

Razprave na temo

Etične implikacije enega Boga¹

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2, 299—311

UDK: 177.9:141.412

Besedilo prejeto: 5/2018; sprejeto: 6/2018

Vojko Strahovnik

Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in monoteizem

Povzetek: Prispevek se ukvarja s pojmom spoznavne nepravilnosti in ga umešča v okvir razprave o spoznavnih krepostih, ki nam pomagajo preseči spoznavno nepravilnost. Širši raziskovalni problem predstavlja vprašanje, kako sploh lahko razumemo spoznavno nepravilnost, posebej če sledimo sliki, da sta resnica in razumnost središče našega spoznanja oziroma spoznavne dejavnosti. Odgovor na to vprašanje sledi razumevanju resnice kot telosa oziroma smotra spoznanja, v odnosu do katerega lahko spoznavne kreposti nadalje razdelimo na jedrne in pomožne. Spoznavna pravičnost je primer pomožne spoznavne kreposti, ki ima vlogo preseganja spoznavne nepravilnosti. Ožji raziskovalni problem pa meri na vprašanje, ali lahko religiji nasploh, posebej tudi monoteizmu, pripišemo to, da je (lahko) tako tarča kakor tudi izvor spoznavne nepravilnosti in celo spoznavnega nasilja. Odgovor na oba vidika vprašanja je pritrdilen, hkrati pa lahko glede slednjega, torej glede religije kot izvora spoznavne nepravilnosti, izpostavimo tudi pomembne zmožnosti religij, da spodbujajo in poglobljajo spoznavne kreposti, ki odpravljajo spoznavno nepravilnost in spodbujajo odprt medreligijski dialog. Ena izmed takšnih je krepost spoznavne ponižnosti.

Ključne besede: spoznavna nepravilnost, spoznavne kreposti, resnica, ponižnost, monoteizem, dialog

Abstract: **Epistemic (In)justice, the Virtue of Epistemic Humility and Monotheism**

The paper deals with the concept of epistemic or intellectual injustice and situates it in the framework of a discussion about epistemic or intellectual virtues that help us overcome epistemic injustice. A broader research problem is the question of how to understand epistemic injustice, especially if we follow the picture, that truth and rationality are at the centre of our knowledge and other epistemic enterprises. The answer to this question follows the understanding of truth as the *telos* or the goal of belief, in relation to which we can

¹ Tematski sklop Etične implikacije enega Boga prinaša znanstvene rezultate dela v raziskovalnem programu Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije (P6—0269), ki ga izvaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani in ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

further divide epistemic virtues into the core and ancillary epistemic virtues. Epistemic justice is an example of an ancillary epistemic virtue, which has the role of helping us overcoming epistemic injustice. The narrower research problem, however, aims at the question of whether religion in general, and monotheism in particular, may be the target as well as the source of epistemic injustice or even epistemic violence. The answer to both aspects of this question is affirmative. At the same time, regarding religion as a source of epistemic injustice, we also highlight the important capabilities of religion(s) to promote and deepen epistemic virtues that reduce or eliminate epistemic injustice and further promote open inter-religious dialogue. One of these capabilities is represented by the virtue of epistemic humility.

Key words: epistemic injustice, epistemic virtues, truth, humility, monotheism, dialogue

1. Uvod

Prispevek ima dva cilja oziroma namena. Prvi je širši in zadeva osvetlitev pojmov spoznavne nepravilnosti in spoznavnega nasilja v okviru razmisleka o spoznavnih krepostih ter resnici kot osrednjem spoznavnem smotru tvorbe naših prepričanj. Glede tega namena se bom uprl na razlikovanje med jedrnimi in pomožnimi spoznavnimi vrtilinami, ki na eni strani v središču spoznavnega premisleka postavlja racionalnost in resnico, po drugi pa daje ustrezno mesto spoznavnim krepostim, kot so spoznavni pogum, spoznavna oziroma intelektualna ponižnost, odprtost, spoznavna integriteta, spoznavna poštenost ipd. Obenem to sliko nadgrajujem z ostalimi, bolj pragmatičnimi cilji spoznavanja in spoznavne dejavnosti, kar omogoča tudi ustrezno razumevanje spoznavne (ne)pravilnosti in spoznavnega nasilja. Drugi namen je ožji in zadeva vprašanja, ali lahko religiji nasploh, posebej tudi monoteizmu, pripisemo to, da je (lahko) tako tarča kakor tudi izvor spoznavne nepravilnosti in celo spoznavnega nasilja. Moj odgovor bo tukaj sicer pritrdilen, vendar bom, posebej glede drugega vidika, izpostavil tudi zmožnosti religij, da spodbujajo in poglobljajo spoznavne kreposti, ki odpravljajo spoznavno nepravilnost ter spodbujajo odprt medreligijski dialog.

2. Spoznavno delovanje in spoznavne vrtiline

Epistemologija kreposti oziroma vrtilinska epistemologija je pristop k razumevanju spoznanja in vednosti, ki težišče zanimanja od značilnosti samih prepričanj prenese najprej k spoznavnim procesom, nato pa še dalje k spoznavnemu delovalcu oziroma k tistemu, ki spoznava (Strahovnik 2004). Če vednost razumemo v tradicionalnih okvirih upravičenega resničnega prepričanja, to pomeni, da je upravičenost vezano na značilnosti samih spoznavalcev, šele drugotno pa na značilnosti

prepričanj. Jasen primer takšnega pristopa k razumevanju vednosti najdemo že pri Aristotelu, ki glede na delitev razumskega dela duše v širšem smislu nadalje razlikuje med moralnimi (ali npravstvenimi) krepostmi in intelektualnimi (ali razumskimi) krepostmi. »Med razumske vrline spadajo modrost, bistrost in pametnost, med npravstvene pa plemenitost in umerjenost. Zakaj če govorimo o nraveh, ne pravimo, da so modre ali bistre, ampak da so blage ali umerjene. Modrega človeka hvalimo zaradi njegove lastnosti, hvalevredne lastnosti pa imenujemo vrline.« (Aristotel 2002, 73) V nadaljevanju sicer določi pet temeljnih spoznavnih kreposti, izmed katerih vsaka meri na določeno vrsto vednosti. Te so umetnost oziroma umetnostno in tehnično znanje (*technê*), znanje oziroma znanstvena modrost (*epistêmê*), pametnost oziroma praktična modrost (*phrônêsis*), modrost oziroma filozofska modrost (*sophia*), razumnost oziroma intuitivni razum (*nous*). (188–189) Gre za pet osnovnih zmožnosti, po katerih lahko duša doseže spoznanje resnice. Za Aristotela so vrline, tako moralne kot intelektualne, zadržanja oziroma osebnostne lastnosti. So nekaj, za kar nas lahko označujejo kot dobre ali slabe, za kar lahko prejmemo hvalo ali grajo (s strani drugih ali nas samih v smislu naravnosti, kot sta občutje krivde in sramu) in za kar smo spoznavno odgovorni ter na tak način tudi postavljeni v moralni in spoznavni prostor z drugimi. (Strahovnik 2004)

Da bi lahko ustrezno razumeli spoznavno odgovornost kot pristno odgovornost, moramo najprej vzpostaviti to, da smo pri spoznanju oziroma, ožje, tvorbi prepričanj spoznavni delovalci. To tezo utemeljuje argument na podlagi izkustvenih vidikov dejavnosti in delovanja. V grobem lahko izpostavimo naslednje vidike. »Jaz kot izvor«: ko delujemo, to običajno izkusimo na način, da smo mi sami izvor tega delovanja. Na primer, če želim vstopiti v sobo in sem hkrati prepričan, da to lahko storim tako, da odprem vrata in stopim nekaj korakov naprej, se zdi, da je ta moja namera, želja oziroma sem jaz sam izvor delovanja. »Izbirnost«: zgornje izkustvo je običajno povezano tudi s tem, da bi lahko izbral tudi drugačno delovanje, na primer da ne bi vstopil. »Namenskost«: oboje je speto tudi s tem, da naše delovanje določajo številni nameni na različnih ravneh opisa; na primer, želim si vstopiti v sobo, ker želim pobrati knjigo na mizi, iztegnem roko, ker želim s kljuko odpreti vrata, dlan zavrtim v desno, da bi sprostil zapiralo v ključavnici ipd. »Razlogi«: ti nameni zame - ko delujem - predstavljajo praktične razloge za moje delovanje, prepoznavam jih kot razloge in na njihovem temelju delujem, hkrati pa me motivirajo, da delujem oziroma jim sledim kot razlogom. »Osvetlitev iz ozadja«: pogosto mnogi od teh namenov in razlogov delujejo iz ozadja, tako da osvetljujejo moje delovanje in ga vodijo, ne da bi bili vedno izrecno prisotni v moji zavesti. (Horgan, Potrč in Strahovnik 2018)

Zdi se, da lahko tudi za domeno spoznanja trdimo zelo podobno. Edini vidik, ki pri tvorbi prepričanj manjka, je vidik izbirnosti. Tvorba prepričanj je običajno nekaj, kar ni naša izbira, vendar pri tem ne gre za to, da jo izkušamo kot neprosto-voljno oziroma vsiljeno, ampak kot izven domene prostovoljnosti. Sicer pa gre pri tvorbi prepričanj za naše pripoznanje spoznavnih razlogov kot razlogov, ki govorijo v prid določenemu prepričanju. To spremlja vidik motivacije in tega, da znamo razumno odgovoriti na vprašanje, zakaj smo tvorili določeno prepričanje. Enako

kakor prej so mnogi izmed teh razlogov takšni, da delujejo iz bogatega kognitivnega ozadja in osvetljujejo tvorbo prepričanja, čeprav v naši zavesti niso izrecno prisotni. Gre za to, kar je Sellars imenoval »prostor razlogov«. »Bistvo je v tem, da ko določeno epizodo ali stanje opredelimo kot vednost, pri tem ne podajamo empiričnega opisa te epizode ali stanja, ampak jo postavljamo v logični prostor razlogov, kjer upravičujemo ali lahko upravičimo to, kar nekdo trdi.« (1963, 169) Pri tvorbi prepričanja torej ne gre za to, da bi zgolj sprejeli nekaj, kar bi bilo rezultat vzročnega in od nas neodvisnega procesa tvorbe prepričanja, ampak smo pri tvorbi prepričan dejavni kot delovalci s svojo spoznavno občutljivostjo in odzivnostjo na spoznavna dokazila. Smo dejavni v prostoru razlogov. K tej sliki se bom vrnil v petem razdelku, ko jo bom smiselno povezal z resnico kot smotrom oziroma telosom tvorbe prepričan in razvil ustrezen pogled na spoznavne vrline.

3. Oblike spoznavne nepravčnosti

Razprava o spoznavni nepravčnosti je sodobna razprava, ki je svoj zagon dobila z delom filozofinje Mirande Fricker, posebej z njeno knjigo *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (2007). V nadaljevanju predstavljam njene jedrne misli. Da bi lahko ustrezno mislili spoznavno nepravčnost, moramo poudariti spoznavne prakse spoznavnih akterjev, kot npr. njihova umeščenost v družbo, družbene odnose, odnose moči in njihovo družbeno identiteto. Ob tem Frickerjeva izpostavi metodološko primarnost spoznavne nepravčnosti, ki predhodi misli o (spoznavni) pravičnosti, saj z osredotočanjem na pojavne oblike spoznavne nepravčnosti lažje razumemo njeno bistvo, kakor pa če bi pozornost usmerjali zgolj na vrzeli v pravičnosti oziroma jo razumeli kot manko pravičnosti. Avtorica razlikuje med dvema vrstama spoznavne nepravčnosti, in sicer med pričevalsko nepravčnostjo in hermenevtično nepravčnostjo. Jasen primer prve je na primer nezaupanje ali neupoštevanje pričevanje nekoga zgolj na podlagi njegove rase, spola, družbenega položaja ipd. Takšen posameznik s tega vidika trpi spoznavno nepravčnost, saj je na tak način izključen iz družbenih spoznavnih praks in se mu hkrati odreka vloga nosilca vednosti. Hermenevtična nepravčnost pa se vzpostavi tam, kjer prihaja do vrzeli v hermenevtičnih »virih«, ki so nam na voljo za vednost in razumevanje, kjer na primer posamezniki ali družbene skupine nimajo orodij za razumevanje in jih to prizadene. Konkreten primer bi bile ženske, ki so (bile) spolno nadlegovane na delovnem mestu, a še nimajo orodij, kako to konceptualizirati, s čimer jih zadane hermenevtična marginaliziranost. V slovenskem kontekstu lahko kot pomenljiv primer izpostavim žrtve povojnih pobojev in drugih preganjanj ter njihove bližnje, ki so bilo dolgo izključeni oziroma odrezani tudi od ustreznega razumevanje njihove izkušnje ter možnosti posredovanja te izkušnje (poleg tega, da jih je zadel nepravčnost v običajnem, etičnem smislu).²

² Naj na tem mestu dodam, da sem že v nekaterih mojih predhodnih objavah analiziral odnos med ponižnostjo in moralnim sramom kot pomembnima gradnikoma pri vzpostavitvi pravičnosti ter pri spravni procesih (Strahovnik 2016a). Oprl sem se na misel Gaité, ki ponižno pozornost do žrtev izpostavi kot

Poglejmo izhodišča misli o spoznavni nepravičnosti in o njenih oblikah nekoliko podrobneje. Zelo pomembno je, da pripoznamo posebnost spoznavne nepravičnosti, ki ne zadeva na primer vprašanj o samem dostopu do informacij, vednosti ali dostopnosti šolanja za posameznike ali skupine. Do tega sicer res lahko prihaja, a lahko to razumemo v okvirih običajne (ne)pravičnosti. Pri spoznavni nepravičnosti gre za pristno spoznavno nepravičnost, ki je bistveno povezana z našimi spoznavnimi praksami, kot sta prenašanje vednosti na druge prek pričanja ter oblikovanje ustreznega razumevanja našega lastnega izkustva. (Fricker 2007, 1) Da bi lažje razumeli zgoraj omenjeni obliki spoznavne nepravičnosti, moramo najprej razumeti pojmovanji moči in identitete, prek katerih jih lahko opredelimo. Moč je družbeno umeščena zmožnost nadzorovanja in vplivanja na dejavnost drugega oziroma drugih. S tem povezan je tudi pojem t. i. identitetne moči, ki je »oblika družbene moči, ki je neposredno odvisna od deljenih družbeno-imaginacijskih pojmovanj družbenih identitet tistih, ki so vpleteni in jih zadevajo posamezna delovanja moči.« (4) Slednje pa je tesno povezano s pričevalsko nepravičnostjo, če nekemu na podlagi njegove družbene identitete - ki je lahko posredovana na primer v obliki predsodkov ali pristranskosti - pripišemo premalo ali preveč pričevalske kredibilnosti, ki ni v skladu siceršnje, ustrezno spoznavno kredibilnostjo.

Pri hermenevtični obliki spoznavne nepravičnosti pa gre za to, da je hermenevtična vrzel, ki onemogoča ali hromi razumevanje, lahko - in običajno tudi je - povezana z različnimi družbenimi identitetami in različne skupine v družbi prizadene različno. Posamezne skupine se tako hermenevtično marginalizira, s tem ko se krni njihova udeležnost v spoznavnih in družbenih praksah, ki ustvarjajo skupnostne smisle. V okviru tega pogleda je ponujen tudi pogled na škodo, ki prizadene žrtve spoznavne nepravičnosti (posredno pa seveda tudi širši krog). Ta mora prav tako biti specifično spoznavna, sicer se spoznavna nepravičnost lahko zlahka zvede na običajno nepravičnost. To škodo lahko opredelimo kot nekaj, kar nekoga prizadene kot subjekta oziroma nosilca vednosti oziroma kot katerega drugega spoznavnega dobrega ter tako zadeva vrednoto in zmožnost, ki je temeljna za človeško bitje. Pri pričevalski nepravičnosti gre na primer za to, da poslušalec stori krivico govorcu glede njegove zmožnosti kot nosilca in posredovalca vednosti. Pri hermenevtični nepravičnosti pa ta škoda oziroma krivica privzame obliko umeščene hermenevtične neenakosti, ki jo lahko razumemo kot vrzel oziroma manko pri sredstvih razumevanja in posredovanja določene vednosti, ki nastane kot posledica sistematičnih oziroma strukturnih predsodkov zoper posameznike ali skupine glede zmožnosti razumevanja. Ne gre za to, da jim ne bi dajali ustrezne kredibilnosti, temveč sploh ne posedujemo sredstev, da bi določen spoznavni cilj sploh

srčko vzpostvitve pravičnosti, tudi kadar je govora o preteklih napačnih dejanjih v okviru skupnosti. »Ko so bile duše ljudi globoko prizadete z moralno napačnimi dejanji, ki so jim bila storjena bodisi individualno bodisi kolektivno, odprtost za njihove glasove terja od nas ponižno pozornost. Ko je naš narod zagrešil ta napačna dejanja, je sram tista oblika, ki jo ta ponižna pozornost prevzame. Brez tega ne more biti pravičnosti.« (Gaita 2002, 104) Sram lahko spodbudi ali okrepi ponižnost na način, ki vključuje pripoznanje polne človeškosti žrtev. Ponižnost nadalje krepi družbene vezi in jih tudi obnavlja oziroma popravlja. (Davis idr. 2013) Ta ponižna pozornost in odprtost za glasove žrtev je, kakor bomo videli tudi kasneje, jedro preseganja spoznavne nepravičnosti, ki takšne žrtve pogosto prizadene. Hkrati je pomembno, da ne gre za ponižno pozornost zgolj v etičnem smislu, ampak tudi v spoznavnem smislu.

ubesedili, posredovali ipd. (162) Tako ta vrsta nepravilnosti ni neposredna krivda poslušalca oziroma sprejemalca vednosti, ampak izhaja iz širše situacije. Na pomen ubeseditve izkušnje in razlagalnega odnosa do izkušnje lepo opozori Robert Petkovšek v okviru razprave o pomenu besede Bog.

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

Ob koncu tega razdelka poglejmo še, kaj je najboljšo sredstvo za preseganje spoznavne nepravilnosti. Miranda Fricker tu kot odgovor ponudi razvijanje in kultiviranje specifičnih spoznavnih kreposti. Najprej izpostavi pričevalsko občutljivost (angl. *testimonial sensibility*) kot obliko razumske občutljivosti. Razvijamo jo lahko prek pozornosti na pričevalske prakse, ustreznega oziroma zanesljivega pripisovanja kredibilnosti, pozorne zaznave in dožemanja spoznavnega statusa ipd. Vse skupaj poimenuje kot krepost spoznavne pravičnosti, v okviru katere lahko prepoznamo vpliv predsodkov na pripis kredibilnosti pričevalcev in ga ustrezno prilagodimo oziroma odpravimo. To krepost dopolnjuje krepost hermenevitične pravičnosti, kar pomeni, da poskušamo kritično premisliti, smo pozorni in občutljivi na morebitne hermenevitične vrzeli pri govorcu samem ter ustrezno prilagajamo naše razumevanje. (2007, 5-7) V nekaterih okvirih razprave o spoznavni nepravilnosti srečamo tudi govor o spoznavnem nasilju (McKinnon 2016). Spoznavno nasilje je to, do česar spoznavna nepravilnost privede oziroma kakšno obliko lahko privzame. Spoznavno nasilje med drugih vključuje spoznavno zatiranje ali utišanje.

4. Vprašanje religije, monoteizma in spoznavne nepravilnosti

Sedaj lahko osvetlim tudi religijske vidike ali razsežnosti spoznavne nepravilnosti. Vstopni pojem v to razpravo je vsekakor religijska identiteta, s katero so lahko povezani tako predsodki, ki vodijo do pričevalske nepravilnosti, kot tudi širše prakse razumevanja, ki ustvarjajo vrzeli, ki lahko vodijo do hermenevitične nepravilnosti. Kidd razmerje med religijo in spoznavno (ne)pravičnostjo razume na podlagi trditve, da

»verne osebe in verske skupnosti so lahko storilci ali pa žrtve spoznavne nepravilnosti. Verne osebe in skupnosti lahko zagrešijo ali trpijo različne spoznavne nepravilnosti. /... / Religijska identiteta se lahko povezuje s predsodki, lahko vključuje dejavnosti in izkustva, ki jih drugi le stežka razumejo, hkrati pa lahko oblikuje posameznikovo spoznavno občutljivost. Prakse pričanja in razlage izkustva privzamejo v religioznem življenju raznolik nabor oblik, na primer če pričevalska praksa terja posebno obliko

verskega dosežka ali če je ustrezno razumevanje verske izkušnje omejeno zgolj na tiste, ki imajo pravo vero. Hkrati je jasno tudi, da so bile verske skupnosti in tradicije izvor spoznavne nepravičnosti, na primer tako, da so povezovale spoznavno in duhovno kredibilnost na način, ki je zanjo prikrajšal razne ›deviantne‹ skupine.« (2017, 386)

Hkrati opozori tudi na naslednje. »Versko življenje je možno le, če smo lahko vključeni v pričevalske prakse in lahko črpamo iz bogatih hermenevitičnih virov in okviru spoznavno bogate in skrbne tradicije. Toda takšne zmožnosti udeleženosti se v teh praksah in dostopati do teh virov se lahko pokvarijo zaradi predsodkov, ki vodijo do pričevalskega utišanja ali dušenja.« (388) Religijski vidik identitete (ali odsotnost le-tega) seveda ni v ničemer izvzet iz domene spoznavne nepravičnosti. V najbolj neposredni obliki se lahko izraža v razlikovanju med pravnimi verniki in pričevalci vere ter vsemi ostalimi. Prehod iz politeizma v monoteizem prav tako po svoji naravi izrinja določena pričevanjska gledišča in prakse izven domene pravega spoznanja. Podoben fenomen lahko nato opazimo tudi v samem okviru monoteizma, ko se lahko izključuje določene vrste ali oblike duhovnosti (na primer odrinjanje ženskih oblik duhovnosti ipd.). Če gre za verski fundamentalizem, ki je vezan na določen verski vir ali versko avtoriteto kot vir absolutne, neposredne in nespremenljive resnice, je takšno omejevanje razumevanja in razlage oziroma interpretacije posameznih religijskih vidikov še toliko bolj poudarjeno. Takšnega vira resnice se ne more in ne sme prevpraševati ali vanj dvomiti ne glede na kakršnakoli dokazila. Drugič, ta vir resnice je neposredna resnica, ki ne potrebuje posebne interpretacije. In tretjič, ta vir resnice oziroma sama resnica je nespremenljiva, tako da ni potrebe za njeno prilagajanje trenutnemu položaju oziroma okoliščinam. (Conkle 1995, 339)

Gledišče pa je lahko tudi zaobrnjeno, če kot izhodišče vzamemo fenomen izrivanja religije in religijskega iz družbenega prostora, ki vključuje tudi spoznavni družbeni prostor.³ V tem okviru gre za obliko sekularizacije, ki za javni prostor razglašča potrebo po absolutni nevtralnosti, ki seveda ni dosegljiva. (Strahovnik 2017b) »V splošnem liberalizem poziva k javni ›nevtralnosti‹ glede na ›zasebne‹ moralne izbire posameznikov; nevtralnost, za katero pravijo, da izključuje ›osebne‹ moralnosti, vključno z verskimi nazori, ki naj ne bi imele nobene vloge pri oblikovanju javnih politik.« (Conkle 1995, 345) V javni domeni naj torej religije ne bi imele nobene vloge, saj javni prostor dopušča le razpravo na podlagi nevtralnega razuma. Toda ravno ta vera v »javni um«, ki naj bi temeljil na izpostavljeni nevtralnosti, terja podoben korak »vere« in prepozna le en vir resnice kot absoluten ter nespremenljiv. Tako se sicer oblikuje navidezno nevtralen, a v bistvu izključujoč vrednostni jezik in z njim polje razprave, ki vključuje tudi oblike spoznavne nepravičnosti oziroma jih spodbuja.

³ Deloma se tega vprašanja dotaknem tudi v mojem prispevku o sekularnem fundamentalizmu in dialogu v javni sferi, kjer podrobneje obravnavam tudi politično korektnost kot obliko sekularnega fundamentalizma (Strahovnik 2017b; Conkle 1995).

5. Telos prepričanja in jedrne ter pomožne spoznavne vrline

Na tem mestu se lahko vrnemo k zastavitvi tvorbe prepričanj kot spoznavnega delovanja, predstavljenega v tretjem razdelku. Po kratki zastavitvi tega vidika bom razvil pojma jedrnih in pomožnih spoznavnih kreposti. Ta okvir pomaga razumeti zgoraj omenjeno krepost spoznavne pravičnosti, in sicer tako, da jo razume kot pomožno spoznavno krepost. Hkrati pa osredotočenost na jedrne spoznavne vrline celotno razpravo ohranja tesno povezano s pojmom resnice in ga ne odpravlja, kakor je to siceršnja težnja pri nekaterih postmodernističnih in feminističnih razpravah o spoznanju in spoznavnih praksah, ki poskušajo slednje zvesti skoraj izključno na razsežnosti (družbene) moči.

Prepričanja so psihološka stanja zavezanosti (angl. *commitment state*) določene vrste. Na primer prepričanje, da je pred menoj na mizi skodelica kave, je stanje zavezanosti, da je s svetom res tako, da je pred menoj skodelica kave. V tem smislu ima prepričanje tudi svoj konstitutiven smoter oziroma telos, to je resnico. Z vidika spoznavalca to pomeni biti prepričan zgolj v to, kar je resnično in tvoriti takšna prepričanja prek zanesljivih spoznavnih procesov. Ljudje smo spoznavno umeščeni v prostor spoznavnih razlogov, kot spoznavni delovalci glede na dokazila, ki so nam na voljo, in glede na našo spoznavno občutljivost za resnico.

Vse to skupaj sedaj omogoča, da lahko razvijem naslednjo vključujočo hierarhijo spoznavnih smotrov oziroma ciljev in sredstev, ki so nam na voljo, da te cilje dosežemo (Horgan, Potrč in Strahovnik, 2018). V temelju vsega je resničnost prepričanj kot njihov konstitutiven telos. Naj na tem mestu dodam, da resnica ni nujno edini spoznavni smoter, ampak se lahko dopolni na primer z razumevanjem, modrostjo ipd. Vrhnji oziroma poglavitni cilj je resničnost oziroma zanesljiva veridličnost. To pomeni verjeti zgolj to, kar je resnično tako, da sledimo zanesljivim spoznavnim procesom. Temu cilju podrejen cilj je objektivna razumnost oziroma verjeti zgolj to, kar je objektivno zelo verjetno resnično glede na objektivna spoznavna dokazila in naše dojemanje le-teh. Ta podrejeni cilj je hkrati najboljše sredstvo za dosego poglavitnega cilja. Spet temu cilju podrejeni cilj je subjektivna razumnost oziroma verjeti zgolj to, kar je subjektivno zelo verjetno resnično glede na našo spoznavno občutljivost in dokazila, ki so nam na voljo. Subjektivna razumnost je hkrati naše najboljše sredstvo za doseganje objektivne razumnosti. Na dnu hierarhije pa je izkustvena razumnost oziroma verjeti zgolj to, kar se nam prek spoznavnih dozdevkov (angl. *seemings*) kaže kot to, kar je resnično. Hkrati je izkustvena razumnost naše najboljše sredstvo za subjektivno razumnost. Gre za vstopno točko v tvorbo prepričanj, ki je vedno naš izhodišče, ne glede na to, da lahko te spoznavne dozdevke nadgradimo s subjektivno in objektivno razumnostjo. Na primer, črti v Muller-Lyerjevi iluziji se nam sprva lahko spoznavno dozdevata kot enako dolgi, čeprav lahko na podlagi meritev in razlage same iluzije nato ne tvorimo več prepričanja, da sta enako dolgi. Ob tem ne zavrnemo spoznavnih dozdevkov, ampak jih zgolj nadgradimo in umestimo v širšo domeno naše vednosti. Ta hierarhija je pomembna, saj smo kot spoznavalci vedno spoznavno omejeni in ne moremo spoznavno delovati (zgolj) na ravni zanesljive veridličnosti.

S temi ravnmi lahko sedaj povežem tudi jedrne spoznavne kreposti. Spodnji ravni ustreza krepost izkustvene razumnosti, ki ji sledijo krepost subjektivne razumnosti, krepost objektivne razumnosti in krepost zanesljive veridčnosti, ki so vključene ena v drugo. Tako ne moremo biti na primer krepostni v smislu objektivne razumnosti, ne da bil bili tudi izkustveno in subjektivno razumni itd. Na primer, četudi po nekem srečnem naključju tvorimo prepričanje, ki se izkaže za resnično, a pri tem nismo sledili izkustveni, subjektivni in objektivni razumnosti, nismo spoznavno krepostni oziroma tega prepričanja nismo tvorili na kreposten način. Primer tega bi bilo prepričanje paranoika oziroma teoretika zarote, ki vsa svoja prepričanja tvori spoznavno neodgovorno, brez upoštevanja kakršnih koli dokazil in njihove teže, pri tem pa po srečnem naključju tvori tudi nekaj resničnih prepričanj. Gotovo zgolj zaradi tega ni spoznavno kreposten. Zaradi temeljnosti usmerjenosti k resnici kot konstitutivnemu telosu lahko te spoznavne kreposti imenujemo jedrne. Ob tem lahko ostale intelektualne vrline oziroma spoznavne kreposti, ki so pogoste v razpravah o spoznavni teoriji – kot so spoznavni pogum, intelektualna poštenost, nepristranskost, intelektualna ponižnost, treznost, zvedavost, smisel za pomembnost, celostno razumevanje oziroma sinoptični dojem, intelektualna integriteta idr. (Montmarquet 1987; Eflin 2003) – označimo za pomožne oziroma obodne spoznavne kreposti. Prispevajo k temu, da se lahko pri tvorbi prepričanj lažje dvigamo glede na ravni jedrne vrlosti (Horgan, Potrč in Strahovnik 2018).

To osnovno sliko lahko sedaj nadgradim z drugimi smotri spoznanja, ki niso nujno spoznavni oziroma vezani zgolj na resnico, ampak so lahko tudi pragmatični in torej niso konstitutivni. Eden izmed takšnih smotrov je ta, da tvorimo prepričanja, ki so za nas (praktično) pomembna in da tvorimo zadostno število prepričanj. Veliko je namreč prepričanj, ki so praktično manj pomembna ali nepomembna, na primer vednost o številu travnih bilk pod mojim oknom. V tem smislu govorimo o mešanih spoznavnih ciljeh oziroma smotrih. Tudi k tem smotrom pripomorejo pomožne spoznavne vrline, na primer zvedavost, smisel za pomembnost, spoznavna integriteta.

V tem okviru lahko sedaj razvijem tudi vlogo spoznavnih vrlin pri preseganju spoznavne nepravičnosti. Ob koncu tretjega razdelka sem izpostavil vrlino spoznavne pravičnosti - v obliki pričevalske in hermenevitične spoznavne občutljivosti - kot najboljši odziv na spoznavno nepravičnost. Na pogladi zgoraj predstavljene teorije o jedrnih in pomožnih spoznavnih vrlihah lahko vidimo, da pri spoznavni pravičnosti ne gre za jedrno vrlino, ampak za pomožno spoznavno vrlino, ki nam pri spoznanju pomaga dosežati resnico, hkrati pa ima kot pragmatičen cilj tudi vzpostaviti spoznavno pravičnost. Ta cilj mora biti spet skladen z resnico kot telosom prepričanja. Le tako se lahko izognemo temu, da bi zgolj v imenu spoznavne pravičnosti preoblikovali naše spoznanje in spoznavne prakse na način, ki bi sledil našemu videnju pravičnosti (kot nujno ločenemu od resnice, saj smo vedno spoznavno omejeni oziroma umeščeni glede na omejeno gledišče). To nam pomaga preseči tudi omejitve običajnih razumevanj spoznavne (nepravičnosti) v okviru feministične filozofije (Fricker 2007, 2–3).

6. Zaključek: vrlina spoznavne ponižnosti, preseganje spoznavne nepravilnosti in medreligijski dialog

V tem razdelku bom izpostavil krepost intelektualne ponižnosti kot eno izmed pomožnih spoznavnih kreposti, ki ima prav tako izjemno pomembno vlogo pri preseganju spoznavne nepravilnosti (Strahovnik 2016a). Lahko postavim tudi tezo, da gre pri spoznavni pravičnosti za eno izmed oblik spoznavne pravičnosti. Ponižnost lahko razumemo kot moralno in spoznavno krepost, hkrati pa lahko izpostavimo njeno povezanost s posebnim razumevanjem moralnosti. To razumevanje je vezano na način moralnega vida, kjer ponižnost ni zgolj odziv na naše morebitne neposredne moralne in spoznavne napake ali hibe kot vzroke naših zmotnih prepričanj ali napačnih dejanj, ampak je ponižnost sama ena izmed oblik spoznavne in moralne misli.

Pojem ponižnosti zaobjema več raznolikih razsežnosti in ga ni mogoče uokviriti znotraj povsem enotnega modela (Kellenberger 2010, 321–322). S spoznavnega vidika gre za razumevanje in stvarno izkustvo samega sebe kot omejenega in zmotljivega bitja, kot dela večjega stvarstva in s tem povezanega nepopolnega gledišča ter dojema celote. To izkustvo je lahko posredovano oziroma oblikovano tudi v okviru duhovne povezanosti z Bogom ali izkustvom bivanjske povezanosti z naravo oziroma kozmosom. Ponižnost v tem smislu tudi omejuje težnje po izkustvu posebnosti in odlikovanosti ter dajanju prednosti našim prepričanjem. Omejuje tudi terjanje posebnega pripoznanja ali pohvale in vzpostavitev nadvlade nad drugimi. Intelektualna ali spoznavna ponižnost je tako vrlina, ki vključuje to, da imamo ustrezen, stvaren in nenadut pogled na naše miselne sposobnosti, prednosti in pomanjkljivosti, da imamo sposobnost ustrezno presojati in vrednotiti različne ideje in stališča na način, ki vključuje poštenost in spoštljivost do drugih, ki se z nami ne strinjajo ipd. (Hook et al. 2015; Strahovnik 2016a; 2017c)

Gaita v povezavi z razumevanjem ponižnosti izpostavi dve vrsti etike oziroma dva pogleda na moralnost, pri čemer je prvi uokvirjen v mrežo pojmov, kot so avtonomija, integriteta, pogum, častnost, status, razcvet in herojstvo ter herojske vrline, drugi pogled pa je usmerjen na dobro kot osrednji pojem in izpostavlja pomembnost skrbi oziroma občutljivosti do ranljivosti in nesreče ter pomembnost odpovedi in bogupodobnosti. Na to razumevanje navezuje pojem etično nujnega odziva (v smislu moralne nujnosti), na primer sočutnega odziva, ki gre onkraj čustva, ki ga lahko izberemo, oblikujemo, poskušamo (za)ustaviti, preusmeriti, če presodimo, da drugi ni vreden sočutja ali moralne pozornosti. (Centa 2018) Sočutje je v tem smislu oblika pripoznanja trpljenja, je kot nujen odziv za to zaznavo. To je tesno povezano s krščanskim pogledom na ljubezen kot dolžnost. (Žalec 2016) Intelektualna ponižnost nam tako po eni strani omogoča, da vzpostavimo ustrezen odnos do nas samih kot spoznavnih delovalcev, kar med drugim vključuje odprtost za nova dejstva in spoznanja, za nova stališča, sposobnost vključevanja nove vednosti v naš nabor spoznanj, oceno pomembnosti te vednosti ipd. Hkrati nas postavlja v spoznavni prostor z drugimi na način, ki omogoča nenaduto in solidarno sodelovanje pri spoznavanju resnice, v javni razpravi, pri udeleženiosti v dialogu

idr.⁴ To vključuje tudi spoznavno pravičnost, s pomočjo katere lahko presegamo tako pričevalsko kot hermenevtično nepravičnost. Intelktualna ponižnost krepi našo celostno pripoznanje naših spoznavnih omejitev, spodbuja popravo naših spoznavnih hib in nas motivira, da dosežemo spoznavne ideale in se miselno razvijamo.

Takšno vlogo ponižnosti potrjujejo tudi nekatere empirične raziskave. Posamezniki, ki imajo visoko stopnjo oblikovane intelektualne ponižnosti (posebej v odnosu do verskih prepričanj), izkazujejo tudi visoko stopnjo verske strpnosti do drugačnih verskih prepričanj in vernikov (Hook et al. 2017; Strahovnik 2016a). Intelktualna ponižnost je dober napovedovalec verske strpnosti posameznikov, in sicer razmeroma neodvisno od moči njihove verske zavezanosti in konzervativnosti njihovih svetovnonazorskih prepričanj. Intelktualna ponižnost slabi pretirano obrambno držo do drugih, ki z nami ne delijo enakih verskih prepričanj. Nadalje, zaznana oziroma pripisana intelektualna ponižnost je tudi pozitiven dejavnik odpuščanja (Zhang et al. 2015; Hook et al. 2015). Zadeva predvsem medosebno razsežnost in ima vlogo uravnavanja družbenih vezi, omogoča nam napovedovanje, kakšen bo odziv drugih okoli nas, pri čemer ponižnost napoveduje nesebično in vzajemno družbeno vez, odsotnost ponižnosti pa nadut odziv in tvegano, nevzajemno in nesolidarno vez. Ponižnost je nenazadnje pomembno povezana z (družbeno in državljansko) odgovornostjo, hvaležnostjo, sočutjem, dobrotnostjo in čuječnostjo, odprtostjo za drugega in upanjem. (Cole Wrigh et al. 2016, 5–6) Prav zaradi tega je pomembno kultiviranje intelektualne ponižnosti, tudi v kontekstu medreligioznega in medkulturnega dialoga (Zhang 2015, 260), da se izognemo spoznavni nepravičnosti.⁵

Iris Murdoch izpostavi ponižnost kot eno izmed najbolj osrednjih, a hkrati tudi najzahtevnejših kreposti. »Največji sovražnik odličnosti v morali (pa tudi v umetnosti) je osebna fantazija: splet samopoveličevanja in tolažečih želja in sanj, ki preprečuje, da bi videli tisto, kar je zunaj nas.« (2006, 70) Izpostavljeni so tudi spoznavni vidiki ponižnosti, ne zgolj njena moralna vrednost in pomen. Za vernege človeka sta čistost srca in ponižnost duha stanji, ki sta genetično ozadje njegovega moralnega delovanja. »Ljubezen, ki prinaša pravi odgovor, je urjenje pravičnosti in realizma in resničnega gledanja. /... / Jasno je, da je vrlina dobra navada in vestno dejanje. Toda temeljna pogoja za takšno navado in takšno dejanje sta pri človeških bitjih pravično gledanje in dobra kakovost zavesti. Naša naloga je, da

⁴ Če spoznavne oziroma intelektualne norme, merila in ideale razumemo kot družbene norme (Graham 2015), ki delujejo v smeri usmerjanja, poprave in nadzora nad našimi miselnimi dejavnostmi – te vključujejo tudi vstopanje v odkrit in pristen dialog kot kompleksno obliko usklajevanja in sodelovanja, ki zajema tudi pričakovanja, merila in zahteve –, potem je tudi intelektualna ponižnost del tega sistema uravnavanja.

⁵ Sedaj lahko vidimo, kakšna sta vloga in pomen tako moralne kakor tudi intelektualne ponižnosti v spornih procesih. Ker le-ti potekajo pogosto v okviru obremenjene preteklosti in razdvojene sedanjosti, je zelo pomembno, da lahko na temelju ponižnosti sami sebe umestimo v ta prostor, oblikujemo ustrezno razumevanje naše umeščenosti in povezav, v katere smo vpeti. Hkrati ponižnost in sram izravnavata status udeleženi v teh procesih, pospešujeta moralno obnovitev odnosov in odpuščanje. Vse to kot posledica vodi do oblikovanja odgovornosti in vzpostavitve pravičnosti. To pripoznanje terja tudi ustrezno spoznavno naravnost.

vidimo svet takšen, kakršen je.« (Murdoch 2006, 106; Strahovnik 2016b) Vidimo lahko tudi, da takšno razumevanje presega okvire kreposti kot značajske lastnosti in med drugim že sega na polje drž, gest in praks ter zadeva globljo etično dimenzijo, ki sem jo nakazal že zgoraj. Podobno lahko zatrdimo tudi za spoznavne vidike ponižnosti.

Nazadnje naj izpostavim, da sta tudi religija in religijska misel tisti, ki nam pomagata ponižno videti. Religijska globina in avtentičnost omogočata takšno videenje in razumevanje. Globina religije, onkraj plitkosti in površinskosti, in z zgledi (v krščanstvu na primer Jezusom ter svetniki) odpira prostor pomena, ki omogoča takšen moralni vid. Govorimo lahko o pomenu misli o bogupodobnosti, zgledov in našega odnosa z Bogom. Tudi sledenje Jezusu kot zgledu je nekaj, kar presega kreposti ali niz pravil, ki se jih moramo držati, in terja ponižno držo (Mr 10,17-31; Mt 19,16-30). Religija predstavlja tak pomenski okvir, ki ponižnost osmišlja in ji ponuja tudi orodja. »Jezik ljubezni in naša misel o njej ter Bogu, ki jo osvetljuje, predstavlja to domeno pomena oziroma pomenskosti.« (Gaita 2011, 15) Gre za domeno, ki vzpostavlja možnost teološke in filozofske refleksije. Ponižna usmerjenost k resnici pomaga tudi presegati nasilje.

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

Ponižnost je ključ za razrešitev omenjenega protislovja, nam nadalje omogoča oblikovanje strategij za preseganje spoznavne nepravčnosti ter gojenje odprtega, ponižnega, strpnega in odzivnega dialoga, v katerem drugemu pripoznamo ustrezen status.

Reference

- Centa, Mateja.** 2018. Kognitivna teorija čustev, vrednostne sodbe in moralnost. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:53-66.
- Conkle, Daniel O.** 1995. Secular Fundamentalism, Religious Fundamentalism, and the Search for Truth in Contemporary America. *Journal of Law and Religion* 12, št. 2:337-370.
- Davis, Don E., Everett L. Worthington, Joshua N. Hook Jr., Robert A. Emmons, Peter C. Hill, Richard A. Bollinger, in Daryl R. Van Tongeren.** 2013. Humility and the Development and Repair of Social Bonds: Two Longitudinal Studies. *Self and Identity* 12:58-77.
- Eflin, Juli.** 2003. Epistemic Presuppositions and their Consequences. *Metaphilosophy* 34, št. 1-2:48-68.
- Gaita, Raimond.** 2002. *A Common Humanity: Thinking about Love and Truth and Justice*. London, New York: Routledge.
- Graham, Peter J.** 2015. Epistemic Normativity and Social Norms. V: *Epistemic Evaluation: Purposeful Epistemology*, 247-273. Ur. David Henderson in John Greco. New York: Oxford University Press.
- Hook, Joshua N., Don E. Davis, Daryl R. Van Tongeren, Peter C. Hill, Everett L. Worthington Jr., Jennifer E. Farrell, in Philip Dieke.** 2015. Intellectual Humility and Forgiveness of Religion

- Leaders. *The Journal of Positive Psychology* 10, št. 6:499–506.
- Hook, Joshua N., Jennifer E. Farrell, Kathryn A. Johnson, Daryl R. Van Tongeren, Don E. Davis, in Jamie D. Aten.** 2017. Intellectual Humility and Religious Tolerance. *The Journal of Positive Psychology* 12, št. 1:29–35.
- Horgan, Terence, Matjaž Potrč, in Vojko Strahovnik.** 2018. Core and Ancillary Epistemic Virtues. *Acta Analytica*. 1–15. Online first. DOI 10.1007/s12136-018-0349-4.
- Kellenberger, James.** 2010. Humility. *American Philosophical Quarterly* 47, št. 4:321–336.
- Kidd, Ian J.** 2017. Epistemic Injustice and Religion. V: *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, 386–396. Ur. Ian J. Kidd, José Medina, in Gaile Pohlhaus Jr. New York: Routledge.
- McKinnon, Rachel.** 2016. Epistemic Injustice. *Philosophy Compass* 11, št. 8:437–446.
- Montmarquet, James.** 1987. Epistemic Virtue. *Mind* 96:482–497.
- Murdoch, Iris.** 2006. *Suverenost dobrega*. Prev. Slavica Jesenovič Petrovič in Borut Petrovič Jesenovič. Ljubljana: Študentska založba.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76:7–24.
- . 2015. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangelijskega kliča »Glej, človek!«. *Bogoslovni vestnik* 75:659–680.
- Sellars, Wilfried.** 1956. Empiricism and the Philosophy of Mind. V: Wilfried Sellars, *Science, Perception, and Reality*, 129–194. London: Routledge and Kegan Paul.
- Strahovnik, Vojko.** 2017a. Divine Command Ethics, Cosmopolitanism, Fundamentalism and Dialogue. *Annales, Series historia et sociologia* 27, št. 2:379–386.
- . 2017b. Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:269–278.
- . 2017c. Religija kot dejavnik ponižnosti in dialoga. V: *Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga*, 87–96. Ur. Bojan Žalec in Vojko Strahovnik. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2016a. Razsežnosti intelektualne ponižnosti, dialog in sprava. *Bogoslovni vestnik* 76:471–482.
- . 2016b. Moral Perception, Cognition, and Dialogue. *Santalka* 24, št. 1:14–23.
- . 2004. Uvod v vrlinsko epistemologijo. *Analiza* 8, št. 3:101–118.
- Zhang, Hansong, Jennifer E. Farrell, Joshua N. Hook, Don E. Davis, Daryl R. Van Tongeren, Kathryn A. Johnson.** 2015. Intellectual Humility and Forgiveness of Religious Conflict. *Journal of Psychology and Theology* 43, št. 4:255–262.
- Žalec, Bojan.** 2016. Kierkegaard, ljubezen kot dolžnost in žrtvovanje. *Bogoslovni vestnik* 76:277–292.