

*Andrej Leskovic*

## FILOZOFIJA IN ETIKA SOLIDARNOSTI – POGUM ZA UPOR IN VOLJA DO UTOPIJE

Slovenska filozofinja Cvetka Hedžet Tóth v svoji peti samostojni knjigi (*Dialektika refleksijskega zagona*. Ljubljana 2015: Društvo 2000. 274 str.) predstavlja svoje razumevanje najbolj perečih vprašanj sodobnosti in razmišlja o pomenu filozofske refleksije, etiki solidarnosti, pogumu za upor in volji do metafizike in utopije. V delu protestira proti svetu, v katerem je človek »le privesek ekonomije« (str. 71), in izraža ogorčenje nad tem, da tudi pri nas »spreminjamo nekdanje socialno-solidarnostne kategorije na področju sociale, zdravstva in izobraževanja v ekonomske« (str. 44). Njena drža ni resignirana – daleč od tega! Kot angažirana intelektuala nas poziva, da se ne odpovejmo iskanju alternativ ter utopičnemu mišljenju in z njim povezanemu dejavnemu upanju: »Ljudje, izpolnjeni z upanjem, skušajo v danih razmerah delovati, postajajo ustvarjalni. V naravi upanja je, da se ne more sprijazniti s pasjim življenjem, ki bedno in nemočno životari v pasji uti. Imperativ upanja je: ne se pomiriti s slabim in kakršnim koli odrekanjem.« (Str. 156.) Delo se zavzema tudi za negovanje pojma metafizičnega, ki ga filozofinja razume kot »sposobnost miselnega preseganja« (str. 49), in obuja idejo nesmrtnosti, kakor jo je razumela frankfurtska filozofska šola.

Avtorica že v predgovoru poudarja pomen negovanja *refleksijskega zagona* (Habermas) in ohranjanja kritične moči teorije »tudi še v najbolj neperspektivnih in netransparentnih razmerah«, v katerih »potenciali gneva in protesta ne dajejo več alternative« (str. 9). Teorija namreč omogoča refleksijo o svobodi, »ki mora zajeti čim več ljudi vsepovsod po svetu« (str. 10). Ena vodilnih misli *Dialektike refleksijskega zagona* je stališče, da krivde za zdajšnjo krizo ne smemo pripisovati morali, kajti

vzrok za krizo je v gospodarstvu in ne v vrednotah, zato avtorica zavrača ideologijo, ki »aktivira zagon v svet vrednot, kjer naj kritična misel obmiruje in se nevtralizira« (str. 11).

Odlika dela Cvetke Hedžet Tóth je tudi to, da je pozorno na »ustvarjalni zagon« (str. 26) književnosti, ob katerem se sproža *refleksijski zagon*; o miselnih izzivih sodobnosti namreč filozofinja ne razmišlja samo v dialogu z velikimi imeni sodobne filozofije, kot so Ernst Bloch, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Jürgen Habermas, Richard Rorty in Peter Sloterdijk, ampak njeno kritično misel sproža tudi literarna ustvarjalnost, ki »razširja in pogloblja našo senzibilnost glede prepoznavanja potreb ljudi« (str. 187): o zlu in o krutosti vojne na primer razmišlja ob branju dela srbskega pisatelja Vidosava Stevanovića *Iskra*, o ponavljanju zgodovine in invaziji »kobiličarskega kapitalizma« s pomočjo eseja Milana Kundere *Sram pred ponavljanjem*, o krizi naše civilizacije in pomenu uporništvu ob pamfletski poeziji Dušana Voglarja, o občutku domovinskosti ob uspešnici avstrijskega pisatelja Karl-Markusa Gaußa *Evropska abeceda*, posebno razpravo pa namenja razmišljanjem o življenjski filozofiji Edvarda Kocbeka.

Knjigo sestavljajo štiri poglavja, v vsakem sta dve samostojni, a tematsko povezani študiji. Prvo poglavje nosi naslov *Pankapitalistična utopija*, prva razprava v tem poglavju pa *Koliko morale prenese bogastvo*. V motu razprave – razumemo ga lahko tudi kot moto celotne knjige – je zapisana trditev Zygmunta Baumana, da »privatizacija« pomeni razpad »mreže medčloveških odnosov«, medtem ko »socialna država« stremlje k povezovanju svojih članov, da bi obvarovala vse in vsakogar pred moralno pogubnim spopadom »vseh proti vsem« (str. 17). Zlom socializma v Evropi – realnega in našega samoupravnega –, ki je pomenil tudi vrnitev kapitalizma in zmago globalnega kapitalističnega gospodarstva, je v nekdanjih socialističnih državah spremljalo navdušenje, kot da bi to pomenilo celo »pankapitalistično utopijo in vseodrešenjsko gibanje« (str. 18). A upanje, povezano s kapitalizmom, se je razblinilo, saj je kapitalizem že sam po sebi protičloveški, še posebej brezobziren pa je v postsocialističnih državah; avtorica brez olepševanja zapiše, da je substanca našega kapitalizma ropanje družbenega premoženja: »Ta kapitalizem se je začel zločinsko, kradel je, pa naj se zateka v še takó

izbran besednjak visokodonečih besed o demokraciji in toleranci: kraja je kraja.« (Prav tam.) Sprašuje se, ali bi lahko izbrali *tretjo pot* (Anthony Giddens) onkraj socializma in kapitalizma, kajti jasno je, da »beg iz totalitarizma preteklega komunizma vzhodne Evrope v neoliberalizem ni rešitev« (str. 28), saj gonja za denarjem mnogim pomeni le boj za golo preživetje in podobe iz Engelsovega *Položaja delavskega razreda v Angliji* znova postajajo stvarnost. Ob tem se vpraša, »koliko socialne zavzetosti in pravičnosti usmerja našo strankokracijo« (str. 30), in ugotavlja, da država »sploh ne velja več za organizirano solidarnostno skupnost« (str. 32). Današnja družba bolj kot na solidarnost prisega na toleranco, toda v kapitalistični družbi se toleranca, kakor je opozoril Herbert Marcuse, izvaja ob *vnaprej utrjeni neenakosti*. S kapitalizmom je solidarna tudi sodobna levica – njene misli ne odlikuje več prizadevanje za *univerzalizacijo* (str. 37), ampak »duh difference«; pojavil se je tip *razočaranega intelektualca*, ki se odpoveduje ideji organizirane solidarnosti. A tej ideji se, neutrudno ponavlja filozofinja, ne smemo nikdar odpovedati.

V naslednji študiji z naslovom *Bebasta in sramotna ponovitev* avtorica označuje izjave, da je zahteva po socialni pravičnosti totalitarizem, kot hudo »kršitev vseh civilizacijskih norm o humanizmu« (str. 43). S krnjenjem in ukinjanjem socialnih pravic, ki smo jima priča, je po avtoričinem prepričanju načeta tudi demokracija, kajti prava demokracija je solidarnostna, okrnjena je tudi zmožnost mišljenja alternativ. S koncem države blaginje smo soočeni z okrutno tekmovalnostjo in »izločanjem po pravilu najslabši člen, marš ven!« (str. 49), zakonom ekonomije je v kapitalistični družbi podrejeno vse, tudi kultura kot kulturna industrija in celo ljubezen, zato sodobni človek, kot je ugotavljal Erich Fromm, ne zna več zares ljubiti. Avtorica se sklicuje na misel Petra Sloterdijka, da gre v postkomunističnih razmerah za brutalno konverzijo *iz sistemov dinamike srda in ponosa v sisteme dinamike pohlepa*, in poudarja, da pohlepa, ki žene tekmovalnost, ni mogoče uravnotežiti z dobrotelostjo, kajti solidarnost, ki »pomeni delati dobro za vse« (str. 71), mora biti vgrajena v temelje sistema. Opozarja, da tam, kjer je ni in kjer ni pravičnosti in poštenosti, tudi miru ni. Kot nekakšna rdeča nit knjige deluje njeno prepričanje, da smo na svetu zato, da ga – z organizirano solidarnostjo – »mirimo, ne pa da ga merimo v milijonih dobička in kapitala« (str. 84).

Filozofinja je kritična do konformizma sodobne politične levice, kajti ta ni več »prostor, ki zbira upanje, koncentrira jezo in obup v gibanje, ki bi lahko opravilo svetovno emancipacijsko poslanstvo« (str. 70). Trajen navdih vidi v sanjah generacije '68, ki je zahtevala »spremembo represivne medčloveškosti na vseh ravneh« (str. 64), in pritrjuje sporočilu *Deželnih balad* Dušana Voglarja, ki prepozna pokončnost v večnem uporu zoper sprevrženo, protičloveško stvarnost.

S temo upora se začne tudi prva študija drugega poglavja z naslovom *Solidarnost – ta drugo pravičnosti*, v kateri filozofinja predstavlja poglede enega izmed tvorcev *Splošne deklaracije o človekovih pravicah* Stéphana Hessla, zapisane v knjižicah *Dvignite se!* in *Napovedujemo mir!* Z njegovo pomočjo poudarja, da je razmere v svetu mogoče spremeniti in da sta podlaga uporništvu »naravni čut za poštenost in *potreba po pravičnosti*« (str. 79). Vrednote francoskega odporniškega gibanja so po Hesslu temelj sodobne demokratične in socialno pravične družbe in filozofinja se vpraša, v kakšno oporo so lahko njegove misli nekomu, ki neguje vrednote NOB. V svojem delu Hessel mlajšim generacijam vliva pogum za miroljuben upor proti socialni nepravici, ki ga vodi nenasilno upanje, in jih svari, da sta najslabši odgovor na zatiranje ravnodušnost in brezbriznost; brezup je po Hesslu nesprejemljiv, ker *ne da rezultatov, ki bi lahko porodili upanje*.

Upanja na spremembe v svojih kritičnih analizah sodobnosti ne izgublja niti Jürgen Habermas, čigar razumevanje filozofije in etike obravnava avtoričina študija z naslovom *Asketsko pojmovanje etike in filozofije*, ki še posebej opozarja na Habermasove analize odtujitvenih procesov. Najplemenitejše poslanstvo filozofije vidi Habermas v njeni zmožnosti *radikalne samorefleksije*; kot najradikalnejša samorefleksija se je filozofija dolžna nenehno upirati vsakršni odtujitvi in ideologizaciji, sposobna mora biti reflektirati tudi področja, kjer tradicionalna filozofija, kakor pojanjuje filozofinja, »nekoč ni imela domovinske pravice, in kot oko sveta [...] ubesediti še najbolj neizrekljivo trpljenje in bolečino« (str. 95). Filozofija zato ne sme postati samozadostna niti se ne sme reducirati na znanost, saj bi to vodilo v njeno »otrdelost in otopelost« (prav tam), opozarja avtorica, navezujoč se na Habermasa.

Habermas je zavezan duhu moderne. Prepričan je, da je treba nujno ohranjati razsvetljenski projekt, ki še ni dokončan, in že v 70. letih ana-

lizira pojav »novega konservativizma«, ki je bil glasnik konca moderne in je moderno kulturo odklanjal. Avtorica povzema njegove analize in izpostavlja predvsem ugotovitev, da novokonservativci »marsikaj kriznega, kar se dogaja v družbi, podtikajo kulturi« (str. 102), za krizo, katere vzroki so v napačnih ekonomskih odločitvah, pa krivijo (leve) intelektualce, ki naj bi si zaradi svoje krivde zaslužili sankcije. Trditev, da je kriza, ki v resnici izhaja iz neustrezne ekonomske rasti, kriza vrednot, je postala ideološka fraza, ki jo skupaj z zahtevo, da je treba »aktivirati« prav »vrednoto *poslušnosti* in *ponižnosti*, da bi kapital lažje funkcioniral« (str. 109), poslušamo še danes. Takšnemu stališču Cvetka Hedžet Tóth odločno nasprotuje in zagovarja trditev, da krize, ki je najprej ekonomske narave, ne more rešiti nikakršna renesansa etike, kaj šele religije, ter svari: »Hipokritski kapitalistični način reprodukcije, ki je v zelo očitni krizi, taisto krizo prelaga s sebe na drugega, celo na vrednote, in religiozno vodene in upravljane vrednote so v svetovnem okviru marsikje porodile fundamentalizem in z njim povezani terorizem, ki zlepa ne bo obvladljiv.« (Str. 114.) Sprašuje se, kakšna je vloga intelektualca v današnjem globaliziranem svetu, ki prisega na ekonomski liberalizem, in odgovarja, da predvsem v tem, da ne pristane na stališče, da je treba *zaustaviti refleksijo in vzpostaviti trdne vrednote*, in da ne dopusti, da bi *refleksijski zagon* samo za trenutek onemel – niti ob občutljivih vprašanjih religije. Ob tem omenja Habermasovo misel, da multikulturalnost zahteva vzajemno priznavanje subkultur, a v okviru skupne politične kulture – tako razumljena medkulturalnost »bi nas odtegnila kulturnemu imperializmu visoko razvitih zahodnih držav in hkrati ohranjala vse dragocene pridobitve našega humanizma« (str. 104). Poudarja tudi, da intelektualec ni prerok, »ampak predvsem mislec, ki uspe razbrati obstoječe stanje, ne samo glede tega, kar-je, takò, kot pač je, ampak še v marsičem bolj določene tendence, ne glede na to, ali so te pozitivne ali izrazito negativne« (str. 131).

V današnjem času, za katerega je značilna »nepreglednost [...] mišljenja radikalnih alternativ, se filozofija sicer zateka v etične oaze« (str. 118), a po Habermasovem opozorilu »etizacija sveta zahteva argumentacijo, vpeto v kar najbolj aktualne družbene razmere« (prav tam). Delo navaja Habermasovo stališče, da je filozof dolžen »podati ›moralno gledišče«

[...], seveda z univerzalno zahtevo po utemeljevanju tega, kar vključuje etično razsežnost bivanja v sodobni družbi« (str. 132–133). Habermas želi etiki odvzeti represivni značaj, zato se njegova etika diskurza odpoveduje »substancialnemu pristopu«, ki pozitivno določa, kaj je dobro in kako živeti, in zagovarja »nesubstancialni koncept« etike, ki mora znati detektirati zlo in nesvobodo ter deluje kot alarmni sistem, ki opozarja na krivice – Habermas si prizadeva za *asketsko pojmovanje* etike. Odgovori tako razumljene etike na vprašanje *Kaj storiti?* so zgolj »orientacijska točka« in ne »vednost v obliki imperativa« (str. 137); takšna etika je »sredstvo za prisvajanje sveta v neodtujeni, nepostvarjeni obliki« (prav tam) in ni v izključni pristojnosti nikakršnega svetovnega nazora ali religije.

V tretjem poglavju *Dialektike refleksijskega zagona*, ki nosi naslov *Volja do metafizike in utopije*, se avtorica posveča mišljenju nemškega filozofa Ernsta Blocha in ameriškega filozofa Richarda Rortyja. Čeprav gre za misleca, ki izhajata iz različnih teoretskih predpostavk in uporabljata precej različna »besednjaka«, je iz avtoričine analize njunih filozofskih pogledov očitno, da sta si po humanistični intenci zelo sorodna. Tudi z njuno pomočjo filozofinja pojasnjuje eno glavnih misli *Dialektike refleksijskega zagona*, da bi odpoved utopičnemu mišljenju pomenila odpoved humanizmu; utopija je namreč predpostavka humanizma, ta pa je, kot se je izrazil Bloch, *odrasel v utopiji*.

Na Blocha, misleca tistega, česar še ni, in na njegovo čudovito pozornost na človeškost je pri nas v začetku 60. let med prvimi opozoril Edvard Kocbek. Tedanja slovenska filozofija za Blochov »dosledno metafizično razvit materializem« (str. 150) žal ni pokazala zanimanja, a tudi danes, ko politika nima več monopola nad filozofijo, pri Blochu le redko iščemo navdih; morda zato, domneva avtorica, ker v sodobnem svetu »ekonomija dobiva premoč celo nad politiko« (str. 172), svet, ki ga anticipira Bloch, je namreč »svet onkraj kapitalizma« (prav tam). Blochovo mišljenje je možne sreče, medčloveške solidarnosti, človekovega dostojanstva ter življenja brez revščine, izkoriščanja in vsakršne odtujenosti je popolnoma tuje danes prevladujoči neoliberalistični ideologiji. Toda to ni dokaz za neaktualnost Blochove misli, je prepričana avtorica, kajti »moč utopičnega mišljenja je in ostaja eden od najmočnejših virov

za trajno ohranjanje *poguma za bivanje*« (str. 151); poudarja tudi, da bi morali prisluhniti Blochovemu pozivu, »da preteklo jemljimo iz prihodnjega in nikakor obratno« (str. 172).

Čeprav Bloch izhaja iz Nietzschejeve trditve o smrti Boga, iz nje ne izpelje nikakršnih nihilističnih sklepov, ampak – prav nasprotno – v prihodnost usmerjeno utopično filozofijo, ki »ohranja metafiziko v obdobju brez Boga« (str. 154). Ne odpoveduje se niti pojmu transcende[n]ce, le da ga razume »na ravni *imanence* in ne onkraj zgodovine« (prav tam). Takšna je lahko le filozofija *nekonstruiranega vprašanja*, ki se ji upira to, da bi enkrat za vselej odgovorila na vprašanje biti in bivajočega. Bloch se ne odpoveduje niti pojmu nesmrtnosti in tako kot Adorno in Horkheimer kliče »*ven iz vode smrtnosti*« (str. 158); avtorica ob tem analizira njegove nazore o utopiji nasprotovanja smrti v *Duhu utopije* (1918; 1923), v kateri Bloch trdi, da nam srečanje s samim seboj omogočajo umetniška dela.

Bloch je utopične sanje odkrival na vseh področjih človekove ustvarjalnosti – pretežni del razprave o njegovi filozofiji Cvetka Hedžet Tóth namenja razmišljanjem o arhitekturi kot utopiji človekovega domovanja. V filozofiji samosrečanja v *Duhu utopije* Bloch opisuje tri stopnje v odnosu med notranjo vsebino in zunanjo obliko, s katerimi, kot ugotavlja avtorica, »nehote opisuje zgodovino arhitekture« (str. 160): grška linija je linija ugajanja in pomeni *skladnost notranjega z zunanjim*, »evdajmonistično ravnotežje med življenjem in strogostjo prostora« (str. 161); egipčanska arhitektura predstavlja popolno zunanost, je neprijazna, zaznamuje jo »*hotenje postati kamen*«, nad življenjem vlada »totalna oblast anorganske narave« (str. 162); gotska linija pa uteleša *duh vstajenja*, »dematerializira vsakršno maso«, »zmagala je moč notranjosti« (str. 163). V *Principu upanja* (1954–1959) Bloch izraža odklonilen odnos do sodobne, na abstraktno tehniko zožene in odtujene arhitekture ter sprašuje, ali je mogoča sinteza egipčanskega *kristala* z gotskim drevesom življenja, natančneje, njuno posredovanje in povzdignjenje v nekaj tretjega, izvirnega, česar še nikoli nikjer ni bilo. Avtorica ob analizi Blochovega dožemanja sodobne arhitekture kot izraza ledenega sveta avtomatov opaža podobnosti med njegovimi razmišljanji in poznejšo antifunkcionalistično naravnano diskusijo v arhitekturi.

Druga razprava tega poglavja se začne z opisom Rortyjevega lika liberalnega ironika ali – kakor besedno zvezo sloveni avtorica – »svobodoljubnega hudomušneža« (str. 173), ki pooseblja Rortyjeva filozofska stališča. Ironik nasprotuje »zdravorazumski« poziciji metafizika, ki verjame, da poleg spremenljivih pojavov obstajajo nadčasovni red ter večna bistva in absolutne resnice; takšno metafizično pozicijo Rorty odklanja, saj meni, da je »filozofija zavezana času in se spreminja tako po heraklitovsko« (str. 175). Rortyjev ironik, ki je *nominalist in historicist*, zavrača prepričanje, da obstaja kaj dokončnega in nespremenljivega, zato se odpoveduje *dokončnemu besednjaku* (od katerega metafizik pričakuje, da mu bo omogočil spoznati kaj dokončnega), in si besednjak izbere sam. (Tako kakor Blochu je torej tudi Rortyju ljubše, da na vprašanja ni nikoli odgovorjeno, kot da bi bilo odgovorjeno enkrat za vselej!) Ob navedbi te poteze lika liberalnega ironika avtorica opozarja na Rortyjev upor proti poskusom poznanstvenjenja filozofije, ki ne vodijo nikamor drugam kot zgolj v odtujitev védenja in dogmatizem, ter na Rortyjevo naklonjenost svobodni, odprti in neobremenjeni komunikaciji, »ki sproža spontanost« (str. 176). Avtorica opozarja na Rortyjev avtobiografski zapis *Trocki in divje orhideje*, v katerem ameriški filozof skozi opis svojega srečanja s samim seboj ob pogledu na divje orhideje, katerih moralno sporočilo je kot otrok povezoval s Trockim, pojasnjuje izoblikovanje svoje drže angažiranega intelektualca, ki se zavzema za posameznikovo svobodo in hkrati za socialno pravičnost ter solidarnost. Cvetka Hedžet Tóth se ustavi tudi pri njegovem eseju *Spodletele prerokbe, veličastna upanja* (1998) in priporočilu, da berimo tako *Novo zavezo* kot tudi *Komunistični manifest* – besedili, ki sta zaradi upanja na socialno pravičnost lahko še danes navdih in spodbuda za prihodnost, pa čeprav gre za *spodletele prerokbe*.

Rortyjeva filozofija je kljub »deklarirano postutopični dobi« (str. 188), v kateri je nastajala, izrazito utopično naravnana. Njegovo *liberalno utopijo* nakazujeta že prepričanje liberalnega ironika, da je okrutnost najhujše, kar lahko storimo drugemu človeku, in upanje, da lahko prenehamo poniževati drug drugega. Gre za utopijo človekove svobode in hkrati medčloveške solidarnosti. A solidarnost se po Rortyju ne odkriva s filozofsko refleksijo, ampak »z našo naraščajočo senzibilnostjo



za trpljenje, krivice in ponižanja drugih ljudi« (str. 193); nikakor pa ni dovolj, da trpljenje zgolj prepoznamo, treba ga je preprečevati in odpravljati. Filozofinja ob tem opozarja še na Rortyjevo približevanje svetu književnosti, ki je nabit z etičnimi sporočili in izostruje našo občutljivost za človeške potrebe in trpljenje; nobenemu filozofskemu delu ni uspelo o suženjstvu v Ameriki povedati toliko kot *Koči strica Toma*. Rortyjeve teren razmišljanj je torej, piše avtorica, »svet romana in svet filozofije, pripovedništvo in teorija, potreba po demokratični utopiji in potreba po metafiziki, liberalni ironik in filozof« (str. 195). V Rortyjevem duhu se nato vpraša, ali je »možno bogastvo brez siromaštva« in ali levica razpravlja o pojmih, kot so identiteta, diferenca, toleranca in medkulturalnost, samo zato, ker »ne obvladujemo več dejanskih problemov« (str. 196); v duhu Rortyjeve filozofije je tudi njena domneva, da je »utopija demokracije odprava revščine« (prav tam).

Prva razprava zadnjega, četrtega poglavja z naslovom *Iz metafizike slovenstva* govori o Kocbekovem doživljanju slovenstva, njegovih razmišljanjih o slovenskem jeziku, narodu, domovini in njegovem *kozmičnem čutu*. K metafiziki slovenstva sodita po avtoričinih besedah prizemljen »čut za orientacijo v svetu in življenju« (str. 210) in »svetlo razmerje do življenja« (Kocbek), ki ga nujno potrebujemo za svoj obstanek; metafizika je v tem kontekstu razumljena kot »zmožnost posredovanja, ki ugasne vsakokrat takrat, ko mišljenje prisega na kaj absolutnega, dokončnega in samozadostnega« (str. 11).

K oceni, da slovenska tradicionalna nazorska razklanost celo narašča, avtorica navaja Kocbekovo stališče, da je pretirana dovezetnost za nazorskost in univerzalne ideje med izvirnimi grehi slovenstva – iz nje izvira tudi »zasvojenost s politiko« (str. 223), proti kateri Kocbek protestira, saj je prepričan, da politika ne sme biti cilj, ampak je lahko le sredstvo; hkrati Kocbek Slovence opogumlja, da so sposobni tudi za politično in ne le za kulturno dejavnost. Njegov koncept politike je »v bistvu etizacija sveta, ki počlovečuje« (str. 226). Na Kocbekove poglede se navezuje ena vodilnih misli celotnega dela, zapisana že v predgovoru *Dialektike refleksijskega zagona*, misel, da se najvišje resnice nazorov med seboj izključujejo in da je treba »kot povezujočo resnico med različnimi nazori izpostaviti drugo, dejavno resnico, ki je vedno etična«; pri tem

»gre za etiko medčloveške solidarnosti kot kohezijsko vezivo človeštva, celo globalnih, svetovnih razsežnosti« (str. 12).

Avtorica trdi, da h Kocbekovemu razumevanju smisla metafizike slovenstva spada tudi njegova vizija zveze evropskih držav, ki jo je predstavil v eseju *Mali in veliki narodi* (1939), in se ob tem sprašuje, koliko se je današnja združena Evropa približala Kocbekovemu idealu, koliko pa njeno združevanje temelji na velikem kapitalu, ki ne dopušča solidarnosti in ni naklonjen majhnim narodom.

Filozofinja nadgrajuje svoja razmišljanja o Kocbekovi onaravljeni etiki ter prizemljeni, biocentrični metafiziki v svojem delu *Hermenevtika metafizike* (2008) in poudarja, kako pomembno je ohranяти panteistični kozmični čut, ki ga je Kocbek negoval v izjemno težkih razmerah med vojno; nanj ne smemo pozabiti zato, »da ne bo nobena učenost pomenila zatajevanje življenja« (str. 216). Ohranjanje življenja je bistvo Kocbekovega pojma *svetosti življenja*. Avtorica v Kocbekovem povezovanju »svetega in revolucionarnega človeka« v *Tovarišiji* – sintezi osebnega in etičnega z družbeno odgovornim in solidarnim – prepozna podobnost z Rortyjevo utopično vizijo skupnosti, v kateri bosta osebna svoboda in avtonomija združljivi s pravičnostjo in solidarnostjo.

V zadnji razpravi z naslovom *Človekova in narodova samobitnost* avtorica ocenjuje dejavnost *Revije 2000*, ki jo razume kot etično zelo občutljivo spontano gibanje, in trdi, da je sodelavce revije bolj kot politična opredeljenost povezovalo »dojemanje kulture kot tega, kar narod v marsičem najbolj osredinja v večnostnem pomenu« (str. 231). K občutju, ki zaznamuje njihovo dojemanje slovenstva, po avtoričinih besedah sodi tudi ohranjanje »upanja, utopične zavesti, celo negovanja metafizične zavesti« (str. 263). Cvetka Hedžet Tóth predstavlja tudi prispevek urednika *Revije 2000* Petra Kovačiča Peršina. Najdlje se zadrži pri njegovi knjigi *Duh inkvizicije* (2012), v kateri Peršin med drugim poudarja, da človeštvo brez utopije, ki je izraz upanja, ne more preživeti in da gre pri utopiji za »etizacijo sveta« (str. 233); pozorna je na njegov »čut za upornišvo«, »zavidljivo samosvojost« (str. 234) in »širok komunikacijski vzorec« (str. 235), ki izstopa pri njegovem poskusu vzpostavitve dialoškega ozračja tudi med partizani in belogardisti. Avtorica izpostavlja Peršinova stališča, da je sprava *izraz človečnosti človeka*, pogoj za sožitje in sproščeno živ-

ljenje naroda ter obnovitev krščanstva in da lahko svojo svobodo ubrani le narod, ki ne dvomi o svojem narodnoosvobodilnem uporu. Komentira tudi njegovo kritiko slovenskega katolicizma, ki ni protikrščanska, ampak »učinkuje kot izpoved globoko vernega kristjana« (str. 242). Zauzstavi se še ob Peršinovih razmišljanjih o Vekoslavu Grmiču, ki je pri nas prvi opozarjal na idejo globalnega etosa, in ob Kocbekovem vplivu na Peršinovo ustvarjalnost ter dejavnost in sploh na usmeritev *Revije 2000*, katere vodilo je bila »etična naravnost in človečnost brez meja« (str. 271). Ob Peršinovi *Vrnitvi k Itaki* se avtorica sprašuje o »metafizični razsežnosti bivanja našega naroda« (str. 265) in navaja Peršinovo stališče, da mora metafizični napor odgovorno negovati svobodo in humanost ter s tem tudi smisel življenja – v tem je po njenem prepričanju aktualnost pometafizične metafizike, v središču katere je življenje.

Cvetka Hedžet Tóth v *Dialektiki refleksijskega zagona v srečanjih z vsemi omenjenimi avtorji* predstavlja predvsem svojo osebno držo, h kateri spadata neomajno prepričanje o nujnosti socialne pravičnosti in verjetje v še vedno odprte možnosti solidarnega sobivanja vseh ljudi na svetu, ki bi bil dom za vse. Zato, da te možnosti ostanejo odprte, filozofska refleksija nikoli ne sme umolkniti.