

(Ne)moč filozofije: vrednotenje, javno življenje in dialog

Uvod: težavnost stvarnosti

Moj začetni razmislek, ki je neposredno sledil povabilu k obravnavi teme o statusu filozofije kot discipline v družbenem prostoru, se je navezoval na pojem težavnosti stvarnosti. Pred leti sem pripravljaval razpravo o živalski etiki in tako imenovanem živalskem vprašanju ter po naključju naletel na drobno knjižico besedil z naslovom *Philosophy and Animal Life*, ki pa je bolj kot etične vprašanja v zvezi z našimi naravnostmi in praksami do nečloveških živali, govorila predvsem o nas samih. V ospredju razprav, ki so vključene v knjižico, je predvsem razmislek o nemoči filozofije v povezavi z živalskim vprašanjem. Živalsko vprašanje se namreč izmika poskusom, da bi ga v polnosti mislili in ubesedili. Ravno zaradi tega razloga Cora Diamond glede te točke uvede pojem "težavnosti stvarnosti", ki zadeva izkustva, "v katerih se nam nek del stvarnosti izmika oz. upira našemu mišljenju, in za katerega je možno, da je boleč v svoji nepojasnljivosti, na nek način težaven, morda pa tudi čudovit in presunljiv v tej omenjeni nepojasnljivosti. Mi tako dojemamo te stvari. Hkrati pa morda te iste stvari za druge ne predstavljajo enake vrste težavnosti, to je, da jih težko, nemogoče ali pa celo boleče ne morejo v celoti zajeti z našimi mislimi." (Diamond 2008, str. 45–46). In prav s tem je povezana nemoč filozofije, da bi v polnosti zaobjela razsežnosti našega odnosa do ali naše podobnosti z živalmi. V okviru tega prispevka bom poskušal pokazati, da podobna nemoč spremlja tudi sam odnos med filozofijo in njeno trenutno vlogo v javnem življenju.

Toda pomudimo se za trenutek še pri tej težavnosti stvarnosti in živalskem vprašanju. Niz razprav v tej smeri so prav za prav odprla predavanja (in knjižno delo, ki jim je sledilo) pisatelja J.M. Coetzeeja z naslovom *Življenja živali* (1999). Coetzee si je za filozofsko obravnavo etike nečloveških živali namreč izbral obliko fikcije, ki vsebuje zgodbo o dveh predavanjih glavne junakinje, pisateljice Elizabeth Costello, o etiki živali. Šele preko takšne kompleksne strukture si Coetzee zagotovi dovolj ravni in možnosti odbojev misli znotraj teh ravni, da se je lahko približal težavnosti živalskega vprašanja. Coetzeejevo delo podaja pripoved, ki nas nagovori v tem, kar je v nas najbolj človeškega, da bi se

zmogli približati tudi nečloveškemu, se preko bližine zavedeti oddaljenosti ter v oddaljenosti najti bližino. Kot takšno predstavlja enega najbolj pretanjenih vpogledov v živalsko vprašanje. Pisateljico Elizabeth Costello njena nekdanja univerza povabi k slavnostnemu predavanju, delavnici in večerji. Namesto o svojem literarnem delu se Elizabeth presenetljivo odloči spregovoriti o našem, najbolj neposredno pa seveda najprej o svojem odnosu do živali. Od tu naprej se živalsko vprašanje zastavlja na več ravneh. Prvo raven bi lahko poimenovali dejstvena. Njen temelj predstavljajo opisi našega ravnanja z živalmi, obsega njihovega trpljenja, krutosti, naših potreb in možnosti, ki nam jih nudi svet okoli nas. Predstavlja tudi izhodiščno stanje vsake razprave o živalskem vprašanju. Druga raven je vrednostna, statusna oziroma filozofska v običajnem pomenu te besede. V Coetzeejevi zgodbi sami namreč srečamo več razmeroma znanih utemeljevanj in premislekov o moralnem statusu in upravičenju našega ravnanja z živalmi, ki pa so v besedilu osvetljeni na posebne načine ter med seboj povezani. Tretja raven je osebna oziroma čustvena, celo poetična. Elizabeth na tej ravni razkriva svojo ranjenost in ranljivost v odnosu do svojega sina, svoje strahove in v odnosu do družbe skoraj prezir glede neobčutljivosti te družbe za trpljenje živali. Slednjega dopolnjujeta njena naveličanost in utrujenost, ki sta tesno povezani z njeno nezmožnostjo »sprijaznjenosti« z življenjem. Gre za raven vzpostavljanja polne človeškosti in polne živalskosti obenem. Na tej ravni se vprašanja našega (moralnega) statusa prepletajo z vprašanji naše gotovosti o tem statusu. Negotovost pomeni bližino zdrsa v sprevrženost. Poleg navedenih je tu še četrta raven, ki jo lahko označimo kot raven uzgodbenosti oz. metazgodbe, saj povezuje vse tri prejšnje ravni, jih prepleta, odseva in pogosto postavlja pod vprašaj. Na nek način šele ta omogoča pristno filozofsko misel. Težavnost stvarnosti je tako v tem primeru povezana s Coetzeejevo zgodbo, v kateri Elizabeth trpi ob dožemanju trpljenja živali okoli nje ter odzivih ljudi na to trpljenje in hkrati razkriva nemoč razumne argumentacije, ki bo vodila k zasuku v prevladujočih pogledih. Za Diamondovo nadalje težavnost živalskega vprašanja izraža način razumevanja nas samih kot živali ter moralnih dimenzij tega živalskega življenja (Diamond 2008, str. 57).

Kar vzpostavlja naš primaren moralni odnos do nečloveških živali, je občutek za smrtnost in ranljivost, ki ga z njimi delimo na temelju telesnosti. Zato se ta pomembna dimenzija razkriva v našem odnosu do teles in telesnosti. Ko z nečloveškimi živalmi ravnamo kot s stvarmi – kar na ravni odnosa pomeni, da ne moremo uzreti nepravilnosti kot nepravilnosti in ostajamo kvečjemu na ravni interesov ali pravic – potem spregledamo ta temeljen moralni odnos. Uvideti celotno moralno pomembnost tega

odnosa je možno zgolj na podlagi pripoznanja naše ranljivosti (v Coetzeejevi zgodbi je to razkrito v besedah Elizabeth Costello o njeni rana, ki jo skriva pod obleko). Slednja se vzbuja na naši najbolj »surovi in neposredni« ravni, zato Elizabeth v zgodbi tako močno doživlja svojo oddeljenost od »vljudne in spodobne« družbe. »Zavedanje, da imamo vsi bit živega telesa, da smo 'živi v svetu', prinaša s seboj našo telesno občutljivost na to, da smo ranljivi do smrti; golo živalsko ranljivost; ranljivost, ki jo z njimi delimo. Ta ranljivost nas lahko privede do panike. Da smo jo zmožni pripoznati, še posebej pa kot deljeno, je ranljivo; toda pripoznanje, le-te kot skupne z drugimi živalmi, glede na to kako ravnamo in kaj počnemo z njimi, nas ne samo lahko spravi v paniko, ampak nas lahko tudi osami, kot je osamljena Elizabeth Costello. Je potem sploh še težko odgovoriti na vprašanje, zakaj bi morali dajati prednost moralni razpravi, v kateri živost in smrt živali vstopata kot goli dejstvi, ki jih v nekem oziru razumemo kot relevantni, ne pa kot prisotnosti (angl. *presences*), ki lahko spodneseta naš razum« (Diamond 2008, str. 74).

Živalsko vprašanje je tako močno zaznamovano z omenjeno težavnostjo stvarnosti, ki »leži v očitnem odporu, ki ga stvarnost nudi našemu običajnemu modusu življenja, vključno z modusi našega mišljenja; ceniti in spoštovati to težavnost pomeni občutiti sebe kot nagnjenega izven teh modusov, kako mislimo ali bi domnevno morali misliti, ter imeti občutek za nezmožnost naše misli, da prodre do tja, kakor si želi seči«. (Diamond 2008, str. 58) Tudi Stanley Cavell govori o težavnosti stvarnosti. Filozofski jezik ne more v polnosti ubesediti stvarnosti živalskega življenja, ki jo Elizabeth izkuša, pa vendar to govorjenje »pomaga«. Ko Cavell komentira misli Diamondove pravi, da jih vidi kot »zastavljajoče vprašanje [...] pretirane oz. čezmerne vednosti; vednosti, katere trdovratnost oz. vsiljivost se lahko zdi pretirana v svojem izražanju, za razliko od preproste ali nevpadljive vednosti, kakor za nekoga vprašanja prehranjevanja z živalmi nima posebnega pomena (domnevno še ena oblika njegove – v tem primeru defektne - zastavitve)« (Cavell 2008, str. 95). Tudi Cavell je izjemno pozoren na zapletenost in tesnobo, ki lahko vznikne na podlagi vrzeli med filozofsko mislijo na eni strani in praksami na drugi. Vendar pa to, da izkusimo takšno težavnost stvarnosti hkrati ponuja tudi osnovo, da pride s tem do odboja k filozofskim ali etičnim premislekom, ki se nahajajo v njeni bližini. V nadaljevanju bom preko premisleka o dialogu in javnem življenju poskušal pokazati, na kakšen način misliti moč filozofije in predvsem tudi to, kaj to moč krni. Ta začetna, nekoliko daljša zastavitev bo tako služila kot nekakšna analogija za težavnost vzpostavitve filozofske misli.

Javno življenje, civilna družba in dialog

Pojem javnega življenja je težko povsem določno opredeliti. Po eni strani je polje javnega zelo široko. Njegova glavna vloga je predvsem v tem, da vzpostavlja in uokvirja naše skupnostno življenje. V širšem smislu je javno življenje vse to, kar določa naše življenje v (širši) skupnosti, torej tisto polje javnega, v katerem se oblikujejo, predstavljajo in pretresajo naše izbire glede skupnega življenja. V ožjem smislu pa javno življenje pomeni predvsem tisto sfero delovanja posameznikov in ustanov, ki je vezana na njihovo javno funkcijo. Pri javnem življenju v širšem smislu pa gre torej za usmerjenost na skupnost in oblikovanje dogovora(-ov) znotraj nje. Zato se tukaj odpirajo vprašanja dolžnosti in kreposti v javnem življenju, vloge le-teh pri uresničevanju dobrega življenja posameznika, skupnosti in družbe (zlasti glede na pogoje uspešnega delovanja sodobnih, pluralističnih, liberalnih demokracij), spoštovanje človeku notranjega dostojanstva, teorija državljanstva in državljanskih dolžnosti, dialog, ključne spremembe v postmodernejši družbi, solidarnost in subsidiarnost, pomen prava in vladavine prava ter pravne države za delovanje in uspešnost družbe, izzivi ekologije, trajnostnega in pravičnega razvoja sveta, vloga religije in verskih skupnosti v javnem življenju, vloga in poslanstvo političnih vodij v demokraciji idr. Ključno je tudi demokratično in vključujoče oblikovanje skupnostnih politik, ki med drugim zadevajo npr. prispevalno in razdelilno pravičnost v okviru nacionalnih skupnosti, izzive demografskih trendov ekonomskih politik, statusno pravičnost, skrb za manjšine in prikrajšane v skupnosti, okoljske politike in odgovornost do prihodnjih generacij, vključevanje državljanov ter organizacij v oblikovanje politik ipd.

Civilna družba je prostor, ki se vzpostavlja med t. i. javnih sektorjem in gospodarskim sektorjem, zato jo včasih imenujejo tudi tretji sektor (poleg državnega in zasebnega oz. profitnega sektorja). Civilna družba se običajno povezuje z organiziranostjo, vendar hkrati presega zgolj različne vrste organizacij, ki jo tvorijo, med katerimi so najpomembnejše nevladne organizacije, kot so društva in ustanove, sindikati, verske skupnosti, potrošniške organizacije ipd. Običajno je civilna družba močna in razvita v državah z demokratično ureditvijo in tudi dolgo oblikovano demokratično tradicijo, saj je njen pomen ravno v tem, da predstavlja demokratičen mehanizem, ki vpliva in sooblikuje politike ter zagotavlja določeno stopnjo nadzora nad preostalima dvema sektorjema. John Keane civilno družbo opredeli kot »idealnotipsko kategorijo, ki opisuje in zajema zapleten in dinamičen skupek z zakonom zavarovanih

nevladnih ustanov, ki težijo k temu, da bi bile nenasilne, oprte na načelo samoorganiziranja in samoosmišljanja ter v stalnem stanju napetosti tako med seboj kot tudi z državnimi ustanovami, ki uokvirjajo, ožijo in omogočajo njihove dejavnosti« (Keane 2000, str. 6). Po njegovem mnenju civilna družba »daje zavetje medsebojnemu družbenemu učinkovanju, opirajočemu se na takšna pravila, kot so zaupanje, zanesljivost, točnost, poštenost, prijateljstvo, sposobnost za skupinsko zavezanost in nenasilno medsebojno priznavanje« (Keane 2000, 19). V demokraciji ima civilna družba zelo pomembno mesto. Ustanove demokratične države in civilne družbe so sicer ločene, vendar so nujne sestavine tega sistema – so soodvisne in predstavljajo notranjo razvejanost sistema. Demokracija namreč ne pomeni le občasnih volitev, kjer lahko izrazimo del svoje politične volje, potem pa kot takšen deluje sistem sam po sebi. Civilna družba namreč v sebi goji »institucionalizirano dolžnost dvoma« ter sposobnosti ugovaranja centrom moči, ki sta ključni za demokratično družbo. Demokratizacije zato ne moremo razumeti kot širjenje vseobsežne državne oblasti in demokratičnih institucij na polje civilne družbe, prav tako pa ne gre – druga skrajnost – za odpravo države, kjer bi se vse zvedlo na spontane odnose med državljani v civilni družbi. »[Z]načilna poteza najboljšega načina javnega spremljanja in nadzora uveljavljanja oblasti v okvirih demokratične ureditve [je] prav institucionalno ločevanje med civilno družbo in demokratičnimi ustanovami« (Keane 2000, 12). Tudi zato so totalitarni režimi poskušali na eni strani omejevati civilno družbo, po drugi strani pa jo, nadzirano seveda, izkoristiti v svoj prid, da bi legitimacija oblasti izhajala prav iz te s strani oblasti preoblikovane »volje ljudstva«. Civilna družba je tesno povezana tudi s t. i. izobraženo javnostjo kot podlago dialoga, ki bo gradil na skupnem izvoru razumnosti, dialogu z argumentacijo in vrednotenju.

Prav vrednotenje je namreč najpogostejše osišče javne razprave. Nozick temeljni okvir razprave o vrednotah vprašanjih zastavi na naslednji način. »Ko nam nekdo ponudi moralni ugovor temu, kar počnemo ali načrtujemo, se nam zdi, da mu dolgujemo odgovor, in sicer moralni odgovor. Ne bo dovolj zgolj to, da ga udarimo po glavi ali da skomignemo z rameni. [...] Samo v primeru, da se mu odzovemo, ga pripoznavamo kot »vrednost zasledujoči jaz« (angl. *value-seeking I*). Edini način, da se odzovemo na njegovo iskanje moralnih razlogov oz. zastavljanje moralnih ugovorov – edini način, da se odzovemo na to kot to – je, da ponudimo moralne razloge za upravičenje in zagovor naših dejanj, to je, da stopimo z njim – če je to potrebno – v moralni dialog. [...] To, da stopimo v moralni dialog z drugim, je samo v sebi moralno dejanje, katerega moralni status ne temelji zgolj na dejstvu, da gre pri

tem za poskus priti do moralne resnice, ali pa na dejstvu, da lahko gre za podlago za spremembo in poglobljanje osebnega odnosa ter tako tudi sredstvo za preseganje in razrešitev moralnega konflikta. Natančneje, (iskren) vstop v moralni dialog je sam po sebi moralni odziv na temeljno moralno značilnost (naravo) drugega, poleg tega, da lahko gre za sredstvo doseganja zadovoljivega sobivanja z drugim. Ko se vsak od naju zaveda, da je drugi odziven na temeljno moralno značilnost v razpravi sami in smeri, ki jo ta ubira, potem je ta zaznava vzajemnega spoštovanja sama po sebi izvor dobre volje in omilitev zahtev; spremenjeni pogoji, ki jih ustvari moralni dialog, lahko prilagodijo različna moralna načela ter tako omogočijo nove rešitve, ki bodo ustrezne« (Nozick 1981, 469).

Na podlagi takšne zastavitve se nam odpre več nadaljnih vprašanj o javni razpravi in dialogu. V osrednje lahko postavimo vprašanje drugega v (moralnem) dialogu, na katerega se odzivam in mu kot takšnemu ta vstop v dialog tudi dolgujem. Gre tudi za pomen dialoške drže, odzivnosti do drugega in vzajemnega spoštovanja v tej drži, ter vprašanje, kaj vse to vnaša v naše odnose z drugimi. Poudarjena je tudi (intrinzična oz. neodnosna) vrednost takšnega dialoga, ki sam dobi status moralnega dejanja. Moralni dialog lahko tako razumemo kot dialog, ki kot bistveno vsebino vključuje vrednostno dimenzijo, to je moralna prepričanja, mnenja, sodbe, vzgibe, naravnosti, ideale idr. Z vprašanjem opredelitve pojma moralnega dialoga je tesno povezano vprašanje ciljev tega dialoga. Pogost odgovor na vprašanje ciljev moralnega dialoga je, da gre pri njem za iskanje moralne resnice, doseganje moralne vednosti ali poglobljanje našega moralnega razumevanja. Gre torej za nekakšen ideal sokratskega dialoga, ki vključuje predpostavko obstoja (moralne) resnice, hkrati pa je povezan tudi s praktičnimi cilji oz. z izhodiščnim vprašanjem po tem, kako naj živimo. V sokratskem dialogu je resnica vedno nekaj, kar je lahko šele rezultat dialoga, torej rezultat tega mišljenjskega in medosebnega procesa, nikoli pa njegovo izhodišče. Izhodišče predstavljajo mnenja in prepričanja udeležencev dialoga, ki pa niso razumljena kot predpostavke ali premise v sklepanju, ampak predstavljajo to, kar je potrebno v dialogu preiskati (Seeskin 1987). Poleg takšnega odgovora pa med cilji moralnega dialoga lahko zaznamo še več drugih, bolj pragmatičnih ciljev, kot so na primer iskanje poti in soglasja za čim bolj mirno in strpno skupno življenje, razreševanje konfliktov in problemov, spreminjanje naših miselnih procesov, poglobljanje moralne občutljivosti ipd.

Glede spoznavne vrednosti dialoga srečamo paleto možnih odgovorov, ki se na eni strani pričinja s stališčem, da je moralni dialog edina pot do moralne resnice (sokratski model dialoga). Vsaj

deloma bi lahko takšno stališče med sodobnimi avtorji pripisali Jürgen Habermasu, ki se takšnemu odgovoru približa z druge strani in pravi, da je moralna resnica zgolj to, do česar lahko pridemo v pristnem moralnem dialogu v idealni situaciji (Habermas 1997; Ackerman 1989, 7). Druga možnost je ta, da trdimo, da je moralni dialog zgolj ena izmed možnih poti do moralne resnice oz. to njegovo spoznavno vlogo še ošibimo na način, da mu pripišemo zgolj vlogo morebitne korekcije ali refleksije nad našim siceršnjim moralnim spoznanjem. Nadalje lahko to vlogo omejimo tako, da se vzdržimo govora o moralni resnici in ga nadomestimo z govorom o spoznavno najbolj sprejemljivih moralnih stališčih. Povsem na drugi strani palete odgovorov pa nahajamo stališče, da je moralni dialog spoznavno odvečen; to stališče lahko s tega vidika označimo kot izrazito dogmatsko ali pa skeptično, v kolikor z njim zanikamo spoznavno dosegljivost moralne resnice. Habermas v okviru diskurzivne etike razlikuje med normami in vrednotami, pri čemer zagovarja, da je določena objektivnost in univerzalnost možna zgolj glede prvih, torej norm, kar ima nadalje za posledico, da je moralni dialog (vsaj v smislu dialoga v javnem življenju oz. širši družbeni skupnosti) smiselno le glede moralnih norm, medtem ko je smiselnost razprave o vrednotah kot nečemu prigradnemu, subjektivnemu in partikularnemu izključena (Habermas 1997). Za Habermasa vrednote zadevajo teleološki vidik dejanja, so zgolj partikularno veljavne in uravnavajo *telos* posameznikovega življenja. Po drugi strani norme zadevajo deontološki vidik dejanja, so univerzalno veljavne za vse in uravnavajo naše medsebojne odnose. Habermas razume moralni dialog na osnovi predpostavke, da je smiselno le takrat, ko je njegov dosegljivi cilj konsenz, temu pa je tako, ker so norme univerzalno veljavne. Takšni sliki v povezavi z moralnim dialogom med drugimi nasprotuje Hans Joas (2001, 52–56), ki kritizira Habermasa z vidika, da je takšna slika moralnega dialoga preozka ter zagovarja možnost moralnega dialoga tudi o vrednotah, hkrati pa pripoznava, da lahko izpostavimo tri pomembne razlike med razpravo o normah in vrednotah. Prvič, pri dialogu o normah je cilj prepričati drugega – prepričati ga v to, da sprejme veljavnost predlagane norme. Končni cilj dialoga o normah je konsenz. Dialog o vrednotah je mnogo bolj čustveno podložen. Vrednote so nekaj, kar mora biti izkušeno in občuteno; cilj dialoga je v tem oziru razumevanje tega, zakaj imamo nekaj za vredno(to), in sprejemljivost takšne izbire, ne pa nujno konsenz glede vseh izbir. Drugič, komunikacija oz. dialog o vrednotah je za Joasa nujno narativen. Sodbe o vrednotah namreč ne nastopajo nepovezane, temveč v mreži soodvisnosti. Pri tem sta pomembna kontekst in časovna dimenzija. Pri dialogu o normah te zahteve po narativnosti ni. Tretjič, pri dialogu glede norm je cilj univerzalno

sprejetje le-teh. Pri moralnem dialogu o vrednotah pa lahko po drugi strani govorimo o »vrednostnih posplošitvah«, v smislu, da lahko oz. naj bi različne vredno(s)tne tradicije razvile bolj abstraktne načine razumevanja vrednot, ki jih delijo (lahko govorimo tudi o njihovi reinterpreteraciji). Pri teh vrednostnih posplošitvah pa za Joasa (2011, 54–56) ne moremo govoriti o neki popolni intelektualizaciji vrednot; le-te so še vedno spete z našimi čustvi in ohranijo to čustveno zavezujočo moč. Takšen opis dialoga o vrednotah morda na prvi pogled ne ponuja veliko, a je še vedno boljša alternativa kot spopad med vrednotami oz. zgolj njihov soobstoj, ki naj bi ga »krotile« univerzalne norme.

Pogosto v javnem prostoru srečamo pozive, da mora biti dialog nevtralen. Ponuja se nam več različnih modelov oziroma strategij (Ackerman 1989). Prvo strategijo za vzpostavljanje nevtralnosti predstavlja vzpostavitev temeljne točke strinjanja, ki potem predstavlja osnovo 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. Gre torej za določitev nekakšne vrhovne vrednote, ki predstavlja skupno izhodišče dialoga. Drugi model ponuja želeno nevtralnost moralnega dialoga v skupnosti v obliki prevoda tega dialoga v nevtralne okvire oziroma v nevtralen jezik, kar ga potem kot takšnega omogoča. Tretjo vrsto modela doseganja nevtralnosti tvorijo predlogi, pri katerih gre za preseganje konkretnega izhodišča ter gledišča udeleženih skupin. Eden izmed 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 ter konkretnih življenjskih izkušenj, in sicer v izhodiščni položaj za tančico nevednosti. Četrto strategijo predstavlja predlog, da vrednostna oziroma moralna nestrinjanja preprosto izključimo oziroma umaknemo iz samega polja razprave, saj bo sicer naša razprava zelo verjetno neplodna. Dialog v okviru tega modela lahko razumemo kot pragmatično iskanje strinjanja in skupnih rešitev, na katere lahko pristanemo vsi, brez da bi se odpovedali svojim vrednotam oziroma vrednostnim sodbam. Vsi to modeli so pomanjkljivi. Glede na naravo vrednotenja lahko nasprtno zatrdimo, da prava pot ni v nevtralnosti, ampak v zavzetosti v moralnem dialogu. To je tudi bližje sokratskemu modelu in razumevanju (vrednostnega) dialoga. Dialog namreč terja, da slišimo vsaj dva različna glasova. Za Sokrata ter Platona predstavlja 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 primer takšne zahteve najdemo v Platonovem dialogu Protagora, kjer želi Protagora zavzeti hipotetično stališče o vrlini in pravičnosti, a

ga Sokrat hitro in ostro prekine, kar je razvidno iz naslednjega 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, Protagora: 331b–331d).

Na tem mestu lahko kratko izpostavim tudi dva pojava oziroma težnji sodobnega javnega prostora liberalnih demokracij, ki sta tesno povezana z zgoraj predstavljano zanko nevtralnosti in ki namesto k plodnemu dialogu večkrat vodita do polarizacije javne razprave, izolacionizma ter odpiranja prostoru za fundamentalizem. Gre za vidika identitetne politike ter politične korektnosti, ki sta sicer medsebojno tesno povezana, nevarna (tudi za filozofijo) pa postaneta predvsem takrat, kadar ju nekritično prevzamejo same družbene institucije.

Politično korektnost tvorita dva vidika. Prvi vidik je vezan na zapoved ali predpis, ki prepoveduje žaljenje ali žaljivo izražanje do kogar koli, posebej pa še do občutljivih posameznikov in ranljivih skupin. Eden izmed navzven vidnih značilnosti je na primer zapovedana ali prepovedana raba posameznih (žaljivih) izrazov za označevanje določenih skupin in njihovih članov. Drugi vidik politične korektnost pa je povezan s skrajnim egalitarizmom, ki med drugim prepoveduje kakšno koli 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). Martha Nussbaum (1997) smiselno obravnava vprašanje identitetne politike v okviru razprave o visokošolskih politikah ter usmeritvah univerz v povezavi z vzgojo za globalnega državljana. To je pomembno glede na zgoraj izpostavljeno tezo, da ima ta pojav lahko negativne posledice, v kolikor ga vgradimo v same družbene institucije. Izhodišča identitetne politike lahko strnemo v okvir naslednjih sedmih točk. Prvič, zahodna tradicija na razumu oziroma *lógosu* utemeljene razprave vključuje prikrito pristranskost. V ospredje postavlja privilegij belih, moških, zahodnih, ... gledišč ter s tem potiska na obrobje ali utiša vsa ostala gledišča. Drugič, posameznikova primarna privrženost in navezanost pripada njegovi ožji skupini, pri čemer je lahko ta etnična, verska, temelječa na spolu, spolni usmerjenosti, izražanju spola ipd. Tretjič, zgolj in samo člani določene (zatirane) skupine posedujejo zmožnost, da ustrezno opisujejo, ustrezno razumejo

in tudi sočutno doživljajo celoten spekter izkustev te skupine. Četrto, ne moremo določiti ali pripoznati nobenih skupnih interesov, človeških univerzalij, temeljnih določil človekove narave ali razumevanj, ki bi jih delile vse skupine. Posledično dialog ali razprava med skupinami ni (vedno) mogoča. Petič, vse razlike (med skupinami) je potrebno (nekritično) pripoznati ter jim pripisati posebno vrednost. Vse kulturne prakse so moralno upravičene oziroma sprejemljive. Šestič, razlog, zakaj je, na primer, potrebno določena literarna dela ali določene teme umestiti v učni program, je v tem, da ta dela potrjujejo izkušnje določene skupine ljudi in določene skupine študentov, ne pa zato, ker bi bilo to delo pomembno, ker bi nam pomagalo razumeti zgodovino ali pa sedanj 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; prim. Friedman 2000, 596).

Običajno sicer govorimo o verskem fundamentalizmu, ki je vezan na določen verski vir ali pa versko avtoriteto kot vir absolutne, neposredne in nespremenljive resnice. Takšnega vira resnice se ne more in ne sme prevpraševati ali vanj 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 trenutnemu položaju oziroma okoliščinam (Conkle 1995, 339). Vendar pa fundamentalizem ni potrebno nujno omejevati na verske resnice oziroma vire verskih resnic ter naravnost do njih, ampak lahko smiselno govorimo tudi o sekularnem fundamentalizmu, v kolikor so te resnice in ti viri resnic po svoji naravi sekularni. Tako se sicer oblikuje navidezno nevtralen, a v bistvu izključujoč moralni jezik. Tako sta politična korektnost in identitetna politika pravzaprav izraza takšnega fundamentalizma oziroma mehanizma znotraj celostnega sekularnega fundamentalizma.

V sodobnih demokratičnih družbah je dialog nujni pogoj za skupno življenje in ustvarjanje kakršnih koli moralnih vezi (Loewy 1997, 101) ter končno tudi preživetje človeštva, ki se sooča z globalnimi izzivi. Glede na sodoben, večkulturn svet je tako dialog pravzaprav nujna, ki izhaja iz pripoznanja dejstva, da smo na enem prostoru soočeni z zelo različnimi načini življenja ter vrednostnimi in religijskimi nazori, in pripoznanja tega, da lahko na njih tudi pomembno vplivamo. Udeleženosť v takšnem dialogu mora vključevati polno pripoznanje drugega in našo celostno udeleženosť v njem. Soobstoj razlik in odprtost za novosti sta možna zgolj ob odsotnosti avtoritativnosti in fundamentalizma. Samo takšen dialog ima lahko značaj spontanosti in neizključujočnosti.

Zaključek: (ne)moč filozofije

Nazadnje se zopet obrnimo k vprašanju vloge filozofije v javni sferi in še posebej v javnem življenju. Iskali bomo predvsem tiste točke, ki povezujejo zgoraj predstavljane razmisleke in ki nam bodo pomagale razumeti status filozofije kot discipline. Filozofija kot disciplina po svojem bistvu teži k čim bolj celostnem pristopu k vprašanju. Noben del ali vidik ni tako nepomemben, da bi ga veljalo zanemariti ali izpustiti. Nasprotno, pogosto se na takšnem obrobju skrivajo nastavki za nova stališča in uvide. V okviru sodobne medijske družbe in sodobnih oblik razprave v javnem življenju je tako soočena z dvema ključnima izzivoma.

Prvi je stremenje po hitrih, preprostih in dokončnih odgovorih ali stališčih, ki naj bodo po možnosti takšna, da nam (navidezno) omogočajo pot v razpravi naprej. Pri tem večkrat sploh ni določeno, kaj naj bi ta pot pomenila in kakšen naj bi bil cilj razprave. Zato jo iz tega prostora zlahka izrinejo drugi, ki imajo takšne odgovor pripravljene v rokavu, čeprav se znova in znova izkaže, da so zelo daleč od dokončnosti, večkrat pa takšnega spoznavnega cilja niti nimajo, ampak zasledujejo le cilj učinkovanja, pogosto pa tudi provokacije, izstopanja ali videza posebnosti.

Drugi izziv, ki je hkrati tesno povezan s prvim, pa je sploščenost javne razprave. Sodoben medijski prostor in pa javna razprava ne ponujata ne časa in ne prostora za odboje misli, katerih vlogo sem predstavil v uvodu. Običajno sam medijski prostor razpravo zameji v obliko komentarja že razkritega problema ter ne ponuja prostora, da bi se že sama misel zastavila na več ravneh. Katero koli raven tako izberemo kot tisto – in medijski prostor bo dejansko največkrat dopustil le eno –, ki začetno naslavlja zadevni problem, bo z vidika filozofije nezadostni, pa najsi gre za dejstveno, pojmovno, izkustveno ali metaraven, ki vzpostavlja prostor za odboje misli med prvimi tremi. Filozofiji, postavljeni pod medijsko ali javno odrsko luč, tako pogosto preostanejo le občasni nastavki za razpravo, ki se potem mestoma dopolnijo v okviru znanstvenega prostora (ta je neredno sam izjemno razpršen), ki pa je glede na medijskega in tudi javnega pogosto mimobežen. Zdi se, da gre za univerzalno usodo filozofije v sodobnem času in prostoru. Nekaj upanja dajejo nove oblike medijskega prostora (podcasti, množični spletni tečajji), v katere pa si filozofija šele mukotrpno utira svojo pot. Le-ta je težavna predvsem zaradi tega, ker na nek način terja že vzpostavljeno filozofsko odprtost in prostor za odboje misli pri

posameznikov, kar pa je redko. Eden izmed dejavnikov, ki bi to lahko vsaj nekoliko obšel, je predvsem naslavljanje tem oz. problemov, ki neposredno zadevajo vidike »težavnosti stvarnosti« na čim bolj celosten način.

Literatura

- Ackerman, Bruce. 1989. Why Dialogue. *The Journal of Philosophy* 86, št. 1, str. 5–22.
- Cavell, Stanley, 2008. Companionable Thinking, v: Cavell, Stanley et al. *Philosophy and Animal Life*, str. 91–126.
- Coetzee, John Maxwell, *The Lives of Animals*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.
- Conkle, O. Daniel. 1995. Secular Fundamentalism, Religious Fundamentalism, and the Search for Truth in Contemporary America. *Journal of Law and Religion*, 12, št. 2, str.337–370.
- Diamond, Cora, The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy, v: Cavell Stanley et al. *Philosophy and Animal Life*, 2008, str. 43–89.
- Friedman, Marilyn. 2000. Educating for World Citizenship. *Ethics*, 110, št. 3, str. 586–601.
- Habermas, Jürgen. 1997. *Between Facts and Norms*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen. 2008. Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, 25, št. 4: 17–29
- Huemer, Michael. 2005. *Ethical Intuitionism*. New York: Palgrave MacMillan.
- Joas, Hans. 2001. Values Versus Norms: A Pragmatist Account of Moral Objectivity. *The Hedgehog Review* 3, št. 3, str. 42–56.
- Keane, John 2000. *Civilna družba – stare podobe, nova videnja*. Ljubljana: ZPS.
- Loewy, Erich H. 1997. *Moral Strangers, Moral Acquaintance, and Moral Friends. Connectedness and its Conditions*. New York: State University of New York Press.
- McDowell, John, Comment in Stanley Cavell's 'Companionable Thinking', v: Cavell Stanley et al. *Philosophy and Animal Life*, 2008, str. 127–138.
- Nozick, Robert. 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha. 1997. *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Platon. 2004. *Zbrana dela* (prev. Gorazd Kocijančič). Celje: Mohorjeva družba.
- Seeskin, Kenneth. 1987. *Dialogue and Discovery. A Study in Socratic Method*. Albany: State University of New York Press.
- Strahovnik, Vojko, 2013. The Difficulty of Animal Question, *Poligrafi/Living with Consequences*, 18 (69/70), str. 135–158.