

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 471—482
UDK: 179.9
Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 10/2016

Vojko Strahovnik

Razsežnosti intelektualne ponižnosti, dialog in sprava

Povzetek: Prispevek se ukvarja s pojmom intelektualne ponižnosti; umešča ga v okvir spoznavnih vrlin in naravnosti. Osrednja teza je, da nam razmislek o odnosu med pojmom (intelektualne) ponižnosti ter pojmom sramu lahko razkrije in osvetli pomembne vidike intelektualne ponižnosti ter izpostavi tudi njeno vlogo in pomen v javni razpravi. Izmed teh vidikov izpostavljamo dva ključna, in sicer vidik premisleka o lastni umeščenosti v določen (moralni in spoznavni) prostor ter vidik statusa, ki ga v tem prostoru pripisujemo sebi samim in drugim. Ker sta javna razprava in dialog, posebej v postkonfliktnih družbah, pogosto zelo polarizirana in čustveno obarvana, prispevek na kratko osvetljuje tudi vlogo intelektualne ponižnosti v spravni procesih.

Ključne besede: intelektualna ponižnost, spoznavne vrline, sram, javna razprava, dialog, sprava

Abstract: **Dimensions of Intellectual Humility, Dialogue and Reconciliation**

The paper investigates the concept of intellectual humility and positions it within the domain of epistemic virtues and attitudes. The central thesis is that reflection on the relationship between the concept of (intellectual) humility and the notion of shame reveals and highlights important aspects of intellectual humility and its role in public discourse. Two key aspects are pointed out, namely self-situatedness in a given (moral and epistemic) space and the status ascribed to self and others in this space. Since public discourse and dialogue are often extremely polarized and emotionally charged, particularly in post-conflict societies, the paper elucidates the role of intellectual humility in the processes of reconciliation.

Key words: intellectual humility, epistemic virtues, shame, public discourse, dialogue, reconciliation

*»Človekovo srce se povzdiguje pred padcem,
ponižnost stopa pred častjo.
Kdor vrača besedo, preden sliši,
je to bedaštvo, v sramoto mu je.«*

(Prg 18,12–13)

1. Uvod

V prispevku se ukvarjamo s pojmom intelektualne ponižnosti; umeščamo ga v okvir spoznavnih vrtilin in naravnosti. Osrednja teza je, da nam razmislek o odnosu med pojmom (intelektualne) ponižnosti ter pojmom sramu lahko razkrije in osvetli pomembne vidike intelektualne ponižnosti ter izpostavi tudi njeno vlogo in pomen v javni razpravi. Izmed teh vidikov izpostavljamo dva ključna, in sicer vidik premisleka o lastni umeščenosti v določen (moralni in spoznavni) prostor ter vidik statusa, ki ga v tem prostoru pripisujemo sebi samim in drugim. Ker sta javna razprava in dialog – posebej v postkonfliktnih družbah – pogosto zelo polarizirana in čustveno obarvana, prispevek na kratko osvetljuje tudi vlogo intelektualne ponižnosti v spravni procesih. Naše metode vključujejo uporabo premislekov iz moralne in spoznavne fenomenologije, pojmovno analizo temeljnih pojmov ter prečenja njihovih razsežnosti med spoznavno teorijo in moralno teorijo, pa tudi zgoščen pregled izsledkov empiričnih študij na to temo.

Prispevek se sicer umešča v polje širše razprave o odnosu med intelektualno ponižnostjo in dialogom, ki vključuje več pomembnih vprašanj in odprtih problemov. Ključen izziv, ki je postavljen v izhodišče te razprave, je prepoznava in opredelitev pozitivnih ter negativnih dejavnikov zdrave javne razprave in odprtega dialoga (Žalec 2008; 2010). Hkrati nam je pri tem pomembno tudi določanje rešitev in ukrepov, ki omogočajo krepitev prvih in zamejitev ali odpravo drugih. Nekatera izmed odprtih vprašanj, ki si jih o intelektualni ponižnosti lahko zastavimo, so: ali in na kakšen način jo lahko razumemo kot spoznavno vrlino, ali ima intelektualna ponižnost pomembno vlogo pri prepoznavi, odpravljanju ali izogibanju pristranskosti v razpravi, ali je intelektualna ponižnost združljiva s trdnimi verskimi prepričanji in versko zavezanostjo ter kako je oboje povezano z morebitnim nestrinjanjem glede temeljnih vprašanj in svetovnonazorskih pogledov. Ključno je tudi vprašanje, kdaj in na kakšen način intelektualno ponižnost spodbujati. Gre za zelo široko polje razprave, v okviru katerega bomo v našem prispevku prečili le nekaj izmed izpostavljenih izzivov.

2. Intelektualna ponižnost kot spoznavna vrlina

Pojem intelektualne ponižnosti – posebej znotraj polja spoznavne teorije – postaja vse pogostejši predmet zanimanja. Ta porast sledi tudi vzponu raziskovanja na področju vrlinske spoznavne teorije. Po kratkem orisu razumevanja intelektualne

ponižnosti bomo slednjo v tem razdelku umestili znotraj tega pristopa k spoznavni teoriji.

Intelektualno ponižnost lahko izhodiščno razumemo kot del splošne ponižnosti, ki je vezan na miselne in spoznavne vidike (Davis et al. 2016). Intelektualna ponižnost je tako vrlina ali naravnost, ki vključuje zmožnost, da imamo ustrezen oziroma stvaren ter nenadut pogled na naše miselne sposobnosti, prednosti in pomanjkljivosti, ter sposobnost ustrezno presojeti in vrednotiti različne ideje in stališča s spoštljivostjo do drugih, ki se z nami ne strinjajo ipd. (Hook et al. 2015). Intelektualna ponižnost torej vključuje znotrajosebno in medosebno razsežnost. Omogoča nam, da vzpostavimo ustrezen odnos do sebe samih kot spoznavnih delovalcev, kar med drugim vključuje odprtost za nova dejstva in spoznanja, za nova stališča, sposobnost vključevanja nove vednosti v naš nabor spoznanj, oceno relevantnosti te vednosti ipd. Hkrati nas postavlja v spoznavni prostor z drugimi na način, ki omogoča nenaduto, neošabno in solidarno sodelovanje pri spoznavanju resnice, v javni razpravi, pri udeležnosti v dialogu idr.

Tako opredeljeno intelektualno ponižnost lahko sedaj umestimo v okvir vrlinske spoznavne teorije. Sodobna vrlinska spoznavna teorija oziroma vrlinska epistemologija predstavlja nabor novejših stališč, ki so se pojavila kot odziv na globoko vrzel med tradicionalnima stališčema spoznavnega internalizma in eksternalizma, obenem pa tudi kot posledica vse večjega uveljavljanja vrlinske etike. Kakor je vrlinska etika prestavila težišče zanimanja od značilnosti dejanj k značilnostim moralnih delovalcev, tako je tudi vrlinska spoznavna teorija izpostavila pomen osredotočenosti na spoznavne delovalce in njihove značilnosti ter te vidike postavila ob bok samim značilnostim spoznavnih stanj (prepričanjem) in dejanj. Izhodišče vrlinske spoznavne teorije sicer najdemo že pri Aristotelu, ko ta jasno razlikuje med etičnimi oziroma npravstvenimi vrlinami ter intelektualnimi ali razumskimi vrlinami,¹ ter jim dodeljuje svojstvene vloge. Izpostavlja pet temeljnih spoznavnih vrlin: umetnost oziroma umetnostno in tehnično znanje (*techne*); znanje oziroma znanstveno modrost (*episteme*); pametnost oziroma praktično modrost (*phronesis*); modrost oziroma filozofsko modrost (*sophia*) in razumnost oziroma intuitivni razum (*nous*).² (Aristotel 2002, 188) Poleg naštetih na nekaterih mestih omenja še druge intelektualne vrline, npr. izkušnost, bistrost, pozornost idr. Za Aristotela so vrline – tako moralne kot intelektualne – zadržanja oziroma osebnostne lastnosti; so nekaj, kar nas lahko označuje kot dobre ali slabe ter za kar smo lahko deležni hvale ali graje.

¹ »Na isti način se delijo tudi vrline: ene imenujemo razumske, druge npravstvene. Med razumске vrline spadajo modrost, bistrost in pametnost, med npravstvene pa plemenitost in umerjenost. Zakaj če govorimo o npravah, ne pravimo, da so modre ali bistre, ampak da so blage ali umerjene. Modrega človeka hvalimo zaradi njegove lastnosti, hvalevredne lastnosti pa imenujemo vrline.« (Aristotel 2002, 73)

² Umetnostno in tehnično znanje je znanje o tem, kako izdelati stvari oziroma zunanje objekte in kako razviti obrt. Znanstvena modrost temelji na vednosti o tem, kar je nujno in obče. Intuitivni razum vzpostavlja vednost o prvih načelih, ki so izhodišče vsega, a jih ni mogoče logično dokazati, ampak le intuitivno umeti. Praktična modrost je sposobnost delovati v skladu z vrlino in splošno srečnostjo. Filozofska modrost je sestav intuitivnega razuma in modrosti, katere predmet so prapočela in nujne ter nesprenmenljive bitnosti. (Aristotel 2002, 188–206)

Sodobna vrlinska spoznavna teorija je zagon dobila s člankom Ernsta Sose z naslovom »Splav in piramida. Skladnost nasproti temeljem v teoriji vednosti« (1980), v katerem se vrlinski spoznavni teoriji dodeljuje vloga razrešitve nasprotij med fundacionalizmom in koherentizmom. Fundacionalistično strukturo upravičenja, ki si jo lahko ponazorimo z modelom na glavo obrnjene »piramide«, bremeni problem upravičenja temeljnih prepričanj in povezanosti med splošnimi načeli kot viri upravičenja ter ostalimi prepričanji. Pri koherentizmu pa ostaja odprt problem upravičenja najosnovnejših oblik vednosti, ki jo pridobimo npr. z zaznavnimi procesi, ter vsake druge vednosti, ki se nahaja na periferiji »splava« in je torej z ostalimi prepričanji ne veže mnogo relacij. Na spoznavnih vrlinah temelječi pristop k spoznavni teoriji te osnovne probleme odpravlja ter ponuja bolj celostno in povezano sliko spoznavanja, vednosti in upravičenja. V tej sliki so spoznavne vrline spoznavne odlike, tj. dane ali oblikovane sposobnosti, ki nam omogočajo, da zanesljivo dosegamo spoznavne cilje, na primer resnico ali razumevanje. Upravičena so tista prepričanja, ki so ustrezno povezana oziroma ustrezno koreninijo v teh spoznavnih vrlinah, in resnična resnično tudi predstavljajo vednost. V takšni sliki je odmerjen smiseln prostor tako za fundacionalistična spoznavna načela kot tudi za vidik zanesljivosti, ki je sam odlika tako spoznavnih procesov kot celotnega spoznavnega sistema in nam omogoča reflektivno vednost. (Greco in Turri 2015)

Spoznavne vrline lahko opredelimo kot sposobnosti, dispozicije, pridobljene navade ali osebnostne značilnosti posameznikov, ki tem pomagajo pri uresničevanju njihovih spoznavnih ciljev (denimo tvorbi resničnih prepričanj o svetu, vednosti, razumevanju, modrosti idr.). Že Aristotel je v svoje pojmovanje spoznavnih vrlin vgradil določeno dvojnost oziroma napetost. Na nekaterih mestih o njih govori kot o čistih osebnostnih odlikah oziroma značajskih lastnostih (denimo intelektualni pogum, da zagovarjamo svoje stališče tudi v primeru, ko se drugi z nami ne strinjajo), na drugih mestih pa izpostavlja vidike, ki so vezani na zanesljivost naših spoznavnih moči, ter jih približuje zanesljivim zmožnostim (denimo zanesljiv vid). Tudi v sodobni vrlinski spoznavni teoriji se ta dvojnost ponavlja – na eni strani imamo teorije, ki primarno izpostavljajo zanesljivost spoznavnih mehanizmov, na drugi pa teorije, ki razumejo spoznavne vrline bolj celostno, z vidika spoznavalca in spoznavanja kot delovanja. Prvo stališče imenujemo vrlinski reliabilizem; ta vednost razume kot resnično prepričanje, ki je rezultat spoznavnih vrlin kot stabilnih in zanesljivih miselnih procesov ter mehanizmov, ki spoznavajočemu zagotavljajo visok delež resničnih prepričanj. Na drugi strani je vrlinski responsabilizem, ki vednost razume kot resnično prepričanje, ki izvira iz spoznavno vrlih dejanj, torej dejanj, ki imajo svoj izvor v spoznavnih vrlinah kot intelektualnih odlikah spoznavajočega. Pri prvem pogledu so spoznavne vrline denimo dobro razvit vid, dober spomin, dobra zmožnost argumentacije, razpoznavanje subtilnih zaznavnih dražljajev ipd., pri drugem pa domiselnost, spoznavna pogum in odgovornost, intelektualna treznost, nepristranskost, ustvarjalnost ipd. Spet tretje vrline (npr. intelektualna temeljitost, zmožnost za usmerjanje spoznavne pozornosti na bistveno, celovit dojem) se umeščajo nekam vmes med oba pola. Vidimo lahko, da so pri prvem stališču v ospredju vidiki spoznavnega mehanizma, pri drugem pa

vidiki spoznanja kot dejanja in spoznavajočega samega. (Strahovnik 2004; Montmarquet 1987; Eflin 2003) Ko govorimo o intelektualni ponižnosti kot spoznavni vrlini, jo primarno razumemo v okviru drugega zgornjega pogleda, ki spoznavne vrline razume kot značajske lastnosti in naravnosti posameznikov kot delovalcev, in ne (zgolj) kot zanesljiv spoznavni mehanizem.

3. Razsežnosti intelektualne ponižnosti, sram in sprava

Zgoraj smo intelektualno ponižnost opredelili kot področje (splošne) ponižnosti. Tudi slednji pojem zaobjema več raznolikih razsežnosti, zato ga ni mogoče povsem uokviriti znotraj nekega preprostega modela. Kellenberger (2010, 321–322) tako prepoznava sedem razsežnosti ponižnosti, ki jih postavlja naša običajna misel. Te so: 1. oblikovana samopodoba, ki vključuje slabo oziroma nizko mnenje o sebi, posebej tedaj, ko imajo drugi drugačno podobo od te in tako boljše mnenje; 2. oblikovana nizka ocena lastne zaslužnosti ter izražanje takšne ocene; 3. oblikovano skromno oziroma zadržano mnenje o lastni pomembnosti ali statusu, ki se pogosto umešča na spodnji rob možne ocene te pomembnosti ali statusa; 4. odsotnost izpostavljanja samega sebe, posebej v situacijah, v katerih je posameznik dal neki doprinos ali je za nekaj zaslužen; 5. odklanjanje pripisovanja zaslug in zaslužnosti samemu sebi; 6. oblikovanost in izražanje zavedanja o lastnih napakah in pomanjkljivostih; 7. odsotnost ošabnosti, nadutosti in prevzetnosti. Med naštetimi razsežnostmi je seveda precej prekrivanja. Tudi Worthington in Davis s ponižnostjo oziroma s tem, kar imenujeta relacijska oziroma odnosnostna ponižnost, povezujeta več razsežnosti, izmed katerih so ključne, 1. da gre za védenje znotraj določenega odnosa, ki vključuje stvarno in zvesto podobo o samem sebi ter ustrezno vrednotenje samega sebe, hkrati pa tudi ne preveliko izpostavljanje samega sebe; 2. da gre za védenje in naravnost do drugega, s katerima v tem odnosu izkazujemo skrb za dobrobit drugega – vsaj v enaki meri kot za lastno dobrobit – ter s tem ustvarjamo zaupanje; 3. da se ponižnost izkazuje predvsem v tistih situacijah, v katerih je naš ego še posebej izzvan, na primer v konfliktu ali pri potegovanju za priznavanje nekega dosežka (Worthington 2014). Ob tem je izpostavljeno tudi, da ponižnost ni zgolj odsotnost določenih lastnosti in potez (npr. odsotnost pristranskosti, zagledanosti vase, nadutosti ali iluzij o samemu sebi), ampak ima kot vrlina – kot nekaj, kar je usmerjeno onkraj nas, k drugim ter v imenu dobrobiti drugih omejuje dajanje prednosti našim lastnim interesom – svoje lastno, svojstveno pozitivno jedro.

Z vidika sodb o ponižnosti v določenem odnosu se ta tesno povezuje z 1. usmerjenostjo na drugega za razliko od sebičnosti; 2. težnjo tvorjenja in izražanja pozitivnih, k drugemu usmerjenih čustev (sočutje, skrb, ljubezen ipd.); 3. zmožnostjo ustreznega in družbeno sprejemljivega uravnavanja nase usmerjenih čustev (npr. ponosa ali občutka zaslužnosti) in 4. oblikovanostjo ustrezne podobe o samem sebi (Davis et al. 2010, 248). Ponižnost tako obsega znotrajosebne, medosebne in motivacijske vidike (2013, 61). Nekatere opredelitve ponižnosti tudi eksplicitno

vključujejo tako moralne kot spoznavne vidike. Cole Wrightova s sodelavci (2016, 2) opredeljuje ponižnost kot svojstveno psihološko umeščeno samega sebe, ki zajema spoznavno in moralno umerjenost. S spoznavnega vidika to pomeni, da gre za razumevanje in stvarno izkustvo samega sebe kot omejenega in zmotljivega bitja, ki je del večjega stvarstva ter ima s tem tudi omejeno in nepopolno gledišče, in dojem celote, ki ga presega. To izkustvo je lahko posredovano oziroma oblikovano tudi v okviru duhovne povezanosti z Bogom ali izkustva bivanjske povezanosti z naravo oziroma kozmosom. Ponižnost v tem smislu tudi omejuje človekovo težnjo po izkustvu posebnosti in odlikovanosti ter dajanju prednosti lastnim prepričanjem in veččinam (ob hkratnem terjanju posebnega priznanja, pohvale, statusa in nadvlade nad drugimi). V moralnem smislu gre za razumevanje in stvarno izkustvo samega sebe kot zgolj enega od moralno pomembnih bitij, katerega interesi in dobrobit so vredni enakega upoštevanja in skrbi kot interesi ostalih. V tem smislu ponižnost omejuje naše težnje po dajanju prednosti našim lastnim interesom in dobrobiti.

Podobno lahko tudi pri intelektualni ponižnosti sami prepoznamo več njenih vidikov, prav tako naletimo med avtorji in filozofskimi teorijami na kar nekaj razhajanj o tem, kako jo najbolje razumeti. En pogled jo razume kot specifično in poenoteno psihološko potezo oziroma značajsko lastnost (monistični pogled), nasproti pa mu stoji pogled, ki jo razume kot nabor raznolikih značilnosti, ki so specifične glede na svoj predmet oziroma področje (pluralistični pogled) (Lynch et al. 2016). Tudi v okviru prvega, monističnega pristopa ne obstaja strinjanie, kaj je tisto osrednje, kar določa intelektualno ponižnost, kaj je njena osrednja vsebina. Nekatera stališča znotraj tega pogleda vežejo intelektualno ponižnost prvenstveno na vidik spoznavnega statusa, in sicer jo povezujejo z določeno nezavzetostjo za družbeni status, ki se vzpostavlja na podlagi tega, da nam drugi posamezniki ali skupine pripisujejo intelektualne sposobnosti. V tem smislu je intelektualna ponižnost nasprotna intelektualni nadutosti ali domišljavosti. Vendar pa se lahko podobna nezavzetost pojavlja tudi pri stanjih, ki se odmikajo od spoznavne vrlosti, na primer pri (miselni) egocentričnosti, plahosti ali boječnosti. Druga stališča znotraj tega pogleda poskušajo najti temelje intelektualne ponižnosti v spoznavnih prepričanjih drugega reda, ki jih vzpostavljamo do spoznavnih stanj prvega reda, na primer v odliki zadržanosti pri pripisovanju vednosti samemu sebi. Spet tretji poleg takšnih prepričanj drugega reda poudarjajo še pomen drugih, neprepričanjskih naravnosti, na primer odsotnosti občudovanja ali občutka pristnega sprejemanja lastnih spoznavnih omejitev kot dela nas samih. (Lynch et al. 2016; Whitcomb et al. 2015; Hazlett 2012). Rožič (2016) tesno povezuje pojma ponižnosti in samožrtvovanja, pri čemer ima prva predvsem vlogo omejevanja morebitnih negativnih posledic drugega. Drugi ponižnost kot vrlino postavljajo nekam vmes med hibi intelektualne vzvišenosti in intelektualne plašnosti, hkrati pa v okviru naših vsakdanjih intuicij o ponižnosti izpostavljajo njeno tesno povezanost z modrostjo – kar je blizu Sokratovemu pojmovanju modrosti, ki nujno vključuje ponižnost (Samuelson et al. 2015). Tudi pluralistični pogledi ne ponujajo enotne ali enostavne slike intelektualne ponižnosti in običajno v to sliko vključujejo raznorodne značilnosti, podobno kot to

velja za zgoraj predstavljeni Kellenbergerjev pogled na splošno ponižnosti; pri tem so pogosto vključeni vidiki prepoznavanja in pripoznavanja lastnih spoznavnih napak in omejitev, zavezanost odprtosti za nova spoznanja ipd.

V tem prispevku nas zanima zlasti, kaj nam lahko o sami naravi intelektualne ponižnosti razkrije njena povezava s sramom. Povezavo ponižnosti s sramom med drugimi izpostavlja že Kellenberger (2010, 324–331), ki prepoznava dve temeljni nasprotji, in sicer 1. nasprotje med ponižnostjo in ponosom in 2. nasprotje med ponižnostjo in osjo ponos–sram.

Pri prvem nasprotju stoji ponižnost nasproti ponosu, prevzetnosti, samopoveličevanju, nadutosti in ošabnosti. V tem okviru jo med drugimi razumeta tudi Tomaž Akvinski in Iris Murdoch. Slednja jo izpostavlja kot eno izmed osrednjih, a hkrati tudi najzahtevnejših kreposti. »Največji sovražnik odličnosti v morali (pa tudi v umetnosti) je osebna fantazija: splet samopoveličevanja in tolažečih želja in sanj, ki preprečuje, da bi videli tisto, kar je zunaj nas.« (2006, 70) Vidimo, da Murdochova izpostavlja tudi spoznavne vidike ponižnosti, ne zgolj njeno moralno vrednost in pomen. Za vernega človeka sta čistost srca in ponižnost duha stanji, ki sta genetično ozadje njegovega moralnega delovanja.

»Ljubezen, ki prinaša pravi odgovor, je urjenje pravičnosti in realizma in resničnega gledanja. /.../ Jasno je, da je vrlina dobra navada in vestno dejanje. Toda temeljna pogoja za takšno navado in takšno dejanje sta pri človeških bitjih pravično gledanje in dobra kakovost zavesti. Naša naloga je, da vidimo svet takšen, kakršen je.« (Murdoch 2006, 106; Strahovnik 2016)

V okviru drugega nasprotja je najprej vzpostavljena os ponos–sram. Pri tem pogledu nasprotje ponosa primarno ni ponižnost (ali katera druga, njej bližnja naravnost), temveč sram, saj sta tako ponos kot sram najtesneje povezana z lastno podobo in usmerjenostjo nase – na način, kot ponižnost to ni. Ponižnost se tako od ponosa kot tudi od sramu razlikuje po tem, da pri njej ne gre prvenstveno za takšno usmerjenost nase, pač pa ponižnost zavrača samo vzpostavljanje samopodobe ali odnosa do drugega na način, ki je prisoten pri ponosu in sramu. Kellenberger (2010, 330) v zvezi s tem opozarja na Mojstra Eckharta in njegovo misel, da pristna in popolna ponižnost sledi odpravi jaza.

»Če sta ponižnost ter os ponos–sram pri usmerjenosti nase pravi delujoči nasprotji, in sicer tako, da ponižnost izključuje tako ponos kot sram, potem sram ne more biti odziv na napake, ki se tičejo naše ponižnosti, ali podobne napake. Napake, ki se tičejo notranjega ali zunanjega obnašanja, bi namesto tega spodbudile obup, žalost, malodušje, krivdo ali pa zavedanje napake oziroma greha, zavedanje prekršitve v odnosu do drugega ali do Boga. Nič od tega pa ni samo po sebi nujno povezano s samopodobo in idealom ponosa.« (330)

Vidimo torej, da pri vprašanju ponižnosti, zlasti spoznavne ali intelektualne ponižnosti, nimamo povsem jasne slike niti o njeni sami naravi niti o povezanosti z drugimi vrlinami, naravnostmi in odzivi. V nadaljevanju zato izpostavljam prav odnos med ponižnostjo in sramom, in sicer v smislu, da se lahko oba smiselno dopolnjujeta tako v moralnem kot tudi spoznavnem vidiku.

Naše izhodišče je misel, da lahko z uporabo perspektive sramu in uvidov, ki nam jih ta perspektiva omogoča (posebej na podlagi vzpostavitevne in obnovitvene vloge sramu), dobimo vpogled tudi v naravo in vlogo intelektualne ponižnosti. Pri tem se zavedamo (a jo puščamo ob strani) negativne, škodljive vloge, ki jo igra občutje sramu, če je povezano s pojavi sramotenja, poniževanja, pomanjkanja zdrave samopodobe, samopoškodovanja, umika ipd. Ne trdimo, da je sram kot čustvo ali naravnost pozitiven v vseh situacijah, ampak zgolj, da lahko ustrezno oblikovanje in gojenje moralnega ter spoznavnega sramu pripomore k vrednim ter pomembnim moralnim in spoznavnim ciljem. Tukaj o sramu ne govorimo zgolj kot o nase usmerjenem čustvu ali odzivni naravnosti, ki lahko vodi do agresivnega ali izogibajočega se vedenja, ki krni družbene vezi, pač pa o moralnemu sramu, katerega jedro in vlogo bomo podrobneje opisali ter opredelili v nadaljevanju.

Na začetku izpostavimo dva vidika sramu, in sicer ju bomo imenovali vidik preišljene in samoosmišljene umeščenosti ter vidik statusa. Oba ta vidika imata v moralnem življenju tako posameznikov kot skupnosti (ter dialogov, ki znotraj teh skupnosti potekajo) pomembno vlogo. Vidik preišljene in samoosmišljene umeščenosti, vezan na sram, omogoča, da vzpostavimo vez med našimi dejanji na eni strani ter našim značajem oziroma celotno osebo na drugi, hkrati pa odnos med nami samimi in drugimi, ki jih naša dejanja zadevajo. To značilnost je izpostavil že Bernard Williams, ki je poudarjal, da sram (za razliko od krivde) zadeva našo celotno osebnost, poleg tega pa nam pomaga razumeti naš odnos do naših (napačnih) dejanj ali oblikovanih naravnosti ter drugih okoli nas. Ustrezna in preišljena vzpostavitev moralnega sramu lahko ta odnos razkrije ter vzpostavi ali ponovno zgradi našo osebnost in identiteto.

»Krivda nas lahko usmerja k tistim, ki so bili oškodovani ali poškodovani, ter terja povračilo v imenu tega, kar se jim je storilo. Toda sama po sebi nam ne more vzpostaviti razumevanja odnosa do teh dejanj ali ponovno vzpostaviti osebnosti, ki je ta dejanja storila, in sveta, v katerem mora živeti. Zgolj sram lahko to stori, ker vključuje pojmovanje nas samih in kako smo povezani z drugimi.« (1993, 94)

Za razliko od krivde sram ni povračilen oziroma retributiven, ampak vzpostavitven oziroma restitutiven.

Drugi vidik je vidik statusa oziroma ranga, ki prav tako povezuje sram in ponižnost (kot nasprotje nadutosti, vzvišenosti in premoči). Po določenem napačnem ravnanju ali dejanju (posameznika ali skupine) lahko pristna vzpostavitev moralnega sramu vključuje priznanje – v obliki resnicoljubne moralne odzivnosti in ponižne pozornosti – drugega (žrtve) kot nam glede statusa povsem in v popolnosti enakega. Gre za priznanje polnega statusa; moralni sram lahko tako razumemo kot odziv na kršitev ponotranjenega merila človeškosti, po katerem mora biti drugi priznan kot dragoceno človeško bitje, kot nam popolnoma enakovreden. Pri tem se jasno izpostavlja povezava s ponižnostjo, kakor to opisuje Gaita v kontekstu razmisleka o preteklih napačnih dejanjih v okviru skupnosti.

»Ko so bile duše ljudi globoko prizadete z moralno napačnimi dejanji, ki so jim bila storjena bodisi individualno bodisi kolektivno, odprtost za njihove glasove

terja od nas ponižno pozornost. Ko je naš narod zagrešil ta napačna dejanja, je sram tista oblika, ki jo ta ponižna pozornost prevzame. Brez tega ne more biti pravičnosti.« (2002, 104)

Sram lahko torej spodbudi ali okrepi ponižnost z vključevanjem priznanja izravnane statusa drugih in nas samih. Pa tudi ponižnost sama krepi družbene vezi ter jih tudi obnavlja oziroma popravlja (Davis et al. 2013). Pri drugem vidiku statusa spoznavni ustreznici moralnega sramu in ponižnosti tako igrata pomembno vlogo pri vzpostavljanju polja dialoga in tudi javne razprave, saj podelujeta udeležencem enak status, ki zamejuje morebitne obstoječe pristranskosti, stereotipe idr. (Gendler 2011). Taka vzpostavitev enakega statusa je neodvisna od vprašanja (tj. je slednjemu predhodna), ali drugi v tem dialogu predstavljajo naše spoznavne vrstnike, pa tudi od pomislekov, vezanih na razrešitev morebitnega nestrinjanja in odzivnosti na razloge.

Ta dva vidika, pojasnjena za področje moralnosti, lahko sedaj umestimo tudi v polje spoznavne oziroma intelektualne ponižnosti in intelektualnega sramu. Kar se tiče prvega vidika, to je vidika samoosmišljene umeščeniosti, je osrednji poudarek na odnosu na eni strani med našimi prepričanji ter drugimi spoznavnimi stanji kot deli spoznavnega sistema, na drugi strani pa med nami kot spoznavajočimi subjekti ter celoto spoznavnega sistema (Whitcomb et al. 2015). To nam omogoča vzpostavitev širše mreže spoznavnega in miselnega vrednotenja, ki povezuje oba vidika, denimo s tvorjenjem ustreznih miselnih naravnosti do spoznavnih stanj (Hazlett 2012). Tako kot moralne vrline, čustva ter odzivne naravnosti igrajo vlogo spodbujanja moralnega in solidarnega obnašanja, lahko ustrezne vzporednice najdemo tudi za spoznavne vrline in spoznavne odzivne naravnosti, pri čemer sta v ospredju ponižnost in sram (Tollefsen, v pripravi). Če spoznavne oziroma intelektualne norme, merila in ideale razumemo kot družbene norme (Graham 2015), ki delujejo v smeri usmerjanja, poprave in nadzora nad našimi miselnimi dejavnostmi (te vključujejo tudi vstopanje v odkrit in pristen dialog kot kompleksno obliko usklajevanja in sodelovanja, ki zajema tudi pričakovanja, merila in zahteve), potem tudi intelektualna ponižnost in sram predstavljata del tega sistema uravnavanja. Na tako razumevanje odnosa med sramom, ponižnostjo in intelektualnimi razsežnosti obojega ter nami kot spoznavnimi delovalci je namignil že Thomas Reid.

»Ko se jasno in razločno spominjam preteklega dogodka ali pa vidim predmet pred mojimi očmi, mi to narekuje oblikovanje prepričanja o tem. Toda, ko kot filozof usmerim pozornost na to prepričanje, ga ne morem razumeti v okvirih nujnih in samorazvidnih aksiomov ali pa v posledicah, ki iz njih sledijo. Zdi se mi, da terjam dokazila, ki jih lahko najbolje razumem in bi v celoti zadovoljila moj premišljuječi um. Toda v zgornje prepričanje je absurdno dvomiti in tudi sploh ni v moji moči. Poskus, da bi ovrgel to prepričanje, je enak poskusu, da bi letel, enako absurdno in neuresničljiv. Za filozofa, ki je vaju misli, da je zaklad njegove vednosti prav v zmožnosti razuma in sklepanja, je nedvomno ponižujoče ugotoviti, da ta razum niti nima zasluga za večino tega zaklada. /.../ Ni presenetljivo, da bo filozofski ponos nekatere vodil do oblikovanja domišljavih in jalovih teorij, da bi uteme-

ljile to vednost, medtem ko bo druge, ki to vidijo kot neuresničljivo, gnalo, da bodo to vednost prezirljivo zavračali, jo domišljavo zavrgli kot nekaj sramotnega za svoje razumevanje. Toda umni in ponižni jo bodo sprejeli kot nebeški dar ter stremeli k temu, da jo kar najbolje uporabijo.» (Brooks 2002, 233)

Spodbujanje intelektualne ponižnosti torej krepi celostno priznanje naših spoznavnih omejitev, spodbuja popravo naših spoznavnih hib ter nas motivira, da dosežemo spoznavne ideale in se miselno razvijamo.

4. Zaključek: Intelektualna ponižnost in sprava

Zgoraj izpostavljeno vlogo in pomen intelektualne ponižnosti potrjujejo tudi nekatere empirične raziskave. Raziskava o odnosu med intelektualno ponižnostjo in versko strpnostjo (Hook et al. 2016) je potrdila, da posamezniki, ki imajo oblikovano visoko stopnjo intelektualne ponižnosti (posebej v odnosu do verskih prepričanj), izkazujejo tudi visoko stopnjo verske strpnosti do drugačnih verskih prepričanj in pripadajočih jim vernikov. Intelektualna ponižnost se je izkazala kot dober napovedovalec verske strpnosti posameznikov, in sicer razmeroma neodvisno od moči njihove verske zavezanosti ter konservativnosti njihovih svetovnonazorskih prepričanj. Prav tako intelektualna ponižnost slabi pretirano obrambno držo do drugih, ki z nami ne delijo enakih verskih prepričanj. Raziskava je pokazala tudi, da ima intelektualna ponižnost pomembno posredno vlogo pri oblikovanju verske strpnosti: sama izpostavljenost drugačnim verskim prepričanjem in posameznikom druge vere (tj. verski raznolikosti) še ne zagotavlja samodejno opaznega dviga ravni verske strpnosti, ampak je ta odvisen od vnaprej oblikovane intelektualne ponižnosti; slednja dvig te ravni krepi. Zaključki študije tako kažejo v smer, da »če je zastavljen cilj verska strpnost, potem je pomembno, da pri vernih osebah gojimo in spodbujamo versko intelektualno ponižnost« (Hook et al. 2016, 6), kar je še posebej pomembno v širši sliki sodobnega sveta, v katerem zaradi verskih razlik pogosto prihaja do napetosti, sporov ali celo nasilja – da bi lahko tako določili pozitivne in negativne dejavnike verske strpnosti. Zaznana oziroma sodelujočemu pripisana intelektualna ponižnost je pozitiven dejavnik tudi pri odpuščanju (Zhang et al. 2015; Hook et al. 2015). Zaznana oziroma pripisana ponižnost zadeva predvsem medosebno razsežnost in ima vlogo uravnavanja družbenih vezi, omogoča nam napovedovanje, kakšen bo odziv drugih okoli nas; pri tem ponižnost napoveduje nesebično in vzajemno družbeno vez, medtem ko odsotnost ponižnosti nadut odziv in tvegano, nevzajemno in nesolidarno vez. Potrjeno je, da ponižnost spodbuja odpuščanje tudi v smislu, da »žrtev«, ki »storilca« dojemata kot ponižnega, njegovo ravnanje lažje odpusti. In to ne velja zgolj za splošno ponižnost, ampak tudi za intelektualno ponižnost, ki je specifično vezana na verske vidike (Zhang et al. 2015). Posebna raziskava je potrdila tudi, da posamezniki verskemu vodji (duhovniku, pastору, redovnici ipd.) kršitev, prestopke ali napako odpustijo lažje in v večji meri, če mu glede verskih prepričanj in vrednot pripisujejo višjo raven intelektualne ponižnosti – še posebej, kadar je sam prestopke vezan na versko di-

menzijo. Na podlagi te in drugih z obravnavanim področjem povezanih raziskav so raziskovalci oblikovali zaključek, da je tudi sama intelektualna ponižnost pomembna za vzpostavljanje, ohranjanje in obnavljanje družbenih vezi. »Visoka raven intelektualne ponižnosti je pomembna vrлина, posebej pri tistih posameznikih, ki so znotraj svojih skupnostih dojeti kot nekdo, ki ima pomemben intelektualni vpliv.« (Hook et al. 2015, 504) Posebej je pozitiven vpliv intelektualne ponižnosti pomemben pri popravi poškodovanih medosebnih in družbenih vezi. V povezavi s poštenostjo ponižnost vodi tudi do večje ravni integritete, iskrenosti in zvestobe, sodelovalnega in odzivnega vedenja ter zmanjšuje raven maščevalnosti in manipulacije. Prav tako je ponižnost med drugim pomembno povezana z (družbeno in državljansko) odgovornostjo, hvaležnostjo, sočutjem, dobrotnostjo in čuječnostjo, odprtostjo za drugega ter upanjem. (Cole Wrighet al. 2016, 5–6) Prav zato je kultiviranje intelektualne ponižnosti pomembno, tudi v kontekstu medverskega dialoga, pastore ali svetovanja (Zhang 2015, 260).

Sedaj si lahko zamislimo vlogo in pomen tako moralne kot intelektualne ponižnosti tudi v spravni procesih. Ker ti pogosto potekajo v vzdušju izrazito obremenjene preteklosti in razdvojene sedanjosti, je zelo pomembno, da lahko na temelju ponižnosti sami sebe v ta prostor umestimo in oblikujemo ustrezno razumevanje te naše umeščeni ter povezav, v katere smo vpeti. Hkrati ponižnost in sram izravnavata status udeleženi v teh procesih, pospešujeta moralno obnovitev odnosov ter odpuščanje. Vse to vodi do oblikovanja odgovornosti ter vzpostavitve pravičnosti.

»Ko je naš sram jasen odziv naše kolektivne narodne odgovornosti za vsa napačna dejanja, ki so jih izvršili naši predniki, smo vzpostavili resnicoljuben odziv na zlo v naši zgodovini – prav tako glede dejstva, da gre za našo zgodovino. In prav zato, ker gre pri tem za priznanje dejstva, da moramo vzpostaviti tak resnicoljubni moralni odziv na pomen tega, znotraj česar smo se znašli – pogosto tudi brez lastne krivde –, lahko tak odziv upravičeno imenujemo sprejem odgovornosti.« (Gaita 2002, 102)

To priznanje terja ustrezno naravnost. Ponižna usmerjenost k resnici pomaga tudi presegati nasilje.

»Odgovor na demonično nasilje kot skrajno obliko nasilja je torej treba iskati v protislovju resnica–laž. Če laž ustvarja pogoje in možnosti za vedno lažje zaostrovanje nasilja, potem resnica te pogoje in možnosti ukinja. Resnica nasilja ne ukinja neposredno, avtomatično in takoj: videli smo, da se po Pascalu nasilje lahko širi tudi mimo resnice. Vsekakor pa resnica ne ustvarja pogojev za širjenje nasilja. Resnica ustvarja okolje, ki omogoča oblikovanje človeškosti, človečnosti in resnične svobode.« (Petkovšek 2015, 249)

Ponižnost predstavlja ključ za razrešitev omenjenega protislovja. Poglobljeno razumevanje zgoraj izpostavljenih dimenzij intelektualne ponižnosti in sramu nam ob vsem drugem omogoča začrtanje strategij za preseganje konfliktov, gojenje odprtega, ponižnega, strpnega in odzivnega dialoga, ki pa bo še vedno zavzet in globinski.

Reference

- Brooks, Derek, ur.** 2002. *Thomas Reid: Essays on the Intellectual Power of Man (a critical edition)*. The Pennsylvania State University Press.
- Cole Wright, Jennifer et al.** 2016. The Psychological Significance of Humility. *Journal of Positive Psychology*. April. <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17439760.2016.1167940> (pridobljeno 15.4.2016).
- Davis, Don E. et al.** 2010. Humility: Review of measurement strategies and conceptualization as personality judgment. *The Journal of Positive Psychology*, 5, št. 4:243–252.
- . 2013. Humility and the development and repair of social bonds: Two longitudinal studies. *Self and Identity* 12:58–77.
- . 2016. Distinguishing intellectual humility and general humility. *The Journal of Positive Psychology* 11, št. 3:215–224.
- Eflin, Juli.** 2003. Epistemic presuppositions and their Consequences. *Metaphilosophy* 34, št. 1/2:48–68.
- Gaita, Raimond.** 2002. *A Common Humanity: Thinking about Love and Truth and Justice*. London, New York: Routledge.
- Gendler, Tamar Szabó.** 2011. On the epistemic costs of implicit bias. *Philosophical Studies* 156, št. 1:33–63.
- Graham, Peter J.** 2015. Epistemic Normativity and Social Norms. V: *Epistemic Evaluation: Purposeful Epistemology*, 247–273. Ur. David Henderson in John Greco. New York: Oxford University Press.
- Greco, John in John Turri.** 2015. Virtue Epistemology. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2015 Edition). Ur. Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/epistemology-virtue/> (pridobljeno 15.4.2016).
- Hazlett, Allan.** 2012. Higher-order epistemic attitudes and intellectual humility. *Episteme* 9, št. 3:205–223.
- Hook, Joshua N. et al.** 2015. Intellectual humility and forgiveness of religious leaders. *The Journal of Positive Psychology* 10, št. 6:499–506.
- Hook, Joshua N. et al.** 2016. Intellectual humility and religious tolerance. *The Journal of Positive Psychology* 12, št. 1:29–35.
- Kellenberger, James.** 2010. Humility. *American Philosophical Quarterly* 47, št. 4:321–336.
- Lynch, Michael P. et al.** 2016. Intellectual Humility in Public Discourse. Literature Review. <http://publicdiscourseproject.uconn.edu/wp-content/uploads/sites/1464/2016/02/IHPD-Literature-Review-revised.pdf> (pridobljeno 15.4.2016)
- Montmarquet, James.** 1987. Epistemic Virtue. *Mind* 96:482–497.
- Murdoch, Iris.** 2006. *Suverenost dobrega*. Ljubljana: Studentska založba.
- Petkovšek, Robert.** 2015. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:233–251.
- Rožič, Peter.** 2016. Self-Sacrifice in Politics and the Corrective Power of Humility. *Bogoslovni Vestnik* 76, št. 2:361–371.
- Samuelson, Peter L. et al.** 2015. Implicit Theories of Intellectual Virtues and Vices: A Focus on Intellectual humility. *Journal of Positive Psychology* 10, št. 5:389–406.
- Sosa, Ernst.** 1980. The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge. *Midwest Studies in Philosophy* 5, št. 1:3–26.
- Strahovnik, Vojko.** 2004. Uvod v vrlinsko epistemologijo. *Analiza* 8, št. 3:101–118.
- . 2011. Občutje krivde in sramu v kontekstu sprave. V: *Izvor odpuščanja in sprave: človek ali Bog: spravni procesi in Slovenci*, 111–126. Ur. Janez Juhant in Bojan Žalec. Ljubljana: Teološka fakulteta in Družina.
- . 2015. Resnica, zgodovina, integriteta in sprava. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:253–263.
- . 2016. Moral perception, cognition, and dialogue. *Santalka* 24, št. 1:14–23.
- Tollefsen, Deborah Perron.** v pripravi. Epistemic Reactive Attitudes. Referat na konferenci Social and Epistemic Norms na univerzi Saint Louis (18.3.2015).
- Whitcomb, Dennis et al.** 2015. Intellectual Humility: Owing Our Limitations. *Philosophy and Phenomenological Research* 91, št. 1: early online version. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/phpr.12228/pdf> (pridobljeno 18.4.2016)
- Williams, Bernard.** 1993. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.
- Worthington, Everett L.** 2014. What Are The Different Dimensions of Humility? Big Questions Online. 4. 11. <http://www.bigquestionsonline.com/2014/11/04/what-are-different-dimensions-humility/> (pridobljeno 1.6.2016).
- Zhang, Hansong et al.** 2015. Intellectual Humility and Forgiveness of Religious Conflict. *Journal of Psychology & Theology* 43, št. 4:255–262.
- Žalec, Bojan.** 2008. Kreposti, dialog in razumna razprava v družbi: prispevek k etiki sodobnih demokracij. *Dignitas*, 37/38, 78–89.
- . 2010. Dejavniki dialoga in zdrava družba: solidarni personalizem, kreposti in pogubnost instrumentalizma. V: *Na poti k dialoški človeškosti: ovire človeškega komuniciranja*, 25–40. Ur. Janez Juhant in Bojan Žalec. Ljubljana: Teološka fakulteta.