

JAVNI UM, RELIGIJA IN EKSKLUZIVIZEM: RAWLS V LUČI KATOLIŠKE IN ISLAMSKE MISLI

Bojan ŽALEC

Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1001 Ljubljana
e-mail: bojan.zalec@guest.arnes.si

IZVLEČEK

Članek se ukvarja z vprašanjem demokratične in pravične politične ureditve v vrednotno in nazorsko raznolikih sodobnih družbah s posebnim poudarkom na položaju religije in njenim vključevanjem v javni um oz. diskurz. Namen članka je predstavitev štirih pomembnih relevantnih modelov, ki jih zagovarjajo John Rawls, papež Benedikt XVI., Abdullahi A. An-Na'im ter Martin Breul. Avtor odkriva določene pomanjkljivosti pri prvih treh stališčih (uresničljivost, pravičnost, neizdelanost, nedorečenost, nejasnost) in ugotavlja, da je Breulova inačica zmernega ekskluzivizma najbolj jasen in najustreznejši predlog ter zato najprimernejša smernica za urejanje problema iz glavnega vprašanja članka.

Ključne besede: religija, javni um, javni diskurz, ekskluzivizem, umni pluralizem, John Rawls, papež Benedikt XVI., islam, Martin Breul

LA RAGIONE PUBBLICA, LA RELIGIONE E L'ESCLUSIVISMO: RAWLS NELLA LUCE DEL PENSIERO CATTOLICO E DI QUELLO ISLAMICO

SINTESI

L'articolo tratta la questione dell'assetto politico democratico ed equo nelle società contemporanee caratterizzate dall'eterogeneità ideologica e di valori, con particolare attenzione alla posizione della religione e alla sua integrazione nella ragione o discorso pubblici. Il contributo si propone di esporre quattro modelli rilevanti, sostenuti da John Rawls, papa Benedetto XVI, Abdullahi A. An-Na'im e Martin Breul. L'autore individua diverse carenze nelle prime tre posizioni (effettività, equità, incompiutezza, vaghezza, ambiguità) e osserva che la versione dell'esclusivismo moderato di Breul sia la proposta più chiara e adatta e pertanto la linea guida più appropriata per cercare di risolvere il problema che figura nella questione principale dell'articolo.

Parole chiave: religione, ragione pubblica, discorso pubblico, esclusivismo, pluralismo ragionevole, John Rawls, papa Benedetto XVI, islam, Martin Breul

UVOD

Pričujoči članek ima naslednjo zgradbo. V prvem delu predstavimo primerjavo med modeloma za ureditev vrednotno in nazorsko raznolike družbe, ki ju zagovarjata prvak med liberalnimi filozofi 20. stoletja Johna Rawls in papež Benedikt XVI (V nadaljevanju bomo iz praktičnih razlogov uporabljali krajše ime Benedikt). Ta del obenem predstavlja tudi že Benediktovo kritiko Rawlsovih pogledov. V drugem delu predstavimo kritiko Rawlsa, ki jo je podal ugledni islamski teoretik Abdullahi A. An-Na'im. V tretjem delu predstavimo predlog nemškega filozofa Martina Breula o vlogi verskih prepričan v javnem diskurzu. Zaključimo z ugotovitvijo, da je Breulovo stališče zmernega ekskluzivizma najbolj utemeljeno in primerno kot smernica za umno urejanje diskurza in ravnanja na javnem področju.

Preden nadaljujemo še ena pojasnitev. V članku bomo uporabljali kar nekaj izrazov, ki jih je potrebno razumeti v natančnem pomenu, ki jim ga je dal Rawls: *celovit nauk, javni um, prekrivajoče se soglasje, pridržek, domneva, deklaracija ...* Teh izrazov v tem članku ne moremo pojasnjevati, saj bi to članek razvleklo do nepreglednosti in daleč onstran dovoljenega obsega. Pojasnitev pa danes niti ni več potrebna, saj je Rawls klasik politične filozofije in za mnoge najpomembnejši politični filozof 20. stoletja, tako da so njegovi pojmi že del obveznega pojmovnika političnih filozofov, pa tudi mnogih drugih družboslovcev in humanistov.¹ Ne nazadnje pa namen članka ni podati uvod v Rawlsovo teorijo ali uvesti bralca v Rawlsov pojmovnik. To znanje ta članek v dobršni meri pri bralcu že predpostavlja. Slovenski bralec lahko pojasnitev, iz prve roke, glavnih Rawlsovih pojmov prebere v Rawls, 2011.

O pojmovanju javnega uma pri Rawlsu je odličen članek napisal Charles Larmore (2013). Začel ga je z zelo povednimi stavki:

Za Johna Rawlsa javni um ni samo ena od vrednot med drugimi. Javni um obsega vse različne elemente, ki tvorijo ideal ustavne demokracije, kajti on vodi ‚politični odnos‘ v katerem naj bi bili drug z drugimi kot državljani (Larmore, 2013, 368).

K temu je dodal:

Mi spoštujemo javni um ko naš lastni um uskladiamo z umom drugih in si prizadevamo za skupno gledišče pri urejanju pogojev našega političnega življenja (Larmore, 2013, 368).

Javni um v Rawlsovem smislu je javen v treh pogledih:

kot um svobodnih in enakih državljanov je um javnosti; njegov predmet je javno dobro v pogledu vprašanj temeljne politične pravičnosti, vprašanja slednje pa so dveh vrst: ustavni temelji in zadeve osnovne pravičnosti; pa tudi njegova narava in vsebina sta javni, saj sta izraženi v javnem umovanju z družino umnih pojmovanj politične pravice, ki je umno mišljena da bi zadovoljila kriterij recipročnosti (Rawls, 2002b, 133).

Ustavni temelji v Rawlsovem smislu zadevajo vprašanja, katere pravice in svoboščine se lahko vpišejo v ustavo, če predpostavljamo, da lahko ustavo interpretira ustavno sodišče ali kako podobno telo. Zadeve osnovne pravičnosti so povezane s temeljno strukturo družbe in zadevajo vprašanja osnovne ekonomske in socialne pravičnosti in drugih zadev, ki jih ne pokriva ustava (Rawls, 2002b, 133, op. 7).

RAWLS IN PAPEŽ BENEDIKT XVI.

Rawls je v delu *Politični liberalizem* postavil vodilno vprašanje svoje razprave z naslednjimi besedami:

Kako je mogoče da tisti, ki zagovarjajo verski nauk, ki temelji na verski avtoriteti, na primer Cerkvi ali Bibliji, hkrati imajo umno politično pojmovanje, ki podpira pravično demokratično ureditev? (Rawls, 2005,³ xxxvii; od tu naprej PL).

V tem razdelku bomo ovrednotili njegov odgovor na to vprašanje in sicer tako, da ga bomo primerjali z odgovorom na isto vprašanje, ki ga lahko izluščimo iz del papeža Benedikta XVI.²

Za obravnavo Rawlsovega stališča v luči Benediktovega in v primerjavi z njim je kar nekaj dobrih razlogov (Jonkers, 2015, 221–222): 1. Benedikt ni bil zgolj poglavar Katoliške cerkve (v nadaljevanju KC), ampak je tudi izvrsten intelektualec in učenjak; 2. Benedikt je razglasil umno apologijo krščanske vere v sekularnem svetu kot prioriteto nalogo KC. Javno vlogo KC je pojasnjeval v diskusiji z ljudmi izven KC, z nekristjani ter neverniki in torej ni zgolj prepričeval prepričanih. Pri svoji razpravi je uporabljal kolikor se da sekularne razloge in ne primarno teoloških. Zato je metodološko mogoče njegov pristop in stališče primerjati z Rawlsovim. 3. Benediktov pogled predstavlja dobro priložnost, da resno preverimo Rawlsovo trditev, da bi morali umni celoviti nauki sprejeti njegov odgovor na zgoraj navedeno vodilno vprašanje.

Oba, tako Rawls kot Benedikt, izredno cenita umnost in v njej vidita tisto pravo osnovo za primerno urejanje sodobnih družb in sveta. Vendar pa so med njima tudi

¹ Maffettone (2015, vii) je celo zapisal, »da bi lahko dejali, da politični filozofi živijo v Rawlsovi eri«.

² Svoje predstavitev smo oprli predvsem na naslednje njegove tekste, četudi bi lahko navedli še kakšne druge: Pope Benedict XVI, 2006, 2008, 2009; Ratzinger, 2004, 2006a, 2006b.

bistvene razlike. Le-te zadevajo odnos do resnice, presežnosti ter prepričanje o (ne)samozadostnosti človeka in njegovega uma. Medtem ko je Benedikt prepričan, da človek ne more biti umen brez božje pomoči,³ pa je Rawls menil, da je lahko. Temeljna pojma Benediktovega modela sta modrost in resnica, ki sta šele pogoj za pravo umnost, pri Rawlsu pa prva dva pojma nista našla svojega mesta oz. pomena, in se je zadovoljil samo z umnostjo. Lahko bi rekli, da je Rawlsovo stališče glede temelja umnosti imanentistično, Benediktovo pa presežno, transcendentno. Po Benediktu modrost kaže na resnico in šele v luči modrosti je možno videti, zakaj je umnost lahko resnična. Modrost kaže na presežnost, na božje, in je noben človek ne more posedovati, kot je ugotavljal že Platon,⁴ ampak jo ima le Bog oz. bogovi (Platon, 2004). Po Benediktu brez modrosti človek ni zmožen biti usmerjen na kaj drugega kot na svoje lastne egoistične interese, se pravi, da ne more biti pošten in spoštovati druge, kar pa je tako za Rawlsa kot za Benedikta šele prava umnost, in ne gola (instrumentalna) razumnost.⁵ Benedikt v tem smislu torej nima zaupanja v človeka kot samostojnega delovalca, Rawls pa ga, nasprotno, ima. Človek je v pogledu poštenosti in spoštovanja drugega samozadosten. Lahko ugotovimo, da oba misleca poudarjata um, le da je pri Rawlsu s tem mišljena vodoravna razsežnost in zaupanje v človeški um, pri Benediktu pa navpična dimenzija in zaupanje v Logos, ki se razliva v človeški um in ga očičuje.

Prav tako kot um tudi vera igra osrednjo vlogo pri obeh mislecih. Rawls sprejema Kantovo (1977) opredelitev filozofije kot obrambe umne vere. V PL (172) je zapisal, da njegova politična filozofija sprejema nalogo, ki jo je Kant dodelil filozofiji na splošno in ta naloga je obramba umne vere. Kant je pojem umne vere pojasnil v svojem spisu *Was heißt: sich im Denken orientieren?*. Njegov izraz je *Vernunftglaube*. Umna vera zavzema vmesni položaj med golim mnenjem na eni strani in vedenjem na drugi. Rawls se strinja s Kantom, da je za umnost potreben nek umen smoter, po katerem se naše mišljenje in ravnanje ravnata (Jonkers, 2015, 233).

V tem razdelku nas zanima predvsem Benediktov in Rawlsov pogled na odnos med vero in razumom, na medkulturne in medreligijske odnose in na ustrezen odgovor na dejansko stanje vrednotne, kulturne in verske heterogenosti v svetu. V tem oziru sta temeljnega pomena

Benediktovo stališče, da so celoviti nauki (religiozni in nereligiozni) nosilci modrosti in Rawlsovo zadržanje, da moramo gojiti umni pluralizem. Rawls se ne zavzema za vsakršni pluralizem, ampak zgolj za umni pluralizem. V svojih delih je poskušal podati merila in pogoje zanj. Po Rawlsu je njegov bistveni moment neka vrsta skrajnega ekskluzivizma.⁶ Benedikt pa vsekakor ni pristaš takega ekskluzivizma in poudarja pomen modrosti, ki se nahaja v tradicijskih celovitih naukih. Modrost, ki je v njih, je skupni imenovalac teh tradicij in je lahko osnova mirnega sožitja ter dobrega življenja na splošno v vrednotno in kulturno raznolikih družbah. Benedikt ne zavrača pluralizma in si ga ne prizadeva ukiniti. Po njegovem je kulturni pluralizem najpomembnejše dejstvo sodobne družbe, ki ga mora upoštevati vsak, ki se z njo ukvarja in jo želi izboljšati. Vendar pa Benedikt zavrača agregatni pluralizem, po katerem so posamezne kulture naložene kot opeka ena zraven druge, brez medsebojnega odnosa. Benedikt se zavzema za odnos in dialog med njimi. Lahko rečemo, da se zavzema za odnosno ali dialoško pluralnost. Na splošno so pojmi kot so odnos, interakcija in dialog za Benedikta zelo pomembni. Po njegovem mnenju je potrebno, da pride do vzajemnega očiščenja in očiščenja med vero in umom (da se očistita od lastnih patologij), pa tudi do vzajemnega očiščenja raznih kultur, tako religioznih kot sekularnih. Tako očiščenje bo omogočilo, da bo na vidno in do vpliva prišla modrost, ki se nahaja v celovitih naukih. Benedikt torej ne trdi, da ima krščanstvo vso resnico in da je samozadostno. Po drugi strani pa zavrača razne »zbirateljske« pristope, kot je na primer svetovni etos, kot nezadostne in abstraktne.⁷ Svetovni etos je za sedaj abstrakcija, saj do spoznanja o resnično skupni modrosti, ki ima lahko resničen pomen z vidika družbe miru in soglasja, pridemo le skozi interakcijo med predstavniki različnih celovitih naukov, ne pa da jemljemo elemente iz enega in drugega nauka, sestavimo nek presek in rečemo, da je to naša vera. Biti moramo ukoreninjeni v tej ali oni partikularni in konkretni tradiciji in iz nje spoznavati skupno modrost, ki nas druži. Neukoreninjeni svetovni etos ali univerzalna modrost sta samo prazni besedi. Benediktovo stališče je torej kljub vsemu, vsaj po svojih implikacijah, vključevalno, inkluzivistično, saj naj bi bila modrost tista, ki je podlaga upravičevanja družbenih ukrepov, modrost, v takšni ali drugačni obliki pa je, vsaj kot jo pojmuje Benedikt, nek

3 Na splošno kristjani verujejo, da se človek ne more sam odrešiti, ampak potrebuje odrešenika.

4 Fajdros, 278d in Simpozij, 204a.

5 Za podrobnejšo obravnavo instrumentalnega razuma, ki ga avtor razlikuje od etičnega razuma in »višjega« razuma (Marion), gl. Klun, 2013, 496–498.

6 Na tem mestu velja opozoriti, da je poznejši Rawls (PL) sam zase uporabljal izraz inkluzivist (Nussbaum, 2015, lok. 664ff). Ekskluzivizem je razumel kot stališče, da razlogi, ki so podani izrecno v izrazih celovitega nauka, ne smejo biti nikoli uvedeni v javni um. Inkluzivist, v Rawlsovem pomenu, pa trdi, da v določenih situacijah državljani lahko predstavijo osnovo njihovih političnih vrednot, ki koreninijo v celovitih naukih, če to storijo na način, s katerim okrepijo ideal javnega uma sam (PL, 247). Kljub temu pa mnogi menijo, da Rawlsovi načini vključevanja celovitih naukov v javni um ne zadoščajo za to, da bi lahko Rawls veljal za inkluzivista. Sami v tem članku uporabljamo izraza *inkluzivizem* in *ekskluzivizem* tako kot Breul (glej začetek spodnjega, četrtega, razdelka o njem) in v tem pomenu je Rawls skrajni ekskluzivist.

7 Podobno kritiko poda Strahovnik (2009), v kateri izpostavi tudi teoretično šibkost in neenotnost takšnih pristopov kot modelov globalne etike.

celovit nauk. Benedikt je zagovornik ideje predpolitičnih temeljev države (Ratzinger, 2006b). Ta ideja oz. stališče implicira, da je za uspešno delovanje demokracije potrebno, da imajo državljani ustrezne kreposti in vrednote, ki so del celovitega nauka.

Po Rawlsu takšno stališče ne zadošča za urejanje sodobnih družb, v katerih so prisotna vrednotno izključujoča stališča (ki so del celovitih naukov). Rawls izhaja iz predpostavke, da vzajemno izključujočih stališč iz liberalne demokratične družbe ni moč izločiti. Lahko pa določimo poštene pogoje družbenega sodelovanja državljanov oz. ljudstev.⁸ Taki pogoji po Rawlsu načelno izključujejo uporabo razlogov na podlagi celovitih naukov (npr. religioznih), saj so ti lahko kvečjemu partikularno sprejemljivi (npr. za predstavnike določene religije). Uporabljajo se lahko le razlogi, ki jih lahko sprejme vsak umni osebek, ne glede na to, kateri celoviti nauk sprejema.⁹ Seveda pa se pri taki zastavitvi pojavi problem, kot opozarja Jonkers (2015, 238), o umnosti smotra, po katerem se orientiramo oz. po tem, kakšen oz. kateri smoter je umen. Da to nikakor ni lahko in dogovorjeno vprašanje kažejo razprave, ki problematizirajo univerzalno veljavnost deklaracije o človekovih pravicah od OZN iz leta 1948. Še na globlji ravni problematičnost takega stališča kaže nesoglasje o tem, ali resnično obstajajo kakšne univerzalne (človeške) vrednote. Umnost Rawlsovega umnega pluralizma je torej sama precej problematizirana in postavljena pod vprašaj. Če je človeški um vrhovna avtoriteta, kar za Rawlsa nedvomno je, se znajdemo v krogu: mi zahtevamo orientacijsko načelo in končni smoter, da očisti religijo in um od njunih »patologij«, po drugi strani pa mora biti umnost samega tega načela (oz. končnega smotra) umno določena, kajti, kot je vztrajal Kant (1977), mi nikoli ne smemo odrekati umu izključne pravice, da je merilo resnice. V taki nezavidljivi situaciji glede (možnosti) čiste umske utemeljitve se nam zdi vnaprejšnje izključevanje neneutralnih oz. verskih razlogov in prepričanij iz javnega diskurza oz. razprave o skupnih zadevah in ukrepih neutemeljeno in nerealistično. To dvojje poudarjata tako Breul kot tudi An-Na'im in v nadaljevanju bomo najprej bomo predstavili ugovore Rawlsu, ki jih je podal slednji, potem pa bomo predstavili Breulovo stališče zmernega ekskluzivizma, ki se nam zdi najbolj sprejemljivo in obetavno od vseh štirih, ki smo jih predstavili.

Vrnimo se sedaj še za trenutek k pomenu vere in vsebini vere pri Rawlsu in Benediktu. Oba, tako Rawls kot Benedikt, se strinjata, da je za doseganje pravično urejene družbe zelo pomembna vera, vendar pa se razlikujeta po odgovoru na vprašanje v kaj moramo verjeti. Po Benediktu moramo verjeti v Boga oz. tudi če vanj ne verjamemo, moramo ravnati kot da Bog obstaja. Kaj pa

po Rawlsu? Kaj je ekvivalenten kot-da po Rawlsu? Kaj je Rawlsov ideal, po katerem se moramo ravnati, če naj se izognemo golemu zasledovanju lastnih interesov, golemu »živalskemu kraljestvu«? Umna vera je prepričanje o resnici, ki je subjektivno adekvatno, ki pa ga ne moremo objektivno dokazati oz. utemeljiti. Je svetilnik, po katerem se lahko spekulativni mislec orientira pri svoji umni hoji na področju nadčutnega (Kant) (Jonkers 2015, 233). Rawls se strinja s Kantom, da je filozofija apologija umne vere. Toda kaj je vsebina te (Rawlsove) umne vere? V kaj veruje umni vernik? Rawls svojo umno vero definira

kot pokazati koherenco in enotnost uma, tako teoretičnega kot praktičnega, s samim seboj, in tega, kako moramo imeti um za končno prizivno sodišče, ki je edino pristojno, da odloči o vseh vprašanih o obsegu in mejah njegove lastne avtoritete (PL, 101).

Rawls meni, da moramo verjeti v um, da je umno verjeti v um kot vrhovno avtoriteto. Jonkers (2015, op. 49) opozarja, da bi Rawls lahko tu imel v mislih Kantovo stališče, da je um vedno končni temelj resnice. Še več, Rawls istoveti to vero, in vlogo, ki jo pripisuje umu, z »obrambo možnosti pravične ustavne demokratične ureditve« (PL, 101).

Torej imamo pri Rawlsu opraviti s tezo, da je človeška zmožnost za umnost temelj možnosti demokracije, ob pogoju, da se ta možnost prakticira in um spoštuje kot vrhovna avtoriteta. To pa je v osnovi razsvetljenko stališče. Rawls meni, da moramo verjeti v naslednje stvari (oz. da je v njih umno, pametno verjeti): 1. da je pri vseh ljudeh en sam um (enotnost uma); 2. da so ljudje zmožni umnega ravnanja in spoštovanja avtoritete uma; 3. da je um vrhovna avtoriteta; 4. da je (zato) možna ustrezna demokratična ureditev družbe.

Tudi Benedikt misli podobno, s to razliko, da je prepričan, da je um, ki je vrhovna avtoriteta, božji um, ne zgolj človeški um. Človeški um, ki ni razsvetljen oz. očiščen z božjim umom, je gola racionalnost, orodje za doseganje lastnih interesov. Tako Rawls kot Benedikt pri-segata na um, razlikujeta pa se v tem, kaj je za njiju um: za Benedikta je um samo Um in um, ki ga je očistil Um. Rawls pa se je veri v Boga odpovedal, zaradi holokavsta in drugih strahot (Rawls, 2009), in je zato menil, da je umen tisti, ki spoštuje drugega kot enakega, svobodnega in umnega. Umno, po Rawlsu, ni nujno resnično, resničnost je za umnost irelevantna. Kar dela človeka umnega je odnos do drugih ljudi, spoštovanje drugih ljudi kot enakih in svobodnih ter presežnih v smislu dostojanstva vsake osebe.¹⁰ Benedikt se glede spoštovanja z Rawlsom

8 V pričujočem članku se omejujemo na prvo nalogo, saj je rešitev tega problema po Rawlsu potreben pogoj za uresničenje ustreznega sodelovanja med ljudstvi.

9 Tako ekskluzivistično stališče v bistvu zavzema tudi Robert Audi (1998, 2000).

10 Rawls sicer ne uporablja izraza dostojanstvo (*dignity*), ampak uporablja težko prevedljiv izraz *inviolability of human person*. Gre za to, da ima vsaka človeška oseba neko vrednost, ki jo moramo brezpogojno spoštovati. Prevedek *dostojanstvo za inviolability* pa utemeljuje tudi s tem, da ga je predlagala izjemna poznavalka in občudovalka Rawlsovega dela Martha Nussbaum (Nussbaum, 2015).

strinja, vendar pa meni, da spoštovanje drugih ni možno brez ravnanja kot da Bog obstaja in ravnanja v skladu z božjo voljo. Kaj pa je božja volja oz. kako se po njej ravnati, za to pa so nam orientacija velike tradicije. Po Rawlsu so ljudje sposobni dobro urejati družbo brez vere v Boga. Dovolj je, da so umni, to je, da spoštujejo druge. Dovolj je »bog«, ki je spoštovanje drugega. Po Benediktu pa dejansko spoštovanje drugega brez vere v Boga, ali vsaj ravnanja, kot da je Bog, ni mogoče, je kvečjemu iluzija. Ali še natančneje: po Benediktu se je potrebno ravnati po tej ali oni preverjeni tradiciji, če naj presežemo golo sledenje lastnemu interesu. Po Rawlsu pa to načelno ni potrebno, četudi je menil (Nussbaum, 2015), da se običajno umni človek ravna po neki tradiciji. Torej se tudi v pogledu pomena tradicije stališči Benedikta in Rawlsa razlikujeta, dejansko - ali praktično gledano - pa nista tako zelo različni, kot se zdi na prvi pogled.

Jonkers (2015, 233–234) v tej točki ugotavlja veliko podobnost med Rawlsom in Kantom. Pri obeh se umna vera ne nanaša samo na enotnost uma, ampak tudi na možnost njunega končnega smotra, pravične ustavne ureditve (Jonkers, 2015, 233). Tako kot Kant tudi Rawls meni, da končnost uma pomeni, da realnost tega smotra ne more biti dokazana (Jonkers, 2015, 233). Toda z uvedbo tega končnega smotra Rawls vendarle uvaja »metafizični element«, ki kaže onkraj sfere uma (Jonkers, 2015, 233–234). Umna vera ni samo vera v um in njegovo enotnost. Je tudi vera v možnost pravičnega ustavnega režima kot normativnega, orientacijskega smotra uma (n. d., 234). To pa po pomeni, da je, po Rawlsu, umno tisto ravnanje, ki prispeva k uresničitvi pravične ustavne ureditve. Doseganje take ureditve je merilo umnosti.¹¹

Rawls ni mislil, da je prekrivajoče se soglasje načelno omejeno na sekularne razloge. Javni um in sekularni um po Rawlsu nista istovetna.¹² Bistvo njegovega sporočila je, da se moramo glede skupnih zadev razumeti in soglašati na osnovi razlogov, ki jih lahko vsi razumemo in, če izključimo lastni egoizem, lahko razumemo tudi, za kaj so zavezujoči za vse nas. Tu je na delu Kant in njegov kategorični imperativ v obliko vprašanje »Kaj če bi vsi tako delali?«. Vsak, tudi lažnivec, razume, da je nesprejemljivo, če bi vsi vedno lagali; tudi tat razume, da

je nesprejemljivo, da bi vsi samo kradli in nič ustvarjali. Ne more pa vsak razumeti, da je en Bog trojica, da je Jezus »vstal« četudi je bil križan ... Benediktova poanta je, da etična načela lahko vsak razume, vendar, če ne bo vodena z veliko tradicijo, bo večina ljudi za njih slepa, jih ne bo zares razumela, dojela in upoštevala. Tako Benedikt kot Rawls se strinjata, da je končni orientacijski smoter na temeljni ravni nujen za um (Jonkers, 2015, 235). Po Benediktu živeti kot da Bog obstaja služi kot konkretizacija modrosti kot eksistencialne, orientacijske vrste vednosti oz. znanja, ki je skupna osnova za vse ljudi, ki pa obenem dopušča tudi pluralnost (prav tam). Samo če smo pripravljeni pustiti, da nas vodi modrost, lahko postanemo zmožni pristnega dialoga med kulturami in religijami, ki ga danes tako potrebujemo (Pope Benedict, 2006, raz. 16). V Benediktovem primeru je živeti, kot da je Bog, način, da se zagotovi skupna osnova tako za verne kot za neverne in ki omogoča pluralnost med njimi. Krščanskega nauka potemtakem Benedikt ne predstavlja kot celotne resnice, ampak kot spodbudo k resnici, klic k ideji resnice ali modrosti (Pope Benedict, 2008, raz. 11).

Pojavlja se vprašanje, ali dejstvo, da je za um potreben končni smoter, ne ogroža pluralizma. Po Benediktovem mnenju ne. Prepričan je, da je krščanstvo inkluzivistično (Jonkers, 2015, 235). Toda obenem meni, da to ni dober izraz, saj daje vtis, da so lahko ostali celoviti nauki absorbirani v krščanstvo. Kar zagovarja je preobrazba pluralizma v pluralnost in sicer na osnovi dialoga med celovitimi nauki. Dialog pa je mogoč, po Benediktu, ker tradicije niso popolnoma nedostopne druga za drugo. To pa zato ne, ker jih povezuje prepričanje, da je Logos navzoč v vsaki.

Kako je Benediktov pogled na (versko) pluralnost povezan z Rawlsovo idejo umnega pluralizma (Jonkers, 2015, 236ff)? Po Rawlsu so v umnem pluralizmu celoviti nauki sami umni. Po Rawlsu je v družbah, v katerih je umni pluralizem permanentno stanje, umnost primernejši temelj za javno upravičenje kot moralne resnice (PL, 129). S tega stališča pa Benediktovo stališče, ki poudarja pomen modrosti, predstavlja temeljni problem. Po Benediktu je ideja modrosti lahko skupna osnova za vse verske in sekularne tradicije, po Rawlsu pa je ideal uma lahko skupna podlaga za vse umne konsenze.

11 Te ne smemo zamenjevati z golo razumnostjo, ki je instrumentalne narave. Rawls je izrecno ločeval med racionalnim (*rational*) in umnim (*reasonable*). Tako npr. v Rawls (2011, 25) pojasni razliko med umnostjo in racionalnostjo za katero pravi, da jo bo dosledno upošteval. Umnost ima prvino moralnosti, racionalnost pa ne. Tako je denimo za nekega političnega oseba v določeni politični situaciji neko ravnanje racionalno v smislu, da mu prinese več političnih točk, vendar pa to ravnanje ni umno. Nekaj torej lahko ni umno (je neumno), pa je še vedno racionalno. V op. 21 na str. 48 pojasni še pojem intrinzične umnosti.

12 Javni um se po Rawlsu razlikuje od tistega, kar se včasih imenuje sekularni um in sekularne vrednote. Ti niso isto kot javni um. Še posebej ne, če se zavedamo, da Rawls definira sekularni um kot umovanje v pojmi celovitega nereligioznega nauka. Politične vrednote po Rawlsu niso moralni nauki. Moralni nauki so na isti ravni z religijo in prvo filozofijo. Nasprotno pa so liberalna politična načela in vrednote določeni z liberalnimi političnimi pojmovanji pravičnosti in spadajo v kategorijo političnega. (Rawls, 2002a, 143–144) Taka podlaga je omogočala Rawlsu, da je v teku razvoja mehčal svoj ekskluzivizem in po mnenju nekaterih od njega ni prav dosti ostalo. Tako je Burt Dreben (2003, gl. tudi Nussbaum, 2015) njegovo stališče dojel kot tako, za katerega je pomembno le, da so razlogi taki, da jih lahko vsi vpleteni razumejo in sprejmejo. Rawlsova pozicija je po tej interpretaciji izrazito formalistična (še ena vzporednica s Kantom). Sicer pa je Rawls predstavil tri oblike političnega diskurza za vključevanje celovitih naukov v javni diskurz: pridržek (*proviso*), deklaracijo in domnevo (*conjecture*) (Rawls, 2002a, 153–156).

Benedikt je razvil model konvergence, predvsem v debati s Habermasom (Ratzinger 2006b). Njegov problem je, kako premagati goli pluralizem in ga zamenjati z odnosnostjo. Stavi na interakcijo med krščansko vero in zahodnim razumom pa tudi med drugimi, nezahodnimi, tradicijami. Taka interakcija naj bi prinesla očiščenje omenjenih tradicij, njegova posledica pa bo pojavitev oziroma izoblikovanje, izkristaliziranje resnične skupne osnove teh tradicij, ki bo postala učinkovita sila v prid vsemu človeštvu. Z Rawlsovega stališča pa to upanje na rastočo interakcijo med kulturnimi tradicijami, in ideja sovpadanja, ki je njegova podlaga, nista zadostni, saj ne priznavata v polnosti obstoja konfliktnih, a vendarle celovitih naukov kot osnovno dejstvo demokratične družbe.

Tako Benediktovo kot Rawlsovo stališče nas puščata v nekakšni zagati ali »aporiji« (Jonkers, 2015, 238), saj nobena od ponujenih opcij ni ravno obetavna. Ali je interakcija med sekularno racionalnostjo in velikimi religioznimi tradicijami možna v smislu modrosti kot skupne osnove med prvo in slednjimi? Trenutna (pluralistična) situacija ne obeta veliko v tem pogledu. Moderne družbe po eni strani kot svojo nepogrešljivo osnovo, na katero se lahko sklicujemo, potrebujejo ideji človeškega dostojanstva in politične pravičnosti. Po drugi strani pa te iste družbe skorajda niso zmožne doseči, niti v minimalni meri oz. vsebini ne, prekrivajoče se umno soglasje. To še posebno velja na globalni ravni. Jonkers (2015, 238) navaja dva primera, na katera smo opozorili že zgoraj: trenutno kontroverzo o univerzalnosti Splošne deklaracije o človekovih pravicah iz leta 1948 in, na bolj temeljni ravni, o tem, ali res obstajajo univerzalne človeške vrednote. Umnost umnega pluralizma je torej pod velikim vprašajem. Potemtakem sta tako Benediktov kot tudi Rawlsov projekt za doseg pravične oz. poštene družbe v škripcih: v pogledu dialoga med sekularno in versko kulturo in med kulturami na splošno smo trenutno težko optimistični, ta dialog pa je pogoj za to, da bi se izoblikoval skupni imenovalec, na podlagi katerega bi lahko s soglasjem urejali družbo. Po drugi pa se vse bolj postavlja pod vprašaj in krha tudi soglasje glede tistih »univerzalnih« vrednot in načel, ki so bistvene prvine Rawlsovega umnega pluralizma.¹³

RAWLS IN AN-NA'IM

An-Na'imov članek, na podlagi katerega bomo predstavili njegovo kritiko Rawlsa, ima naslov *Islamska politika in nevtralna država*. Na začetku članka pojasni pojem islamske politike. Ta izraz se nanaša na »islamsko razsežnost v politikah raznih skupnosti muslimanov, ne glede na to ali ti tvorijo tako imenovano večino ali

manjšino prebivalstva« (An-Na'im, 2015, 242). Nato poudari, da je po njegovem mnenju vsa(ka) politika seveda specifična in kontekstualna in dodaja, da se izraz islamska politika nanaša na to »kako se islamske vrednote in pojmi uporabljajo v političnih diskurzih, pogajanjih in strategijah lokalnih ali nacionalnih muslimanskih skupnosti v njihovih partikularnih kontekstih« (An-Na'im, 2015, 242).

An-Na'im ne verjame, da obstaja specifična islamska politika, ki je skupna vsem muslimanom, gledano navpično (zgodovinsko) in vodoravno (danes, po vsem svetu). Tako ima na primer islamska politika muslimanov v Indiji več skupnega s »hindujsko politiko« njihovih sosedov kot z islamsko politiko v Senegalu. V odnosu do tega pojmovanja islamske politike An-Na'im razglablja o potrebnosti, možnosti in zaželenosti nevtralne države, pa tudi o pomenu te nevtralnosti. Svoj razmislek An-Na'im začne s predstavitvijo dejstva, da v islamskem obzorju ni mogoče družbe »sterilno« razdeliti na sekularno in versko področje in da politične sfere ni mogoče ločiti od verske v smislu, da se v političnem diskurzu, pogajanjih in strateških premislekih ter razpravah ne bi uporabljali islamski pojmi in vrednote. V islamskem obzorju neke jasne ločnice, razmejitve med sekularnim in religioznim, političnim in religioznim ni mogoče napraviti in potemtakem tudi ni mogoče uresničevati kake (verske) nevtralne politike v smislu urejanja skupnega dobrega.

Iz povedanega izhaja, da v islamskem svetu ni mogoče uresničiti umne ustavne ureditve v Rawlsovem smislu. Vendar pa se na tej osnovi postavljata dve vprašanji: 1. Ali je slabo, da v muslimanskem svetu ni mogoče gojiti nevtralne politike/države, »nevtralne« v Rawlsovem smislu? 2) Ali je Rawlsov model družbe res pošten/pravičen in sploh izvedljiv, ali je družba, ki si jo je zamislil Rawls sploh možna oz. ali lahko sploh (dobro) deluje? An-Na'im odgovor na obe, vzajemno povezani vprašanji, je negativen. Družba, ki bi delovala oz. ki bi bila uspešna in ki bi bila primerek Rawlsovega modela ni možna. Pa tudi če bi bila možna, izključevanje religij, kot ga zagovarja Rawls, ne bi bilo pravično. An-Na'im meni, da je Rawlsova izključitev religij iz javnega uma napačna v več različnih pogledih in še posebno z vidika ustavnih temeljev in vprašanj osnovne pravičnosti na katere se osredotoča Rawls. Za to navaja pet razlogov (An-Na'im, 2015, 262): 1. Nepošteno je zavračati nek diskurz samo zato, ker velja za religioznega, ne glede na to, kar ima dejansko za povedati o zadevnem problemu. 2. To je oblika vnaprejšnje cenzure, ki blokira izvrševanje temeljnih človekovih pravic svobode vere in izražanja in to preden je dokazana kakšna škoda. Taka cenzura ni samo načelno nepravilna, ampak tudi neizvedljiva:

¹³ Nussbaumova (2015) ugotavlja, da je Rawls sam (zmotno) menil, da so le nekatere človekove pravice iz deklaracije OZN iz 1948. leta take, da lahko računajo na splošno sprejetje v smislu, da je za njih temelj v vseh velikih kulturah. Rawls je (po Nussbaumovi zmotno) možnost poštene demokratične ureditve, v kateri je edino mogoč umni pluralizem, omejeval na države, ki jih je preobrazila reformacija, to pa so po njegovem države SZ Evrope in ZDA (ne pa več Avstralija). Nussbaumova opozarja na številno zgodovinsko evidenco, ki nasprotuje temu Rawlsovemu stališču (že nekatere starejše kulture so imele neko vrsto reformacije (v Indiji itd.)).

kako lahko vnaprej vemo katere trditve oziroma zahteve so religiozne, še preden jih dejansko slišimo? 3. Vse državljanje bi morali spodbujati naj se udeležujejo političnih razprav, o vseh problemih in v vseh kontekstih, tako, da bodo čez čas razvili in ohranjali svoj državljanski um. Rawlsova izključitev religij predstavlja temeljno oviro za to. 4. Z izključitvijo religij iz javnega uma jih Rawls obravnava kot da bi bile izolirane in zaprte in ne odprte za notranjo razpravo in kot da bi jih lahko jasno in razločno razdelili na religiozne in sekularne segmente. Tako gledanje pa je/bi bilo po An-Na'imjem mnenju napačna interpretacija islamskega političnega mišljenja, saj se le-to razvija tako preko notranje kot tudi preko zunanje kritike in v zapletenih odnosih z nereligioznim mišljenjem. Rawlsova izključitev religij potemtakem ni v skladu s stvarnostjo tekmujočih racionalnosti znotraj celovitih nauk in omejuje možnosti prepričevanja med verniki. 5. Rawlsovi poskusi, da bi vključil religije v javno razpravo so neustrezni. Četudi Rawls poudarja omejeni doseg ustavnih temeljev in vprašanj osnovne pravičnosti so religije še vedno izključene iz razprave o teh temeljnih političnih vprašanjih in ne glede na mero, v kateri pridržek in domneva po eni strani omogočata vključitev religioznega umovanja v javno razpravo, po drugi strani oba še vedno zahtevata, da je le-to v končni instanci prevedeno v nereligiozne, »javne« izraze, za katere je Rawls menil, da bi mogli biti skupni državljanom.

An-Na'im se zavzema za veliko manjše omejevanje religije kot Rawls. Po njegovem mnenju sta svoboda izražanja religioznih in drugih celovitih razlogov v politiki in svoboda političnega organiziranja z namenom njihovega promoviranja lahko omejeni samo, če kršita ustavne pravice drugih, kot so vzpostavljene z državo in ne še zaradi kakih drugih razlogov, kot je menil Rawls. Če ravnamo tako, kot je, z islamskega gledišča, predlagal An-Na'im, potem po njegovem mnenju lahko zahteve civilnega, ali »javnega«, uma uresničujemo bolj učinkovito (An-Na'im, 2015, 263).

Na koncu članka An-Na'im na kratko opiše prakso tistega, kar sam imenuje »civilni um« v normalnem teku življenja skupnosti, kjerkoli že se le-te nahajajo. Ta praksa je nasprotje njegovi umetni omejenosti na določene zadeve ali uporabe samo v nekaterih, segregiranih funkcijah (5989–91). Njegova glavna poanta oz. namen je pojasnitev izvora in pomena preživetvenih »spretnosti« za ohranitev identitete, načina življenja in družbe na splošno. Najprej ugotavlja, da se v normalnih razmerah otroci socializirajo v družinah, šolah in drugih okoljih da osvojijo, sprejmejo in podpirajo določene vrednote glede družbenih in političnih odnosov in ravnanja. Odrasli oziroma starejši člani družbe niso samo bili socializirani (v te vrednote) na te ali podobne načine, ampak se jih tudi stalno spominja na pomen in (praktično) koristnost teh vrednot. V tem kontekstu An-Na'im govori (An-Na'im, 2015, 263–264) o preživetvenih spretnostih, ki morajo biti prisotne v

vsaki družbi ali skupnosti, če se le-ta želi ohranjati. Med temi vrednotami oziroma krepostmi so na primer verodostojnost oz. biti vreden zaupanja v ekonomskih odnosih z drugimi, spoštovanje dostojanstva drugih ter sprejemanje tako njihove rasne in etnične identitete kot tudi njihovih verskih in političnih prepričanj. To je potrebno zato, ker tudi sami potrebujemo, da drugi spoštujejo naše dostojanstvo, identiteto in prepričanja. To ne pomeni, da je kakšna konkretna družba lahko popolna ali idealna v tem pogledu, morajo pa v vsaki družbi, ki se želi ohraniti, te vrednote oziroma kreposti biti v zadostni meri navzoče in uresničene. Na tej osnovi An-Na'im predstavi svojo »glavno poanto«, ki je, da ne samo, da so »celoviti nauki« v Rawlsovem pomenu tega izraza sestavni del teh procesov, ampak igrajo celo vodilno vlogo v naši socializaciji v te žlahtne vrednote človečnosti, ki jih moramo uresničevati in se za njih zavzemati. Naša izkušnja jasno kaže, da ne moremo nadzorovati in kontrolirati, kakšen diskurz se goji, kdo ga goji in v kakšnem kontekstu. Religija, kultura, družbeni odnosi in dejavnosti, vse to nas pripravlja na zdravo, produktivno in mirno življenje, četudi se včasih zapletemo tudi v patološke, destruktivne in nasilne odnose. Vendar, zaključim svojo razpravo An-Na'im, karkoli že smo, je religija za tiste, ki verujemo, neločljiva prvina tistega, kar smo (naše identitete) oziroma tega, kako živimo (našega načina življenja) (An-Na'im, 2015, 264).

Z besedami o tem, da se ne da razdeliti življenja konkretnih oseb na sekularni in religiozni del itd. se je An-Na'im spet vrnil k začetku svojega članka, kjer je podobne reči poudarjal glede družbene ravni v islamskem obzorju. An-Na'im je v nekaterih svojih ugovorih jasno in tehtno opozoril na pomanjkljivosti Rawlsovega modela, v nekaterih drugih točkah pa je ostal preveč nedorečen in nejasen in bi njegova izvajanja težko uporabili kot podlago za izdelavo jasnih smernic za urejanje odnosov v sodobni vrednotno heterogeni družbi in, v tem sklopu, položaja vere v javnem prostoru, diskurzu in odločanju. Zato bomo v zadnjem delu tega članka predstavili stališče Martina Breula, ki se nam zdi od vseh štirih, ki smo jih predstavili v tem članku, najbolj jasno in utemeljeno. Menimo, da moramo vsako stališče o vlogi verskih prepričanj in razlogov v javnem prostoru oz. diskurzu zavrnil v tistih njihovih momentih, v katerih, ali zaradi katerih, ne dovoljujejo vlog, ki jih kot dovoljene in, še več, kot potrebne in zaželene, navaja Breul. Kot za vsa ostala to velja tudi za Rawlsovo, ki pa je zelo kompleksno. Poleg tega ga je Rawls v teku svoje dolge raziskovalne poti večkrat spremenil in je v določenih pogledih in smislu ostalo nedokončano oz. nedorečeno.

BREULOV ZMERNI EKSKLUZIVIZEM

Eno od osrednjih vprašanj v razpravi o odnosu med religijo in demokratično javnostjo je vprašanje legiti-

mnosti uporabe religioznih prepričanj in argumentov v političnih razpravah. Gre za vprašanje, če so religiozna prepričanja in argumenti dopustni razlogi v javnih diskurzih pluralistične družbe. Ali ni morda moralno sporno, da lahko v javnem diskurzu o upravičenju oz. upravičenosti kolektivno zavezujočih norm podajamo, izrekamo, navajamo itd. religiozna prepričanja kot možne in primerne utemeljitve takšnih norm? Postavlja se vprašanje, ob katerem se naša mnenja zelo razhajajo, ali je uporaba religioznih prepričanj v javnem diskurzu legitimni sestavni del verske svobode in morda celo nepogrešljivi del vitalne demokratične kulture, ali pa s takšnimi javnimi uporabami neka prepričanja (na primer o tem, kakšno življenje je dobro in smiselno), ki so vedno lahko kvečjemu zgolj partikularistično utemeljena, na nedopusten način prenašamo na splošno zavezujoče norme. Martin Breul (2015, 482) prvo stališče imenuje inkluzivizem, drugo pa ekskluzivizem. Drugo stališče postavlja omejitve za religiozna ali druga celovita verovanja in nauke. Očitno je, da neko umno stališče glede tega vprašanja predstavlja ključno smernico za razrešitev ali vsaj ublažitev religiozno političnih konfliktov sodobne družbe.

Breulova teza je, da je v razpravi o dopustnosti religioznih argumentov in prepričanj v javnem diskurzu možno tretje, vmesno stališče. To stališče imenuje zmerni ekskluzivizem (v nadaljevanju ZE) (Breul, 2015, 482). ZE trdi, da je po eni strani nujno potrebno, da vztrajamo pri idealu nevtralnega upravičevanja. Samo tako utemeljene politične norme so legitime, saj jih upravičujejo razlogi, ki jih lahko razumejo in sprejmejo vsi, ki jih določeno vprašanje zadeva. To je ekskluzivistična prvina ZE. Vendar pa to vztrajanje ne implicira nobenih zahtev, da mora religija ostajati zgolj v zasebni sferi, saj so razen utemeljevanja oz. upravičevanja možne še mnoge druge vloge, ki jih religiozna prepričanja lahko opravljajo v javnem diskurzu (zmerni element). Z zavzetjem takega stališča naj bi se po eni strani izognili vnaprejšnjemu in pavšalnemu izključevanju in diskriminiranju religiozne argumentacije na splošno, po drugi strani pa neutemeljenemu gospostvu te ali one svetovno nazorske večine, ki ga omogoča neprečiščeno dopuščanje in sprejemanje religioznih prepričanj in zahtev, ki ni podvrženo nobeni tehtni presoji na podlagi (religiozno nevtralnih) umnih meril.

Breul (2015) je navedel pet funkcij oz. razlogov za tezo, da religiozna prepričanja lahko igrajo legitimno vlogo v javnem diskurzu pluralne in demokratične družbe. Še več, Breul trdi, da so te funkcije za tako družbo nujne. Pri nobeni vlogi ne gre za funkcijo upravičevanja, glede katere se Breul strinja s skrajnimi ekskluzivisti, da je religiozna prepričanja ne morejo opravljati. Ti razlogi oz. vloge so: 1. Religiozna prepričanja lahko igrajo vloga motivacijskega razloga; 2. Drugi razlog za potrebnost javnega izražanja religioznih prepričanj se nanaša na zadržanost nekaterih glede možnosti prevoda vsebine religioznih prepričanj v nereligiozni, sekularni govor.

Breul izhaja iz pojmovanja, da je javnost kritičen in diskurziven postopek za koordiniranje in organiziranje skupnega ravnanja in življenja. Če je tako, potem religiozna prepričanja ne bi smela biti vnaprej izključena iz javnosti oz. omejena na zasebno področje saj potem sploh ni nobene možnosti oz. priložnosti, da bi preverili dostopnost njihove vsebine in dele, ki so zanimivi za družbeno razpravo, prevedli v splošno sprejemljivo govornico. Zato moramo, če želimo biti na postsekularni ravni, zavrniti »liberalno« zahtevo zasebnosti religije in dopustiti prisotnost religioznih argumentov v javnosti, pri čemer pa se morajo njihovi zagovorniki zavedati epistemske omejenosti teh argumentov (Breul, 2015, 499). 3. Tretji razlog za prisotnost dostopnih religioznih razlogov v javnem diskurzu je upoštevanje manjšin (Breul, 2015, 499–500). Za marsikatero manjšino je pogosto edini način, da pojasnijo svoje pomisleke, ali zadržke, izražanje v religiozni govorici oziroma s pomočjo religiozno obloženih ali utemeljenih ugovorov. Religiozne utemeljitve lahko služijo kot (začetne) namestnice za splošno sprejemljive utemeljitve, v katere se lahko one prevedejo ali ki se lahko kasneje podajo, priobčijo. Razlog za takšno dopustitev po Breulu ni kakšna pokroviteljska zaščita kulturne raznolikosti, ampak želja, da se kolikor mogoče razširi polje demokratične javne razprave, tako v vsebinskem pogledu kot tudi z vidika možnih udeležencev (vključno z manjšinami z obrobja). 4. Religiozni argumenti lahko služijo kot dodatna utemeljitev poleg argumentov, ki temeljijo na splošno sprejemljivih razlogih. Tako se lahko razne diktatorske usmeritve ali pa očitne krivice kritizirajo tudi z religioznih stališč. V takem primeru religiozni argumenti nimajo odločilnega pomena, lahko pa določenemu stališču dajo večjo težo. Izključitev religiozne argumentacije iz javne razprave lahko privede do nastanka javnega prostora, ki ga zasedejo razni skrajneži, ki v javno razpravo brez zadržkov vnašajo lažne religiozne argumente, ki koristijo njihovim interesom. Tako se je v zadnjih letih v ZDA izrazilo povečal vpliv religiozne skrajne desnice in evangelikalskih fundamentalistov v javnosti (Sandel, 2010, 208–269.) 5. V okoljih stabilnega nesoglasja, ki zahtevajo obsežne kompromise, je lahko potrebna navezava na religiozne predstave (Breul, 2015, 501). Vzemimo primer zagovornikov splava in njihovih religioznih nasprotnikov. Ker ne moremo pričakovati dosege kakšnega soglasja o tem vprašanju med njimi, je edina rešitev tega pat položaja dosega nekega kompromisa, s katerim bodo oboji kolikor toliko lahko živeli in ki bo omogočil pomiritev med obema stranema. Če pa želimo doseči tak kompromis, moramo najprej izvedeti, kaj tvori vrednotna merila in pojmovanja konkretnih potencialnih partnerjev za želeni kompromis, da jih bomo v procesu doseganja kompromisa lahko upoštevali. To pa lahko dosežemo le, če tudi religiozna stran lahko v javni razpravi pojasni svoje poglede in če bodo njeni pogledi upoštevani v javnem diskurzu.

Na koncu moramo podati še pojasnitev glede

splošne dostopnosti in splošne sprejemljivosti verskih prepričanj in razlogov kot potrebnih pogojev za uporabo v javnem diskurzu. Ali so verska prepričanja in razlogi javno dostopni? Ali so splošno sprejemljivi? Če ne, ali ni potem upravičen njihov »izgon« iz uporabe v javnem umu. Naše stališče je naslednje: Nedvomno je splošna dostopnost verskih prepričanj in razlogov potreben pogoj za njihovo uporabo v javnem umu. Ta pogoj verska prepričanja oziroma razlogi vsekakor izpolnjujejo. Splošna sprejemljivost pa ni pogoj za vsako funkcioniranje v javnem diskurzu, ampak samo za služenje upravičevanju. Jasno je, da verska prepričanja niso splošno sprejemljiva, zato ne morejo služiti upravičevanju. Vendar pa so, v nasprotju z mnenjem nekaterih, splošno dostopna. To nam razkriva analiza sestava verskih prepričanj, ki jo je opravil Breul prav iz razloga, da bi utemeljil svojo trditev, da verska prepričanja lahko upravičeno opravljajo funkcije v javnem diskurzu, ki jih je navedel.

Glavna poanta njegove epistemološke analize je, da moramo pri verskih prepričanjih ločevati dva dela: vsebinski ali propozicionalni ali kognitivni del, ki je dostopen, in dejni ali regulativni del, ki ni dostopen. Spoznavna dostopnost verskih prepričanj, ki jo omogoča njihov kognitivni ali propozicionalni del, zadošča, da lahko verska prepričanja in razlogi igrajo vloge v javnem diskurzu, ki jih je navedel Breul. Oglejmo si sedaj še malce podrobneje njegovo analizo.

Prvo pojmovno razlikovanje, s katerim Breul začne svojo pojasnitev, in ki poteka v okvirih kantovske teorije praktične umne vere, je razlikovanje med mnenjem <Meinen>, vedenjem <Wissen> in vero <Glauben>. O mnenju govorimo takrat, ko ima nekdo nekaj za resnično, vendar je to golo imetje-za-resnično. Ono ne temelji na nobenih razlogih, ki bi bili zadostni, niti objektivno niti subjektivno, za to prepričanje. Po drugi strani pa je vedenje objektivno gotovo, na spoznavanju avtonomnega uma temelječe imetje-za-resnično. Stavki vere pa niso niti popolnoma neutemeljeni niti niso plod zgolj avtonomnega uma, ampak gre za tretjo obliko spoznanja. Breul navaja odlomek iz Kantove *Kritike čistega uma* (B 855) in na tej podlagi ugotavlja, da vera, razumljena kot praktična umna vera, nikakor ni v nasprotju z umom, ampak je utemeljeno zaupanje (Breul, 2015, 491). Utemeljeno zaupanje sicer ni objektivna gotovost, je pa dostopno za umno utemeljevanje. Na to razlikovanje človeških zmožnosti Breul naveže analizo religiozних prepričanj, ki ima odločilne posledice za vlogo religiozних prepričanj v javnem diskurzu. Med kognitivne prvine vere spadajo vsebinska oziroma materialna prepričanja o svetu in interpretacije znotraj-svetnega dogajanja. Regulativni elementi implicirajo prakso, ki obsega celotno osebo in ki implicira njeno

religiozno zadržanje (Breul, 2015, 492).

V navezavi na Avgušтина lahko materialne vsebine in konkretna intelektualna prepričanja vere označimo kot *fides quae creditur* (vera, ki je verjeta), versko zadržanje pa kot *fides qua creditur* (vera, s katero je verjeto oz. vera, s katero verujemo) (Augustinus, 2001, *De Trinitate* XIII, 2,5). Medtem ko torej *fides quae* vsebuje vsebine vere, se pravi njene elemente, ki se jih da propozicionalno dojeti, pa označuje *fides qua* dej vere, torej praktično izvedbo oz. izvršitev vere (Breul, 2015, 492). *Fides quae* lahko označimo tudi kot ‚doksastično vero‘, ki ima naslednjo osnovno obliko: »Jaz verujem, da p«. *Fides qua* lahko označimo kot »fiduciarno vero«, zaupajnsko vero, vero, ki temelji na zaupanju. Njena osnovna struktura je »Verujem v p«.

V sodobnem izrazoslovju se je uveljavilo analogno razlikovanje med vero <faith> in verovanjem <belief> (Breul, 2015, 492ff).¹⁴ Vera pomeni, da vsako religiozno prepričanje spremlja nek dej vere, to se pravi neka odločitev za vero, ki v svojem nastanku najprej ni razumno utemeljena. Nasprotno pa se *verovanje* nanaša na kognitivno razumevanje propozicionalno zaznamovanih religiozних prepričanj. Tako vera kot verovanje sta bistvena sestavna dela religiozних prepričanj, kar pomeni, da eno brez drugega ne more obstajati, če govorimo o pristnih, avtentičnih religiozних prepričanjih. Važno je, da razlike med tema dvema elementoma religiozних prepričanj ne prenapenjamo do te mere, da enega od teh elementov izoliramo in pojmovno odstranimo iz izvorne epistemične dvojne strukture religiozних prepričanj (Breul, 2015, 492). Če neko prepričanje ni nič drugega kot neko slepo zaupanje, brez vsake materialne vsebine, ni smiselno govoriti o pravem religioznem prepričanju. Prav tako pa ni smiselno religioznega prepričanja reducirati zgolj na golo imetje-za-resnično določenih stvari, ki pa je za praktično življenje nepomembno. Do verskih prepričanj nismo pravični, če jih z reduciramo samo na kognitivne elemente. Zgornja spoznanja lahko razložijo še nekatera dobro znana dejstva: na primer to, da lahko z argumenti komajda kakšnega neverujočega pripravimo do vere ali pa to, da religiozni ljudje kljub temu, da (najprej) ne znajo odgovoriti na kritiko religije, vztrajajo pri svoji veri (Breul, 2015, 493). Prav tako nesmiselna je redukcija stavkov vere na njihove regulativne elemente, saj ti stavki neizogibno vsebujejo določena vsebinska verska prepričanja, ki terjajo vsaj intersubjektivno, t.j. ne zgolj zasebno veljavo.

Iz zgornje analize sestava religiozних prepričanj izhaja, da so ta, vsaj po eni plati (kognitivne prvine), dostopna za diskurzivno obravnavo oziroma razpravo. V nobenem primeru pa ne gre za izjave, ki so za um zaprte ali mu celo nasprotni, ki jih neverujoči, ali drugače verujoči, ne morejo razumeti in o njihovi kognitivni

¹⁴ John Dewey (1962, 20) je razlikoval med *believing in* in *believing that*. Tako lahko na primer po eni strani verjamemo v demokracijo, v razne (druge) ideale itd., po drugi strani pa npr. da je Rim glavno mesto Italije, da se je Prešeren rodil l. 1800 ... Da verjamemo v nekaj zahteva vsebino, ampak ta vsebina ni samo informacija (Hodges, 2001, 68).

vsebini ne morejo preišljati, je razumeti ali dognati. To bi bilo v nasprotju s kognitivno zaznamovanostjo religioznih prepričanj. Po drugi strani pa moramo ugotoviti, da religiozna prepričanja niso identična z avtonomnimi prepričanji uma. Zaradi njihove nereducibilne življenjsko-praktične zakoreninjenosti zahteva to, da

neko religiozno prepričanje postane naše lastno, več kot zgolj kognitivno razumevanje. Lahko rečemo, da religiozna prepričanja lahko popolnoma izpolnijo pogoje intersubjektivne dostopnosti, vendar pa kljub temu, zaradi svoje sestave, ne izpolnjujejo pogoja splošne sprejemljivosti.¹⁵

¹⁵ Breul poda v tem pogledu še zanimiv razmislek o nekaterih Wittgensteinovih (Breul, 2015, 492–93, op. 27) in Habermasovih razsvetljujočih distinkcijah (Breul, 2015, 493, op. 28) vendar se moramo njihovi predstavitvi, zaradi prostorske omejenosti, žal odpovedati.

PUBLIC REASON, RELIGION AND EXCLUSIVISM: RAWLS IN THE LIGHT OF THE CATHOLIC AND ISLAMIC VIEW

*Bojan ŽALEC*University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska c. 4, 1001 Ljubljana, Slovenia
e-mail: bojan.zalec@guest.arnes.si

SUMMARY

One of the central questions of the modern societies – which are heterogeneous regarding their values and world views – is the relation between democratic public on one hand and religions – but also other comprehensive doctrines – on the other. It is obvious that some reasonable account about this issue represents the key guideline for resolving and mitigating the conflicts of the modern world. For this reason the author sets himself to a comparative analysis of the models of arranging of this relation proposed by four eminent theoreticians who are representatives of different religions, cultures and world views: John Rawls, Pope Benedict XVI, Islamic scholar Abdullahi A. An-Na'im, and German philosopher Martin Breul. The author discovers certain drawbacks of the first three accounts from the aspect of feasibility, fairness, completeness and clarity. He finds Breul's variant of moderate exclusivism as the most clear and adequate proposal and hence as the most appropriate guideline to the main topical question of the article. Breul claims that, on one hand, it is necessary that we insist on neutral justification of political norms. But the neutral justification doesn't imply any demands that religion must stay just in the private sphere, since there are many other roles which can be, and should be, performed by religious beliefs in the public discourse of democratic societies. In such a way we can avoid, on one hand, the unjustified discrimination of religious argumentation in advance and, on the other hand, the possibility of the non-democratic domination of some world view majority based on the religious or some other comprehensive reasons which are not subjected to any neutral judgement.

Keywords: religion, public reason, public discourse, exclusivism, reasonable pluralism, John Rawls, Pope Benedict XVI, Islam, Martin Breul

LITERATURA

An-Na'im, A. A. (2015): A Friendly Amendment to Rawls? V: Bailey, T. & V. Gentile (ur.): Rawls and Religion. New York, Columbia University Press, 242–265.

Audi, R. (1998): A Liberal Theory of Civic Virtue. *Social Philosophy & Policy*, 15, 1, 149–170.

Audi, R. (2000): Religious Commitment and Secular Reason. Cambridge, Cambridge University Press.

Augustinus, A. (2001): De Trinitate: Bücher VIII-XI, XIV-XV, Anhang Buch V: lateinisch-deutsch. Hamburg, Felix Meiner.

Breul, M. (2015): Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft: Plädoyer für einen Moderaten Exklusivismus. *Theologie und Philosophie*, 90, 4, 481–503.

Dewey, J. (1962): A Common Faith. New Haven, CT, Yale University Press.

Dreben, B. (2003): On Rawls and Political Liberalism. V: Freeman, S. (ur.): The Cambridge Companion to Rawls. Cambridge, Cambridge University Press, 316–346.

Hodges, M. P. (2001): Faith: themes from Wittgenstein, Kierkegaard and Nietzsche. V: Arrington, R. L. & M. Addis (ur.): Wittgenstein and Philosophy of Religion. London & New York, Routledge, 66–84.

Jonkers, P. (2015): A Reasonable Faith? Pope Benedict's Respond to Rawls. V: Bailey, T. & V. Gentile (ur.): Rawls and Religion. New York, Columbia University Press, 221–241.

Kant, I. (2005): Kritik der reinen Vernunft. Werke in sechs Bänden. Bd. 2. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kant, I. 1977. What is Orientation in Thinking. V: Political Writings. Cambridge, Cambridge University Press, 237–249.

Kant, I.: Was heißt: sich im Denken orientieren? file:///C:/Users/Uporabnik/Documents/Rawls%20and%20Religion%201/Kant,%20Immanuel,%20Was%20hei%C3%9Ft%20sich%20im%20Denken%20orientieren%20-%20Zeno.org.htm (1. 4. 2016).

Klun, B. (2013): Razum v odnosu do vere: podpora in izziv. *Bogoslovni vestnik*, 73, 4, 495–505.

Larmore, Ch. (2003): Public Reason. V: Freeman, S. (ur.): The Cambridge Companion to Rawls. Cambridge, Cambridge University Press, 368–346.

Maffettone, S. (2015): Foreword. V: Bailey, T. & V. Gentile (ur.): Rawls and Religion. New York, Columbia University Press, vii–ix.

Nussbaum, M. C. (2015): Extending Political Liberalism. Izdaja Kindle.

Platon (2004): Zbrana dela. Celje, Društvo Mohorjeva družba.

Pope Benedict XVI (2006): Faith, Reason and the University. Vatican City, Libreria Editrice Vaticana.

Pope Benedict XVI (2008): Lecture by the Holy Father at the University of Rome »La Sapienza«. Vatican City, Libreria Editrice Vaticana.

Pope Benedict XVI (2009): Address by the Holy Father on the Occasion of a Meeting with the Civil and Political Authorities and with the Members of the Diplomatic Corps. Vatican City, Libreria Editrice Vaticana.

Ratzinger, J. (2004): Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions. San Francisco, Ignatius.

Ratzinger, J. (2006a): Christianity and the Crisis of Cultures. San Francisco, Ignatius Books.

Ratzinger, J. (2006b): That Which Holds the World Together: The Pre-Political Moral Foundations of a Free State. V: Habermas, J. & J. Ratzinger: The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion. San Francisco, Ignatius, 53–80.

Rawls, J. (2002a): The Law of Peoples, with »The Idea of Public Reason Revisited«. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Rawls, J. (2002b): The Idea of Public Reason Revisited. V: Rawls 2002a, 440–490.

Rawls, J. (2005): Political Liberalism. Razširjena izdaja. New York, Columbia University Press.

Rawls, J. (2009): On My Religion. V: Rawls, J.: A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith, with »On My Religion«. Nagel, T. (ur.). Cambridge, Mass., Harvard University Press, 259–269.

Rawls, J. (2011): Pravičnost kot poštenost: reformulacija. Ljubljana, Krtina.

Sandel, M. (2010): Justice – What's the Right Thing to Do? New York, Farrar, Straus & Giroux.

Strahovnik, V. (2009): Identity, character and ethics: moral identity and reasons for action. *Synthesis philosophica*, 26, 1, 67–77.