

OD RADIKALNE INTERPRETACIJE DO ETIKE ZMOŽNOSTI: FILOZOFSKA RAZPRAVA O MOŽNOSTIH IN POGOJIH (MEDKULTURNEGA) DIALOGA

Bojan Žalec

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani

Davidsonova teorija interpretacije in nekomenzurabilnost

Trditev, ki se lahko uporabi za zagovarjanje teze, da med različnimi kulturami pravi dialog ni mogoč, je trditev o nekomenzurabilnosti pojmovnih shem ali govoric različnih jezikov. Ker menim, da vse tisto, kar v naši razpravi velja za jezik, velja tudi za misel in nasprotno (gl. Davidson, 2004a: 11), se bom osredotočil na tezo o nekomenzurabilnosti jezikov različnih kultur. Seveda pa se moramo vprašati, kaj kdo misli z besedo 'nekomenzurabilnost'. Pogost odgovor je neprevedljivost. Dva jezika sta nekomenzurabilna, če in samo če so izrazi enega od njiju neprevedljivi v izraze drugega. Videli bomo, da če zadnjo izjavo razumemo površno, lahko to vodi v pravzaprav napačno razumevanje nekomenzurabilnosti.

Teza o nekomenzurabilnosti se pogosto utemeljuje s primeri zelo različnih in obenem kompleksnih kultur in njihovih jezikov. Strinjam se, da dejansko obstajajo pari jezikov, ki so si nekomenzurabilni. Toda iz tega nikakor ne izhaja, da je kateri koli govorec jezika kot govorec nekega jezika, ne zaradi npr. svojih intelektualnih ali kakih drugih omejitev, nezmožen razumeti jezik katerega drugega govorca. Vsekakor se mora potruditi, da doume nekoga, ki govori zelo drugačen jezik, in če je tako zelo drugačen od njegovega, mora svoj jezik razširiti tako, da lahko vanj prevede izraze iz do tedaj nekomenzurabilnega jezika. Skratka, jezik drugega je lahko nekomenzurabilen z jezikom, ki ga je naš interpret in prevajalec govoril sedaj, vendar pa ni nobenega načelnega razloga, da se ne bi dalo katerega koli človeškega jezika razširiti do te mere, da je komenzurabilen s katerim koli

drugim jezikom.¹ Pravzaprav se taka širitev dogaja neprestano v vsakem razvijajočem se jeziku v veliki meri tudi zaradi stika z drugimi jeziki in kulturami in zaradi želje po interpretiranju in prevajanju drugih jezikov.

Filozofija interpretacije ameriškega filozofa Donalda Davidsona nam nudi teorijo, ki omogoča utemeljitev naše teze. Davidson je, gradeč na Quineovi tezi o radikalnem prevodu, razvil teorijo radikalne interpretacije.² V okviru te teorije Davidson trdi, da smo lahko v interpretaciji drugega v dveh položajih: lahko se zanesemo na konvencije. Vendar če to ni mogoče, nam ostane na voljo radikalna interpretacija. Kot prepričljivo pokaže Davidson (2005), smo v položaju radikalne interpretacije pogosto tudi takrat, ko moramo interpretirati govor govorcev, ki govorijo naš materni jezik. Če je npr. govorec govorno inovativen, in takih je veliko, nam ne pomagajo konvencije, ampak samo radikalna interpretacija. V takšnem položaju so pogosto starejše osebe, npr. med Slovenci, ko prisluhnejo govornici mladine, in še bi lahko naštevali primere. Davidsonova teorija radikalne interpretacije je teorija, ki daje podlago zavračanju teze o možnosti, da bi neki govorec ne bil zmožen razširiti svoje govornice do te mere, da vanjo ne bi mogel prevesti govornice drugega. Kot taka je ta teorija lahko oporna točka tistih, ki zagovarjajo načelno možnost dialoga med še tako različnimi kulturami.

Davidsonova teorija pa lahko nudi še več: Davidson namreč trdi, da je pogoj za to, da lahko oseba A interpretira osebo B, ta, da se strinjata glede cele vrste reči, med katerimi so standardi racionalnosti in tudi (nekognitivne) vrednote.³ Torej, če je interpretacija in komunikacija med dvema osebama uspešna, potem iz tega izhaja, da med njima že obstaja takšno strinjanje. Brez strinjanja ni interpretacije. Če hočem drugega radikalno interpretirati, moram svoje pogled do zadostne mere uskladiti z njegovimi. To je bistvo Davidsonovega načela širokosrčnosti.⁴ Seveda je ključno praktično vprašanje, kako doseči to usklajenost. Na tej točki je potrebno skupno življenje, če gre za kompleksne pojme oz. izraze, potapljanje v življenjski svet drugega, ki ga tako poudarjajo antropologi. To lahko poteka z našo fizično prisotnostjo ali pa z zgodovinskim raziskovanjem v primeru že izginulih kultur. Toda če sprejmemo tezo, da je načelno mogoče skozi radikalno interpretacijo interpretirati vsak jezik drugega človeka, če smo le dovolj seznanjeni s potrebnimi situacijami, v katerih ga interpretiranec uporablja, potem dejstvo dejanskega obstoja inkomenzurabilnosti med dejanskimi pari jezikov ne more predstavljati dobrega razloga za trditev, da je medsebojna interpretacija med oddaljenimi kulturami nemogoča.

Z dognanji Davidsonove teorije interpretacije lahko zavrremo tezo, da je nemogoča razumna razprava med pripadniki različnih kultur o mo-

ralnih vprašanjih, saj so pojmovanja praktične racionalnosti med različnimi kulturami nekomenzurabilna.⁵ So, toda načelno se lahko vedno dokopljemo z radikalno interpretacijo tudi do razumevanja določenega pojma praktične racionalnosti same.⁶ Tu se pokaže smisel trditve, da je intelekt treba razumeti kot organ interpretiranja (ne pa kot programiranost za uporabo te ali one množice načel racionalnosti). Če je kulturno omejeno vse, ni kulturno omejena sposobnost interpretacije govornice drugega, je nauk Davidsonove teorije interpretacije, ki je relevanten za našo razpravo. V smislu zgoraj povedanega intelekt sam ni kulturno zamejen.

Ko enkrat razumemo jezik drugega in njegov pojem praktične racionalnosti (če ni to razumevanje sploh že samo pogoj za interpretacijo), pa je mogoče, da primerjamo tudi še tako različne etiške teorije, ali če je komu ljubše poglede, med seboj. Kako to početi, je posrečeno pojasnil npr. Alasdair MacIntyre v svojih knjigah *After Virtue* in *Whose Justice, Which Rationality*. MacIntyrejeva pojasnitev spominja na tekmovanje teorij, v tem primeru etiških teorij. MacIntyre je opozoril, da obstaja možnost primerjalnega vrednotenja tudi moralno ali vrednotno nekomenzurabilnih tradicij. Neka tradicija se lahko izkaže slabša od neke druge po svojih lastnih merilih: slabša je glede na skladnost s svojimi lastnimi vrednotami ali glede na njihovo doseganje, naj gre za vrednote racionalnosti ali pa vrednote s področja blaginje ali morale.⁷

Če povzamem: iz obstoja dejanske inkomenzurabilnosti ne izhaja nezmožnost interpretiranja drugega jezika, pa naj gre še za tako različne kulture. Iz tega sledi, da je možno razumeti tudi vse pojme drugih kultur ali horizontov. Intelekt kot organ interpretacije ni kulturno zamejen. S tem pa je odprta možnost racionalne razprave o vrednoti različnih pogledov ali nazorov, tudi etiških. Resnična je torej trditev, ki jo pogosto izrekajo relativisti, da je vsaka človekova misel mišljena v nekem horizontu. Vendar pa iz tega nikakor ne izhaja, da nista mogoča razumno vrednotenje in primerjava različnih misli ali celo horizontov. Nasprotno, to je mogoče.

Kulturni relativizem

Smiselno je razlikovati med metaetičnim in normativnim kulturnim relativizmom. Slednji trdi, da ni moralno ocenjevati ali vsiljevati svojih moralnih vrednot drugim kulturam. V tem članku se ne bom ukvarjal s tem stališčem, sem se ga pa dotaknil v Žalec, 2008, ko sem obravnaval ugovore proti zmožnostnemu pristopu Marthe Nussbaum, ki so prihajali tudi od pripadnikov zadevnega relativizma. Kratko povedano, menim, da je obzirnost lepa če-

dnost, vendar pa ni na mestu, kadar z njo opravičujemo molk in pasivnost ob včasih naravnost grozljivih zločinih nad pripadniki drugih kultur. V pričujočem članku se bom ukvarjal z metaetiškim kulturnim relativizmom, ki ga bom od zdaj naprej v tej razpravi imenoval kratko kar kulturni relativizem.

Argument kulturnega relativizma se glasi:

1. Različne kulture imajo različne moralne vrednote, načela ali kreposti.⁸
2. Potemtakem ni objektivne resnice v moralnosti.

Dobro ali slabo sta samo stvar mnenja in mnenja se spreminjajo od kulture do kulture (Rachels, 2001: 56). Ta argument je logično očitno neveljaven, saj ob resničnosti premise ni logično nemogoče, da bi bil sklep neresničen. To je preprosta logična resnica in pomembno je, da se je ne razume napačno. S tem še ne trdi, da je sklep neresničen. Kakšne bi bile posledice, če bi zares sprejeli kulturni relativizem kot resničen? V marsičem grozljive (Audi, 2007, 26; Rachels, 2001, 57–59). Vsekakor ne bi mogli več trditi, da so navade in merila ene kulture boljše ali slabše od druge, pa naj bi šlo za katero koli kulturo. Tako npr. navade različnih morilskih družb ne bi bile nič slabše od navad privlačnih okolij. Če pomislimo na nacizem, stalinizem, rdeče kmere itd., se nam tak sklep vsekakor upira. Torej je kulturni relativizem logično neutemeljen in intuitivno moralno neprivačen. Poleg tega lahko pomeni hvaležno oporno točko za razne mnogokrat surove ureditve življenja ljudi. Ne nazadnje pa mnogokrat za navideznim relativizmom tičijo skupne vrednote. Ob dejstvu, da nekateri Eskimi dovoljujejo uboj otrok, kar se nam zdi strašno, se moramo zavedati, da je morda temeljni razlog te dovolitve preživetje in blaginja družine in skupnosti. Podobno se da argumentirati glede posegov v ženska spolovila pri nekaterih muslimanih. Vrednota, ki je razlog, je blaginja družine in skupnosti. Tega ne spremeni dejstvo, da se nam zdijo ali da so argumenti iz blaginje skupnosti in družine v podporo uboja otrok ali rezanja spolovil slabi. Dejanja, ki nas pretresajo in navdajajo z grozo ter mnoge z ogorčenjem, žene želja po doseganju istih vrednot, ki jih sprejemamo sami. Zato ob vsem tem ne preseneča, da so Eskimi zelo zaščitniški in skrbni do svojih otrok. Kako naj preživi družba, ki ne varuje svojih otrok? Podobno razmišljanje kaže na to, da so še številne druge univerzalne vrednote, ki morajo biti skupne sicer zelo različnim kulturam, če naj te kulture preživijo.

Brez načela, da se ne sme lagati, bi bila komunikacija zelo otežena. Kako bi lahko družba obstala brez prepovedi umora. Splošna poanta tega razmisleka je, da v vsaki družbi, ki ni na poti v svoj propad, skrbijo za ure-

sničevanje ali varovanje določene množice vrednot, ki so nujne za obstoj vsake družbe. Poleg naštetih gotovo velja omeniti neko pravičnost in spoštovanje zakona. Obenem vsaka zdrava družba uveljavlja načela in navade, ki ščitijo te vrednote, ter razvija tiste kreposti med člani družbe, ki so potrebne, da so zmožni dojeti ter gojiti in ščititi te vrednote in živeti po zadevnih navadah in načelih. Potemtakem je napaka, če precenjujemo kulturne razlike med družbami. Ni razumno domnevati in tudi empirične in zgodovinske raziskave nas v tem potrjujejo, da se lahko družbe razlikujejo glede vseh vrednot (Rachels, 2001: 59–60). Kjer pa so skupne vrednote in možnost interpretacije, razumevanja in komunikacije, tam pa je načeloma vedno mogoč dialog, če upoštevamo naša zgornja izvajanja.

Naj na koncu omenim tudi dobre plati kulturnega relativizma (prim. Rachels, 2001: 64–65): Kulturni relativizem nas je opozoril na nevarnost mišljenja, da so vse naše preference utemeljene na enem racionalnem načelu. Odprl nam je oči za to, da naši moralni pogledi lahko odražajo predsodke naše družbe. Posledica tega je lahko večja duhovna odprtost. Lahko torej razumemo apel kulturnega relativizma, čeprav ima njegova argumentacija resne pomanjkljivosti. Toda omenjene poante lahko sprejmemo, ne da bi zato morali sprejeti celotno stališče.

Pogoji za dialog

Poleg načelne možnosti za dialog je za dejansko uresničevanje dialoga seveda potrebna izpolnjenost cele vrste (dodatnih) pogojev: nanje so opozarjali mnogi misleci,⁹ od Habermasa (njegovo raziskovanje idealne komunikacijske situacije) do Gadamerja, ki je poudarjal pomen dialoga v živo in pogovora iz oči v oči med sogovorniki. Pomembna in relevantne so tudi luhmannovska spoznanja, da je treba upoštevati kontekst družbenih (pod) sistemov, v okviru katerih poteka dialog (ekonomski, znanstveni, politični, moralni), saj sicer posrečen dialog ni mogoč (prim. Hartmann, 2008). Treba je upoštevati pozicijo moči vpletenih in si prizadevati čim bolj zmanjšati njene škodljive učinke za razvitje dialoga. Yankelovich (2001: 41–46) piše o treh osnovnih potrebnih pogojih za dialog: 1. enakost in odsotnost prisile; 2. empatično poslušanje; 3. dejstvo, da tudi najgloblje predpostavke udeleženih (lahko) postanejo predmet diskusije. Te predpostavke v dialogu udeleženi jasno izrazijo in niso odpravljene s hitrim zavračanjem ali z nereflektirano samoumevnostjo, ampak so obravnavane kritično in spoštljivo obenem. Yankelovich (n. d.: 39–40) opozarja, da je treba razlikovati med debato in dialogom, in navede devet točk, parov razlikovanja (najprej bomo pri vsaki

navedli lastnost debate in nato za poševnico kontrastno lastnost dialoga): 1. predpostavka, da obstaja pravi odgovor in da ga vi imate/predpostavka, da mnogi ljudje imajo dele odgovora in da skupaj lahko izoblikujejo rešitev; 2. bojevitost: udeleženci si prizadevajo dokazati, da se druga stran moti/sodelovalnost: udeleženci skupaj delajo v smeri doseganja skupnega razumevanja; 3. pri debati gre za to, da zmagaš, pri dialogu pa za dognanje, preučevanje in raziskovanje skupnih temeljev; 4. poslušanje, da najdeš napako, in podajanje protiargumentov/poslušanje, da bi razumel, iskanje pomena v tistem, kar govorijo drugi udeleženci, in iskanje strinjanja; 5. branjenje svojih predpostavk kot resničnih/razkrivanje predpostavk z namenom ponovnega ovrednotenja; 6. kritiziranje stališč druge strani/ponovna preučitev vseh stališč; 7. zagovarjanje lastnega stališča nasproti stališčem drugih/dovoljevanje, sprejemanje tega, da lahko razmišljanje drugega izboljša naše lastno razmišljanje; 8. iskanje hib in šibkih točk v stališčih drugih/iskanje moči in vrednosti v stališčih drugih; 9. iskanje sklepa ali glasu, ki bi ratificiral tvoje stališče/odkrivanje novih možnosti, ne iskanje zaključenosti, zaprtja pogovora. Zavedati se je treba, da dialog presega verbalno komunikacijo, da je to zelo celostna in prvinska komunikacija (Luckmann, 2007: 167). Tega se dobro zavedajo npr. tudi razni mediatorji med sprtimi stranmi, katerih ena od prvih potez je, da ljudi, ki bi jih radi spravili v dialog, poskušajo spraviti v položaj, ko so drug z drugim v stiku, ko živijo skupaj in se ne morejo izogniti drug drugemu, ko se morajo srečevati in občevati drug z drugim, in seveda pri tem računajo na to, da bo zaradi teh stikov med njimi prišlo ne samo do debate, ampak tudi do dialoga. Dialog mora biti tudi svoboden in ga ne sme omejevati niti želja, da po vsej sili dosežemo poenotenje ali dogovor.

Pomemben dejavnik pri možnosti dialoga je presek kreposti, ki obstaja med vpletenimi v razpravo. Kreposti nimajo samo moralne funkcije, ampak tudi spoznavno in s tem tudi komunikacijsko. Če imata dve osebi pre malo skupnih lastnosti, komunikacija ali dialog o določenih stvareh ni mogoč. Vzemimo primer, da nekdo leži na pločniku sredi zime. Janez, ko zagleda osebo, takoj pristopi k njej, Franci pa tega ne razume, ampak začne Janeza spraševati, resno, ne zgolj filozofsko provokativno, zakaj mu je pomagal, kaj utemeljuje moralnost tega njegovega dejanja. Če Franci to misli resno, potem je očitno, da nima razvitih kreposti sočutja, dobrohotnosti, ljubezni, in Janez mu pravzaprav nima česa odgovoriti. »Razvitje vrlin je bistven in temeljni moment v razvoju moralne osebnosti. To je *prima facie* pravica staršev. Nerelativno, absolutno, objektivno, *a la* znanstveno upravičenje moralnih norm ni mogoče.¹⁰ Zgodovinski neuspeh tega projekta močno podpira to tezo. Samo v horizontu nekih skupnih vrlin je mogoča prava moralna razprava. Največ,

kar lahko zahtevamo in dosežemo na družbeni ravni, je soglasje med krepostnimi osebami. Kjer ni skupnih pravil, je mogoč samo neke vrste dogovor (pogodba). Toda le dogovori brez vrlin so slab temelj. Moderni nestabilni svet, poln podpisanih dogovorov, po drugi strani pa poln zla, prepričljivo ilustrira pravilnost zadnje trditve (Žalec, 2005: 167).¹¹

Etika zmožnosti

Obstajata dva pomena besede 'univerzalna vrednota'. V prvem pomenu so take vrednote tiste, ki so vrednote vsakogar. Takih vrednot verjetno ni. Drugi smisel besede pa je artikuliral Amartya Sen, ki je univerzalno vrednoto definiral kot vrednoto, za katero ima vsak človek dober razlog, da jo goji in varuje kot vrednoto. Sen se nanaša na Mahatmo Gandija in navaja nenasilje kot primer take vrednote (Sen, 1999: 12). Toda kaj je merilo za »imeti dober razlog, da imam x za vrednoto«? Menim, da se da smiseln odgovor podati v terminih zmožnostnega pristopa (angl. *capability approach* iz *capability* = zmožnost), katerega pionir je Nobelov nagrajenec za ekonomijo in filozof Amartya Sen. Mi se bomo podrobneje posvetili izvorni filozofiji, ki jo je ustvarila ameriška filozofinja Marta Nussbaum, ki je najprej zaslovela s svojimi študijami o antični filozofiji. Podrobneje si bomo ogledali zgodnejšo aristotelovsko teorijo nerelativnih kreposti, ki jo je razvila Nussbaumova, ki pa je v zasnovi že teorija zmožnosti in slednje ni mogoče globlje razumeti brez poznavanja prve.

Aristotel se je strinjal s Heraklitom, da »ne bi poznali imena pravičnost, če se te stvari ne bi zgodile (DK B23)«. »Te stvari« so izkušnje nepravčnosti – poškodovanja, odvetnosti, neenakosti. Aristotel je razmišljal v isti smeri. V *Politiki* je vztrajal, da imajo samo ljudje (ne pa živali in bogovi) temeljne etične izraze in pojme (kot so pravično in nepravčno, plemenito in pritlehno, dobro in slabo), kajti živali niso zmožne tvoriti pojmov, bogovi pa nimajo izkušenj omejenosti in končnosti, ki dajejo pojmom, kot je pravičnost, smisel. V naštevanju vrlin v *Nikomahovi etiki* je naprej razvil to zamisel. Vprašanje o kreposti se ponavadi pojavlja na področjih, na katerih je človeška izbira omejena in nekako problematična. Vsaka družina kreposti in hib ali pomanjkljivosti pripada kakšni takšni sferi. Napredek v etiki lahko razumemo kot napredek v popolnejši specifikaciji kreposti. K temu napredku prispevamo, če napravimo spisek temeljnih izkušenj. Če podrobneje razumemo, s katerimi problemi se ljudje srečujejo, ko živijo drug z drugim, s katerimi okoliščinami (v katerih so postavljeni pred izbire in odločitve) se soočajo, pridemo do načina, kako oceniti tekmujoče odgovore na te probleme, in lahko bolje razumemo, kaj bi lahko bilo dobro ravnanje (prim. Nussbaum, 2001a: 204–205).

Aristotelovi etični in politični spisi nam dajejo veliko primerov, kako lahko poteka tak napredek (ali splošneje, takšna razumna debata). V razdelku »Politike II« Aristotel zagovarja trditev, da morajo biti zakoni taki, da jih lahko revidiramo, in ne smejo biti fiksni.¹² Potemtakem ohranjati tradicijo fiksno pomeni preprečevati etični napredek. Ljudje si ne želijo skladnosti s preteklostjo, ampak dobro. Zato bi jim naši sistemi zakonov morali omogočati, da napredujejo onkraj preteklosti, da jo presegajo (če se strinjajo, da je sprememba dobra). Seveda ne bi smeli sprememb delati preveč lahkotno, ker pogosto ni lahko videti, kaj je dobro, in je tradicija mnogokrat modrejši vodič kot trenutna moda. *Politika* kot celota predstavlja relevantna pojmovanja v različnih družbah in teh ne preučuje kot nepovezane lokalne norme, ampak kot tekmujoče odgovore na vprašanja o pravičnosti, pogumu itd., s katerimi se vse človeške družbe ukvarjajo in jih ta zadevajo, in v odgovoru, na katera poskušajo odkriti, kaj je dobro. Aristotelova analiza kreposti nam daje ustrezen okvir za te primerjave, ki so primeren način preučevanja načinov, na katere so različne družbe reševale probleme, ki so skupni različnim ljudem in družbam (n. d.: 205–206).

V Aristotelovem pristopu moramo razlikovati naslednje faze raziskovanja: 1. začetno zamejitev področja odločitve, določitev »temeljnih izkušenj«, ki določi referenco krepostnostnega izraza; 2. posledično konkretnejše raziskovanje tega, kaj je ustrezna izbira na tem področju. Nato motrimo tekmujoča pojmovanja kot rivalske pojasnitve ene in iste stvari (tako je npr. krščanska ponižnost rivalska specifikacija iste vrline, katere grška specifikacija je dana v Aristotelovi pojasnitvi *megalopsuchie*, ki pomeni pravo držo oz. odnos do vprašanja lastne vrednosti). To je torej skica za objektivno človeško moralnost, temelječo na ideji krepostnega dejanja, ustreznega funkcioniranja na vsakem človeškem področju. Aristotelški pristop ohranja utemeljenost v dejanski človeški izkušnji (kar je močna poanta etike kreposti) in obenem omogoča kritiziranje raznih partikularnih moral (lokalnih, tradicionalnih itd.) v imenu bolj vključevalnega stališča o okoliščinah človeškega življenja, njegovih potreb in delovanjih, ki jih zahtevajo te okoliščine (ibid.: 206–207).

Ta predlog se sooča z mnogimi ugovori. Oglejmo si tri in odgovore Marthe Nussbaum na njih. Prvi ugovor: kar je bilo pokazano, je, da je moč doseči en(oten) diskurz ali debato o vrline. Ni pa bilo pokazano, da bo ta razprava imela en odgovor. Tudi če so nam skupne te temeljne izkušnje, iz tega še ne izhaja, da obstaja en skupen ustrezen odgovor. Nadalje v primeru vrlin sploh ni jasno, ali je ena ali enotna praktična rešitev sploh tisto, kar iščejo dejanski udeleženci (v debati) oz. ali si tega sploh želijo. Aristotelov predlog omogoča gledanje, po katerem vrline niso relativne. Samo po sebi

pa ne odgovarja na vprašanje relativizma. Drugi ugovor sega globlje, saj postavlja pod vprašaj pojem področja ali skupne človeške izkušnje, ki leži v srcu aristotelskega pristopa. Ta pristop obravnava izkušnje, ki so temelj kreposti, kot na neki način primitivne, dane in proste kulturnega vpliva in oblikovanosti. Aristotelski odgovor: ideje, npr. ideja pravega poguma, so lahko različne, vendar pa je strah pred smrtjo skupen vsem človeškim bitjem. Normativna pojmovanja vnašajo element kulturne interpretacije, ki ni prisoten v utemeljujočih izkušnjah, ki pa so prav zaradi tega izhodišče aristoteljancev. Toda takšne predpostavke so naivne, odgovarja kritik. Tudi naše »elementarne« temeljne izkušnje so že kulturno, tradicijsko ipd. zaznamovane. To dokazujejo številna (antropološka) dela. Tretji ugovor pa zavrača sploh samo idejo, da obstajajo kakšna področja, ki spadajo k človeku kot takemu, in potemtakem zanika tudi, da obstajajo kakšne vrline, ki spadajo k človeku kot takemu in ki jih mora premoči posameznik ali družba, če naj bo njegovo življenje oz. življenje družbe dobro. Nussbaumova omenja Karla Marxa in njegovo idejo, da bodo v nerazredni družbi mnoge kreposti, povezane z elementi razredne družbe, izginile (kreposti, povezane z lastnino, pravičnost, pogum). Naj povzamem tri ugovore: 1. so področja in izkušnje, ki so univerzalne, vendar pa iz tega še ne izhaja enotnost v pojmovanju prave kreposti med različnimi kulturami; 2. ni področij ali temeljnih izkušenj, ki prečijo kulture, saj so vse temeljne izkušnje kulturno zaznamovane; 3. možni so načini človeškega življenja, ki sploh ne vsebujejo tako imenovanih temeljnih izkušenj in njim ustrežajočih kreposti (ibid.: 207–208).

Ad prvi ugovor: Nussbaumova najprej poudari, da nikakor ni treba, da je aristotelski odgovor izključujoč in da je lahko disjunktiven, izhajajoč iz kritične in primerjalne obravnave. Vsekakor ta odgovor izloči nekatere predloge, vendar pa lahko ostane več različnih sprejemljivih stališč. Ta stališča lahko so ali pa niso taka, da se jih da subsumirati pod neko splošnejše stališče. Drugič: Normativno razumevanje npr. prijateljstva je lahko zelo splošno, dovoljujoč mnoga konkretna občutja. Npr. prijatelji v današnji Sloveniji imajo pri obiskovanju drugačne navade kot prijatelji v antičnih Atenah. Včasih pa nam gre lahko za edino pravo, legitimno specifikacijo kreposti v danem konkretnem kontekstu. Aristotelske kreposti vključujejo delikatno lovljenje ravnotežja med splošnimi pravili in prefinjeno zavestjo o posebnostih in posameznostih, v katerih ima zaznavanje posebnega in posameznega prednost v smislu, da je dobro pravilo dober povzetek modrih partikularnih izbir, in ne sodišče, h kateremu se (v sili) nazadnje zatečemo (ibid.: 212–213). Etična pravila morajo biti tako kot npr. pravila v medicini ali navigaciji odprta za spremembe v luči novih okoliščin. Dobra, krepostna oseba mora torej gojiti

zmožnost zaznavati in konkretno prefinjeno ter resnično opisati situacijo, zaznavajoč tudi tiste njene poteze, ki jih ne pokriva obstoječe pravilo. Vendar dejstvo, da je dobra in krepostna odločitev kontekstualno občutljiva, ne pomeni, da je relativna. Če se spet pojavi enaka situacija, potem je enaka odločitev absolutno pravilna. Vrednost kontekstualne odzivnosti in vrednost dobrega razumevanja ter ravnanja se medsebojno podpirata, ne izključujeta. Samo če upoštevamo kontekst, lahko upamo na pravo odločitev. Po drugi strani pa nismo dovolj dojemljivi za situacijo, če ne vidimo človeškosti v njej: če ne odgovarjamo na zahteve človeških potreb, stremljenje k dobremu, frustracije človeških zmožnosti, ki jih ta situacija ustvarja za (reflektirano) osebo. Dober aristotelski pristop se opira na splošno (in odprto) predstavo o človeškem življenju, njegovih potrebah in zmožnostih, vendar se v vsakokratni fazi pogloblja v konkretne okoliščine zgodovine in kulture.

Tako lahko aristotelska morala, ki temelji na krepostih, zajame veliko tega, za kar gre relativistu, in še vedno vztraja pri zahtevi o objektivnosti. To ji uspeva še bolje kot relativistu, saj je pozorna tako na partikularne kot na skupne poteze, saj po Aristotelu ljudje stremijo k dobremu in ne k sledenju svojim prednikom in tradiciji, in zagovarjajo svoje odločitve kot pravilne, dobre in kritizirajo odločitve drugih kot dobre ali slabe, ne samo kot pripadajoče eni ali drugi tradiciji, kulturi, naraciji itd. Vsa splošna stališča so razumljena kot začasna, kot povzetki pravilnih odločitev in vodila za nove. Prožnost aristotelske procedure aristoteljancu omogoča, da odgovori na vprašanja relativista brez relativizma (ibid.: 213–215).

Ad drugi ugovor: Seveda ni »nedolžnega očesa«, ni načina, da bi videli svet, ki bi bil popolnoma nevtralen in ne bi bil kulturno oblikovan. Poleg tega je treba sprejeti, da je narava človeške interpretacije sveta holistična, se pravi, da so njeni momenti medsebojno odvisni in da lahko sprememba v enem momentu celote povzroči spremembo v drugem. Toda to ne pomeni, da so vse interpretacije sveta enako veljavne in vseskozi neprimerljive, da ni dobrih meril in da »anything goes«. Zavračanje korespondenčne teorije resnice ne pomeni, da je iskanje resnice staromodna zmota. Merila v teh primerjavah in kritičnih ocenah morajo priti iz človeškega življenja. Relativisti niso pokazali, zakaj bi npr. določena pojmovanja smrti ne bila manj v skladu z evidenco in celoto naših želja po cvetočem življenju kot druga. Poleg tega se relativisti nagibajo k podcenjevanju prekrivanja med kulturami, posebej še na področjih temeljnih izkušenj. Kljub razlikam v naših izkušnjah prepoznavamo izkušnje ljudi v drugih kulturah kot podobne našim in se z njimi lahko pogovarjamo o stvareh, ki imajo globlji pomen. Kljub vsem velikim razlikam nas npr. neka *Antigona* še vedno lahko gane, lahko razumemo pre-

mišljevanja oseb v njej o krepostih (ki zadevajo naše kreposti) itd. Ker je ta občutek prekrivajočega, skupnega močan še posebej pri t. i. temeljnih izkušnjah, to potrjuje, da so te dobro izhodišče za etično razpravo. Poleg tega je težko sprejeti, da je katera koli kulturna skupina danes tako izolirana in tako osredotočena na svojo lastno tradicijo, kot to želijo predstavili relativisti. Medkulturni vplivi in debate ter razprave, ki prečijo kulture, so dejstvo sodobnega časa. To je res tudi v primeru, ko diskurz, ki preči kulture, razkriva razlike na ravni pojmovanja temeljne izkušnje. Učinek del, ki nas spominjajo na neuniverzalnost našega načina gledanja, je pogosto ravno v tem, da spodbudijo kritično razpravo o dobrem življenju (ibid.: 215–217).

Nussbaumova se strinja, da temeljnih področij doživljanja, ki jih je identificiral aristotelski pristop, ne moremo več imeti za neinterpretirana. Vendar pa vztraja, da je veliko družinske povezanosti in prekrivanja med družbami. Zato lahko vendarle identificiramo nekatere poteze skupne človeškosti, ki lahko tvorijo izhodišče našega etiškega razpravljanja. 1993. leta je Nussbaumova predložila tale spisek (ibid.: 218–220): 1. smrtnost: ne glede na pojmovanje so vsi ljudje soočeni s smrtjo in dejstvo njihove smrtnosti bolj ali manj oblikuje celotno njihovo življenje; 2. telo: pred vsakim kulturnim oblikovanjem smo rojeni s svojimi telesi, katerih zmožnosti in ranljivost predhajajo vsaki kulturni oblikovanosti; 3. ugodje in bolečina: v vsaki kulturi je pojmovanje bolečine, ta pojmovanja se prepletajo in trditev, da imajo izvor v univerzalni, predkulturni izkušnji, je precej verjetna; 4. spoznavna zmožnost: človek po svoji naravi teži k spoznanju, je zapisal Aristotel v *Metafiziki*; po Nussbaumovi ta stavek prestane antropološki test in ta naša lastnost izvira iz naše plasti, ki je neodvisna od kulturnega oblikovanja; 5. praktični razum: vsa človeška bitja so ali imajo težnjo biti udeležena v načrtovanju in upravljanju svojega življenja, postavljajo in dajejo odgovore na vprašanja o tem, kako naj bi nekdo živel in ravnal; ta zmožnost se v različnih družbah različno izraža, toda bitje, ki je ne bi imelo, verjetno ne bi bilo, tako Nussbaumova, pripoznano kot človeško v nobeni kulturi; 6. zgodnji razvoj otroka: obstajajo področja človekovega življenja, ki so skupna mnogim različnim kulturam: izkušnja želje, ugodja, izgube, lastne končnosti, morda tudi zavisti, bridkosti in hvaležnosti; vsi ljudje smo (bili) lačni otroci, ki zaznavajo lastno nemoč, spreminjajočo se bližino in oddaljenost od tistih, ki so jim blizu itd.; 7. članstvo: zdi se, da je Aristotelova empirična trditev, da ljudje kot taki čutimo prijateljsko sopripadnost z drugimi človeškimi bitji in da smo po naravi družabna bitja, resnična; kljub raznolikosti našega pojmovanja prijateljstva in ljubezni se zdi, da je smiselno gledati na to naše doživljanje kot na del iste človeške družine skupnih potreb in želja; 8. humor.

Nussbaumova ta(k) spisek razume kot predlog, pri katerem se lahko nekatere enote dodajo, druge odvzamejo. Vendar pa je smiselno trditi, da imamo na vseh teh področjih osnovo za nadaljnje delo na človekovem dobrem. Ni Arhimedove točke, ni dostopa do človeške narave, kakršna je sama na sebi, so samo konkretna človeška življenja. Toda v teh življenjih najdemo družino izkušenj, ki se zbirajo okoli določenih središč, ki lahko ponujajo razumno izhodišče za kulturno refleksijo, ki preči kulture. Pri tem lahko pogojno govorimo o človeški naravi. Toda ne gre za človeško naravo v smislu želje utemeljiti trditve o človekovi naravi na nevtralnem temelju znanstvenih dejstev zunaj človeške interpretacije in izkušnje. Gre za odkrivanje elementov pri skupinah v zelo različnih časih prostorih, ki so globljega pomena in skupni večjemu številu različnih kultur. Aristotelški temelj univerzalne etike želi ostati znotraj človeške zgodovine in kulture in vendarle obenem biti njen temelj (ibid.: 221).

Ad tretji ugovor: Tretji ugovor sproža vprašanje »Kaj pomeni raziskovati človeško dobro?« Kateri atributi bivanja naj bi definirali, da gre za človeško bivanje in ne kakšno drugo? Kreposti so definirane glede na določene probleme in omejenosti in tudi glede na določene darove. Kateri od omenjenih so dovolj osrednji, da bi nas njihova eliminacija spremenila v drugačna bitja in odprla popolnoma novo razpravo o dobrem? Marxovsko vprašanje je vprašanje iskanja oblik človeškega življenja in iskanja človeškega dobrega. Lahko si npr. zamislimo obliko življenja brez zasebne lastnine.¹³ Nussbaumova opozarja na aristotelško držo, po kateri imajo take preobrazbe življenja ponavadi tragično razsežnost (ibid.: 222). Če odpravimo neko vrsto problema – npr. privatno lastnino – ponavadi vpeljemo nov problem, npr. odsotnost določene vrste svobode, nemožnost darežljivih dejanj za druge ipd. Potrebovali bi veliko podrobnejši opis novih načinov življenja, kot je bil npr. Marxov, da bi lahko videli, ali je ta odprava res mogoča in če ne vpeljuje novih omejenosti. Na splošno se zdi, da vsi načini življenja vključujejo omejenosti¹⁴ in da ukinitve ene povzroči pojav druge. Zdi se, da se ne bomo tako lahko znebili potrebe po aristotelških krepostih in da ni dobro, če (bi) se jih.

Nussbaumova je po letu 1993, ko je prvič izšel njen članek *Non-Relative Virtues*, razvila na podlagi vrliške aristotelovske etike izvirno etiko zmožnosti (angl. *capability*).¹⁵ V svojem temeljnem delu (2001b) je podala spisek osrednjih funkcionalnih zmožnosti, ki se je kasneje ustalil (prim. npr. Nussbaum, 2006). Na spisku so: 1. življenje; 2. telesno zdravje; 3. telesna integriteta; 4. čuti, domišljija in misel; 5. čustva; 6. praktični razum; 7. včlanjenost; 8. druge vrste; 9. igra, 10. nadzor nad lastnim okoljem (materialnim in političnim). Osrednje funkcionalne zmožnosti postavljajo univerzalni minimalni stan-

dard za blaginjo oz. dobrobit vsakega človeka in nam omogočajo ovrednotiti kakovost življenja. S tem predstavljajo temelj univerzalistične etike. Osnovno vprašanje za zmožnostni pristop ni, ali je oseba zadovoljna ali ne, niti koliko možnosti in sredstev ima na voljo, ampak ali kako bodo ti delovali ali ne, omogočajoč osebi, da funkcionira na poln človeški način. Merilo dobrobiti je pravzaprav prosperiteta, razcvet osebe na področjih, ki jih zaznamuje zgornjih deset točk. Nussbaumova meni, da se dajo tudi pravice reducirati na pojem zmožnosti. Razlikuje tri vrste zmožnosti: osnovne (te so bolj ali manj vrojene ali prirojene), notranje (to so razvita stanja osebe) in kombinirane. Slednje so notranje zmožnosti, kombinirane z ustreznimi zunanjimi pogoji za opravljanje funkcije. Državljeni represivnih režimov npr. imajo notranje, toda ne kombiniranih zmožnosti za uresničevanje svoje zmožnosti, da govorijo v skladu s svojo vestjo. Spisek Nussbaumove je spisek kombiniranih zmožnosti. Ljudem je treba torej zagotoviti vsaj minimalne in po možnosti čim boljše pogoje za uresničevanje vseh treh vrst njihovih zmožnosti.

Vsekakor pa univerzalistično teorijo zmožnosti Nussbaumove veliko bolje razumemo, če smo seznanjeni s tem, kako jo je razvila iz svojega razumevanja Aristotela in jo branila proti najbolj temeljnim očitkom, ki smo jih obravnavali zgoraj. Drugi dejavnik je Marxova teorija, ki je navdahnila Nussbaumovo v zasnutju meril za dobro družbo, ki je taka, da človeku omogoča razvoj njegovih danosti in ga nikoli ne obravnava kot sredstvo. Poleg Aristotela in Marxa je opazen vpliv Kanta in seveda Rawlsa, ki tudi za Nussbaumovo predstavlja enega glavnih elementov referenčnega okvira njenega filozofiranja.

Obstajajo številni ugovori proti zmožnostnemu pristopu Nussbaumove, katerih obravnava presega obseg tega članka in sem se z njimi ukvarjal drugje (Žalec, 2008) ter jih ocenil kot take, ki niso pogubni zanj. Zdi se mi, da je ta pristop trenutno najboljša pot filozofskega razumevanja človeške blaginje in dobrobiti, ki ga premoremo, in s tem najsprejemljivejši temelj sodobne, globalno in medkulturno uporabne, razumne, dialoške in solidarnostne etike. Gre za v osnovi humanistično etiko, ki zavrača vsakršno pojmovanje človeka kot sredstva in poudarja pomen ideala človekovega razcveta. Obenem gre za sodobno rehabilitacijo ideje naravnega prava in hkrati liberalno teorijo, ki predstavlja dobro osnovo za projekt večanja človekove dejanske, ne samo navidezne svobode.

Opombe

- [1] Posrečeno obravnavo inkomenzurabilnosti je najti v Ramberg 1989: 9. poglavje »What is Incomnsurability«. Tudi sam sprejemam Rambergov pojem nekomenzurabilnosti, kot ga je pojasnil v omenjeni razpravi, kot smiseln in ploden za razumevanje razumevanja, interpretacije in jezika. Na str. 130 jo pojasnjuje takole: »Nekomenzurabilnost kot komunikacijski zlom lahko razumemo kot zlom jezikovnih konvencij, ki so ga povzročile spremembe v uporabi, ki so preveč odsekane, da bi jih lahko gladko absorbirali, ali spremembe, ki so take, da je določena množica konvencij preveč rigidna, da bi jih akomodirala. Semantično je potemtakem nekomenzurabilnost prelom v tekoči interpretaciji z uporabo jezikovnih konvencij. /.../ Ni treba, da ta zlom konvencij tolmačimo, kot da implicira neprevedljivost /.../, kajti medtem ko je ta zlom jezikovnih konvencij signal take ali drugačne spremembe v pomenu rečenega, ta sprememba ni taka, da ji ne bi mogli slediti. /.../ pomen rečenega je načeloma *teoretično dosegljiv*, čeprav se konvencije jezikovne komunikacije spreminjajo.« Prim. še str. 131–132. Izraz 'nekomenzurabilnost' je postal notoričen po izidu Kuhnove knjige *Struktura znanstvenih revolucij* 1962. Za pojasnitev Rambergovega prepričljivega tolmačenja tega, kar je Kuhn mislil z nekomenzurabilnostjo, navajam str. 133–134: »Če je nekomenzurabilni diskurz rezultat poskusa, da bi govorili dva (ali več) jezikov naenkrat, rezultat napačne uporabe jezikovnih konvencij, potem je konkretna diagnoza prvi korak k njeni rešitvi. Spoznanje, da ne govorimo istega jezika, je pogoj možnosti prenovljenega razumevanja. In če zagotovimo tudi razlog, *zakaj* ne govorimo istega jezika, se prevajanje lahko začne izboljševati. Kuhnovo delo je poskus podati ravno tak odgovor v primeru razvoja grozda družbenih praks, ki ga imenujemo znanost. V obtoževanju Kuhna za iracionalnost je globoka ironija, kajti Kuhnovo delo nam je priskrbelo ravno tisto vrsto analize, ki jo potrebujemo, če naj presežemo zlome v komunikaciji, ki jih karakterizira nekomenzurabilnost. Kuhn sam ni vedno popolnoma jasen na tej točki, še posebej v svojem fenomenološkem opisu nekomenzurabilnosti: govori, provokativno, o preklopu z ene paradigme na drugo kot o spreobrnjenju, in to se pogosto razume kot spreobrnjenje k novemu načinu videnja sveta. Toda po moji razlagi to spreobrnjenje pomeni učenje in uporabo novega jezika. Ko Kuhn pravi, da 'se mora preklap dogoditi ves naenkrat', tako kot preklap na drug *Gestalt* (čeprav ne nujno v trenutku), on ne opisuje kakega mističnega preklopa z ene kognitivne sheme na drugo. On izraža dejstvo, da lahko koherentno govorim samo en jezik istočasno.« V bistvenih potezah enako razumevanje nekomenzurabilnosti, kot je Rambergovo, po moje lahko pripišemo tudi Macntyreju (prim. MacIntyre, 1996).
- [2] Prim. Davidson 1986. Za zgoščen prikaz Davidsonove teorije interpretacije v slovenščini gl. Žalec 1994a.
- [3] Gl. Davidson 2004b, str. 37, in isti, 2004c, 51. »Glavna stvar je, da to, da najdemo skupni temelj, ni nekaj, kar sledi po razumevanju, ampak je njegov pogoj (ibid.).«

- [4] Za to načelo gl. Davidson, 1986, str. 136–37, 2004b, 35–36, Žalec, 1994a: 85–86; Ramberg, 1989.
- [5] Za podrobnejšo pojasnitev tega vidika Davidsonove teorije interpretacije in iz nje(ga) izhajajočega etiškega potenciala gl. Begby 2005.
- [6] Tu lahko pokličemo na pomoč stavke iz Rambergove (1989: 127) razprave: »Če vzamemo, da je paradigma posebna družbena praksa, ki jo vodijo konvencije, ki utelešajo določen grozd kognitivnih vrednot, lahko razumemo nekomenzurabilnost kot stvar divergence kognitivne vrednote. Jasno, nobene učinkovite procedure ne moremo uporabiti na ljudeh, ki se ne morejo strinjati o kriterijih ali o relativnem razvrščanju kriterijev o tem, kaj tvori racionalno proceduro. /.../ Vendar so te kognitivne vrednote same odprte za diskusijo. In takšna diskusija je gotovo lahko racionalna, čeprav ne moremo najti predoločene algoritma. Mogoče je najboljša pojasnitev takšne nekriterijske racionalnosti (če si sposodim Putnamov izraz), ki jo imamo, Aristotelova pojasnitev *phronesis*. Prečno paradigemski argument – kar Gadamer opisuje kot zlitje horizontov /.../ – potem postane stvar modrosti v Aristotelovem smislu. Postane stvar sodbe, ki ni toliko uporaba danega standarda, ampak je bolj interpretacija, skovanje standardov. Toda Aristotelov *phronimos* je bil posameznik (čeprav ideal), katerega praktični razum je priskrbel trenutno mero moralnih standardov. (Re)interpretacija in specifikacija kognitivnih vrednot, ki poteka v tem, kar Rorty imenuje nenormalni diskurz, je supraindividualen, skupno tvorjen proces, ki ga lahko racionalno rekonstruiramo samo retrospektivno v luči, ki jo sedaj mečejo naši kontinuirano razvijajoči se standardi.«
- [7] Prim. MacIntyre 2001, str. 275–277, tudi str. 267–268; 1996, str. 365–366, 369 in sploh pog. XVI–XX. In MacIntyre 1990, predvsem »Uvod«. Ian Barbour (1974) je opozoril na podobnost med paradigmami v znanosti in tradicijami, iz česar izhajajo tudi možnost njihovega primerjalnega ovrednotenja in podobnosti vrednotenja tekmujočih teorij oz. tradicij. Relevantne lastnosti paradigem/tradicij so konsistentnost, koherentnost in obseg. Prim. Žalec, 2007, 114.
- [8] V pričujočem članku uporabljam besedi 'krepost' in 'vrlina' kot sinonima.
- [9] Seveda se tukaj lahko dotaknemo samo delov tega, kar tvori dialog. Na ravni filozofske antropologije je do pomembnih spoznanj za razumevanje dialoga prišel Martin Buber s svojimi dognanji o vmesnosti (nem. das Zwischen), ki jo je dojemal kot razlikovalno značilnost človeka in nj. razsežnosti, ki je ne smemo izgubiti izpred oči, če želimo zasnovati družbo, ki ne bo niti kolektivistična niti individualistična, ampak skupnost (prim. Buber, 1998). Bubrovo in ostalo filozofijo dialoga, ki je povečini povezana s fenomenologijo (Reinach, Hildebrand, Schütz, Loewith, Jaspers), je podrobno obravnaval Michael Theunissen v knjigi *Der Andere* (Drugi) (1977). O filozofiji dialoga gl. tudi Hünnerman 2007, o filozofsko-antropoloških temeljih dialoga Juhant 2007.
- [10] Prim. B. Žalec, 1994.
- [11] Za podrobnejše razumevanje vloge kreposti v našem (praktično) racionalnem in moralnem življenju gl. MacIntyre 2006, še posebej pog. 8, 9, 12 in 13. »Tu opozarjam, da na praktični ravni ne potrebujemo nobenega drugega razloga

za dejanje kot to, da ga v dani situaciji zahteva ena ali več vrlin. Vsa dejanja, ki jih zahtevajo vrline, je vredno izvršiti zaradi nas samih. Res so vedno tudi pot do nečesa drugega, saj so sestavni del človeške blaginje. Vendar so njen sestavni del prav zato, ker jih je vredno izvrševati zaradi njih samih. Trditev, da je bilo neko dejanje storjeno zaradi dejanja samega, nikakor ni nezdružljivo s trditvijo, da je bilo storjeno zaradi posameznika ali posameznikov, ki naj bi jim koristilo. Dejanja radodarnosti, pravičnosti in sočutja izvršujemo zaradi drugih, obenem pa so vredna tega že sama na sebi. Na praktični ravni je torej na vprašanje 'Zakaj si to naredil?' vedno dovolj odgovoriti 'Ker bi to naredil vsak spodoben človek.' Na teoretični ravni pa moremo in moramo odgovoriti na vprašanje 'Zakaj ta odgovor zadostuje?' Zadostuje zato, ker posamezniki in skupnosti lahko uspevajo na značilno človeški način le tako, da usvojijo in udejanjajo vrline (MacIntyre, 2006: 122).«

- [12] Aristotel navaja kot primere pojmovanje pogumnega ravnanja, odnos do žensk, pojmovanje pravičnosti in pojmovanje uboja človeka.
- [13] Marx je šel še dlje in je trdil, da bo komunizem odpravil potrebo po pravičnosti, pogumu in po večini buržoaznih kreposti.
- [14] Po Nussbaumovi vključno z božjim življenjem (ibid.: 222).
- [15] Za podrobnejšo obravnavo zmožnostnega pristopa in ugovorov proti njemu gl. Žalec, 2008.

Literatura

- Aristotle (1992). *The Politics* (trans. by T. A. Sinclair). London etc.: Penguin Books.
- Audi, R. (2007). *Moral value and human diversity*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Begby, E. (2005). The Ethics of Radical Interpretation, V: J.-Ch. Merle (Hrsg.), *Globale Gerechtigkeit – Global Justice*, problemata 147, 225–241 Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Barbour, I. G. (1974). *Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*. San Francisco: Harper & Row.
- Buber, M. (1999). *Problem človeka* (prev. J. Zupet). Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Davidson, D. (1986). Radical Interpretation, V: isti, *Inquiries into Truth & Interpretation*, str. 125–139. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. (2004a). The Problem of Objectivity, V: isti, *Problems of Rationality*, str. 3–18 Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. (2004b). Expressing Evaluations, V: isti, *Problems of Rationality*, str. 19–37.
- Davidson, D. (2004c). The Objectivity of Values, V: isti, *Problems of Rationality*, str. 39–57.
- Davidson, D. (2005). A Nice Derangement of Epithaps, V: isti, *Truth, Language and History: Philosophical Essays*, str. 89–107 Oxford: Clarendon Press.
- Hartmann, R. (2008). Chances and Limits of Dialogue in Globalized World, V: J. Juhant & B. Žalec (ur.), *Surviving Globalization: The Uneasy Gift of Interdependence*, str. 95–106 Berlin: Lit Verlag.

- Hünemann, P. (2007). Einige philosophisch-theologische Reflexionen zum Interreligöses Dialog, V: P. Hünemann, J. Juhant, B. Žalec (ur.), *Dialogue and Virtue: Ways to Overcome Clashes of Our Civilizations*, str. 19–32. Berlin: Lit.
- Juhant, J. (2007). Anthropological Foundation of Dialogue, V: P. Hünemann, J. Juhant, B. Žalec (eds.), str. 33–45
- Luckmann, Th. (2007). Družbena komunikacija, dialog in pogovor, V: isti, V. Potočnik in I. Bahovec (ur.), *Družba, komunikacija, smisel, transcendenca* 147–172 Ljubljana: Študentska založba.
- Kuhn, Th. (1998). *Struktura znanstvenih revolucij* (prev. G. Jurman, S. Krek), Ljubljana: Krtina.
- MacIntyre, A. (1990). *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. London: Duckworth.
- MacIntyre, A. (1996). *Whose Justice, Which Rationality*, London: Duckworth.
- MacIntyre, A. (2000). *After Virtue: a study in moral theory*, London: Duckworth.
- MacIntyre, A. (2006). *Odvisne racionalne živali: zakaj potrebujemo vrline* (prev. N. Grošelj). Ljubljana: Študentska založba.
- Nussbaum, M. (2001a). Non-Relative Virtues, V: P. K. Moser & Thomas L. Carson (ur.), *Moral Relativism: A Reader*, str. 199–225. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Rachels, J. (2001). The Challenge of Cultural Relativism, V: P. K. Moser & Th. L. Carson (ur.), str. 53–65.
- Nussbaum, M. C. (2001b (2000)). *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (2007). *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Ramberg, B. T. (1989). *Donald Davidson's Philosophy of Language: An Introduction*, Oxford, New York: Basil Blackwell.
- Sen, A. (1999). Democracy as a Universal Value, *Journal of Democracy*, 10.3, str. 3–17.
- Theunissen, M. (1977). *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Yankelovich, D. (2001). *The Magic of Dialogue: Transforming Conflict into Cooperation*. New York etc.: A Touchstone Book, Published by Simon & Schuster.
- Žalec, B. (1994a). Davidsonova teorija pomena, V: O. Markič in G. Tenze (ur.), *Prispevki iz analitične filozofije*, str. 83–86. Ljubljana: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Radio Slovenija, Program ARS – III. program.
- Žalec, B. (1994b). Po quinovsko o vrednotah, V: J. Videtič in I. Senčar (ur.), *Slovenija – vrednote in prihodnost*, str. 115–126. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze: Slovenski akademski klub.
- Žalec, B. (2005). *Doseganje dobrega*. Ljubljana: Študentska založba.
- Žalec, B. (2007). For rational faith and ethical science: on possibility of moral communication between different horizons, V: J. Juhant & B. Žalec (ur.), *On Cultivating Faith and Science: Reflections on Two Key Topics of Modern Ethics*, str. 107–133.
- Žalec, B. (2008). Possibilities of Universalistic Ethics: The Capabilities Approach, V: J. Juhant & B. Žalec (ur.), str. 35–58.