Italija [...] demokratična republika, ki temelji na delu«. Če je brezposelnost ali revščina v porastu, še ne pomeni, da je zanju »kriva« ustava, in še manj, da zmoremo (probleme reševati) brez nje. *Dura lex sed lex*. Ustava ni popis sedanosti, poročilo nekega stanja, temveč programski načrt prihodnosti, plamenica utopije,<sup>11</sup> ki ji *moramo slediti, če hočemo* izpolnjevati našo človečnost. Političnost človeškega je kot ustava – poskus *reševanja* človečnega v svetu ne-človečne antipolitičnosti. Shirani svet potrebuje več Politike in več Človeka.

## ∴TEHNIČNA MISEL POKLICNE POLITIKE

Klasični (in neprevedeni) esej Maxa Webra *Politika kot poklic* iz leta 1919 razkrija dinamike in značilnosti poklicnih politikov, torej vseh, ki v dobi modernosti delujejo znotraj državnih umetnosti (*téchne politiké*). Konceptualno, trdi, moramo ločevati med tistimi, ki živijo *za* politiko, in onimi, ki živijo *od* nje. Če je za prve poklic »osmišljajoča« dejavnost, je za druge »le« vir stabilnega dohodka, zato se z njimi nimamo kaj ukvarjati – sociološko zanimivi, filozofsko povsem nerodovitni. Ta alternativa je prav tako tesna, zavajajoča in zmotna, kot je kavarniška alternativa med »delaš za življenje« ali »živiš za delo«. Italijanski renesančni humanizem, prepojen s svobodomiselnim (*liberalnim*), podjetniškim, voluntarističnim, optimističnim

<sup>9</sup> Glej Simoniti, Primož. 1979. *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede 16. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica. Prim. neraziskani *oratio funebris* Janeza Rotha ob smrti zadnjega celjskega grofa Ulrika.

<sup>10</sup> v Livornu leta 1921.

<sup>11</sup> Urugvajski novinar Eduardo Galeano je nedosegljivost utopije primerjal z obzorjem, ki se premakne za korak stran vsakič, ko stopimo korak proti njemu. Programska lastnost političnega je primerljiva horizontu: neizpolnljiva in nedosegljiva, če nanjo gledamo kot na *cilj*, rodovitna in razširjevalna, če jo sprejememo kot to, kar je: gibalno *potovanje naše človeškosti*. Politična utopija služi za to, da se giblujemo, izboljšujemo, da *hodimo* skozi življenje.

in progresivnim duhom, bi se zgrozil ob tolikšnem malodušju duha, ki preveva diskurz tega, kar je ostalo od levice.

Stopiti onkraj Herkulovih stebrov pomeni zaplavati v morje možnosti in danosti, obljub in zanikanj, upanja in obupa. Življenje postane izziv, z možnostjo zmagati se poveča priložnost izgube: morda se bo izkazalo, da je bitka za nas prezahtevna. Če odpremo možnost zmagi, postane poraz dejansko možen. »Svoboda je predvsem tveganje in pogosto breme.« (Pellegrini 2015, 12) Politični akterji, ki bi morali v tradicionalnem političnem kompasu zasedati progresivne pozicije, *hic et nunc* razmišljajo in delujejo povsem konservativno: zagovarjajo *status quo*, pridobljene pravice, imobilizem in garantizem, linijo najmanjšega odpora, asistencializem, igro socialnih skrivalnic. Konservativizem je na glavo obrnjen progresivizem. (Šček 2021, 381–382)

Weber se v omenjenem tekstu ukvarja s politiko kot poklicem, kar nam služi kot izhodišče za bolj celosten, humanistični pogled na vprašanje političnega. Politični lider kot *homo politicus* mora po Webru imeti tri značilnosti: strast, čut odgovornosti in preudarnost. Slednja pomeni navdušeno predanost smotru ali cilju, kar je seveda – velika *lectio* stoletja totalitarizmov – neznansko nevarna igra. Kot dvorezni meč<sup>12</sup> lahko pomeni predanost bogu ali demonu. Strast političnega človeka, pa naj bo še tako avtentična, je sama po sebi sterilna, če je ne podpira odgovornost, zvezda Severnica vsakega političnega delovanja. Iz odgovornosti sledi preudarnost, ki omogoča trezno in mirno presojanje. Ta psihološki paradoks poznamo vsi, ki ustvarjamo javni prostor, od učiteljev do novinarjev: »Kako lahko v taistem duhu sobivata žgoča strast in hladna razumnost?« (Weber 2001, 95) Politika se dela »z glavo na mestu«, z razumom, hkrati pa ta ne sme postati plitva intelektualna igra: poganjati jo mora strast. Zrcalni sliki političnih vrlin sta »dva ›smrtna greha‹ na igrišču politike: pomanjkanje smotra in – kar je pogosto, a ne vedno, enako – pomanjkanje odgovornosti«. (ibid., 96) Brez vere v ideje je politika nesmiselna. Ločnica med vodilnim političnim razredom in razredom funkcionarjev pripada redu voluntarizma. Funkcionar ni politik, je administravec: nepristranski, nadstrankarski, kolesje »upravnega stroja«,<sup>13</sup> ki svoje naloge izvaja brez jeze in predsodkov (*sine ira et studio*).<sup>14</sup> Ali ni ravno ta indiferentna ravnodušnost oz. pomanjkanje strasti – premalo jeze (Hessel 2011, 26) – problem poraza političnega v stoletju totalitarizmov? Vdor administrativne misli, birokratizacija politike, zmaga protihumanizma, ki odpira pot novemu zlu, zlu brez globine, brez ideologije in smisla, banalno birokratskemu (Arendt 2007) in racionalnemu zlu (Bauman 2006, 33; 40; 46); človeškemu primitivizmu,<sup>15</sup> ki se ne izpostavlja in ne tvega. Vladavina mlačnjaštva: *mediokrati-*

<sup>12</sup> Kot je Anton Sovrè zapisal o predsokratski sofistiki, je ta »ko oster nož, pametnemu koristno orodje, če ga pa dobi otrok ali norec v roke, se zgodi nesreča«. (Sovrè 2002, 136)

<sup>13</sup> Kakor sistemu državne oblasti pravijo v anglosaškem svetu.

<sup>14</sup> Tacit, *Anali*, I, 1.

<sup>15</sup> »Bolj kot neko okuženje ali neka norost je hitlerizem prebujenje elementarnih čustev.« (Lévinas 2016, 171)

ja.<sup>16</sup> Politika se dogaja vmes, na območjih in obrobjih stikanja, prehajanja, konflikta. *Agon* dvobojev in tekmovalnosti je arena humanističnega duha: kdor ne zdrži nemirnosti življenja, v politiki (in humanistiki) nima česa iskati. Zgodnji renesančni humanizem problema *tehnične misli* ni poznal. Funkcionarji italijanskih mestnih držav, kakršen je bil kancler Coluccio Salutati (1332–1406), so bili vsestransko angažirani polihistorji, intelektualci širokega duha, humanisti: pristranski, bojeviti, odgovorni, politično strastni. Imeli so vse značilnosti – *ira et studium* – weberjanskega političnega liderja, toda pozor: latinski politik ima povsem drugačen izvor, tradicijo in globino kot ameriški *boss*, tisti »kapitalistični podjetnik politike, ki zbira glasove na lastno odgovornost in tveganje«. (Weber 2001, 86) Ta ne sme imeti moralnih načel, saj ga vodi *dajmon*: Kaj prinaša glasove? A ne mešajmo Amerike z Machiavellijem. (Šček in Škamperle 2021) Renesančnika vodi plemenito etična misel: Kaj je tisto, kar »moji« mestni državi prinaša blaginjo, mir in suverenost?

## ::ETIKA ODGOVORNOSTI ZA DRUGEGA

*Nemogoči* odnos med etiko in politiko korenini na njuni različni pripravljenosti do sklepanja kompromisov: prva jih ne tolerira, druga jih povečuje. Etika po Weberu ne more biti »voz, ki ga lahko v vsakem trenutku poljubno ustaviš, da vanj ali z njega stopiš«. (ibid., 100) Arhetipska je moralna imperativnost *Govorov na gori* s slovitno maksimo »Spravi meč na njegovo mesto, kajti vsi, ki primejo za meč, bodo z mečem pokončani.« (Mt 26,52) Vse ali nič, to je smisel in bistvo etike. A na polju humanistične politike ta ne prevesi v svoje nasprotje, temveč v še bolj kategorično brezkompromisnost: »Treba je biti svetniki v vsem, vsaj po volji, živeti je treba kot Jezus, kot apostoli, sveti Frančišek in njemu podobni, šele tedaj je ta osmišljena etika odraz neke dostojanstvenosti. Drugače ni.« (Weber 2001, 100–101) Politik kot upravljavec javnega prostora nosi *presežno* odgovornost, ker njegovo delovanje posega na območje stikanja z drugim: gre za nekaj, kar je več kot eno, ker več je več. Minimalizem je za humaniste izgovor za nevednost: floskula *less is more* odraz anoreksičnega duha, ki ne ve in noče vedeti, ki beži od sveta tako, da se v njem naslaja, ki se skriva pred drugimi tako, da se pred njimi razgalja.

Če je res, kar pravi Weber, da vsako politično delovanje opredeljuje etika prepričanj ali odgovornosti (ibid., 102), zagotovo ne drži, da sta paradigmi nezdružljivi in nekomunicirajoči. (ibid., 109) Ni res, da kristjan odklanjanja vsako delovanje, ki se poslužuje »etično nevarnih« sredstev, češ da ne tolerira »etične iracionalnosti« sveta, prav tako ne drži, da je etika odgovornosti vselej utilitaristično-pragmatična in ne more zdržati dialoškosti s konstitutivnimi načeli. Prvi kristjani so, tako kot zgodnji renesančni humanisti, dokazali izredno politično in državljansko pokončnost daleč od idealističnega najstništva, kajti »zavedali so se, da svetu vladajo demoni in kdor

<sup>16</sup> Glej Deneault, Alain. 2018. *Mediocrazia*. Milan: Beat editore.

se ukvarja s politiko – to pomeni z močjo in nasiljem – sklene dogovor z demonskimi silami in, kar se tiče njegovega delovanja, ni res, da iz dobrega nastaja le dobro in iz slabega le slabo,<sup>17</sup> temveč se pogosto dogaja nasprotno. Kdor tega ne vidi, je dejansko politično nezrel.« (Weber 2001, 105) Ko etika odgovornosti postane življenjsko načelo, postane odgovornost sama načelo, ki vsakršno zgodovinsko izbiro naredi edinstveno.

Italijanski renesančni humanizem od srede 14. do začetka 16. stoletja dokazuje, da je v kontekstu mestnih držav mogoče razviti drugačno etično-politično paradigmo, po kateri se sveto ne le prepleta, temveč oplaja in razcveta v posvetnem (v vlogi teorije vrlin in dolžnosti), ne da bi podiralo moderna načela laičnosti državnege. S Petrarco se človek upre nauku prezira do sveta (*contemptus mundi*) – po istoimenski mojstrovini Lotaria iz Segnija, papeža Inocenca III. – in si »umaže roke« z demoni tostranstva. Posvetno in svetno odrešenje gresta z roko v roki, utemeljujejo misleci, kot so Leonardo Bruni (1370–1444), Poggio Bracciolini (1380–1459) in Giannozzo Manetti (1396–1459). *Civilni humanizem* doživi hkrati apoteozo in konec z Niccolojem Machiavellijem (1469–1527), ki v odlomku *Florentinskih zgodb* zapoje hvalnico meščanom, ki bolj cenijo veličino svojega mesta od odrešenja duše. Poznorenesančna filozofija se od dejavnega življenja (*vita activa*) vrača v varni objem kontemplacije (*vita contemplativa*).

Če hočemo razumeti etični domet renesančnega humanizma, moramo razvejaviati novoveške kategorije politične filozofije in resno jemati človeka kot posameznika. Treba je prevrednotiti domet personalističnega pojmovanja človeka (Gilson 2002, 203–220) kot političnega bitja. Če je političnost plemenit in dostojanstven obraz naše človečnosti, se mora politika »zgoditi« najprej v naši notranjosti (interiorizem, Avguštin *docet*), šele tedaj lahko ugledamo drugega. Brez človeške, osebno intimne soudeležnosti v politično, je politika (na splošno) nemogoča. Potreben je nov interiorizem, povratek *k sebi* zato, da lahko drugega rešimo; zato, da drugemu pustimo, da nas reši. Že za Sokrata je prava politika politika zasebnosti, niz (pravičnih) osebnih izbir, ki prek koncentričnih krogov (zgleda) vplivajo na bližnje okolje. (Platon 2003, 72) Ta grškoantični nauk je judovsko-krščanska tradicija vzela za svojega in razvila dogmatsko resnico, po kateri tisti, ki reši življenje ene osebe, reši vse človeštvo, saj mu zagotovi prihodnost.<sup>18</sup> (Gilson 2002, 204) Humanistična politika *obdeluje*<sup>19</sup> dostojanstvo človeka kot posameznika in nosilca človečnosti, saj ne verjame v odrešensko moč družbenih revolucij. Humanisti trdimo: *revolucija je ne-človeška*. Ta ne *kultivira* pripadnosti skupnosti, svobodne volje, dialoga in kritične samostojnosti, temveč *rekrutira* slepoto, neodgovornost in nekritičnost izvajalskega duha.

V tem kontekstu je delo Emmanuela Lévinasa profetsko, saj utemeljuje ne le odgovornost *do* drugega, temveč odgovornost *za* drugega. V intervjuju z naslovom *Po-*

<sup>17</sup> »Takó vsako dobro drevo rodi dobre sadove, slabo drevo pa slabe« (Mt 7,17, op. ur.)

<sup>18</sup> Talmudski stavek, ki kot epitaf krasí grobnico pravičnika med narodi Oskarja Schindlerja.

<sup>19</sup> Voltaire v *Kandidu* zapiše: »Il faut cultiver notre jardin.«



*klic človeškosti* razkriva, da je filozofsko-duhovno občutje *conditio sine qua non* političnega, da je so-čutje najvišja forma *metapolitičnega*. »Menim, da duhovnost pomeni prav prekinitev tega ontološkega egoizma in da je za bitje, ki je predano sebi, največji čudež možnost, da skrbi za drugo bitje, za drugost, ki mu ne pomeni nič, za drugost, ki se ga »ne tiče.« (Lévinas 1989, 4) Slovenski levinasovec Edvard Kovač pravi, da pogled drugega obvezuje k neskončni etični obveznosti, saj me le-ta zaznamuje, ker kliče k (samo)zavesti. »Zaradi njegovega klica lahko izstopam iz samega sebe, zato sem vedno dolžnik pred obličjem Drugega, četudi mu pomagam. Drugi torej ostaja zame vedno učitelj, četudi sem jaz tisti, ki mu dajem kruha.« (Kovač 1989, 14) Mi smo za *drugega* in drugi je *za nas*. (ibid., 15) Lévinasova »metafizika bližine« od človeka pričakuje metapolitično budnost, nespečnost in pozornost – torej občutljivost (do drugega) – in hkrati zahteva, da

»kljub svoji totalni angažiranosti v svetu ohranja preroško distanco do vsakodnevni dogodkov, da se ne zaplete v vsakodnevno politiko, ampak prerokuje, to se pravi, venomer zastavlja zahtevo po temeljni etični drži. [...] Če pa bo človek ohranil to etično držo in naravnost, se bo moral vključiti v tek dogodkov, če hoče ali ne. [...] To se pravi, da je njegova zavzetost za Drugega več kot neko družbeno angažiranje, je njegov največji osebni problem.« (ibid., 19)

Naenkrat razumemo, da bojno polje političnega niso (več?, samo?) državne ustanove, parlament in volilne skrinjice, ulice in trgi, medijska trobila, temveč da se najgloblji in najprimernejši – tako rekoč predvolilni – politični boji odvijajo *v nas*. Če politiko razumemo kot življenjsko nalogo človeka, ki hoče biti človečen, moramo preseči weberjansko redukcijo poklicne politike ter se zazreti v poklic(anost) človeka, ki hoče razviti svojo človečnost in se počlovečiti: politika postane (po)klic naše človečnosti. Skozi odnos z drugim vzpostavljamo temeljno etično-politično držo, po kateri se me drugi vedno tiče. (ibid., 11) Temeljni problemi sodobnosti imajo filozofski (Šček 2021, 383–384), torej človeški izvor: pomanjkanje človeške matrice, ki bi zmogla zaznati in se odzvati na (po)klicanost naše človečnosti. Filozofija često sodeluje pri pogrebu naše človeškosti tako, da se prostovoljno odpoveduje lastni *humanitas*, ki nas edina lahko reši pred breznom praznine (*horror vacui*).

Čeprav je razkroj človečnosti z apoteozo totalitarizmov 20. stoletja omogočila prav nečloveškost modernega časa, del sodobne filozofije »konec človeškega« še vedno opeva s hvalnicami. Samouničujoči protihumanizem v krču samoiniciativnosti, begu od odgovornosti in regresiji vitalizma ne zmora razumeti ključne *lectionis* človeštva po Auschwitzu. Auschwitz *smo mi* zato, ker je nečlovečnost človeški proizvod: šoe ni ustvaril barbarski antičlovek, temveč človek sam. Absolutnemu zlu ne moremo ubežati, lahko pa ga predelamo: ne tako, da kličemo k »nečlovečnosti« krvnikov, niti tako, da »ubijamo« človečnost človeka nasploh, temveč tako, da celostno sprejmemo vlogo nosilcev etično-političnih razsežnosti. Protihumanizem ni rešitev zato, ker je Auschwitz *stranski učinek* človeškosti. Ali ni šoa ravno fizični in simbolični umor neke človeškosti, ki jo totalitarna ideologija izključi iz človeškega reda? »Hitler nas po Auschwitzu prisili k prizadevanju, da se to, kar se je zgodilo, ne bi

ponovilo. To je »kategorični imperativ« naše dobe. Auschwitz je dokaz za poraz razsvetljenske kulture in interpretacije zgodovine. Toda rešitev ni negacija kulture. In niti molk.« (Adorno 1975, 330)

Občutek imamo, da ni totalitarno le razsvetljenstvo, temveč tudi tisti del sodobnega duha, ki vztraja s totalnim razčlovečenjem človeka, misleč, da deluje postrazsvetljensko. Človek kot posameznik, kot osebno bitje (in torej človeštvo *in toto*) si zasluži povrnitev človečnosti in dostojanstva, ne pa *samouničenje* zato, ker smo (tudi, a ne samo!) *uničujoči*. Zavedamo se, da »po Auschwitzu ni več nobenega zagotovila za zmagoslavje. Toda v človeškosti je treba občudovati te možnosti za prekinitev biti, ki je zadovoljna s tem, da jê in da si zadostuje. [...] v tej sociološki bedi ostaja dobrota. Zasebna dobrota. Mala dobrota od človeka do človeka.« (Lévinas 1989, 5)

## ::ODČARANJE ČLOVEŠKOSTI

Nadvse plodna je primerjava zatona človeškosti z modernim procesom odčaranja sveta. Ta je »kot praznoverje in zlo zavrgel vsa *magična* sredstva za dosego zveličanja« (Weber 2002, 99), a ne samo to: prodrl je v voluntaristično jedro politike. Političnemu je odvzel generativno energijo, nevtraliziral je moč volje in rodovitnost vere. Še zdaleč ne trdimo, da je bil proces sekularizacije historično škodljiv, nasprotno: temeljnemu načelu moderne javnosti se nočemo odpovedati, saj kot območje arbitraže omogoča soočenje političnih bitij na nevtralnem političnem območju. Trdimo pa, da je odčaranje rešilo en problem (prisilo vere) in ustvarilo drugega (praznino vere). Da bi razumeli to dinamiko, si priključimo v spomin pedagoški preobrat v ozračju leta 1968. V slogu *We don't need no education* je prišlo do (nujno potrebne) delegitimacije avtoritarnega modela, a sanje po »svobodni vzgoji« so se kmalu razblinile v *tiraniji permisivnosti*. (Salecl 2012, 9) Vzgoje ni napolnila *glasna* človečnost, temveč jo je izpraznil nečloveški *mol*. Pomislimo, plastičneje, na prehod samostojne Slovenije iz socializma v neokapitalizem. Slovenska družba se je brez rešilnega obroča vrgla v ocean svobodnega trga in politične dialektike, ne da bi znala *misliti*, kaj šele *plavati* v njem. Če je etični intelektualizem danes naivno nemogoč, še ne pomeni, da zmoremo (živeti) brez razuma in volje, brez dostojanstva in vere, brez žive, človečne človeškosti.

Webrovo teorijo odčaranja primerjajmo s pojmovanjem sekularnosti Giannija Vattima v članku »Krščanstvo in moderna Evropa«. V medvrstičju odnosa (enakosti ali nasprotja?) med evropsko idejo politične modernosti ter krščanstvom kot kulturno in duhovno osnovo stare celine Vattimo trdi, da »razsvetljenska« sekularnost ni diskontinuiteta oz. »popolna novost« za evropsko družbo, temveč bi morali govoriti o ideji »pozitivne sekularizacije ali preoblikovanega nadaljevanja judovsko-krščanskega izročila«. (Vattimo 1998, 29) Resnici na ljubo je že Weber prepoznal korenine moderne kapitalizma v »tradicionalistični« protestantski etiki. Sekularizacija kot prehod »iz območja sakralnega v svet človeške družbe« je preusmeritev zgodovine »od sveta bogov k svetu ljudi« (Vicova filozofija zgodovine, še vedno in neupravičeno pepelka aka-

demskega zanimanja), od »presežnosti sakralnosti na razsežnost človeškega« (Vattimo 1998, 30); je torej nadaljevanje in ne opustitev krščanske dediščine. Vattimo in Weber, a tudi Norbert Elias, ki v monumentalnem delu *O procesu civiliziranja* določa značilnosti novoveške, moderne politične misli: šibitev neposrednega, osebnega in nasilnega izvajanja moči, naraščajoča kompleksnost družbeno-političnih razmerij, prenašanje odgovornosti za pravice od državljana na državne ustanove in njene neosebne mehanizme oblasti, diferenciacija, formalizacija in abstrahiranje politične moči, razvoj ustavnih, predstavniških in demokratičnih načel.

Zdaj: kaj ostaja od »tiste« sekularizacije?<sup>20</sup> Če je ta v drugi polovici 18. stoletja (in že prej, na prehodu humanizma in renesanse) pomenila »povratak na svet«, je s sabo »prinesla na svet« svoje nasprotje: odčaranje sveta kot moderni beg od sveta (*fuga mundi*), razkroj osebno političnega prostora, ki je prodril v metafizično in ontološko strukturo človeške resničnosti, saj gre pri njem tudi za »splošni proces šibenja prave zamisli o resničnosti v svetu, v katerem [...] postaja vedno težje – in dejansko nemogoče – razlikovati resničnost in resnico od njunih številnih interpretacij«. (Vattimo, 1998: 30) Razsvetljenstvo in sekularizacija sta v svoji logični paraboli odprla pot koncu človeškosti, političnosti in resničnosti (*post-truth*). Mnogi naivneži s(m) o računali na emancipatorno vlogo medmrežja (»enciklopedični« potencial interneta), ki pa se je izkazal za popoln vzgojno-izobraževalni fiasko, še več, za grobnico človečnosti.<sup>21</sup> V zgodovini človeštva še ni bilo toliko izšolanih in izobraženih ljudi, ki bi hkrati bili manj budni, kritični, sočutni, manj politično-etični, manj človečni.

## ::NI VEČ (KULTURE) ZAHODNEGA SVETA

Tipična značilnost postčloveštva je zaton občutja prizemljenosti, pripadnosti, ukoreninjenosti v človeški prostor. Nikdar še nismo bili tako *nezvesti do zemlje*: neposlušni za *preteklost* in slepi za *prihodnost*. Vattimo se v prej omenjenem prispevku sklicuje na esej Benedetta Croceja »Perché non possiamo non dirci cristiani« (Zakaj ni mogoče, da se ne bi imenovali kristjani), v katerem italijanski mislec – zanj ne moremo trditi, da je bil niti krščanski in niti veren – opozarja na to, da »celotne zgodovine moderne misli ne moremo razumeti, razložiti, celo obstajati ne more, če v njej na dejaven način ni navzoč krščanski nauk«. (Vattimo 1998, 31) Krščanstvo kot etos evropskosti ne sme biti življenjski nazor krščanskih filozofov *faute de mieux* – v pomanjkanju dobrega, v pričakovanju boljšega –, temveč naj bi pomenil »nanašanje na to, od kod prihajamo, klic temu, kar zgodovinsko omogoča naša stališča«. (ibid.) Kot je namreč Paul Valéry leta 1924 zapisal v opombi k svojemu delu *Kriza duha*: »Povsod, kjer so imela imena Cezar, Gaj, Trajan in Vergilij, povsod, kjer sta imeli imeni Mojzes in sv. Pavel, povsod, kjer so imela imena Aristotel, Platon in

<sup>20</sup> Nevarne stranske učinke sekularizacije raziskuje italijanski konservativni filozof Augusto Del Noce.

<sup>21</sup> Težko se je izogniti »mračnemu vzdušju«, ki veje iz otrok tretjega tisočletja. Paradigmatsko »brezupna« je med mladimi priljubljena nanizanka *Black mirror*, ki naznanja, da se mladi *zavedajo* somraka človeškosti.

Evklid hkrati pomen in veljavo, povsod tam je Evropa.« (Brague 2003, 32) Atene, Jeruzalem in Rim, mesta, ki vzdržujejo imaginacijo, so »preplet idejne in semantične koreografije, ki presega zazidan prostor in vzdržuje živeč ›kraj‹. Ohranja[l]o izvir izročila (Nazaret, Meka, Benares) in obliko moderne utopije (Manhattan, Las Vegas, Dubaj).« (Škamperle 2010, 14) Evropa je, kot trdi Rémi Brague, »rimska pot«, ki teče po dveh krščanskih smereh. Le-to prvič »razlikuje tisto, kar bi zlahka povežali. Razlikuje svetno in duhovno, religiozno in politično. [...] Krščanstvo odklanja, da bi bilo kakor islam ›religija in politični režim‹«. Krščanstvo se ne rodi zato, da bi rešilo svet, temveč dušo: svetno je pred posvetnim, zgoraj pred spodaj, etika pred politiko. Krščanstvo pa obenem »povezuje tisto, kar samo od sebe teži k ločitvi« (oboje Brague 2003, 152), s čimer avtor misli na idejo Kristusovega učlovečenja. Svetno in posvetno, zgoraj in spodaj, etika in politika.

Humanist *ne more živeti* brez zavesti svoje preteklosti, h kateri se zateka v iskanju univerzalnih form človečnosti. Bolj kot ustvarjalec iz nič (*creatio ex nihilo*) – zaradi česar ga mnogi podcenjujejo, češ da ni *novum* – je mojster spajanja in kombinatorike (*ars combinatoria*), kot netivo za ognjišče življenja (Avrelij 1988, 57) ali kot čebela, ki »nabira med z vseh cvetov«. (Montaigne 1960, 20) Podpira mostove med preteklostjo in prihodnostjo, varuje in prenaša vsebine z intelektualno hvaležnostjo in skromnostjo. Rêči, da smo evropski, krščanski, rimski, slovenski, ne pomeni poistenja z (bolj ali manj) uglednim prednikom. »To je priznanje, da v bistvu nismo nič odkrili, ampak da smo preprosto znali prenašati naprej tok, ki je prišel od nekod više, ne da bi ga prekinili, marveč tako, da smo se nenehno umeščali vanj.« (Brague 2003, 89)

Evropskost je načrt, ne pa bivanjski model, civilizacijski dosežek ali dedna lastnost. »Evropejec ni. Evropa je kultura. A kultura je delo na sebi, oblikovanje sebe po samem sebi, prizadevanje, da bi si prisvojili tisto, kar presega posameznika. Zato je ni mogoče dedovati, ampak si jo mora vsak sam osvojiti.« (Brague 2003, 140) Vprašanje, ki si ga večkrat postavljamo z dijaki, se glasi: Ali smo *vredni* naših prednikov, ali si *zaslužimo* lastno preteklost?<sup>22</sup> Kulturna stava Evrope je *naš* odnos do lastne »klasičnosti«, začeniš z vrednotenjem (in dostopnostjo) klasičnih besedil. *Koristnost nekoristnosti* (Ordine 2015, 11–12) klasikov ni v tem, da bi veljali za model, temveč je v njihovi neizčrpnosti, univerzalnosti, brezčasnosti in brezprostornosti, v njihovi *človeški bližini*. Humanisti so si po vzoru Petrarke dopisovali z mojstri iz daljne preteklosti: človek (preteklosti) sporoča človeku (sedanjosti). Vsaka renesansa je odkritje izvir(nik)ov – besedil, naukov, avtorjev, jezikov, identitet. Če klasike diskreditiramo kot nekoristne, izvirnike kot neaktualne, preteklost kot nesodobnost, nepovratno *uničujemo možnost za nove človeške renesanse*. Vsi, ki danes govorimo o identiteti,

<sup>22</sup> Menimo, da je v humanistiki na slovenskih šolah še premalo humanizma, saj dijake in študente opremljajo s *fakti* za »čimprejšnjo« *aplikacijo* na polju problemske filozofije. Posledica je intelektualistično žongliranje z viri na eni strani, formalni okvir »debatnega krožka« na drugi. Menim, da tovrstna »pravila igre« udeležencem odvzemajo priložnost za temeljno vzgojno izkušnjo: *prepadno* razmerje do filozofskih velikanov, tisočletnih konceptov, bajnih vzornikov, večnih zgledov. Humanizem zahteva napor, zorenje, čas.

smo od enih čaščeni (kot junaki), od drugih zmerjani (z nazadnjaštvom, retrogradnostjo, elitizmom): od obojih nerazumljeni. Izkušnja manjšinskosti in obrobnosti, ki je vsakemu tržaškemu Slovencu podana v zibko, prebuja k zavesti, da je identiteta politično dejanje, človečanski dosežek, izid vsakodnevnih izbir. Radi si točimo čiste vina: slovenski človek se lahko reši le z *dostojanstvom duha*.

Karl Jaspers v briljantnem in razvejanem eseju *O pogojih in možnostih humanizma* (1951) takole piše:

»Ni več skupnega zahodnega sveta, boga, v katerega bi verovali vsi; ni veljavne poudobe človeka in niti več tistega, kar je kljub vsem nasprotovanjem še v boju za življenje in smrt snovalo solidarnost. Danes prisotno zavest je mogoče opredeliti le po negaciji: *razpad zgodovinskega spomina, pomanjkanje prevladujočega temeljnega znaja, zbeganost spričo negotove prihodnosti*.« (Jaspers 1999, 38–39)

Tehnika in politika imata protizgodovinske tendence, humanisti pa temu jasno odgovarjamo: »Ne, človek se mora spoznati v tistem, kar je bil, da bi lahko prišel k sebi v sedanost. Kar je zgodovinsko bil, ostaja neizogiben in temeljni dejavnik tistega, kar bo postal.« (ibid.) Ne čudi nas kronično nerazumljeni roman Alojza Rebule *Zeleno izgnanstvo* (1981), velika renesančna zgodba o stiku na obrobju latinosti (*latinitas*) in slovanskosti (*slavonitas*) skozi lik humanista, kasnejšega papeža Pija II., Eneja Silvija Piccolomini (1405–1464). V vlogi tržaškega škofa se na nekem mestu razgovarja s svetovalcem, robato razgledanim slovenskim duhovnikom Tilnom Kontovelskim, ki mu tožari o grožnji turških vpadov in se sprašuje, ali »so Turki naša usoda ali niso, celsitudo?« Razzodni »Toscanaccio« mu odgovori z opozorilom, da gre pri tem vprašanju za nekaj drugega, »za nekaj, kar presega vrelo olje, ki naj se zlija na neke butice [...] Gre za sredozemskost naše vizije tako rekoč, za njeno uravnovešenost, za njeno humanost ...« (Rebula 1981, 119–120). Humanisti kličejo: človeštvo naj se na poti iskanja lastne človečnosti preusmeri od iskanja grešnega kozla (*pharmakon*) k iskanju samega sebe (*gnothi seautón*). To je zdravo, humanistično jedro identitetnega vprašanja: domoljubje je (nujno) dobroljubje. *Zvestoba sebi* ne vsiljuje izključevalnosti, diferenciacija ne hegemonije, suverenost ne suverenizma. Avber kot kraške Atene, Celje kot savinjska Florenca, Škofja Loka kot kranjski Bruneck, Piran kot primorske Benetke: Emona kot slovenski Rim?

## ::HUMANIZEM V DOBI TOTAL(ITAR)NE ODTUJENOSTI

Odčaranemu poznorazsvetljskemu človeku postavljamo nasproti predsekularnega človeka, ki je kot otrok ujet v to, kar Václav Havel imenuje »naravni svet« ali »svet življenja«. Človek-otrok, ki (še vedno ali kljub vsemu) verjame, upa, deluje in moli ter se (malodušju) ne predaja zato, ker se ne odpoveduje iskanju smisla in smotra, raziskovanja in odkrivanja življenja, saj ne izniči njegove nedotakljive skrivnostne srčike; človek, ki

»ni odtujen svetu svoje resnične in osebne izkušnje; svetu, ki ima svoje jutro in svoj večer, svoj »spodaj« (zemlja) in svoj »zgoraj« (nebo), v katerem vsak dan na vzho-

du vzhaja sonce, potuje po oboku in zahaja na zahodu, in v katerem pojmi kot dom in tujina, dobro in zlo, lepota in grdoba, bližina in daljava, obveznost in pravica še pomenijo nekaj zelo živega in opredeljenega; svetu, ki pozna mejo med tistim, kar intimno poznamo in kar je naša skrb, in tistim, kar je za njegovim horizontom in pred čimer se le pokorno klanjamo, ker ima značaj skrivnosti. Ta naravni svet je neposredno vsebovan v našem »jazu«, in zaradi tega je z našo osebo zavarovan. To je tisti še neindiferentni svet našega doživljanja, na katerega nas ljubezen, sovraštvo, spoštovanje, prezir, tradicija, interesi in nereflktirano kulturnotvorno čutenje povsem osebno veže. To je teren našega neponovljivega in neodtujljivega veselja in bolečine. Svet, v katerem, skozi katerega in za katerega smo nekako odgovorni – svet naše osebne odgovornosti. Take kategorije, kot so na primer pravičnost, čas, izdaja, prijateljstvo, nezvestoba, pogum ali sočutje, imajo v tem svetu docela konkretno, s konkretnimi ljudmi povezano in za konkretno življenje pomembno vsebino; na kratko povedano, imajo še svojo težo.« (Havel 1989, 22)

Izkušnjo, ki jo Havel tako bogato opisuje, pedagogi predobro poznamo. Mlad človek, ki ima vse življenje *pred seboj*, se obnaša, kot da bi vse bilo *za njim*. Odčarani (prej kot cinični), fatalistično predani, simbolno razoroženi mladostnik, ki ga ne moremo (ali nočemo) prepričati, da je življenje smiselno – nesmislu navkljub. Problem mladih so njihovi vzgojitelji. Kot Telemahi, Odisejevi sinovi (Recalcati 2013), ob obalah južnega morja pričakujejo vrnitev očeta – *peregrinusa*, kličejo in zaman čakajo na odgovor, hlepijo po nekom, ki bi si vzel odgovornost svoje vloge in jim predal preprosto, nesklenjeno, drobno življenjsko pričevanje. Odgovora *ni(č)*. V neznojni tišini duha se oglašajo le »grozljivi gostje« (Galimberti 2009a): apatija, pasivnost, brezčutnost, žalost in obup, praznina prežijo za zahodom človeštva. Fragmenti in zlomljeni drobc, krhki in izdelani mornarji, poraženi očetje, reveži, propadli režiserji, prekarni učitelji, migranti, odpuščeni delavci, pa tudi mnogi filozofi in protihumanisti ne zmorejo dovolj poguma, da bi prenašali vero v življenje. Otroke puščamo »same« (s svojo svobodo): a mladi ne morejo *sami*, vselej iščejo *pričevalca*, ki bi jih pre-pričal, da *smisel je*. Nesprejemljiva je »predaja orožja« humanističnih ved, ki so človeštvo prepustile v roke tehnike. Dimnik v nebo kar naprej bruha gost rjav dim.

Bolj kot Havlovo nefilozofsko dokazovanje vzrokov duhovne krize modernosti, ki naj bi izviral iz napuha modernega človeka, ki »enostavno ni Bog in to, da sebe postavlja na njegovo mesto, se mu kruto maščuje« (Havel 1989, 25), nas zanima, kakšna je politična vloga humanizma v razmerju do tehnike, ki z njo tekmuje za prevzem krmila človeštva. Hannah Arendt je nepovratno pojasnila: »Ne samo da je napredek znanosti prenehal sovpadati z napredkom človeštva (karkoli že to pomeni), ampak lahko pomeni celo konec človeštva, prav tako kot lahko nadaljnji razvoj raziskovanja vodi do uničenja vsega, zaradi česar je bilo le-to za nas sploh kaj vredno.« (Arendt 2013, 29) Prvič v zgodovini lahko rečemo, da ima večina človeštva neko skupno sedanost: komunikacije, tehnologije, prevozi nas vraščajo v *eno Zemljo*. Pa vendar svetovljanstvo še ni bilo dlje od uresničitve, kajti ta sedanost »ne temelji na skupni preteklosti in sploh ne zagotavlja skupne bodočnosti«. (Arendt

2015, 71) Tragična prispodoba »globalne enotnosti« je domet novodobnega orožja: preživetje človeštva je odvisno od (ne)uporabe jedrske, kemijske, računalniške, biološke, teroristične tehnologije. Če *ni več skupnega človeškega sveta* kljub temu, da svet še ni bil tako povezan, postane človečnost povsem negativna. Edini možni konsenz je *negativni konsenz*: politične odločitve so lahko le »abrogativne«. Namesto gradnje skupnega *za* smo v najboljšem primeru zmožni vpiti skupni *proti* (prepovedim, omejitvam, regulacijam). Človečnost ima lahko pozitívni predznak le v svetu, v katerem je človek še nosilec politične odgovornosti.

Odnos človeka do *totalitarne tehnike* se nemara ni bistveno spremenil od odkritja jedrske energije:<sup>23</sup> v letu koronavirusa vdira aktualnost *Tez o jedrski dobi* Güntherja Andersa.<sup>24</sup> Manifestativni dokument, ki bi si zaslužil slovenski prevod, 6. avgust 1945 postavlja na začetek nove, »zadnje dobe«. Odtlej smo »vsemogočni, a na negativen način«, in ker smo lahko vsak trenutek uničeni, smo od tega dne tudi »totalno nemočni«. Jedrska energija je totalitarna po obsegu svoje moči: ne moremo si zamisliti orožja, ki bi lahko bilo bolj totalno od totalnega uničenja (človeštva). Od tod nuja po transnacionalni politični regulaciji, kajti kot je Jaspers zapisal v z Nobelovo nagrado nagrajenem delu *Atomska bomba in prihodnost človeštva* (1960): »Totalitarno grožnjo lahko nevtralizira le totalno uničenje.« S Hirošimo in Nagasaki smo ukinili razdalje, odtlej smo vsi sosodje, meni Anders: »Vsakdo lahko vsakogar zadane in je od vsakogar zadet.« Radioaktivni oblak se ne meni za mejne kamne, državne meje ali »zavese«. Ali iz totalne grožnje nujno izhaja totalna odgovornost? »Obzorje naše odgovornosti naj se sklada z obzorjem, znotraj katerega lahko prizadenemo ali smo prizadeti, to je globalno.« Življenje v planetarni dobi naj bi nam vsiljevalo »skupno usodo«, ko smo postali »družba-svet«, ki živi v »domovini-zemlji« in zahteva »zemeljsko državljanstvo«. (vse Baudrillard in Morin 2004, 59–60) Obeti nove »jedske« zavesti se niso uresničili niti v dobi terorizma, čemu bi se v dobi pandemije? Ali ni prav svet totalne odgovornosti, v katerem si ni mogoče vzeti »moralnih počitnic«, svet brez razdalje med »fronto in zaledjem«, svet novega tehničnega totalitarizma?

Ne moremo popolnoma obvladati tega, kar smo ustvarili, le-to pa nas *totalno obvladuje*. Ne poznam boljše definicije za odtujenost, ki jo doživljamo, kot je »klasična« Galilejeva. Nova znanstvenika Salviani in Sagredo v laboratoriju anatomskega zdravnika prepričujeta aristotelika Simplicija, da so izvor živčnega sistema možgani. Sholastični *ipse dixit* kritizirata s primerjavo:

»Taki ljudje me spominjajo na kiparja, ki je velik kos marmorja obklesal po podobi, ne vem, ali Herakla ali gromovniškega Jupitra in mu s čudovito spretnostjo dal tako živ

<sup>23</sup> Priporočamo z Nobelovo nagrado nagrajeno (2015) delo Aleksievič, Svetlana. 2009. *Černobilska molitev: kronika prihodnosti*. Ljubljana: Modrijan.

<sup>24</sup> Vsebinsko *Thesen Zum Atomzeutakter* je avtor improviziral leta 1960 po debati o moralnih problemih jedrske dobe, ki so jo organizirali študentje Freie Universität Berlin, in objavil oktobra istega leta v reviji *Das Argument*. Berliner Hefte für Politik und Kultur. Glej it. izdajo Anders 1995.

in divji videz, da je vzbudil strah v vsakomer, ki ga je pogledal, pa se ga potem začel še sam bati, čeprav sta bila tako duh kot izraz delo njegovih rok, in njegov strah je bil tolikšen, da se ga ni več drznil lotiti z dleti in kladivom.« (Galilei 2009, 111)

Človek je do »kipa« tehnike v odnosu *totalne odtujenosti*, za katero Anders upoablja sintagmo »prometejski razkol«: etični zlom človeštva ne poteka med duhom in mesom, dolžnostjo in nagonom, temveč med našo zmožnostjo proizvajanja in predstavljanja. Smo kot na glavo obrnjeni utopisti: ne znamo si predstavljati (posledic tega), kar smo ustvarili. Prav tako si ne znamo zamišljati, katere so posledice naših dejanj: kot bi ne bili biološko sposobni preseči sloviti »saj vem, pa vendar ...« Hannah Arendt je 28. septembra 1958 učitelju Jaspersu namenila čudovito javno hvalnico, ki je leto kasneje izšla pod naslovom *Humanitas*. Tisto, čemur v nemškem svetu pravijo *Humanität*, je specifično človeška *dostojanstvenost*, ki pripada vsakomur, ki se zavestno izpostavi »tveganju javnega« (Arendt 2015, 17). Arendt v komplementarnih mojstrovinah *Vita activa in Življenje misli* – posvečenih Marti in Mariji<sup>25</sup> človeškega življenja, delovanju in kontemplaciji – opozarja, da bi morala filozofija obnoviti svojo vlogo služenja življenju (*philosophia ancilla vitae*), nekakšne služabnice »*sui generis*, ki se ne klanja zunajfilozofskim silnicam – teologiji, zdravemu razumu, znanosti, tehniki, zgodovini ali politiki – temveč življenju samemu«. (Arendt 2015, 26) Reševanje človečnosti se lahko zgodi le v matrici naše človekosti: če hočemo prepoznati človeka kot (so)človeka, moramo sprejeti svojo politično naruro in izziv življenja kot *velikega preizkuševališča* (Bartol 1936, 20–21).

Nikdar se ne bomo naveličali premišljati znamenitega Terencijevega gesla »Nič, kar je človeškega, mi ni tuje.«<sup>26</sup> Po eni strani izraža klic k humaniteti, ki človeka povezuje s (so)človekom v skupno človeško občestvo: drugi ni več sovražnik, volk med volkovi, temveč je sočlovek, s katerim smo ontološko povezani v sotrpeljenju.<sup>27</sup> Po drugi strani je klic k človeški *integralnosti*, k sprejetju sorodnosti z vsem, kar je (v nas in drugih) človečnega, še več, človeškega nasploh. Antropološki dualizem torej ne gre razumeti pitagorejsko (duša *proti* telesu), temveč manettijevsko: duša *in* telo, strasti, čutnost. Giannozzo Manetti ni bil le antiasket, temveč tudi antistoicist: Ciceron je iz človeka naredil ovco, hlod, mrtev kamen. Filozofija naj ne zavrača tistega, kar ji je najbolj lastno – humanistični značaj – in naj (p)ostane »v službi« človeškega življenja. *Topos* humanističnih ved (*studia humanitatis*) je in ostaja razprava o človeku in njegovi (ne)političnosti. Večno plavtovoško enigma »Quis es, tu, homo?«<sup>28</sup> v somraku človekosti spregamo osebneje – *in prima persona* – kot nekakšni »Quid

<sup>25</sup> Humanist Cristoforo Landino (1424–1498) »življenjskima slogoma« krščanstva posveča prečudovite vrstice v svojih *Razpravah v Kamaldoliju*. Prim. Lk 10,38–42

<sup>26</sup> Terencij v delu *Kaznovalec samega sebe* (Heautontimorūmenos, 77) zapiše nesmrtno geslo *Homo sum, humani a me nihil alienum puto*, ki si ga je Montaigne dal vrezati v tramove domačega knjižnice. Prim. Ciceron, *O dolžnostih*, I, 9, 30 in *O zakonih*, I, 12, 33 in *Največje dobro in največje zlo*, III, 19, 63; Seneka, *Epistulae* XCV 53; Sv. Ambrož, *De officiis ministrorum*, III, 7, 45; Sv. Avguštin, *Epistula* CLV 14.

<sup>27</sup> Če pojem sočutja spregamo v smislu simpatije (gr. *sympatheia*), smo etimološko najbližje pomenu sotrpeljenja.

<sup>28</sup> Plavt, *Amfitrion (Amphitruo)*, IV, 2.



est, homo?» Ali humanistika še zmore nositi (po)klic(anost), ki jo zaznamuje in razločuje od tehnike?

Nemara bo koristno spomniti na korespondenco med Einsteinom in Freudom, ki je na pobudo Društva narodov potekala julija 1932 in leto zatem izšla pod naslovom *Čemu vojna?* (Komel 2008). Einstein je očeta psihoanalize spodbudil z vprašanjem, »ali obstaja način, ki bi človeštvo odrešil od usodnosti vojne«, saj sam ni mogel »presojeti o mračnih vogalih volje in človeških čustev«. Slutnja vznikajočega nacionalsocializma je prebudila pereče vprašanje (*vexata quaestio*) psihologije množic: Kako je mogoče, da »manjšina političnih plačancev zmore ljudske množice podrediti svojemu pohlepu« in jih nahujskati do »besnečega holokavsta samih sebe«? Freud odgovarja z utemeljevanjem ambivalentnosti človeških nagonov, da je vojna, tako kot mir, biološko vrojena v človeka kot funkcija naše duševnosti, in leto pred Hitlerjevimi prevzemom oblasti napoveduje total(itarn)o vojno, »vojno prihodnosti«, ki bi lahko zaradi izpopolnjenosti uničevalnega orodja/orožja pomenila uničenje vsega človeštva. »Ne vem, kako se bo bila tretja svetovna vojna, toda lahko vam povem, kaj bodo uporabljali v četrti: kamenje!«

V »mračnih časih« je bolj kot kdajkoli ključna vloga *inteligencije*, kakor ugotavljata tako Freud kot Arendt, ki si za galerijo krepostnikov v *Človeštvu v mračnih časih* (Men in Dark Times, 1968) sposoja sintagmo iz Brechtove pesmi *Za nami rojenim* (An die Nachgeborenen) (Brecht 1991, 127). V času totalitarnega »potopa« – Jaspers je ta pojem tako vzljubil, da je sebe in kolege imenoval »Noetovi sinovi« – so svetinjo človečnosti ohranili redki posamezniki, ki so si drznili »misliti«. Razsvetljenska iluzija etičnega intelektualizma je resda propadla – z višanjem spoznanja se ne dviguje naša etičnost, z resnico ne dobrota –, pa vendar so človeštvo razsvetljevali (in rešili) veliki misleci (Lessing, Rosa Luxemburg, Janez XXIII., Brecht, nad vsemi učitelj Jaspers in prijatelj Walter Benjamin – ljubkovalno Benji, ki mu je Arendt še istega leta posvetila zbirko z naslovom *Razsvetlitve* (Illuminations, 1968)). Ne le da postrazsvetljenstvo ni prava alternativa, je celo višek sistema, ki se mu upira. Saj že Jaspers priznava, da: »[I]judje, ki mislimo prozorno in neobremenjeno, potrebujemo veliko poguma. Moramo napredovati v mraku, odprtih oči in zavedajoči se sebe. Pogum ustvarja upanje. Brez upanja ni dano živeti.« (Jaspers 2006, 59–60) Če je res, da napredek ni več merilo za vrednotenje razvojnih procesov civilizacije, je prav tako res, da se neki ideji napredka ne smemo odpovedati: napredku (ozaveščanja) lastne človečnosti, edinemu »krmarju« neustavljivega napredka tehnične znanosti, ki je po definiciji ne-odvisna (od načel in posledic), ne-odgovorna, v bistvu ne-človeška.

## ::ODGOVORNOST POLITIČNEGA KOT POLITIKA VESTI

V zadnjem delu prispevka se vračamo k preizpraševanju razpršitve političnosti, do katere je po Havlu prišlo zato, ker smo posameznikovo odgovornost kot »prevaro subjektivnosti« zamenjali s fikcijo objektivnosti znanosti, tehnike, zgodovinske

nujnosti, sistema in aparata, ki »se mučiti ne morejo, ker enostavno niso osebni. So abstraktni, anonimni, vedno smotrni in zato vedno *a priori* nedolžni.« (Havel 1989, 25) Če pustimo ob strani vzroke – za Havla je to novoveški duh, Galilei v naravoslovju, Machiavelli v politiki –, je problem moderne oblasti njena anonimnost, *ne-političnost politike*, ki postane gola tehnika vodenja in manipuliranja, totalitarizem neosebnosti in diktatura nečlovečnosti, v kateri vladarje zamenja »menedžer, birokrat, aparatčik, profesionalni upravljavec, manipulator in frazer«, ljudje pa postajajo »statistični zbori volivcev, producentov, potrošnikov, pacientov, turistov in vojakov«. (ibid., 26–27)

Totalitarizem je ukrivljeno ogledalo zahodnega razsvetljenstva, ki človeško političnost kolektivizira: to je »oblast, ki je nihče nima, nasprotno – ona ima vse«. (ibid., 28) Še več: poosebljena oblast deluje kot samooblast tako, kot teče promet v velemestih diferenciranih družb (Elias 2001, 291–292). Ali nam bo uspelo »rekonstruirati naravni svet kot pravi teren politike, rehabilitirati osebno izkušnjo kot prvobitno mero stvari, postaviti nrvnost nad politiko in odgovornost nad cilj, spet dati smisel človeški skupnosti in vsebino človeškim besedam in iz neodvisnega, celostnega, dostojnega človeškega »jaza« narediti žarišče družbenega življenja? [...] Če bo v tem boju [med zahodnim menedžerjem in vzhodnim birokratom, op. prev.] zmagal človek, potem – mogoče – obstaja nekakšno upanje.« (Havel 1989, 30)

Zahodno kulturo ogroža bolj notranjost kot zunanost, njena lastna (ne)človečnost kot pa vdor drugih človeškosti. Cepivo in gluten novega družbe (*glutinum mundi*) sta vpisana v politično naravo človeškega. Potrebujemo »vrnitev človeka k samemu sebi in k svoji odgovornosti za svet [...] politiko kot enega od načinov, kako v življenju iskati in osvojiti smisel, kako ga čuvati in mu služiti; za politiko kot prakticirano nrvnost; kot službovanje resnici; kot temeljno človeško skrb za bližnjega«. (ibid., str. 33) Na politični problem razosebljenja je opozoril že transcendentalist Thoreau v *Državlanski nepokorščini*:

»Množica državi služi na tak način, v glavnem torej ne kot ljudje, temveč kot stroji, s svojimi telesi. So stalna vojska, milica, ječarji, policisti, *posse comitatus* itd. V večini primerov ni nobenega svobodnega presojanja ali moralnega čuta; izenačijo se z lesom, zemljo in kamni; [...] in ker le redko moralno presojuje, je to, da ne hote služijo hudiču, enako verjetno, kot da služijo Bogu.« (Thoreau 2016, 11)

Rešitev iz aporije postčloveškosti je politika »človeka, in ne aparata«, politika kot (po)klic lastne človečnosti, kot politika vesti, ki utemeljuje osebno odgovornost do zgodovine. Jaspers trdi:

»Dandanes je ne le nrvstveno, ampak tudi dejansko nemogoče, da bi se podajali v samoto, v gozdove, puščavo; ne moremo se izseliti v druge dežele, da bi ustanovili novo, boljše občestvo. Kaj bo iz človeka, je odvisno od njega samega znotraj obdajajoče resničnosti, ki ne more iz nje in na podlagi katere se prav z njegovim delovanjem stabilizira prihodnje politično stanje. Človek ne more biti ravnodušen do politike. Vsakdo, ki zares sobiva, se mora opredeljevati v boju za prihajajočo politično stvarnost. [...] Kako človek v borbi z zmajem ne postane tudi sam zmaj, a vse-

eno ne izgubi moči za njegovo krotitev – to je danes usodno vprašanje človeštva.« (Jaspers 1999, 36–37)

Človek je torej človek-tank,<sup>29</sup> nosilec političnosti svobodnega človeka, ki premaguje nasilje. Za Havla je to disident *alla* Jan Patočka (Havel, 1989: 34), za Thoreauja pa državljanski nepokornež (Thoreau 2016, 9–10): v obeh primerih odzvanja politika kot (po)klic človečnosti.

Če je že res, kakor pravi Arendt, da je v mednarodnih zadevah edini končni arbiter nasilje, v sledi za Hobbesom, po katerem so »dogovori brez meča [...] samo besede«,<sup>30</sup> trdimo, da je nasilje le *nujno zlo* političnega in nič več. Politika se suče okrog polov nasilja in svobode (Jaspers 2006, 73–83), vendar se ne smemo ujeti v dvojno napako: da je politična moč (oblast) utemeljena izključno na nasilju, kar dokazujejo mnogi nenasilni zgodovinski dogodki, kakor tudi nasprotno, da je politika prostor čiste svobode, v katerem je nasilje le odvrtna anomalija. Ne eno ne drugo ni res. Nasilje (vojna) in svoboda (politika) sta drug drugemu kulisa in meja: živeti skupaj je usoda človeka, je »pogoj njegove biti« (ibid., 74), je preizkušnja *človečnosti* naše *človeškosti*. »Politika hoče obvladati nasilje z dialogom« (ibid., 77), pogoj dialoga pa je človečnost njegovih akterjev, njihova politična vest (odgovornost) in želja po svobodi. Brez politike je zmaga nasilja zagotovljena, kakor drži, da brez levice zmaga desnica in da je »brez svobode korupcija gotova«. (ibid., 82) Na tem vozlišču se danes igra preživetje političnega: oplajati političnost človeka politikom navkljub; verjeti v političnost predstavnikom navkljub. Kako? V političnem ali, natančneje, v politično svobodnem človek postaja človečen, torej specifično človeški. Politika kot prostor javnega udejanjanja je boljše kot *nič*, ki ga danes mnogi izbirajo: antipolitika plehkosti, anarhija neznanja, novodobno divjaštvo, zablode nečlovečnosti so različne manifestacije *bega od sveta*.

Tragični cepič antropoetičnega problema raste iz poglavja *Veliki inkvizitor* romana *Bratje Karamazovi* Dostojevskega: človekov največji nasprotnik je človek sam, dajmon prostovoljnega suženjstva (Boétie 2014, 9; 10–11; 14) in nagon nedoletnosti (Kant 2006, 23), zaradi katerih človek razprodaja svojo usodo vsakovrstnim »strokovnjakom«, inkvizitorjem človeške vesti (Dostojevski 2010, 296–297). Božji predstavnik na Zemlji je Jezusa Kristusa ob njegovi vrnitvi v Sevillo 16. stoletja takole ogovoril:

»Kdo je razkropil čredo in jo razpršil po neznanih stepah? Ampak čreda se bo spet zbrala in se spet pokorila, zdaj že enkrat za vselej. Takrat jim bomo dali tiho, pohlevno srečo, srečo šibkih bitij, kakršni so bili tudi ustvarjeni. [...] Najmučnejše skrivnosti vesti – vse, vse nam bodo zaupali in mi bomo o vsem odločali, oni pa

<sup>29</sup> Neizčrpna je simbolna moč podobe neznanega upornika, poznanega kot *Tank Man* ali *Unknown Rebel*, ki je 6. junija 1989 stopil pred vrsto težkih oklepnikov med protivladno manifestacijo na pekinškem trgu Tianmen. Uradnik v beli srajci z aktovko v levi roki je proti nasilju vojaške moči *totalno nemočen*, njegovo dejanje pa dokazuje, da je ideja političnega človeka – svoboda – *večna* človečanska dediščina.

<sup>30</sup> »Convenants, without the sword, are but words« (Arendt 2013, 9)

bodo naši odločitvi z veseljem verjeli, kajti rešila jih bo velikih skrbi in grozljivih muk, ki jim jih zdaj zbuja osebna in svobodna odločitev. In vsi bodo srečni, vsi milijoni bitij razen tistih sto tisoč, ki jim bodo vladali. Samo mi, ki bomo čuvali skrivnost, samo mi bomo namreč nesrečni.« (ibid., 301)

Da ne bo politika le otepanje, kraja ali pranje osebne odgovornosti, je potrebna *vzgoja k politiki*, nekakšna »celostna pedagogika« (Ošljaj in Pavliha, 2014). Kdo še prisluhne Marxovemu vprašanju »Kdo bo vzgajal vzgojitelje?«<sup>31</sup> Humanisti ne moremo ne verjeti v rehabilitacijsko moč vzgoje. Grška *paideia* in latinski *humanitas* še odzvanjata na zahodu človeštva, v ozračju tujosti in samote, v dobi »žalostnih afektov«, v času, ko bodočnost ni več obljuba, temveč je grožnja, (Galimberti 2009a, 21–26), v tem svetu divježev. »Žalostni afekti, nemoč in fatalizem so privlačni. Skušnjava bi bila pustiti se zapeljati od sirenskega petja obupa, uživati v pričakovanju najhujšega, odevati se v apokaliptično noč, ki kot plašč prekriva vsako drugo resničnost, od jedrske do teroristične grožnje.« (Benasayag in Schmit 2014, 127) Ali še hočemo biti ljudje? V kakšne *brute* vzgajamo naše sinove? »Naše sinove ne vzgajamo več k želji po svetu, temveč k pričakovanju grožnje, vcepljamo jim strah do sveta in jih učimo preživeti z grozečimi nevarnostmi.« (ibid., 57) Brez želje, smisla in smotra ne more biti vzgoje, brez *erotike poučevanja*<sup>32</sup> ne življenja kot šole človečnosti.

## ::WE ARE ALL IN THE SAME BOAT

Tako se glasi umetniški plakat, ki ga je za 50. izvedbo tržaške regate Barkovljanke zasnovala performerka Marina Abramović. Vsi smo na isti ladji, ki pluje skozi vihar, iz katerega se nihče ne more rešiti sam. Ali se rešimo vsi ali vsi potonemo. Ustvarjati skupne poti, vztrajati v dialogu, prekiniti izolacijo, v katero smo se ujeli samovoljno. Novi humanizem, ki se spogleduje z idejo svetovnega etosa kot »enotne moralne platforme človečnosti« (Ošljaj 2015, 180–186; Ošljaj 2011), prebujata personalistično pojmovanje človeške politične vesti (odgovornosti), ki hoče krmariti lastno življenje in obdelovati svojo človečnost, zase in za zanamce. Za vsakršno možnostjo renesanse je ideja *ohranjanja življenja*, kot uči Heideggerjev paradoks: »Izvor ni za nami, temveč pred nami.« Če hočemo preživeti, moramo gojiti našo človečnost zato, da postanemo (re)generativna silnica zgodovine. Nas humaniste vodi misel, ki jo je Antonio Gramsci v socialističnem listu *Novi red* (L'Ordine Nuovo) aprila 1920 povzel po motu francoskega Nobelovega nagrajenca za književnost (1915) Romaina Rollanda. Razum veleva treznost, srce pa upanje. Tudi mi smo pesimisti razuma in optimisti volje, saj je človek veliko pretočnejše bitje, kot ga Spi-

<sup>31</sup> Glej Morin, Edgar. 2005. *Educare gli educatori. Una riforma del pensiero per la Democrazia cognitiva*, uredila Antonella Martini. Rim: EdUP.

<sup>32</sup> Strokovna prim. Recalcati, Massimo. 2014. *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*. Rim: Einaudi; Orsenigo, Jole (ur.). 2010. *Lavorare di cuore. Il desiderio nelle professioni educative*. Milan: Franco Angeli.

noza opisuje v tretjem delu *Etike* (Spinoza 1998, 187–256).<sup>33</sup> Grški nauk o zmernosti ostaja svetilnik.<sup>34</sup> Živi humanizem vzgaja k budnosti in treznosti razuma ter k upanju in začaranosti volje: človek mora preživeti protislovnost, ki jo nosi v sebi.<sup>35</sup> Razum pravi: »Odprite oči, prebudite se!«, volja pa: »Upajte!« Kot pravi staro teodicejsko načelo: »Če nam manjka tega upanja, ne smemo njega obtoževati pesimizma, temveč sebe.« (Gilson 2002, 135) V dobi »razpadajoče zavesti naše človeškosti« (Jaspers 1999, 41) je humanizem Noetova barka (ibid., 47–48), ki najpreprostejše forme sobivanja in odkruške človečnosti zopet posadi v človeka, »ker je vsak človek duša, in ne atom, ker je on sam in le kot tak človeško delujoč član skupnosti« (ibid., 41) Ozaveščena družba je družba politično človečnih posameznikov.

## ::LITERATURA

- Adorno, Theodor W. 1975. *Dialektika negativna*. Torino: Einaudi.
- Anders, Gunther. 1995. *Essere o non essere: diario di Hiroshima e Nagasaki*. Milan: Linea d'ombra.
- Arendt, Hannah. 1996. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.
- . 2007. *Eichmann v Jeruzalemu*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2013. *O nasilju*. Ljubljana: Krtina.
- . 2015. *Humanitas mundi. Scritti su Karl Jaspers*, uredila Rosalia Peluso. Milan: Mimesis.
- Avrelij, Mark. 1988. *Dnevnik cesarja Marka Avrelija*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Bartol, Vladimir. 1936. »Veliko preizkuševališče«. V Jug, Klement. *Zbrani planinski spisi*, 5–21. Ljubljana: Slovenska matica.
- Baudrillard, Jean in Morin, Edgar. 2004. *La violenza del mondo. La situazione dopo l'11 settembre*. Como–Pavia: Ibis.
- Bauman, Zygmunt. 2006. *Moderna in holokavst*. Ljubljana: Študentska založba.
- Benasayag, Miguel in Schmit, Gérard. 2014. *L'epoca delle passioni tristi*. Milan: Feltrinelli.
- Boétie, Étienne de la. 2014. *Razprava o prostovoljnem suženjstvu*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Brague, Rémi. 2003. *Evropa, rimska pot*. Celje: Mohorjeva družba.
- Brecht, Bertold. 1991. *Pesmi*. Celovec: Založba Drava.
- Dante, Alighieri. 2005. *Božanska komedija. Pekel* (a) in *Vice* (b). Celje: Mohorjeva družba.
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič. 2010. »Veliki inkvizitor«. V *Bratje Karamazovi*, 287–307. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Elias, Norbert. 2001. *O procesu civiliziranja: Sociogenetske in psihogenetske raziskave. Drugi zvezek: Spremembe v družbi. Osnutek teorije civiliziranja*. Ljubljana: I\*cf.
- Foucault, Michel. 2010. *Besede in reči. Arheologija humanističnih znanosti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Galilei, Galileo. 2009. *Dialog o dveh glavnih sistemih sveta, ptolemajskem in kopernikanskem*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Galimberti, Umberto. 2009a. *Grozljivi gost: nihilizem in mladi*. Ljubljana: Modrijan.
- . 2009b. *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*. Milan: Feltrinelli.
- Gilson, Étienne. 2002. *Duh srednjeveške filozofije*. Ljubljana: Družina.
- Havel, Vaclav. 1989. »Politika in vest«. V *2000: revija za krščanstvo in kulturo* 46–47: 22–35.
- Hessel, Stéphane. 2011. *Dvignite se!*. Ljubljana: Sanje.
- Jaspers, Karl. 1999. *O pogojih in možnostih novega humanizma*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

<sup>33</sup> O dvojici ljubezen-sovrštvo se sicer prvi razpiše Empedokles (Sovrè 2002, 98–99).

<sup>34</sup> Prim. Demokrit (frg. 85): »Če prestopiš pravo mero, se ti sprevrže najslajša sladkost v najbridkejšo grenkost.« (Sovrè 2002, 210)

<sup>35</sup> Protislovnost med voluntarističnim optimizmom in racionalističnim realizmom (to je pesimizmom) preveva renesančni humanizem od Coluccia Salutatija do Leona Battiste Albertija.

- , 2006. *Piccola scuola del pensiero filosofico*. Milan: SE.
- Kant, Immanuel. 2006. »Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenje?« V *Zgodovinsko-politični spisi*, 23–29. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Komel, Mirt. 2008. »L'origine della guerra: una rilettura del carteggio tra Einstein e Freud«. V *Ecologia come giustizia e libertà: scienza e pace nell'era della crisi globale*, uredil Bookchin, Murray in drugi. Rim: Nonluoghi.
- Kovač, Edvard. 1989. »Sledovi neskončnosti v človeku. Etični preobrat v filozofiji Emmanuela Lévinasa«. V *2000: revija za krščanstvo in kulturo* 46–47: 7–21.
- Lévinas, Emmanuel. 1989. »Poklic človeškosti«. V *2000: revija za krščanstvo in kulturo*, 46–47:1–6.
- , 2016. »Nekaj razmišljanj o filozofiji hitlerizma«. V *Apokalipsa 200*: 171–178.
- Montaigne, Mihel de. 1960. *Eseji*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Ordine, Nuccio. 2015. *Koristnost nekoristnega*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Ošljaj, Borut. 2011. »Svetovni etos in dostojanstvo v postsekularnem kontekstu«. V *Anthropos* XLIII/3–4: 195–212.
- , 2015. *Človek, svet in etos: študije o postsekularni filozofiji in svetovnem etosu*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Ošljaj, Borut in Pavliha, Marko (ur.). 2014. *Svetovni etos in celostna pedagogika*. Radovljica: Didakta.
- Pellegrini, Marco. 2015. *Umanesimo. Il lato incompiuto della modernità*. Brescia: Morcelliana.
- Platon. 2003. *Poslednji dnevi Sokrata*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Rebula, Alojz. 1981. *Zeleno izgnanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Recalcati, Massimo. 2013. *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*. Milan: Feltrinelli.
- Salecl, Renata. 2012. *Izbira*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Sovrè, Anton (prev.). 2002. *Predsokratiki*. Ljubljana: Slovenska matica.
- De Spinoza, Baruch. 1998. *Etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Šček, Jernej. 2021. »Kompleksna presežnost Augusta Del Noceja« V Augusto Del Noce, *Resnica in razum v zgodovini. Antologija filozofskih spisov*, 375–396. Ljubljana: Družina.
- Šček, Jernej in Škamperle, Igor. 2021. »Salutati, Ficino in Machiavelli: Od jajca do jabolka civilnega humanizma« V *Clotho* 3/1, 41–75.
- Škamperle, Igor. 2010. »Trst je lep, vendar ga ni lahko razumeti«. V *Pogledi: Čigavo mesto?* 1/8–9: 14–15.
- Thoreau, Henry David. 2016. *Državljska nepokorščina*. Ljubljana: LUD Šerpa.
- Vattimo, Gianni. 1998. »Krščanstvo in moderna Evropa«. V *Tretji dan: krščanska revija za duhovnost in kulturo* XXVII/5–6:28–32.
- Weber, Max. 2001. *La politica come professione*. Torino: Einaudi.
- , 2002. *Protestanska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.