

RELIGIOZNI MORALNI JEZIKI, SEKULARNOST IN HERMENEVTIČNA NEPRAVIČNOST¹

GORAZD ANDREJČ

Fakulteta za teologijo in religiologijo, Univerza v Groningenu (Nizozemska)
 g.andrejč@rug.nl

»Zmerni pragmatizem« Jeffreyja Stouta kot filozofski pristop k javnemu moralnemu diskurzu v versko pluralni družbi je naletel na mešane odzive nasprotnih strani razprave o sekularizmu. Medtem ko številni politični teologi in komunitaristi trdijo, da Stout preveč popušča sekularistom, se po drugi strani nekaterim sekularistom zdi njegov vključujoči pristop do verskih utemeljitev v javnem diskurzu preveč »teloški«. Pričujoči esej ponuja ponovni pregled in nadaljnjo analizo zmernega pragmatizma v luči nedavnega dela na področju epistemologije demokracije (zlasti interpretacije Deweyjeve vključujoče in eksperimentalne demokracije, kot jo je podala Elizabeth Anderson) ter etike diskurza, ki temelji na teoriji hermenevtične (ne)pravičnosti Joseja Medine. Trdim, da je Stoutova normativna vizija javnega moralnega diskurza prepričljiva le, če določena načela, ki jih Stout bodisi potrjuje bodisi predpostavlja – močno načelo verske svobode, demokratično načelo vključenosti in načelo reševanja sporov diskurzivno in ne nasilno –, postavimo v njeno središče in jih razvijemo bolj, kot jih je v svojem delu razvil sam Stout. To tudi pomeni, da prej omenjene teorije – zlasti Medinovo teorijo hermenevtične (ne)pravičnosti – uporabim za vprašanje, ki ga ne obravnavajo, namreč: kako je mogoče in treba različne verske jezike vključiti v javno moralno razpravo? Rezultat je nova in močnejša različica zmerne pragmatistične vizije javnega moralnega diskurza ter obnovljen argument za kvalificirano sekularnost takega diskurza.

Ključne besede: pragmatizem, religija, sekularizem, verska svoboda, etika

- 1 Raziskavo za ta članek ter naknadno urejanje njegovega prevoda je finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS) na podlagi treh projektov: Medreligijski dialog – temelj za sožitje različnosti v luči migracij in begunske krize (ARRS J6-9393), Radikalizacija in nasilni ekstremizem: filozofski, sociološki in vzgojno-izobraževalni vidik (ARRS J7-9419) ter Ustvarjena bitja, ljudje, roboti: teologija stvarjenja med humanizmom in posthumanizmom (ARRS J6-1813).

Religious Moral Languages, Secularity, and Hermeneutical Injustice

As a philosophical approach to public moral discourse in a religiously plural society, Jeffrey Stout's "modest pragmatism" has received a mixed response from the opposite sides of the secularism debate. While many political theologians and communitarians claim that Stout concedes too much to the secularists, some secularists find Stout's inclusive approach towards religious reasonings in public discourse all too "theological." This essay offers a re-examination and a further analysis of modest pragmatism in the light of recent work in epistemology of democracy (especially Anderson's interpretation of Dewey's inclusive and experimental democracy), and discourse ethics based on Jose Medina's theory of hermeneutical (in)justice. I argue that Stout's normative vision of public moral discourse is persuasive only if certain principles which Stout either affirms or presupposes – a strong principle of religious freedom, a democratic principle of inclusion and a principle to settle disputes discursively and non-violently – are placed in its centre and developed further than they have been in Stout's own work. This also means that I apply the aforementioned theories – Medina's theory of hermeneutical (in)justice in particular – to the question which they do not address, namely: how can and should different religious languages be included in public moral deliberation? The result is a new and stronger variant of the modest pragmatist vision of public moral discourse, and a renewed argument for a qualified secularity of such discourse.

Keywords: pragmatism, religion, secularism, religious freedom, ethics

»Zmerni pragmatizem« Jeffreyja Stouta (Stout 1990, 249–265; 2004, 251–259) je kot filozofski pristop k javnemu moralnemu diskurzu v versko pluralni družbi naletel na mešane odzive z nasprotnih si strani razprave o sekularizmu. Na eni strani vplivni teologi in komunitaristični misleci trdijo, da Stout preveč popušča sekularistom. Stanley Hauerwas,² denimo, meni, da Stoutovi pritrditvi radikalni demokraciji manjka verodostojna – in za Hauerwasa bistvena – zakoreninjenost v teologiji, češ da Stout »želi ponoviti, kar jaz [sic!] govorim, ne da bi se spoprijel s teološkimi vprašanji, ki jih on ne bi rad vzel med svoja prepričanja« (Springs et al. 2010, 16). Po drugi strani se sekularistom Stoutov vključujoč pristop k religioznim razpravam v javnem diskurzu zdi preveč teološki. Med drugimi je Richard Rorty, Stoutov sopragmatist, nasprotoval Stoutovim trditvam, »da med demokratičnimi ustanovami in

2 Dva druga krščanska komunitarista, s katerima se Stout podrobneje sooči v *Democracy and Tradition*, sta Alasdair MacIntyre in John Milbank. Glej Stout 2004, 92–139.

religioznim prepričanjem ni inherentne napetosti«, in vztrajal, da naj bi bili »neteisti boljši državljani demokratičnih družb kot teisti« (Springs et al. 2010, 8).

Pričujoči esej izhaja iz prepričanja, da si Stoutov poskus posredovanja med politično teologijo krščanskih komunitaristov in liberalnimi podobami javnega diskurza – recimo v različicah Rortyja, Habermasa in Rawlsa³ – zasluži ponovni pregled in dodatno analizo v luči novih raziskav v epistemologiji demokracije ter pragmatistične filozofije jezika. Skozi tak ponovni pregled bom predstavil, kar sledeč Stoutu imenujem »zmerna pragmatistična« vizija javnega moralnega diskurza. Soočil se bom s Stoutovim opisom, kako naj bi ta diskurz v zahodnih družbah deloval doslej, kar je še pomembnejše, pa je, da bom navdih črpal tudi iz nekaterih osrednjih značilnosti Stoutovega pristopa v normativnem smislu. Predlagal pa bom, da je takšna vizija prepričljiva samo, če neka-tera načela, ki jim Stout bodisi pritrjuje bodisi jih predpostavlja – močno načelo verske svobode, demokratično načelo vključevanja in načelo diskurzivnega ter nenasilnega reševanja nestrinjanj –, postavimo v središče in jih razvijemo nekoliko dlje, kot so bila razvita v Stoutovem lastnem delu. To bom storil s pomočjo nedavnih teoretičnih raziskav v epistemologiji demokracije, posebej del Elizabeth Anderson (2006), Joséja Medine (2013) in wittgeinsteinovsko-pragmatistične filozofije religioznega jezika. Vendar bom omenjeno teorijo – zlasti Medinovo teorijo hermenevtične (ne)pravičnosti – uporabil pri vprašanju, ki ga teorija ne naslavlja, namreč: kako so različni religiozni jeziki lahko in bi morali biti vključeni v javna moralna preudarjanja? Rezultat, kot bom trdil, je nova in močnejša različica zmerne pragmatistične vizije javnega moralnega diskurza ter osvežen argument za natančnejše opredeljenje sekularnost takšnega diskurza.

3 Glej Stout 1990, 266–292; 2004, 63–91.

Stout o sekularnosti javnega moralnega diskurza

Slovnico vsakega posamičnega moralnega jezika in usklajevanje dovolj skupnih vrednot v družbi, v kateri posamezne skupnosti uporabljajo različne moralne jezike, oblikujejo razni dejavniki. Po Stoutu z »moralnim jezikom« merim na sistem pojmov in logičnih razmerij, ki je zmožen izražati moralna stališča, relevantne izkušnje, poglede, prepričanja, dileme in argumente. Moralni jezik je zmeraj vpet v ravnanja in odnose, zajema pa vse od idiosinkratičnega diskurza zelo partikularnih pomenov, ki jih rabi manjšina z vase zaprto subkulturo, do ohlapno opredeljenih in veliko širših diskurzov, ki se rabijo znotraj politične skupnosti. V tem primeru so pomeni osrednjih besed takega jezika ponavadi *poddoločeni* [angl. *underdetermined*, op. prev.] in podvrženi nenehnemu usklajevanju med različnimi interpretacijami, tako v poteku javnega preudarjanja ali, enostavneje, skozi različna izražanja in pripovedovanja moralnih stališč, zgodb in podobnega.

Vsak moralni jezik, naj bo moderen ali nov, vključuje in gradi na obstoječih pojmih in razlikovanjih, ki jih v veliki meri podeduje. Skozi čas se pomeni ključnih izrazov prerazporedijo, njihove meje so znova usklajene, nekateri izrazi so opuščeni, drugi obnovljeni, redkeje pa so izumljeni in se »primejo« novi. Zato Stout tipični moderni moralni jezik zahodnih družb označuje kot brikolaž (Stout 1990, 74–77). Uporabi wittgensteinovsko metaforo »starodavnega mesta«, po kateri je jezik kot »labirint uličic in trgov, starih in novih hiš in hiš z nadgradnjami iz različnih časov; vse to pa je obdano s številnimi novimi predmestji, kjer so ulice ravne in pravilne, hiše pa uniformne« (Wittgenstein 2014, §18). Tako kot tipično mesto ima tudi moralni jezik mnoge naključne značilnosti in le nekatere, ki so bile z ozirom na celoto mesta »načrtovane« v kakšnem pomenljivem smislu. Tipični evropski moralni jezik vključuje sledi Platona, Aristotela, stoicizma, *Biblije*, srednjeveškega krščanstva in reformacije, Kanta, romanticizma, včasih Nietzscheja, pogosto sledove tako kapitalizma kot socializma, moderne psihologije in nekaterih drugih znanstvenih diskurzov, pogosto pa tudi nekaj pobibličnih

judovskih, poganskih (nordijskih, slovanskih ali drugih) in muslimanskih (turških, arabskih, perzijskih in tako naprej) sledi.

Danes je javni moralni diskurz v družbah, kot so britanska, kanadska, nemška in belgijska, ponavadi sekularen. To pomeni, da njegovih glavnih normativnih kategorij, kot so »javno dobro«, »antisocialno vedenje«, »trdosrčnost«, »človekova pravica« in »sovražni govor«, ne »uokvirja teološka perspektiva«, ki bi jo imeli vsi udeleženci za samoumevno (Stout 2004, 93). Četudi Stoutovega opisa, zakaj se je zahodni javni moralni diskurz sekulariziral, ne smemo vzeti za celovito ali sploh uravnoteženo zgodovinsko razlago, vendarle ujame ključno dinamiko, ki se ji želim tukaj posvetiti in ima opraviti s tem, kar je v nekem pogovoru privzeto kot samoumevno in kaj ni, in tem, kako skupna ozadnja prepričanja ali predpostavke oblikujejo pogovor. Stout piše, da se je v 17. in 18. stoletju javni moralni diskurz v delih zahodne Evrope in Severne Amerike opazno pomaknil proti sekularizaciji, ne zato, ker bi bili ljudje množično postali manj verni ali neverni, temveč zaradi skupka moralnih in pragmatično-političnih vzrokov. Po pluralizaciji denominacij krščanstva v protestantskih deželah, ki so preživele različne protestantsko-katoliške in notranjeprotestantske spore, niti »preprosti smisel *Biblije*« – po katerem naj bi bila *Biblija* zadostno jasna, da bi lahko tolmačila samo sebe – niti cerkvene avtoritete več niso mogli učinkovito delovati kot razsodniki, ki bi pomirjali moralne in politične spore. Stout sledi Christopherju Hillu, ki opisuje Anglijo 17. stoletja: tedaj na novo odprti, četudi še omejeni prostor za različna tolmačenja *Biblije* v Angliji, ki je bila še vedno precej krščanska, je pomenil, da se proti koncu stoletja pri reševanju sporov več ni bilo mogoče sklicevati na *Biblijo* kot na učinkovitega razsodnika takih sporov. Zato je bilo treba najti nekoliko drugačen način za njihovo reševanje, način, ki ne bi bil odvisen od Božje volje, ali pa splošno sprejeto metodo za določanje Božje volje (Stout 1990, 79–81; 2004, 94). Te razmere so po Stoutu olajšale ključni premik proti sekularizaciji javnega diskurza v Angliji, ki je vplival tudi na razvoj v Severni Ameriki (in bržkone obratno), pozneje pa posredno še precej onkraj teh meja.⁴

4 V svoji nedavni monografiji, *Protestants: The Radicals that Made the Modern World*, Alec Ryrie (2017, 120–131) pokaže, kako so angleška državljanska vojna in

Pozorni moramo biti na to, da imata »sekularno« in »sekularizirano« tukaj, kakor tudi drugod v Stoutovih delih, posebne in dokaj ozke pomene:

Kar naredi neko obliko diskurza sekularizirano, [po Stoutu] *ni* nagnjenost udeleženih ljudi k opuščanju verskih prepričanj ali k izogibanju tega, da bi te rabili kot razloge. Znak sekularizacije, kot uporabljam ta termin, je prej *dejstvo, da udeleženci neke dane diskurzivne prakse niso v položaju, da bi lahko privzeli kot samoumevno, da imajo njihovi sogovorniki iste religiozne predpostavke kot oni*. V tem smislu se torej sekularizira javni diskurz v modernih demokracijah. (Stout 2004, 97; poud. G. A.)

Pomen »sekularnega« je podoben »tretjemu smislu« »sekularnega«, o katerem Charles Taylor (2007, 3) piše v *A Secular Age (Sekularna doba)* in po katerem »pomik proti sekularnosti [...] sestoji [...] iz premika družbe, v kateri je vera v boga neizzvana in pravzaprav neproblematična, proti taki, v kateri se nanjo gleda kot na eno možnost med drugimi«. Za Taylorja je poglavitna posledica tega, da »se je možno polno vključevati v politiko, ne da bi se kdaj srečali z Bogom« (2007, 1). Kljub tej opazni podobnosti je Stoutov smisel sekularnega ožji kot Taylorjev »tretji« smisel in se ne podaja v fenomenološko analizo.

Pomembnejše pa je, da sekularizacija v Stoutovi rabi izraza »ni odsev zaveze *sekularizmu*« (Stout 2004, 93). Ne gre za zmanjšanje verskih

brezupni poskusi, da bi ustvarili versko poenoteno državo v Angliji 17. stoletja, dosegli ravno nasprotno: začetke počasnega, a nepovratnega sprejemanja pluralizacije britanskega krščanstva in s tem pojava potrebe po tem, da bi našli politično skupnost in jezik, ki ne bi slonela na religiozni uniformnosti. Glej tudi Legaspi 2010, 3–5 za širšo, a povezano teorijo, da je pluralizacija interpretacij *Biblije* v evropskem krščanstvu prispevala k padcu politične avtoritete *Biblije* v več delih Evrope, ne samo v Angliji. James Kloppenberg (2016, 179) po drugi strani trdi, da so nekatere značilne lastnosti določenih reformacijskokrščanskih skupnosti, kakršna so kvekerji, pomembno vplivale na zgodnje eksperimente demokratične politične kulture v ZDA, ki dokaj zavedno niso izključevali ljudi iz javnega preudarjanja na podlagi verskih prepričanj ali identitete. Zlasti »ustanovni dokumenti v Pensilvaniji ponazarjajo mero, do katere so bila prepričanja [William] Penna kot kvekerja usklajena z načeli ljudske suverenosti, avtonomije, enakosti in vzajemnosti«.

prepričanj med prebivalstvom, niti za antireligiozni ideološki vpliv »sekularnih elit«, niti za razpustitev »državne Cerkve«. Ko se je sekularizacija javnega moralnega diskurza v Stoutovem smislu odvila, so vse te reči morda postale *verjetnejše* oziroma sploh mogoče. A na nobenega od teh razvojov ne smemo gledati kot na enakega sekularizaciji javnega diskurza ali kot na njeno nujno posledico – kaj šele gotov vzrok. Pri pojasnitvi svoje minimalistične predstave »sekularnega« Stout (1990, 79) uporabi pojem Davida Lewisa »kinematika predpostavke«: dejstvo, da se predpostavke moralnega diskurza, ki jih vsi sogovorniki navadno privzamemo *kot samoumevne*, lahko spremenijo. Ko velika večina tistih, ki so se udeleževali pomembnih etično-političnih razprav in pogajanj v posamičnem kontekstu, določene vrste tradicionalno-krščanske množice verskih zavez več ni mogla jemati kot samoumevnih, se je začel postopek sekularizacije javnega moralnega diskurza v tistem kontekstu.⁵

Moramo pa pripomniti, da glavni poudarek Stoutove teorije sekularizacije ni zgodovinski, temveč gre za nekakšen presek med filozofijo jezika, etiko, politično filozofijo in epistemologijo. V naslednjem razdelku bomo od zgodovinskoopisne skice, ki smo jo očrtali v tem razdelku, nadaljevali z normativno perspektivo, ki jo izpeljujem iz Stoutovega dela. Vodilo me bo vprašanje: zakaj naj bi bilo to, da naj bo javni moralni diskurz sekularen v Stoutovem smislu, dobra zamisel? Vprašanje je danes relevantno z novih vidikov – spričo vedno večje raznolikosti verskih in/ali metafizičnih zavez njunih prebivalcev v primerjavi s položajem v 17. stoletju seveda tudi za Evropo in Združene države Amerike.

- 5 Po mojem branju (tukaj nimam prostora, da bi ga argumentiral) je ta prikaz sekularizacije zahodnega javnega moralnega diskurza večinoma združljiv s tistimi opisi sekularizacije, ki poudarjajo krščanski izvor osnovnih pojmovnih kategorij, npr. genealogija »sekularnega« Charlesa Taylorja v *The Secular Age* (2007) ali celo opis pojava zahodnega liberalizma Larryja Siedentopa v *Inventing the Individual* (2015). Ni pa združljiv z radikalno negativnimi, protirazsvetlenskimi interpretacijami iste zgodovine, kakršna je interpretacija Johna Milbanka (2006). Nadalje ne vidim protislovja med normativnim vidikom zmerne pragmatistične vizije javnega moralnega diskurza, orisane v tem članku, in zgodovinsko trditvijo, da je krščanstvo imelo odločilen (a ne izključen) vpliv na slovnico večine evropskih in »zahodnih« moralnih pojmov, vključno s samim pojmom »sekularnega«.

Tri načela »zmerne pragmatistične vizije«

Zmerni pragmatistični pristop k sekularnosti javnega moralnega diskurza sloni na treh ključnih načelih.

Močno načelo verske svobode

To načelo ni intrinzičen del zaveze kakršni koli sekularnosti javnega moralnega diskurza. Pomislimo na vplivne filozofske drže in dejanske politične sporazume, v katerih vzdrževanje sekularnosti javnega moralnega diskurza ni omogočalo verske svobode (ali pa jo je). Komunistične oblasti, recimo v bivši Sovjetski zvezi ali na Kitajskem, so vzdrževale izrazito sekularen javni moralni diskurz, ne da bi zagotavljale pristno versko svobodo svojih državljanov. Stout gre še dlje in trdi, da tudi politična filozofija, kakršna je rawlsovski liberalizem, ki je vplival na zahodne demokracije, ne utrjuje *močnega* – ali dovolj močnega – načela verske svobode. Po Rawlsovem pojmovanju »javnega razuma« nobeno javno upravičenje moralnih in političnih prepričanj državljanov ne bi smelo stati na »komprehenzivni doktrini«, najsi bo religiozna ali sekularna. Ni pa težko ugotoviti, da mora biti rawlsovski javni razum sekularen v pomembnem smislu, četudi mu Rawls (2005, 447) ne pravi tako. Zanj so verniki, ki svoja prepričanja v javnem moralnem diskurzu upravičujejo z religioznimi premisami, »nerazumni« (prim. Stout 2004, 67).

Stoutov »zmerni pragmatizem« (1990, 243–265) je po drugi strani osnovan na zavezi drugačnemu in močnejšemu načelu verske svobode kot v rawlsovskem ali habermasovskem liberalizmu. Po Stoutu naj državljanjani ne bi bili samo prosti, da v zasebnosti verujejo in častijo, kot jim prija, temveč bi morali biti hkrati svobodni in celo spodbujani, da javno izražajo svoje različne religiozne razloge, če jih imajo, za svoja moralna prepričanja o zadevah javnega interesa. Razlaganje religioznih ali nereligioznih razlogov tistim, ki jih ne delijo, kot tudi resno obravnavanje različnih vrst religioznih ali nereligioznih razlogov svojih sodržavljanov, zahteva pozornost in precej truda. Enako velja za prepričevanje ljudi, ki verjamejo drugače kot jaz, z razlogi, ki so relevantni *za njih* in h katerih sprejetju se nagibajo. Takšno »imanentno kritiko« Stout (ne pa tudi

Rawls) vidi kot pomembno in legitimno prakso v spoštljivi in razumni javni razpravi (Stout 2004, 72–73).

Težava je v tem, da je treba vsaj minimalno dojeti občutno različne slovnice raznolikih religioznih jezikov drug drugega in s tem biti pripravljen živeti ne samo s krepkimi propozicionalnimi nestrinjanji glede moralnih tem, ampak z vsaj nekaj globljimi »slovnimi nestrinjanji« (prim. Andrejč 2016). V versko svobodni družbi bi morali razmere, v katerih nekateri od nas delujemo z nekoliko drugačnimi *pomeni* skupnih moralnih besed – kot so »dostojanstvo«, »svoboda«, »dobro« ali »uspeh« –, sprejeti kot nekaj normalnega. Biti pripravljen živeti s tako razliko sledi neposredno iz liberalne zaveze spoštovanju razlik in individualnosti, ki vključuje, da »resno vzamemo posebni zorni kot *vsakega* drugega« (Stout 2004, 73).

Zakaj bi *sekularnost* javnega moralnega diskurza sploh morala biti utemeljena v zmerni pragmatistični viziji, glede na to, da udeležence v javni razpravi nagovarja, naj spregovorijo in previdno poslušajo mnogotere religiozne ter nereligiozne jezike in razmišljanja? K temu vprašanju se bom vrnil v zaključnem delu eseja. Na vprašanje pa lahko odgovorimo samo, če sprejmemo dve dodatni načeli.

*Demokratično načelo vključevanja vseh državljanov
v preudarjanje⁶ o zadevah javnega interesa*

Ker pravila in politike države vplivajo na vse državljanke, je prav in pomembno, da se v usklajevanje in določanje teh pravil in politik vključijo vse državljanke. Stoutovski, zmerni pragmatizem je zavezan »pojmovanju nas samih kot državljanov, ki [...] morajo uživati *enak položaj* v javnem političnem diskurzu« (Stout 2004, 83). Nekoliko problematično Stout trdi, da je takšno pojmovanje »[implicitno] v našem načinu, kako ravnamo en z drugim« (2004, 83), kar je najbrž pretirano optimistično. Važneje je, da se Stoutovo vključujoče pojmovanje državljanstva sklada s pogledom Elisabeth Anderson (2006, 14), da »izključevanje vzbu-

6 Drug izraz za preudarjanje v političnem smislu, ki se v slovenščini prav tako uporablja, je *deliberacija*. Glej Andrejč 2020.

ja dvom v trditev, da so težave in rešitve, kakor jih opredeljujejo tisti, ki jim je dovoljeno sodelovati, zares v javnem interesu – na pravičen način odzivne na skrbi vseh«. Gre za vzdrževanje zaveze demokratičnemu vključevanju vseh državljanov, ki podpira in daje poseben značaj prve-
mu, že omenjenemu načelu, načelu verske svobode.

Omenjeni etični razlog za demokratično vključevanje je tako v filozofiji Andersonove in Stouta prepleteno z deweyjevsko pragmatistično epistemologijo. José Medina razloži argumente, na katerih sloni (2013, 6):

Ravno zato, ker želimo izrabiti koristi produktivnega nestrinjanja, je treba prepoznati in izkoristiti heterogeno situirano védenje različnih agentov; ker želimo, da se vsi agenti in skupine sporazumevajo in epistemsko interaktirajo, da bodo lahko izpraševali drug drugega in sodelovali; in ker želimo raznolika izkustva in odzive uporabiti za kritično preiskovanje ter izpopolnjevanje odločitev in politik.

Naposled omenimo še tretje, povezano načelo:

*Zaveza diskurzivnemu reševanju sporov in ne nasilnemu
(utišanje, ustrahovanje, zapiranje, prisilno izgnanstvo, ubijanje)*

Zmerni pragmatistični pristop lahko deluje samo, kolikor se je večina državljanov vsaj načeloma pripravljena truditi »razreševati razlike z izmenjavo razlogov« namesto z uporabo groženj in sile na tistih, s katerimi se ne strinjajo ali katerih načina življenja ne odobravajo (Stout 2004, 96). Pravičnejše in boljše rešitve za težave lahko najdemo, če »vzdržujemo razpravo« (2004, 86) kljub razlikam – pod pogojem, da vsi sodelujoči upoštevajo vsaj osnovne standarde etike diskurza, kot je zaveza minimalni predstavi resnicoljubja –, kot pa če obupamo nad razpravo ali jo razpustimo. Slednje zadeve javnega interesa seveda prepušča unilateralnemu dekretom tistih, ki imajo moč, ali usklajevanju med skupinami, ki imajo nekaj moči, brez izmenjave *razlogov*, brez etičnih premislekov.

Omenjena tri načela niso nič novega. Tukaj smo jih želeli celovito razložiti zavoljo razprave, ki sledi. O njih bi lahko rekli še veliko več; nekatera vprašanja, ki so bila načeta v zvezi z njimi, bodo obravnavana v nadaljevanju, drugih pa v tem članku ne moremo nasloviti.

Hermenevtična nepravilnost in raznolikost religioznih jezikov

Da bi jasneje videli, kako tri načela, opisana v prejšnjem razdelku – močno načelo verske svobode, načelo demokratičnega vključevanja in načelo diskurzivnega reševanja sporov – skupaj delujejo v zmerni pragmatistični viziji javnega moralnega diskurza in kako njegovi sekularnosti dajejo razumno podlago, se moramo soočiti z nekaterimi zamislivi nedavnejše deweyjevske epistemologije demokracije. Gradeč na Deweyjevem eksperimentalnem pristopu k demokraciji (ki vpliva tudi na Stoutovo različico pragmatizma), tako Elisabeth Anderson kot José Medina poudarjata pomen »situiranega védenja« državljanov v demokratičnem odločevalnem postopku, saj »imajo državljani z različnih koncev različne izkušnje glede težav in politik javnega interesa« (Anderson 2006, 14).

Kaj torej pomeni, da v javnem razpravljanju resno vzamemo situirano védenje državljanov? Izkušnje različnih skupnosti in posameznikov v družbi (različnih glede na narodnost in/ali raso, ekonomski status, vero ali ideologijo, spol) pogosto pomenijo nekoliko različne moralne in epistemske senzibilnosti teh skupnosti ter posameznikov. Neravnovesja moči so prisotna v vsaki družbi, vključno s tistimi, ki stremijo k demokratičnemu vključevanju – pravzaprav so taka neravnovesja posebej ogromna v državi, ki se je še do nedavnega imela za svetilnik demokracije, to so Združene države Amerike. Neravnovesja se kažejo v neenaki porazdelitvi ne samo gmotnih dobrin, temveč tudi nematerialnih dobrin in institucionalnih zagotovil, ki so ključni za uresničevanje načela demokratičnega vključevanja. S tem so med drugim mišljene dobrine, kot so dostop do védenja, statusov »biti poznavalec« in »biti zanesljiva priča«, to, da se tvoje izkušnje obravnava kot moralno in politično relevantne ter da je tvoj jezik ali diskurz sprejet kot pameten in razumen. Z drugimi besedami, družb ne označujejo – ali pestijo – samo ekonomske, temveč tudi »epistemske«, »priznalne« [angl. *testimonial*] in »hermenevtične« nepravilnosti, kot trdi Miranda Fricker v svoji vplivni knjigi, *Epistemic Justice* (2007).

To ne pomeni, da imajo privilegirane skupine nujno večvrednejše védenje in razumevanje, kar je posebej pomembno v primeru morale in z moralo povezanega védenja ter razumevanja, ki sta najrelevantnejša za demokratični odločevalni postopek. Skupine, ki so ekonomsko in družbeno zapostavljene in ki so nemalokrat utišane ali spregledane, imajo zaradi svojih posebnih okoliščin pogosto edinstvene uvide v družbeno in politična vprašanja. Sledeč seminalnemu delu W. E. B. Du Boisa, Medina (2013, 101–109) kot primer vzame izkustvo in situirano védenje afroameriške skupnosti v Združenih državah. Du Bois nas o problemu *belske ignorance* glede sistemskih rasnih nepravilnosti, ki še danes pestijo ameriško družbo, nauči pomembno lekcijo, da »so, medtem ko so beli Američani izkazovali posebno vrsto slepote in gluhot v obskurnem svetu, ki so ga ustvarili, črnski Američani razvili 'dvojni vid' in 'dvojno zavest', ki je bila pozorna na dvojne pomene in posedovala posebne uvide v oba svetova« (Medina 2013, 104).

Za naše namene so najrelevantnejši etični pojmi v Medinovi analizi (zgrajeni na tisti od Frickerjeve) *hermenevtična* nepravilnost, nedovzetnost, marginalizacija in odgovornost (Medina 2013, 90–130). Hermenevtična nepravilnost po eni strani pomeni, da si na slabšem glede »osmišljanja izkustva«, naj bo tvoje lastno ali od drugih, in po drugi strani, da »si neenakovredno udeležen v komunikativnih praksah, v katerih so pomeni porajani in izraženi« (str. 90, 97). Hermenevtično marginaliziranim govorcem je lahko težko, vsaj v *polni* meri, izražati svoje izkustvo, skrbi in poglede v besednjaku prevladujočega moralnega diskurza v družbi. To je zato, ker imajo skupine z močjo nesorazmeren vpliv na porajanje smisla v prevladujočem diskurzu, in zato, ker je to, da se ne trudiš razumeti, kaj zapostavljeni čutijo in želijo reči, velikokrat del mehanizma, s katerim se tisti z močjo obdržijo na privilegiranih položajih. Tako hermenevtično privilegirani pogosto ostanejo slepi za vidike pomenov moralnih pojmov, *kot jih rabijo* nepriviligirani govorniki. »V hermenevtičnih nedovzetnostih gre za nezmožnost odzivanja na poskuse (kakorkoli že nejasne) izražanja določenih vidikov našega izkustva ali izkustva drugih.« (str. 97)

Medina (2013, 109) trdi, da smo hermenevtično odgovorni, da se, če le moremo, posvetimo in pomagamo interpretativnim in komunikativnim poskusom hermenevtično marginaliziranih govorcev: »Skupnosti nosijo kolektivno odgovornost, da storijo vse, kar morejo, da bi omogočile zmožnost vseh za udeleževanje v praksah tvorbe pomenov in izražanja pomenov.« Poudarki Medinove analize so zvečine na spolnih in rasnih nepravilnostih ter pripadajočih odgovornostih. Nobenega dvoma ni, da te krivice ostajajo endemične, tudi v družbah z dolgimi tradicijami spopadanja s takimi krivicami. Čemur Medina ne posveti dovolj pozornosti, je dejstvo, da so moralni jeziki hermenevtično marginaliziranih skupin (kakor tudi tistih z močjo) včasih religiozni. Črpajo iz simbolnih virov in pomenov konfesionalnih ali religioznih tradicij, ki jim pomagajo pri izražanju moralnih in politično relevantnih izkušenj, pogosto na edinstvene načine.

Takšne religiozne jezikovne vire si lahko marginalizirani in privilegirani delijo. To lahko opazimo pri afroameriških skupnostih v ZDA, ki si z belci in drugimi Američani ponavadi delijo osrednje krščanske simbolne vire. A Afroameričani so razvili nekoliko drugačne interpretacije pogostih bibličnih tem – kot npr. izgon iz raja, osvoboditev Izraelcev izpod egipčanskega suženjstva ali sama tema odrešenja v Kristusu. Tipični primer, ki gradi na relevantnem afroameriškem izkustvu, so črnsko-osvobodilne interpretacije bibličnih tem Martina Luthra Kinga ml. in, nedavneje, Cornella Westa. Afroameričani so te teme uporabili na načine, s katerimi izražajo svojo posebno izkušnjo, zlasti izkušnjo krivic, ki so jih trpeli in jih še trpijo, v odzivu na katere so razvili posebno vrsto političnih senzibilnosti. Po drugi strani se včasih zgodi, da religiozno in hermenevtično marginalizirana skupina vsaj deloma črpa iz virov drugačne religiozne kulture, kot je kultura večine sodržavljanov, navadno v kombinaciji s skupnimi hermenevtičnimi viri. To se je zgodilo v nekaterih skupnostih ameriških staroselcev v ZDA: denimo plemo Lakota, ki ostaja zvesto svoji tradicionalni religiji in vrednotam (prim. Pickering 2000, 6–7, 27–30, 68, 108; Scheid 2016, 163–179). Pozorni moramo biti na to, da je marginalizacija lahko, ni pa nujno povezana z religijo – to se pravi, lahko je, ni pa nujno vezana na dejstvo, da je hermenev-

tično marginalizirana skupina druge vere, denominacije ali prepričanja kot bolj privilegirane skupine državljanov. Toda v vseh takih primerih hermenevtična marginalizacija pomeni, da privilegirana skupina ali skupine ne upoštevajo komunikativnih poskusov, razmišljanj in nepoznanih ali »nenavadnih« pomenov, ki jih uporabljajo govorci marginalizirane skupine.⁷

Seveda ne smemo predpostaviti, da bodo vsi moralni jeziki, naj bodo religiozni ali sekularni, dominantni ali marginalizirani, imeli *dobre* konceptualne in interpretativne vire, ki bi jih ponudili politični skupnosti v preudarjanje. Moralni jeziki marginaliziranih skupnosti lahko vključujejo kategorije, interpretacije in vrednote, ki so v navzkrižju s tistimi večine državljanov. Nadalje so lahko vrednote marginalizirane skupine v navzkrižju z načeli verske svobode, demokratičnega vključevanja in diskurzivnega iskanja rešitev za spore, načela, ki so osrednjega pomena za delovanje vključujoče, versko svobodne družbe. Gre za to, da je pristna *odprtost*, pravičnost in obzirnost do vseh glasov in izkustev v kar največji meri potrebna *pred* kritiko, razpravo ali zavrnitvijo. Andersonova piše (2006, 14), da demokratično načelo vključevanja,

v največji meri uporablja [...] situirano védenje, ki je kritično za reševanje tistih vrst zapletenih problemov, s katerimi se moderne demokracije soočajo. Kolektivna, demokratična razprava in preudarjanje je sredstvo za združevanje teh asimetrično porazdeljenih informacij za odločevalni postopek.

Biti hermenevtično odprt torej ne pomeni, da damo *carte blanche* vsem jezikom morale, pa če to mislimo v smislu oznanjanja njihove »dobroste« ali sprejemanja njihove enakovredne izrazne moči. Pomeni pa »biti pozoren in dovzeten za nenavadne glasovne sloge kot tudi za nestandardne pomene in interpretativne perspektive«. Z drugimi besedami, pri odprtosti gre za to, da »napravimo naše komunikacijske kontekste in dinamike bolj gostoljubne za pluralne in raznolike izkustvene položaje« (Medina 2013, 114).

7 Za povezano, a nekoliko ločeno (širšo) temo, glej Kidd 2017.

Vključevanje različnih moralnih in religioznih oblik razmišljanja v javne moralne pogovore med skupnostmi nujno terja trud in prilagajanje na vseh straneh: pri tistih, ki so hermenevtično privilegirani, in tistih, ki niso. Bolj kot so taki moralni jeziki slovnično oddaljeni drug od drugega,⁸ težavnejše lahko postane zbliževanje pomenov in s tem dobro vzajemno razumevanje med takimi moralnimi jeziki.

Jeziki seveda niso statični ali nespremenljivi. Naj bo še tako počasna ali nezaznavna, hermenevtična inovacija se dogaja nenehno. Takšno izumljanje je včasih potrebno *iz etičnih razlogov*, natančneje, da se omogoči smiselno komunikacijo med raznolikimi skupnostmi. Stoutu (1990, 64) se zdi pomembno, da kulture in jeziki »niso, zgolj zaradi svoje konceptualne raznolikosti, hermenevtično zapečateni. Nič v naravi same konceptualne raznolikosti ne preprečuje eni kulturi, da bi razvila sredstva za izražanje ali dojemanje resnice moralnih [in religioznih] propozicij tuje kulture.« In ko neposredno prevajanje pomembnih moralnih besed ni mogoče, *obenem* pa so pomenska prekrivanja premajhna, da bi lahko vzpostavili razumen pogovor s hermenevtično inovacijo, lahko primerjalno »slovnično raziskovanje« imaginarjev obeh kultur konstruktivno izzove, preobrazi in obogati oba diskurza ter odpre nove načine sporazumevanja (Burrell 2011, 165–175; gl. tudi Medina 2013, 114, op. 13). Potrebo po tem lahko zlahka opazimo v kontekstu medverske komunikacije, v kateri se lahko srečajo dva ali več gostih religioznih jezikov – npr. zahodno krščanstvo in japonski budizem –, ki izhajajo iz opazno različnih kulturnih kontekstov (Andrejč 2016, 107–115, 154–165).

Toda glede izzivov medverskega in medkulturnega sporazumevanja, bodisi med političnimi skupnostmi ali znotraj skupnosti, ne smemo pretiravati. V tem sledim wittgensteinovski perspektivi, po kateri je sam pojem »jezika« lahko pravilno razumljen samo, kolikor imamo pred seboj vse instinktivne in gestikulativne izvore komunikacije. »Naš jezik je

8 Razlika med moralnimi in religioznimi jeziki je lahko včasih zgolj stvar »površinske slovnice«, medtem pa ostajajo pomembne podobnosti v smislu »globinskih slovnice« (Wittgenstein 2014, §664) – to se pravi, v smislu družbenih praks in naravnosti, ki včasih v dotičnih jezikih pridejo do zelo različnih izrazov. A to lahko tudi obrnemo: jeziki, ki se zdijo zelo podobni, lahko pod drobnogledom pokažejo znatno slovnično razhajanje v svojih pomenih.

razširitev primitivnejših vedenj (kajti naša jezikovna igra je primer vedenja)⁹ (Wittgenstein 1980, §151). To je epitomizirano v vlogi »pretiranih gest in izrazov na obrazu« pri učenju jezika, kjer se »besede [...] naučimo kot zamenjave za gesto ali izraz na obrazu« (Wittgenstein 2007, 2). Ker je »izvor in primitivna oblika jezikovne igre reakcija«,¹⁰ kot reče Wittgenstein (1998, 36), lahko jeziki, ki so kulturno zelo oddaljeni, *veddarle* dosežejo impresivno mero medsebojne razumljivosti in komunikabilnosti (z dovolj kontekstualizirane interpretacije, »participatornega učenja« itd.). Wittgenstein govori celo o »skupnem vedanju človeštva«, ki nudi nekakšen »referenčni okvir, s pomočjo katerega si tolmačijo tuj jezik« (Wittgenstein 2014, §206). S tega vidika slovnična vrzel med različnimi religioznimi in sekularnimi jeziki in celo vrzel med »tujimi« kulturami, naj bo še tako opazna in globoka, ni nikdar *radikalna* (Plant 2005, 105–108).

Nazadnje: nevarnost hermenevtične marginalizacije po eni strani pomeni, da morajo marginalizirani govorci/skupnosti in tisti, ki izpolnjujejo odgovornost, da jim pomagajo, v določenih kontekstih poseči po hermenevtičnem odporu, kar lahko pomeni, da vztrajajo pri svojih, idiosinkratičnih frazah in pomenih (Medina 2013, 100; Fricker 2007, 166–168). Po drugi strani pa se bodo morda morali jezikovno približati hermenevtično privilegiranim govorcem/skupnostim, da bi s tem omogočili hermenevtično inovacijo zavoljo komunikabilnosti. Z drugimi besedami, da bi bili razumljeni, se bodo hermenevtično marginalizirani morali pogosto izražati v javnih razpravah tako, da bodo uporabljali že ustaljene besednjake, na katere imajo privilegirani govorci – ki *včasih* izhajajo iz drugačnih religioznih ali konfesionalnih tradicij kot marginalizirani – nesorazmeren vpliv. Iz tega razloga morajo biti hermenevtično upirajoči se govorci pogosto ustvarjalni in »prepomeniti tiste pome« z lastno, *včasih* drugačno rabo (Medina 2013, 113; gl. tudi Butler 1997). Kako najti ravnotežje med hermenevtičnim odporom in herme-

9 [Prevod po angleškem prevodu iz nemščine, op. prev. Angleški citat: »Our language is an extension of the more primitive behavior (for our language-game is a piece of behavior)«]

10 [»origin and the primitive form of the language game is a reaction,«]

nevtično inovacijo z vključevanjem prvin dominantnega moralnega jezika v marginaliziranega, je seveda vprašanje za glavno nagrado. Poleg tega so zavestni poskusi bodisi hermenevtične inovacije bodisi ohranjanja pomenov zelo pogosto jalovi zaradi velike moči dinamik jezikovne evolucije, ki je pretežno onkraj nadzora katerega koli posameznika ali skupine. Dejstvo, da imajo *religiozni* moralni jeziki vgrajeno tendenco k ohranjanju tradicije (prim. Assmann 2008, prim. tudi Andrejč 2016, 119–126) še bolj otežuje zavestne poskuse hermenevtične inovacije v religioznih jezikih. Kljub temu verjamem, da je bila takšna inovacija dovolj tehtno etično argumentirana.

Minimalistična diskurzivna etika

Videli smo, da ima združevanje resnega spoprijemanja s situiranim védenjem raznolikih skupin in državljanov z močnim načelom verske svobode daljnosežne posledice. Tretje načelo zmerne pragmatistične vizije javnega moralnega diskurza – zaveza diskurzivnemu in nenasilnemu reševanju sporov – bi bilo lahko v primerjavi s prvima dvema načeloma videti bolj kot osnovni pogoj *kakršnega koli* javnega preudarjanja sploh kot pa ideal z daljnosežnimi posledicami. Toda zaveza diskurzivnemu reševanju sporov lahko vsebuje eno od tega ali oboje: (1) osnovne pogoje, da lahko jezik sploh učinkuje kot sredstvo usklajevanja, ali/ in (2) zahteven ideal z daljnosežnimi implikacijami, kolikor se ga nadalje razvije in kritično uporabi za različne vidike človeške interakcije. V tem esejju se bolj kot slednjemu posvečam prejšnjemu, problematičnejšemu vidiku.

Pogojno bi lahko rekli, da je eden glavnih dejavnikov, ki prispeva k netenju sporov, propad zaupanja v rabo jezika kot sredstva za reševanje konfliktov interesov in nestrinjanj. Hercegovski filozof Dražen Pehar je procesu tega propada rekel »dediskurzifikacija«: »agent dediskurzificira drugega agenta«, ko on ali ona nenehno in posebej resno krši »moralno matrico diskurza«. Dediskurzifikator prisili sogovornika, da »izgubi zaupanje v rabo jezika, utiša njega ali njo kot *ens loquens*« (Pehar 2016).

Takšne kršitve vključujejo pogosto in odkrito laganje, protislovne izjave in/ali obljube glede ključnih zadev, prelamljanje obljub in izjave, pri katerih se niti trudimo ne, da bi preverili, ali so resnične.

To se pravi, da je za kakršno koli usklajevanje med govorečimi subjekti in skupnostmi – kaj šele zapletenejše vrste moralnega razpravljanja, izvedenega z razpravami, ki vključujejo podajanje razlogov – zaveza nekim osnovnim diskurzivno-etičnim standardom nujna. Seveda so tudi druge oblike neetične rabe jezika, pri čemer so mnoge bolj pretanjene narave kot omenjene odkrite kršitve. Nekatere od teh pretanjenih vrst smo že obravnavali v razdelku o hermenevitičnih krivicah in marginalizacijah, ki jih je pogosto težko opaziti. Zato je težko predpostaviti, da bi mogli od večine državljanov pričakovati, da jih ne bodo zakrivali, da bi *se sploh kvalificirali* za sodelovanje v javnem diskurzu. Po drugem načelu zmerne pragmatistične vizije, demokratičnem načelu vključevanja, moramo razprave o zadevah javnega interesa poskusiti narediti kolikor gre vključujoče. Če so osnovni etični standardi za rabo jezika postavljeni *previsoko*, preti nevarnost, da bomo iz javnega moralnega preudarjanja izločili mnogo preveč pripadnikov družbe.

Stout ima prav, ko pravi, da je bila ključna napaka Habermasove *Theorie des kommunikativen Handelns* (*Teorija komunikativnega delovanja*) (1985) to, da je vpeljal množico previsokih standardov za vključevanje v javno razpravljanje (Stout 1990, 166). Ne prepriča pa me Stoutova nadaljnja trditev, da bi se morali odpovedati *vsakršnim* »kriterijem za javni diskurz sploh« (str. 166). Nevarnost dediskurzifikacije je realna. Posledično je pomembno, da premislimo pogoje, ki dajo podlago zavezi diskurzivnim (in ne nasilnim) načinom reševanja sporov. Ne moremo sprejeti kar *vsakršnega* odnosa do jezika, s katerim skušamo reševati nestrinjanja, saj odkrite kršitve moralne matrice jezika razvrednotijo jezik *kot tak*. Sprejememo pa lahko, da mora biti vsebina osnovnih etičnih diskurzivnih kriterijev enostavna in uporabna medkulturno. Predlog, ki se mi zdi prepričljiv, je, da morajo biti ti kriteriji osnovani na primitivnem pojmu resnicoljubnosti.

Po Bernardu Williamsu (2002, 11) vrlino resnicoljubnosti – od katere je zaupanje v jezikovno rabo odvisno – konstituirata dve drugi vrlini:

»točnost in iskrenost: po najboljših močeh se potruдиš, da si pridobiš resnična prepričanja, kar govoriš, pa razkriva, kaj verjameš.« Za *minimalne* diskurzivno-etične standarde, ki jih tukaj iščemo, nam Williamsovi ambiciozni interpretaciji teh dveh vrlin ni treba slediti v celoti. Točnost v osnovi pomeni upoštevanje nekaterih široko sprejetih in preizkušenih pravil preverjanja dejstev in podajanja dokazov – ne nujno omejeno na »znanstvene dokaze«, temveč mišljeno v širšem »zdravorazumskem smislu« – in primerjanje svojih trditev s tistim, za kar imaš dokaze. Iskrenost pomeni, da se vzdržimo laganja, namernega zavajanja, manipulacije in napačnega prikazovanja lastnih občutkov ter prepričanj in tujih. Seveda so kršitve točnosti in iskrenosti, tudi če ju razumemo na tak preprost način, pogoste v večini kultur. Vse prepogosto se dogajajo tudi tistim, ki se trudijo, da bi te vrline negovali. A kadar sta ti osnovni vrline kršeni *resno in nenehno*, poleg tega pa je malo ali sploh nič znakov, da bi se to lahko spremenilo, zaupanje v rabo jezika pogubno uplahni.

Ne prepričajo me argumenti, da se pomeni osnovnih pojmov, kot so »resnica«, »resnicoljubnost«, »točnost« in »iskrenost«, med kulturami *radikalno* razlikujejo. Niti se ne zdi, da bi potrebovali soglasno religiozno ali nereligiozno *metafizično opredelitev* teh pojmov, da bi jih lahko uporabili v smiselnem sporazumevanju. Z drugimi besedami, predpostavljam, da lahko ti pojmi ali tisti, ki so jim dovolj podobni, delujejo po osnovnih diskurzivno-etičnih kriterijih za sprejemljivo rabo jezika v večini poznanih kultur in religij – kar pa ne pomeni, da imamo že samodejno strinjanje glede *natančne* vsebine teh kriterijev. To je zmeraj treba usklajevati med relevantnimi deležniki v diskurzu.

V vsakem praktičnem kontekstu bodo nastala še dodatna, od konteksta odvisna vprašanja glede pogojev moralnega diskurza, ki jih tu nismo mogli nasloviti. Kaj storiti, ko eden ali več deležnikov, vključenih v javni moralni diskurz, večkrat krši omenjene kriterije? Po kakšni obliki pritiska ali celo prisile, če sploh kakšne, lahko ali moramo poseči v kritičnih situacijah, da bi dosegli minimalne etične pogoje za pogovor? In kako lahko oškodovani deležnik ugotovi, na kateri točki je razumno in prav, da se več ne trudi, da bi se pogajal diskurzivno? Ta težka in pomembna vprašanja so povezana, a vendar ločena od osrednjih, s kate-

rimi sem se ukvarjal v tem članku. Toda politična teorija, ki bi vključevala zmerno pragmatistično vizijo javnega moralnega diskurza, ki sem jo tu očrtal, bi jih morala odpreti in obravnavati – tukaj sem se omejil, da razvijem samo nekatere, manj raziskane implikacije tega pristopa.

Zaključek: torej, čemu sekularnost?

Sedaj se lahko vrnemo k našemu prejšnjemu vprašanju: zakaj bi zagovarjali *sekularnost* javnega moralnega diskurza glede na zmerno pragmatistično vizijo javnega moralnega diskurza, ki smo jo predstavili – če pa spodbuja rabo več religioznih razmišljanj v javni sferi? Spomnimo se, kaj »sekularnost« tu sploh pomeni in preokvirimo vprašanje. Sekularnost pomeni »dejstvo, da udeleženci v dani diskurzivni praksi niso v položaju, da bi mogli kot samoumevno privzeti, da bodo njihovi sogovorniki imeli iste religiozne predpostavke kot oni« (Stout 2004, 97). Če sprejmemo takšne razmere in se zavežemo temu, da bomo stremeli h kolikor gre dobrim in pravičnim načinom življenja, kot posamezniki in kot skupine in kljub razlikam, se bomo po najboljših močeh trudili najti načine, da se bomo lahko pogovarjali, se prepirali, prepričevali in pogajali en z drugim mimo teh razlik. Del rešitve tiči v nenehnem usklajevanju nekoliko poddoločenega [angl. *underdetermined*] (v pomenskem smislu), a vendar dovolj skupnega moralnega diskurza med skupnostmi in večino posameznikov, obenem pa v trudu, da bi, kolikor je mogoče, poslušali in razumeli izražanja v različnih moralnih jezikih, rabljenih v družbi, verski ali sekularni. Normativna trditev tule je, da poleg tega, da od drugih udeležencev v javnem moralnem diskurzu *ne moremo* pričakovati, da bodo delili naše religiozne predpostavke, tega tudi *naj ne bi* pričakovali, da pa moramo navkljub temu nadaljevati pogovor.

Nekateri tej normativni trditvi nasprotujejo na sledeč način: sodeč po tem, da »nekatero substantivne izbire in pogledi nujno morajo prevladati«, da lahko utemeljimo moralne in politične kategorije ter vrednote družbe (Milbank 2012, 18), pravijo, da naj bi bila določena religiozna tradicija, ki je prevladujoča ali ji pripada večina, tista, ki nudi pomene teh

kategorij za celo družbo. V dobršnem delu krščanskega in morda nekaj pokrščanskega sveta bi to pomenilo, da bi bil moralni diskurz družbe v glavnem krščanski in prepoznan kot teološko utemeljen. V taki ureditvi naj bi tisti, ki imajo moč, vseeno upoštevali dejstvo, da precejšnje število državljanov ne deli te religiozno-metafizične utemeljitve kategorij, in se trudili, da naredijo javno razpravljanje kolikor gre gostoljubno za njih, kjer koli in kadar koli je to mogoče. Z drugimi besedami, teološko-komunitaristični politiki ni treba pričakovati, da bodo vsi udeleženci javnega diskurza, striktno gledano, delili dominantna religiozna prepričanja. Gre samo za to, da naj diskurz ostane te določene religiozne vrste – v večini Evrope krščanski – in da ga naj kot takega rabijo vsi deležniki razprave, pa naj verjamejo v njegove metafizične interpretacije ali ne. Takšna ureditev bi torej spoštovala stoutovsko »sekularnost« do neke mere, še zdaleč pa ne v celoti. Zavrača prepričanje, da naj bi bilo treba poiskati medskupnostni, poddoločen [underdetermined] jezik moralnega preudarjanja, ki ne bi bil teološki ali antiteološko »substantiven.«¹¹

Iz argumenta pričujočega eseja sledi, da takšna alternativna ureditev ni niti pravična niti dobra. Namesto tega bi moral biti *javni* moralni diskurz načeloma (kvalificirano) sekularen, četudi je večina državljanov Kristjanov, saj je takšna sekularnost najbolj demokratična pot naprej in omogoči najpravičnejše spoštovanje verske svobode. Pravično in demokratično sekularnost, ki ne zdrsne v protireligiozno pristranskost ali ateistične predpostavke, je seveda težko doseči. Vzdržujemo jo lahko samo, če nadaljujemo trdo delo premagovanja hermenevtičnih in drugih skupinskih nepravilnosti, če se družba trudi, da bi dosegla medsebojno razumevanje in uskladitev dovolj skupnih vrednot, pravil, politik in zakonov. A težavnost te naloge ni dovolj dober razlog, da bi nad njo obupali.

Priznati pa vendarle moramo, da bo ta argument prepričljiv v glavnem za tiste, ki tudi sami imajo in dajejo največji poudarek osnovnim demokratičnim senzibilnostim, na katerih temelji. Demokratična, vklju-

11 Nemogoče je v tem eseju Stoutov pristop k sekularni, a religiji prijazni demokraciji zagovarjati pred Johnom Milbankom in drugimi protirazsvetlenskimi misleci na eni strani ali rawlsovc, habermasovci in rortyjevc na drugi. Po mojem se je Stout pred temi kritikami prepričljivo zagovoril že v 1990 in 2004.

čujoča in pravična družba z versko svobodo in svobodo prepričanj je v prvi vrsti *moralni ideal*, osnovan na »etiki vzajemnosti« (Kloppenberga 2016, 589), ne pa – prvenstveno – nepristranski sistem vladanja. To pomeni, da je reformirana stoutovska slika javnega moralnega diskurza kot sekularnega, ki jo zagovarjam, del širše moralne vizije pravične in vključujoče družbe – kar je pomembno, če menimo, da je »potrebna moralna teorija, da bi upravičili pravila prisile, ki so edino upanje, da bomo preprečili večverski družbi, da bi popokala po šivih« (Foster 2005, 5). Zmerni pragmatistični pristop, ki smo ga ubrali, privzame osnovno značilnost razsvetljenstva, zamisel »povsem enakovrednega državljanstva pripadnikov vseh verstev« (str. 5), in jo razvija – s pomočjo previdne epistemologije demokracije, boljše filozofije jezika, drugih kritičnih orodij in lekcij, ki jih učijo moderne družbe – v bolj demokratični smeri, kot so jih mogli ali bili pripravljene razvijati razsvetljenski filozofi, kakršna sta bila Locke in Hume. Kot vizijo jo je najbolje razširjati s kombinacijo razumnih argumentov in »*pridiganja*«, tj. govornih dejanj, ki skušajo sodržavljane navdihniti, da jo sprejmejo in ji sledijo.

VIRI IN LITERATURA

- Anderson, Elisabeth. 2006. »Epistemology of Democracy.« *Episteme* 3 (1-2): 8–22.
- Andrejč, Gorazd. 2016. *Wittgenstein and Interreligious Disagreement: A Philosophical and Theological Perspective*. New York: Palgrave Macmillan.
- Andrejč, Gorazd. 2020. »Protestantizem in deliberacija.« *Slavia Centralis* 12 (1): 18–30.
- Assmann, Jan. 2008. »Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)translatability.« V *Religion: Beyond a Concept*, ur. Hent de Vries, 139–149. New York: Fordham University Press.
- Burrell, David. 2011. *Towards Jewish-Christian-Muslim Theology*. Chichester: Wiley.
- Butler, Judith. 1997. *Excitable Speech: A Politics of The Performative*. New York: Routledge.
- Foster, Greg. 2005. *John Locke's Politics of Moral Consensus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fricke, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.

- Habermas, Jürgen. 1985. *Theory of Communicative Action 1: Reason and the Rationalization of Society*. Boston, MA: Beacon Press.
- Kidd, Ian James. 2017. »Epistemic Injustice and Religion.« V *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, ur. I. J. Kidd, J. Medina in G. Pohlhaus ml., 386–396. London: Routledge.
- Kloppenber, James. 2016. *Toward Democracy*. New York: Oxford University Press.
- Legaspi, Michael. 2010. *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*. New York: Oxford University Press.
- Medina, José. 2013. *The Epistemology of Resistance*. New York: Oxford University Press.
- Milbank, John. 2006. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2. izd. Oxford: Blackwell.
- . 2012. »What Lacks Is Feeling: Hume Versus Kant and Habermas.« *Avello Publishing Journal* 2 (1). <https://avellopublishing.files.wordpress.com/2012/09/john-milbank-what-lacks-is-feeling-hume-versues-habermas-and-kant-avello-1-2.doc>
- Pehar, Dražen. 2016. »Dediscoursification – How Discursive Attitudes Cause Wars.« *Transconflict*, 29. januar. www.transconflict.com/2016/01/dediscoursification-how-discursive-attitudes-cause-wars-291/
- Pickering, Kathleen Ann. 2000. *Lakota Culture, World Economy*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Plant, Robert. 2005. *Wittgenstein and Levinas: Ethical and Religious Thought*. London: Routledge.
- Rawls, John. 2005. *Political Liberalism*. Razširjena izdaja. New York: Columbia University Press.
- Ryrie, Alec. 2017. *Protestants: The Radicals That Made the Modern World*. London: William Collins.
- Scheid, Philip. 2016. *The Cosmic Common Good: Religious Grounds for Ecological Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Siedentop, Larry. 2015. *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*. London: Penguin.
- Springs, Jason, Cornell West, Richard Rorty, Stanley Hauerwas in Jeffrey Stout. 2010. »Pragmatism and Democracy: Assessing Jeffrey Stout's Democracy and Tradition.« *Journal of the American Academy of Religion* 78 (2): 1–36.
- Stout, Jeffrey. 1990. *Ethics After Babel: The Languages of Morals and Their Discontents*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- . 2004. *Democracy and Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Williams, Bernard. 2002. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1980. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Ur. G. E. M. Anscombe in G. H. von Wright. Zv. I. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1998. *Culture and Value*. Ur. G. H. von Wright. Prenov. izd. Oxford: Blackwell.
- . 2007. *Predavanja in pogovori: o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju*. Ur. in prev. Tomaž Grušovnik. Ljubljana: Nova revija.
- . 2014. *Filozofske raziskave*. Ur. Jurij Simoniti. Prev. Erna Strniša. Ljubljana: Krtina.

Iz angleščine¹² prevedel Primož Vidovič

12 Razprava je bila prvič objavljena pod naslovom »Religious Moral Languages, Secularity, and Hermeneutical Injustice«, kot poglavje obsežne monografije *Past and Present Political Theology: Expanding the Canon* (zbirka New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies), ur. Dennis Vanden Auweele in Miklos Vassányi (Milton Park in New York: Routledge, 2020), 199–216. Avtor jo je za pričujočo objavo nekoliko dopolnil v opombah in bibliografiji.