

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 2,269—278  
 UDK: 17:316.72  
 Besedilo prejeto: 7/2017; sprejeto: 7/2017

*Vojko Strahovnik*

## **Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu**

*Povzetek:* Širša tema prispevka je vprašanje o položaju in vlogi religij v javni sferi, posebno tistih vidikov, ki jih lahko prepoznamo kot dejavnike medreligijskega in medkulturnega dialoga. Ena od predpostavk je, da je medreligijski dialog vdelan in potopljen v medkulturni dialog, medkulturni dialog pa je nujno vrednostno določen v smislu, da lahko govorimo o moralnem dialogu. To širše izhodišče najprej povežemo z razpravo o izbranih vidikih globalizacije in sekularizacije kot določilnih sodobnega položaja. V jedru se ukvarjamo z vprašanjem nevtralnosti v medkulturnem in v moralnem dialogu. Osrednja teza je, da takšen moralni dialog ne more in ne sme biti nevtralen, ampak nasprotno, zavzet. Ob koncu izpostavimo vlogo identitetne politike in politične korektnosti v medkulturnem in v moralnem dialogu, pri tem pa trdimo, da se ujameta v zanko nevtralnosti in pomenita možni vidik tako imenovanega sekularnega fundamentalizma. Ob koncu potrdimo pomen vrednostne določenosti in zavzetosti v dialogu.

*Ključne besede:* religija, dialog, sekularizacija, javni prostor, nevtralnost

*Abstract:* **Religion, Public Space and Commitment in Dialogue**

The broader theme of the paper is the question about the position and role of religions in the public sphere, especially those aspects that we can recognize as factors of interreligious and intercultural dialogue. One of the assumptions is that interreligious dialogue is embedded and immersed in intercultural dialogue, and further, that the latter is necessarily evaluatively determined in the sense that we can talk about moral dialogue. This wider starting point is first connected with the discussion of the selected aspects of globalization and secularization as the determinants of the modern situation. In the central part of the paper we are dealing with the issue of neutrality in intercultural and moral dialogue. The central thesis is that such dialogue cannot and must not be neutral, but on the contrary, committed and engaged. Finally, we emphasize the role of identity politics and political correctness in intercultural and moral dialogue, claiming that they end up being entangled in a loop of demand for neutrality and represent a possible aspect of the so-called secular fundamentalism. At the end, we stress again and highlight the importance of evaluative determination and engagement of dialogue.

*Key words:* religion, dialogue, secularization, public space, neutrality

## 1. Uvod: dialog, sekularizacija in globalizacija

Izhodišče prispevka je širše oziroma krovno vprašanje o položaju in vlogi religij v javni sferi, posebno v tistih vidikih, ki jih lahko prepoznamo kot dejavnike medreligijskega in medkulturnega dialoga. Pri tem izhajamo iz predpostavke, da je medreligijski dialog vdelan in potopljen v medkulturni dialog, medkulturni dialog pa je nujno vrednostno določen v smislu, da lahko govorimo o moralnem dialogu. (Strahovnik 2012) Religija je eden od temeljev kulture in kot takšna pomembno določilo medkulturnega dialoga. To širše izhodišče postavljamo še v kontekst globalizacije in sekularizacije kot določil sodobnosti oziroma sodobnega položaja. Prav globalizacija in sekularizacija sta namreč tista fenomena, ki v veliki meri določata medkulturni in medreligijski dialog. V nadaljevanju gorišče razprave omejimo na dve ožji in bolj določni vprašanji. Najprej se ukvarjamo z vprašanjem nevtralnosti v medkulturnem in v moralnem dialogu. V zvezi s tem je naša osrednja teza, da takšen moralni dialog ne more in ne sme biti nevtralen, ampak nasprotno, zavzet. Drugo vprašanje, ki ga prav tako lahko postavimo v ta okvir zanke nevtralnosti, pa je vloga identitetne politike in politične korektnosti v medkulturnem in v moralnem dialogu. V zvezi s tem je naša teza, da prav zato, ker se ta dva fenomena ali pristopa (vsaj na prvi pogled) odpovedujeta zavzetosti in vrednosti določenosti, pravzaprav lahko odpirata prostor izolacionizmu, fanatizmu in (sekularnemu) fundamentalizmu.

Najprej se lahko obrnemo k sekularizaciji, ki je bila sprva zamišljena kot proces popolne in dokončne oddelitve oziroma združitve »države in Cerkve«. Glede na sodobnost lahko ugotovimo, da takšno predvidevanje oziroma razumevanje temelji vsaj na treh zmotnih predpostavkah oziroma opažanjih glede teh procesov. Prva je napoved neizbežnega upada verskih prepričanj in verskih praks. Druga zadeva tezo privatizacije vseh religij. Tretja predpostavka pa je teza institucionalne oddelitve in razlikovanja ter posledično popolne ločitve Cerkve in države. Glede prve lahko ugotovimo, da se ni potrdila in da lahko kvečjemu govorimo zgolj o geografsko in kulturno zelo omejenemu fenomenu, ki zadeva predvsem tradicionalne in uveljavljene religije, nikakor pa to ni globalni trend. Drugič, kakršenkoli trend privatizacije religij že poteka, se na drugi strani sooča s težnjo vrnitve religij in religioznega v javno sfero oziroma z deprivatizacijo religije. In nazadnje, institucionalna oddvojitve se je nedvomno zgodila, vendar ne do popolne ločitve, saj lahko najdemo več raznolikih modelov oziroma vzorcev, ki sledijo zgodovinskim in kulturnim podlagam oziroma usedlinam, tako da lahko kvečjemu govorimo o stopnjah ločitve. (Bader 2003, 56–57) Berger pojasnjuje ta zgodovinski razplet kot posledico tega, da

»smo pomešali sekularizacijo s polarizacijo ter sekularnost s pluralnostjo. Izkazalo se je, da moderna ne vodi nujno do zatona religije, da pa povzroča poglobljajoči se proces pluralizacija – to je zgodovinsko edinstven položaj, v katerem vse več in več ljudi živi v okviru med seboj tekmujočih in raznolikih prepričanj, vrednost in načinov življenja. Ta položaj ima sicer pomembne posledice za religijo /... /, ampak te so različne od teh, vezanih na sekularizacijo.« (2012, 313)

Takšen razvoj med drugim določa to, kar pogosto imenujemo postsekularna družba, ki jo Habermas pravzaprav povezuje prav z zavedanjem, da se mora na neki način sekularizirana družba kljub temu privajati na ukoreninjeni obstoj verskih skupnosti in verskih praks, pri tem pa to zavedanje spremlja tudi zavedanje o vse večji pluralnosti religijskih tradicij, ki se srečujejo, o vlogi religije v javnem prostoru in v javnem dialogu in o njenemu pomen kot smotrnem okviru in posredovalcu v teh dialoških procesih (2008, 19–21). K temu moramo dodati še vidik globalizacije, ki jo resda lahko razumemo kot proces vedno večje povezanosti in medsebojne odvisnosti sveta, a so njene posledice zelo zapletene in zelo raznolike. Če lahko za nekatere domene govorimo o vzponu homogenizacije oziroma poenotenja, pa vsaj z vidika kultur in religij ta teza oziroma ta pogled ne drži. Namesto homogenizacije se namreč srečujemo s polarizacijo in hibridizacijo. (Holton 2000) To je torej širši okvir, znotraj katerega se bomo poskušali približati vprašanju nevtralnosti in zavzetosti v moralnem dialogu, ki se odpira kot (edina) pot do ureditve mirnega sobivanja v pravkar opisanem položaju.

## 2. Dialog, nevtralnost in zavzetost

Vprašanje nevtralnosti v medkulturnem in v ožje moralnem dialogu si lahko najbolj neposredno in plastično zastavimo v okviru razprave oziroma dialoga med različnimi družbenimi, kulturnimi ali verskimi skupinami v liberalni demokratični državi, v kateri je minimalni namen, doseči mirno sobivanje vseh kljub nestrinjanjem glede vrednostnih vprašanj ter raznolikosti kulturnih in religioznih tradicij. Pogosto prav zaradi takšnih premislekov in v duhu zgoraj izpostavljene sekularizacije srečamo pozive, da mora biti takšen dialog nevtralen ali da sta nevtralnost oziroma nevtralni jezik pozitivna dejavnika takšnega dialoga. Toda: ali in kako lahko v takšnem položaju sploh govorimo drug z drugim nevtralno? Kako najti in vzpostaviti to nevtralnost?

Ponuja se nam več različnih modelov oziroma strategij (Ackerman 1989; Strahovnik 2012). Prvo strategijo za vzpostavljanje nevtralnosti pomeni vzpostavitev temeljne točke strinjanja, ki potem pomeni temelj za nevtralnost. V dialogu naj bi tako določili to, kar je sprejemljivo za vse udeležence v njem, ne glede na vsa preostala nesoglasja med njimi. Pomembna je torej določitev nekakšne vrhovne vrednote, ki je skupno izhodišče dialoga. O takšnem pogledu na dialog v okviru skupnosti bi lahko med drugim govorili pri Hobbsu, ki to točko strinjanja vidi v strahu pred smrtjo. Ta strah pred smrtjo in izogibanje smrti tako postane podlaga za dogovorjeno družbeno ureditev, v kateri se vsak podredi skup(nost)ni avtoriteti. Takšna točka oziroma vrhovna vrednota povozi druge oziroma prevlada nad njimi. Težava takšnega ponujenega modela je seveda očitna in je vezana na vprašanje, ali je smiselno predpostavljati, da bomo takšno točko sploh lahko našli in določili glede na poglobljeno pluralnost, ki smo jo zgoraj pripisali sodobni postsekularni družbi. To odprto vprašanje zmanjšuje začetno mikavnost prve strategije.

Drugi model ponuja zeleno nevtralnost moralnega dialoga v skupnosti v obliki prevoda tega dialoga v nevtralne okvire oziroma v nevtralni jezik, to pa potem

model kot takšnega omogoča. Zgled takšnega modela oziroma strategije bi bil, na primer, Benthamov predlog, da razpravo o vrednotah oziroma moralno razpravo prevedemo na skupni imenovalac (jezika oziroma govora o) koristnosti (angl. *utility*) oziroma blaginji in preračunavanj njenega obsega in porazdelitve. To omogoča moralni dialog v nekakšnem tehnokratskem in pozitivističnem okviru, ne da bi bile postavke v tem dialogu obenem v temelju nezdržljive z našimi osnovnimi vrednostnimi prepričanji ali vrednostnimi prepričanji kogarkoli drugega. Breme te strategije je seveda v tem, da ni povsem jasno, ali je takšen prevod v nevtralne okvire sploh mogoč, in nadalje, kaj lahko različne udeležene strani v dialogu prepriča ali prisili, da ga sprejmejo, zlasti če se domnevno nevtralni okviri dialoga sami z njihovega gledišča vidijo in razumejo kot vrednostno podloženi in/ali zmotni.

Tretjo vrsto modela doseganja nevtralnosti sestavljajo predlogi, pri katerih govorimo o presejanju konkretnega izhodišča in gledišča udeleženih skupin. Eden od takšnih predlogov je Rawlsov predlog dialoškega oblikovanja strinjanja, ki poskuša nevtralnost preseči tako, da nas postavlja v perspektivo onkraj naših primarnih, neposrednih moralnih (ne)strinjanj in konkretnih življenjskih izkušenj, in to v izhodiščni položaj za tančico nevednosti. Pomembno je to, da vrednostne sodbe oblikujemo za takšno tančico nevednosti, ki nam zastre naš trenutni položaj, kot posledica tega pa so naše vrednostne sodbe bliže idealu nevtralnosti.<sup>1</sup> Obstaja tudi drugačna različica tega modela. Če Rawls po eni strani ponuja kot model nevtralnosti pravzaprav nevednost, gre v drugo skrajnost pogled, ki presejanje naših sedanjih gledišč razume na način »idealnega opazovalca« (angl. *ideal observer*): navadno je opredeljen kot vseveden in prost vseh napak in predsodkov, ki jih drugače lahko imamo. Govorimo torej o nekakšnem idealnem udeležencu moralnega dialoga, to pa naj bi potem privedlo do nevtralnosti vsaj neke določene vrste. Pomanjkljivost obeh različic tega modela je v tem, da v zameno za vstop v kakršen-

<sup>1</sup> Naj ob rob temu dodamo, da je to model, ki ga Rawls zagovarja predvsem v svojem delu *Teorija pravičnosti* (1999). Pri tem velja izpostaviti, da je Rawls pred takšnim stališčem sprejemal drugačno pojmovanje kompetentnega presojevalca in kot posledica tega oblikovanja preiščenih in utemeljenih vrednostnih sodb. V svojih zgodnji delih (2001 [1951]) je izpostavljaval naslednje štiri značilnosti kompetentnega presojevalca: a) razumnost oziroma ustreza stopnja umnosti; b) posedovanje osnovne vednosti o svetu in o posledicah naših dejanj; c) posedovanje skupka osnovnih spoznavnih vrtilin (na primer logično sklepanje, odprtost za nova spoznanja, iskanje razlogov za naša prepričanja, vednost in zavedanje o naši lastni čustveni strukturi ter intelektualnih in moralnih posebnostih ali nagnjenostih in o njihovi vlogi pri presojanju, samorefleksija idr.); d) posedovanje tega, čemur Rawls pravi vrline »moralnega vpogleda«, med njimi sočutna vednost o človeških interesih, zlasti o tistih, ki jih sami ne delimo, sposobnost življenja in zamišljanja ipd. (2001, 2–3) V razmerju med teorijo in prakso nikoli ne začenjamo iz praznega prostora, temveč vedno že srečujemo neko celoto moralnih prepričanj, načel, praks, interesov ipd. V nasprotju z Rawlsovimi izhodiščnim položajem iz *Teorije pravičnosti* tako nimamo nobene tančice nevednosti, za katero bi lahko ti vrednostni premisleki potekali. V skladu s tem Rawls izpostavi tudi sedem značilnosti preiščenih vrednostnih oziroma moralnih sodb, ki so podlaga za oblikovanje preiščenega ravnovesja: 1. sodbe morajo biti tvorjene in sprejete brez ozira na morebitne posledice, ki bi jih lahko spremljale, na primer kazni; 2. ohranjena mora biti integriteta presojevalca: ob presojanju mora biti kar najbolj oddeljen od svojih lastnih interesov, ki bi lahko zadevali vsebino sodbe; 3. vrednostne sodbe morajo biti sodbe o dejanskih primerih in dejanskih vrednostnih vprašanjih, ne pa o hipotetičnih; 4. sodbe morajo biti sprejete na podlagi tehtnega premisleka o zadevnih dejstvih in z enakovrednim oziranjem na interese vseh vpletenih; 5. sodbe mora spremljati občutek zanesljivosti (angl. *certitude*), to je, psihološki občutek zanesljivosti oziroma pravilnosti, pri katerem zaupamo sodbi sami; 6. sodbe morajo izkazovati neko določeno raven stabilnosti, to pa pomeni, da bi v podobnih okoliščinah in podobnih primerih preostali kompetentni presojevalci dospeli do enakih sodb; 7. sodbe morajo biti intuitivne. To zadnje pomeni, da do njih ne smemo dospeti (zgolj) z dedukcijo iz splošnih moralnih načel. (Strahovnik 2007)

koli vrednostni oziroma moralni dialog zahtevata od nas, da sprejmemo moralni jezik in moralni okvir tega presežnega položaja, ne glede na to, kako oddaljen je od našega sedanjega položaja in od naših dejanskih vrednostnih sodb. Ponujen nam je namreč model preseganja nestrinjanja in doseganja nevtralnosti, ki mu z našega gledišča lahko tudi utemeljeno moralno ugovarjamo.

V luči teh neuspešnih poskusov doseganja nevtralnosti v medkulturnem dialogu ponudi Ackerman (1989, 16–19) še četrto strategijo, ki jo imenuje strategija dialoških oziroma pogovornih omejitev. Ta predlog je zgrajen okoli izhodišča, da vrednostna oziroma moralna nestrinjanja preprosto izključimo oziroma umaknemo iz samega polja razprave, saj bo drugače naša razprava zelo verjetno neplodna. Prednost tega modela je resda v tem, da nobenemu od udeležencev v dialogu ni treba pristati na nekaj, kar se mu zdi neresnično ali nesprejemljivo. Dialog v okviru tega modela lahko razumemo kot pragmatično iskanje strinjanja in skupnih rešitev, na katere lahko pristanemo vsi, ne da bi se odpovedali svojim vrednotam oziroma vrednostnim sodbam. Uporabimo lahko samo trditve, ki jih vsi sprejemamo, oziroma se sklicujemo nanje, in na tem skupnem polju strinjanja potem skušamo razrešiti neki problem. Seveda je moč ugovarjati tudi temu modelu. Najprej si lahko zastavimo vprašanje, ali takšna množica skupnih moralnih prepričanj sploh obstaja, in če da, kako obsežna in pomembna je. Ali je dovolj obsežna, da nam omogoča doseganje novih rešitev? Vsaj v to lahko upravičeno podvomimo. Nadalje: tudi če takšna množica obstaja, se odpre naslednje vprašanje: ali je o tem, o čemer se v bistvu strinjamo, (vrednostni) dialog sploh potreben. In nazadnje, čeprav je res, da nam glede na ta model ni treba zatrditi ničesar neresničnega ali ničesar, na kar ne bi pristajali, ta model kljub vsemu od nas zahteva – oziroma nam to prepoveduje –, da v dialog vstopimo z moralnimi prepričanji, ki se nam zdijo zelo pomembna, a jih v teh okoliščinah drugi ne delijo z nami. To je tako s spoznavnega kakor z moralnega vidika lahko pomembno breme oziroma omejitev.

Zagovorniki nevtralnosti vrednostnega dialoga v sodobnem svetu resda vidijo to kot zadnje oporišče pred skeptiki glede moralnega dialoga in pred tistimi političnimi filozofi, ki namesto modela moralnega dialoga ponujajo model trga, na katerem vladajo daj-dam pogajalski odnosi (Ackerman 1989; Žalec 2011, 93–94). Vendar je na takšnem stališču ob priznanju omejitev zgoraj omenjenih modelov težko vztrajati. Zato na tem mestu predlagamo in trdimo, da prava pot ni v nevtralnosti, ampak zavzetost v moralnem dialogu. To je tudi bliže sokratskemu modelu in razumevanju (vrednostnega) dialoga. Dialog namreč zahteva, da slišimo vsaj dva različna glasova. Za Sokrata in za Platona pomeni vključenost v dialog tudi to, da morata biti ta dva glasova tesno povezana s stališči, ki jih v dialogu zavzemata. Udeleženec v dialogu mora razpravljati o tem in izražati to, kar zares misli, v kar je zares prepričan.

Lep zgled takšne omejitve najdemo v Platonovem dialogu »Protagora«, v katerem želi Protagora zavzeti hipotetično stališče o vrlini in pravičnosti, a ga Sokrat hitro in ostro prekine, kakor je razvidno iz odlomka:

»Odvrnil je: »Pravzaprav se mi ne zdi, Sokrat, tako preprosto pristati na to, da je pravičnost pobožna in pobožnost pravična; dejansko se mi zdi, da je

v tem nekaj različnega. Toda ali ni to vseeno?« je nadaljeval. »Če res hočeš, naj bo za naju tudi pravičnost pobožna in pobožnost pravična!« »Nikakor,« sem rekel. »Za preiskovanje ne potrebujem tega *če hočeš* in *če se ti zdi*, temveč *mene* in *tebe*. S tem *mene* in *tebe* pa imenujem to, da po mojem mnenju opredelitev <lógos> najbolj preiščeva, če ji odvzameva *če*.« (Platon 2004, 784)

Pri sokratovskem dialogu so torej pomembne osebne in zavzete trditve, ki so tesno povezane s samimi prepričanji, s čutenjem in z življenjem udeležencev v dialogu in razkrivajo njihov značaj (Seeskin 1987, 2). Vrednostni dialog je tako razumljen v smislu dialoške odprtosti ob poglobljanju svojih lastnih vrednotnih izhodišč; že po naravi izključuje zgoraj predstavljeni pogoj (vrednostne) nevtralnosti dialoga. Podobno o stvarnosti in zavzetosti govori Iris Murdoch, ki kritizira moderno behavioristično usmerjeno filozofijo:

»Eden izmed motivov tega poskusa je želja »nevtralizirati« moralno filozofijo, ustvariti nepristransko filozofsko razpravo o moralnosti. /... / Tudi to se mi zdi zgrešeno. Moralna filozofija se ne more izogniti pristranskosti in na videz nevtralni filozofi so na skrivaj pristranski. Moralna filozofija je preučevanje najpomembnejše od vseh človekovih dejavnosti in mislim, da je za to potrebno dvoje. Preučevanje bi morali biti stvarno. Človekova narava ima v nasprotju z naravami drugih hipotetičnih duhovnih bitij določene ugotovljive attribute in te bi morali ustrezno upoštevati v vsaki razpravi o morali. Drugič, ker etični sistem ne more drugače, kot da zahteva ideal, bi moral zahtevati plemeniti ideal.« (2006, 91–92)

Nevtralnosti tako ne moremo brez vseh omejitev uvrstiti med pozitivne dejavnike družbenega in vrednostnega dialoga.

### 3. Zanka nevtralnosti: identitetna politika in politična korektnost

V nadaljevanju bomo kratko predstavili dva fenomena oziroma težnji sodobnega javnega prostora liberalnih demokracij, ki sta tesno povezani z zgoraj predstavljenimi zankami nevtralnosti in ki namesto k plodnemu dialogu večkrat vodita do polarizacije javne razprave, do izolacionizma in do odpiranja prostora za fundamentalizem. To sta vidika identitetne politike in politične korektnosti, ki sta resda medsebojno tesno povezana, nevarna pa postaneta predvsem takrat, kadar ju nekritično prevzamejo same družbene institucije. Vse to lahko vodi do posebne različice sekularnega fundamentalizma, kakor jo bomo izpostavili na koncu razdelka. Najprej pa bomo oba fenomena kratko opredelili.

Začnimo s politično korektnostjo, ki jo je nekoliko bolj preprosto opredeliti, čeprav seveda srečamo tako raznovrstne opredelitve kakor tudi sodbe o njej. Tukaj bomo sledili opredelitvi, glede na katero politično korektnost sestavljata dva vidi-

ka. Prvi vidik je vezan na zapoved ali predpis, ki prepoveduje žaljenje ali žaljivo izražanje do kogarkoli, posebno pa še do občutljivih posameznikov in ranljivih skupin. Eden odd navzven vidnih vidikov je, na primer, zapovedana ali prepovedana raba posameznih (žaljivih) izrazov za označevanje posameznih skupin in njihovih članov. Drugi vidik politične korektnosti pa je povezan s skrajnim egalitarizmom, ki med drugim prepoveduje kakršnokoli izražanje vrednostnih sodb o posamezniku ali skupini kot boljši ali slabši od druge skupine ali drugega posameznika. Oba vidika sta seveda tesno povezana. (Huemer 2005, 243–244) Že na tem mestu lahko vidimo, da je predvsem drugi vidik tisti, ki je v nasprotju z zgoraj izpostavljenim pomenom zavzetosti v dialogu.

Nekoliko težje je opredeliti in zamejiti jedro in vse odtenke identitetne politike. Poglejmo, kako to politiko razume Martha Nussbaum (1977), ki je resda ne obravnava ločeno, temveč v okviru razprave o visokošolskih politikah in usmeritvah univerz v povezavi z vzgojo za globalnega državljana. To pa je za nas zelo pomembno, glede na zgoraj izpostavljeno tezo, da ima ta fenomen lahko negativne posledice, če ga vgradimo v same družbene institucije; seveda univerze pri tem pomenijo zelo pomemben nabor teh institucij. Opredelitev stališča identitete politike resda ni povsem določna, strnemo pa jo lahko v okvir naslednjih sedmih točk, ki sestavljajo njeno jedro; kaka od njih lahko tudi umanjka. Prvič, zahodna tradicija na razumu oziroma *logosu* utemeljene razprave vključuje prikrito pristranskost. V ospredje postavlja privilegij belih, moških in zahodnih gledišč in s tem potiska na obrobje ali utiša vsa preostala gledišča. Drugič, posameznikova primarna privrženost in navezanost pripadata njegovi ožji skupini, ki je lahko etnična, verska, temelječa na spolu, spolni usmerjenosti, izražanju spola ipd. Tretjič, zgolj in samo člani neke določene (zatirane) skupine imajo zmožnost, da ustrezno opisujejo, ustrezno razumejo in tudi sočutno doživljajo celotni spekter izkustev te skupine. Četrtrič, ne moremo določiti ali priznati nobenih skupnih interesov, človeških univerzalij, temeljnih določil človekove narave ali razumevanj, ki bi jih delile vse skupine. Posledica tega je, da dialog ali razprava med skupinami ni mogoča. Petič, vse razlike (med skupinami) je treba (nekritično) priznati in jim pripisati posebno vrednost. Vse kulturne prakse so moralno upravičene oziroma sprejemljive. Šestič, povezano s kurikularnimi usmeritvami, razlog, zakaj je, na primer, treba neka določena literarna dela ali določene teme umeriti v učni program, je v tem, da ta dela potrjujejo izkušnje neke določene skupine ljudi in neke določene skupine študentov, ne pa zato, ker bi bilo to delo pomembno, ker bi nam pomagalo razumeti našo zgodovino ali pa naš sedanji položaj. In sedmič, prostor liberalne demokracije je razumljen le kot velik trg, na katerem na identiteti utemeljeni interesi skupin tekmujejo med sabo. (Nussbaum 1997, 107–112; Friedman 2000, 596) To Nussbaumova v nadaljevanju naveže tudi na misel o večkulturnosti in medkulturnosti ter literaturi kot enem od orodij za gradnjo globalnega državljana, saj nam to omogoča poglobljeno razumevanje, vžvljanje in razširjanje našega izkustva. Ker identitetna politika to zanika in omejuje, moramo »vztrajno nasprotovati takšnim stališčem, kjer koli jih najdemo, ter vztrajati na svetovljanskem modelu večkulturnosti kot podlagi kurikularnih sprememb, ne pa na modelu večkulturnosti, ki temelji na identitetni politiki«. (1997, 111)

V sklepu tega razdelka bomo samo še nakazali, kako lahko takšne oblike omejitev moralne in vrednostne razprave, v širšem smislu pa tudi medkulturnega in medreligijskega dialoga razumemo kot obliko sekularnega fundamentalizma. Navadno resda govorimo o verskem fundamentalizmu, ki je vezan na neki določen verski vir ali pa na versko avtoriteto kot vir absolutne, neposredne in nespremenljive resnice. Takšnega vira resnice ne moremo in ne smemo vpraševati ali o njem dvomiti ne glede na kakršnakoli dokazila. Drugič, ta vir resnice je neposredna resnica, ki ne potrebuje posebne interpretacije. In tretjič, ta vir resnice oziroma sama resnica je nespremenljiva, tako da ni potrebe za njeno prilagajanje sedanjemu položaju oziroma okoliščinam. (Conkle 1995, 339) Vendar pa fundamentalizma ni treba nujno omejevati na verske resnice oziroma vire verskih resnic in na naravnost do njih, ampak lahko smiselno govorimo tudi o sekularnem fundamentalizmu, če so te resnice in ti viri resnic po svoji naravi sekularni. Eno od takšnih oblik lahko najdemo v fundamentalističnih pojmovanjih in odnosih do ustave ali pa do drugih pravnih virov, ko jih razumemo kot tiste, katerih pomena ne moremo spremeniti. Ne potrebujejo posebnih interpretacij, ki bi bile ločene od nastanka teh virov (teorije izvirnega pomena in »dobesedizem«). Conkle nastavke za drugo obliko prepozna v liberalizmu, ki ga tesno naveže na vidike oziroma zahtevo po nevtralnosti, o kateri smo govorili že zgoraj. »V splošnem liberalizem poziva k javni »nevtralnosti« glede na »zasebne« moralne izbire posameznikov; nevtralnost za katero pravijo, da izključuje »osebne« moralnosti, vključno z verskimi nazori, ki naj ne bi imele nobene vloge pri oblikovanju javnih politik.« (1995, 345) V javni domeni torej religije nimajo nobene vloge, kajti ta dopušča le razpravo na podlagi nevtralnega razuma. Toda prav ta vera v »javni um«, ki naj bi temeljil na izpostavljeni nevtralnosti, zahteva podoben korak »vere« in prepoznala le en vir resnice kot absolutnega in nespremenljivega. Do nevarne oblike sekularnega fundamentalizma pa se razvije, ko se iz omejenega prostora oblikovanja javnih politik razširi tudi na (bolj) zasebne vrednostne, moralne in smiselnostne izbire.

»Celostni sekularni fundamentalisti razrešujejo vsa javna in zasebna vprašanja resnice izključno na podlagi sodobne znanosti ter sekularnega racionalizma. Vsi drugi morebitni viri resnice, vključno in posebej z religijo, so izključeni iz vseh teh premislekov.« (348–349)

Tako se resda oblikuje navidezno nevtralen, a v bistvu izključujoč moralni jezik. Sedaj lahko vidimo, kako in zakaj je politična korektnost pravzaprav izraz takšnega fundamentalizma oziroma mehanizma znotraj celostnega sekularnega fundamentalizma.<sup>2</sup>

## 4. Sklep

V sodobnih demokratičnih družbah je dialog nujni pogoj za skupno življenje in ustvarjanje kakršnihkoli moralnih vezi (Loewy 1997, 101) in končno tudi za preživetje člo-

<sup>2</sup> Oznaka celostnosti seveda na pomeni, da je fundamentalizem takšne vrste notranje konsistenten in ubranljiv.



veštva kot celote, ki se sooča z globalnimi izzivi (Juhant 2011, 150; Juhant in Strahovnik 2011). Glede na sodobni večkulturni svet je tako dialog pravzaprav nuja, ki izhaja iz priznanja dejstva, da smo na enem prostoru soočeni z zelo različnimi načini življenja ter vrednostnimi in religijskimi nazori, in iz priznanja tega, da lahko nanje tudi pomembno vplivamo. To vzpostavlja našo vzajemno moralno odgovornost. Appiah (2007) na tej podlagi takšen moralni dialog z drugimi uokviri v dve postavki, to je: v postavko univerzalne skrbi (imamo moralne dolžnosti do drugih in to mnoštvo drugih presega okvire naše družine, lokalne skupnosti, naroda, družbene skupine ipd.) in v postavko legitimne razlike (življenje in tradicije drugih moramo spoštovati tako, da izkazujemo pristen interes zanje in da z njimi vstopamo v dialog).

Zgoraj smo pokazali, kako se lahko takšen model ujame v zanko nevtralnosti, ki je pa ne moremo nikoli uresničiti. S tem se odpira prostor modelu zavzetega dialoga. Del zavzetosti in pristnega dialoga so seveda tudi naša ozadnja vrednostna, smiselna in verska prepričanja, ki imajo v tem procesu zelo pomembno vlogo (Žalec 2011, 99) in so pozitiven dejavnik dialoga. »Če resnično želimo gojiti mir, človečnost, dialog, spoštovanje do vsakega človeka, do drugega (kot drugega) itd., se moramo (ponovno) (na)učiti resnično spoštovati presežnost vsake osebe in sveta. Dober način za doseganje tega so pristne religiozne prakse.« (Žalec 2015, 23) Hkrati lahko ugotovimo, da se že naš jezik sam po sebi upira nevtralnosti.

»Lik, ki ga človek privzame in živi, govori o vrednotah, ki jih je ta človek izbral za svoje smernice in cilje. Lik, ki opredeljuje način zajemanja življenja, pa se kaže v jeziku, v načinu, kako nekdo govori, to je: v govornih dejanjih ali govornih igrah, ki jih človek uporablja.« (Petkovšek 2015, 661)

Nadalje, nikoli se ne smemo odpovedati interpretaciji tega jezika.

»Brez besed bi svet potonil v temo. Zato je treba besede – njihove pomene in smisel – nenehno interpretirati in razlagati. Tako ohranjamo svoj pomenski svet, ga širimo in poglobljamo. /... / Z izgovarjanjem besed človek odklepa resničnost sebi in drugim; stvarjem daje imena, pomene in smisle; nevidno dela vidno in pojasnjuje skrivnosti; vse to pa – vzvratno – učinkuje na človeka.« (Petkovšek 2016, 11)

V okviru tega prispevka seveda nismo mogli navesti celostnega zagovora pomembnosti in vloge zavzetega dialoga v sodobnih demokratičnih skupnostih (Strahovnik 2012), smo pa jasno izpostavili zanko nevtralnosti in pokazali, kakšne negativne oblike lahko zavzame.

## Reference

- Ackerman, Bruce.** 1989. Why Dialogue. *The Journal of Philosophy* 86, št. 1:5–22.
- Appiah, Kwame Anthony.** 2007. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. London: Penguin.
- Bader, Veit.** 2003. Religions and States: A New Typology and a Plea for Non-Constitutional Pluralism. *Ethical Theory and Moral Practice* 6, št. 1:55–91.
- Berger, Peter L.** 2012. Further Thoughts on Religion and Modernity. *Society* 49, št. 4:313–316.
- Conkle, Daniel O.** 1995. Secular Fundamentalism, Religious Fundamentalism, and the Search for Truth in Contemporary America. *Journal of Law and Religion* 12, št. 2:337–370.
- Friedman, Marilyn.** 2000. Educating for World Citizenship. *Ethics* 110, št. 3:586–601.

- Habermas, Jürgen.** 2008. Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly* 25, št. 4:17–29.
- Holton, Robert.** 2000. Globalization's Cultural Consequences. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, št. 570:140–152.
- Huemer, Michael.** 2005. *Ethical Intuitionism*. New York: Palgrave MacMillan.
- Juhant, Janez.** 2011. *Za človeka gre*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Juhant, Janez, in Vojko Strahovnik.** 2011. Ali je možna empatična družba dialoga? *Bogoslovni vestnik* 71, št. 4:495–509.
- Loewy, Erich H.** 1997. *Moral Strangers, Moral Acquaintance, and Moral Friends: Connectedness and its Conditions*. New York: State University of New York Press.
- Murdoch, Iris.** 2006. *Suverenost dobrega*. Prev. Slavica Jesenovec Petrovič in Borut Petrovič Jesenovec. Ljubljana: Študentska založba.
- Nussbaum, Martha.** 1997. *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- . 2015. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangelijskega klika »Glej, človek!«. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:659–680.
- Platon.** 2004. *Zbrana dela*. Zv. 3. Ur., prev. Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Rawls, John.** 2001 [1951]. Outline of a Decision Procedure for Ethics. V: *Collected Papers*, 1–19. Ur. John Rawls. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 1999. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, MA: Belknap Press in Harvard University Press.
- Seeskin, Kenneth.** 1987. *Dialogue and Discovery: A Study in Socratic Method*. Albany: State University of New York Press.
- Strahovnik, Vojko.** 2012. Vprašanje moralnega dialoga v sodobni medkulturni družbi. V: *Izhodišča dialoga v sodobnem svetu*, 113–132. Ur. Janez Juhant in Vojko Strahovnik. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2007. Moralna teorija, intuicije in pretehtano ravnotežje. *Anthropos* 39, št. 1/2:151–168.
- Žalec, Bojan.** 2015. Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:221–231.
- . 2011. Religija, demokracija i solidarni personalizam: na putu ka svjetskoj kulturi i civilizaciji. *Filozofska istraživanja* 31, št. 1:85–100.