

Marko Uršič

Esej o strpnosti do resnice drugega

Strpnost nedvomno prištevamo med najvišje vrednote moderne civilizacije in med temeljne kamne demokracije. O strpnosti ali toleranci se pogosto govori in se nanjo bolj ali manj iskreno prisega v vsakdanjem političnem in nasploh javnem življenju: strpni moramo biti do manjšin, nacionalnih, socialnih, rasnih, spolnih, pa seveda do otrok in ostarelih, strpni moramo biti v družinskih, prijateljskih in poslovnih odnosih, pa moški in ženske med seboj, tudi takrat, ko med nami ni ljubezni ali je že ugasnila. Nobenega dvoma ni, da je strpnost v svojih zelo različnih pojavnih oblikah eno izmed najvišjih načel človeškega sožitja (in tudi širše, na primer v odnosu do živali) ter eden izmed največjih dosežkov kulturnega in nasploh civilizacijskega razvoja. Je srčika etične maksime, ki jo je Kant izrazil z znamenito mislijo, naj bo počelo vseh tvojih dejanj takšno, da bi lahko postalo tudi splošni zakon, ali – preprosteje rečeno – ne stori drugemu tistega, česar ne želiš, da drugi stori tebi.

V tem prispevku pa se bom posvetil nekemu posebnemu in obenem zelo bistvenemu vidiku strpnosti, namreč strpnosti do *resnice drugega*, tj. do resnice, v katero verjame nekdo drug, jaz pa vanjo nisem povsem prepričan ali celo mislim, da ni resnična. Morda bi bilo bolje govoriti o strpnosti do *prepričanj drugega*, toda s tem bi preveč zabrisali razliko med »subjektivnimi« prepričanji in »objektivnimi« resnicami, ki vsaj na fenomenološki ravni vendarle obstaja, saj npr. verska, filozofska in nasploh življenjska prepričanja, ki oblikujejo svetovni nazor, posameznik dojema kot resnice in jih doživljajsko razlikuje od »zgolj« prepričanj, npr. od prepričanja, da bo uspešno opravil izpit ali da mu bo nov avto dobro služil vsaj sedem let.

Francoski filozof André Comte-Sponville v svoji zanimivi, pametni in žlahtno poučni knjigi o vrlinah, ki je izšla tudi v slovenskem prevodu z naslovom *Mala razprava o velikih vrlinah* (2002), ugotavlja, da je takrat, »kadar z gotovostjo poznamo resnico, strpnost brezpredmetna« (str. 212). Matematiki, na primer, pri svojem delu nimajo kaj početi s strpnostjo: izrek je dokazan ali pa ni, njegova resnica je bodisi očitna, »demonstrirana«, ali pa ni (še ni?) resničen. Podobno velja za vso eksaktno znanost: »Znanstveniki ne potrebujejo strpnosti, ampak svobodo,« pravi Comte-Sponville (prav tam). Svobodo raziskovanja, postavljanja različnih, še tako »nesprejemljivih« hipotez, kakršna je bila na primer hipoteza o vrtenju Zemlje v Kopernikovem in Galilejevem času. Nujni pogoj za iskanje znanstvene resnice je »zunanja«, družbena oziroma institucionalna strpnost, ki pa je »varuhi resnice« in nosilci politične oblasti žal tolikokrat v zgodovini niso bili pripravljeni dati iskalcem resnice in so jih nemalokrat zaradi njihove *drugačne* resnice obsodili na smrt. Spomnimo se samo tragične usode Giordana Bruna.

Ker sem »po stroki« tudi sam filozof, se bom najprej malce pomudil pri vprašanju strpnosti do drugih *filozofskih* resnic. Pred več kot dvema desetletjema sem v časopisnem članku pisal o knjigi starejšega kolega z naslovom *Resnica o resnici* in se z avtorjem strinjal – če poenostavim – da ni in ne sme biti ene same resnice nad vsemi resnicami, namreč Resnice z veliko začetnico, ideološke resnice, v imenu katere se zavrača in zatira vse druge, drugačne resnice. S tem se načelno še vedno strinjam, toda le, če gre res zgolj za ideološko, tj. »zainteresirano« in oblastniško motivirano »resnico«. Takrat, pred dvema desetletjema in več, se je marksizem (v naši specifični varianti ozaljšan »s človeškim obrazom«) pokazal v svoji *ideološki* naravi le tistemu, kdor se je bil pripravljen odreči številnim ugodnostim, ki jih je sprejemanje vladajoče ideologije prinašalo. Ampak zdaj je to navsezadnje že daljna preteklost, časi so se medtem precej spremenili in tudi branje Marxa ni več ideološko v takratnem pomenu. Glede časov sicer nisem povsem prepričan, da so se v splošnem spremenili na bolje, brez dvoma pa je dandanes strpnost do različnih resnic in s tem tudi notranja svoboda na področju filozofskega iskanja neprimerno večja. Morda se zdaj srečujemo celo z nasprotno težavo: različnih možnih miselnih poti, resnic in resničic, ki se ponujajo na tržišču idej, je toliko, da smo že malce zgubljeni pred vso to pisano paleto »resničnostnih možnosti«. Kljub temu pa menim, da s tem rastočim policentrizmom diskurzov in njim pripadajočih resnic *problem strpnosti do resnice drugega*, do druge in od moje drugačne resnice, še zdaleč ni rešen.

Pred nedavnim sem na vabilu k predavanjem »Idejnega zavoda *Agalma*«, ki ga vodi naša ugledna filozofska družina (vabilo ni avtorsko podpisano), prebral naslednji stavek: »Najvišji izraz svobode in avtonomije duha je dogma.« Seveda sem bil malce začuden. Dogma da je najvišji izraz avtonomije duha? Katerega duha? Katera dogma? Čigava dogma? Dogma, ki jo razglašajo sami teoretski psihoanalitiki, člani *Agalme*? Dogma, ki jo kanonizira njihov idejni vodja? Ali pa gre tu zgolj za namig na heglovsko »dogmatiko«, na tisto strogo, brezprizivno resnico Filozofa? (Vsekakor je treba priznati, da je slogan uspešen »trnek«, dobra vaba k *Agalmi*.) V nadaljevanju vabila je ta dogma sicer malce bolj opredeljena, namreč: »Dogma je izraz tega, da se duh avtorizira zgolj sam in da je zmožen samemu sebi krojiti postavo.« In potem sledi, med drugim: »Duh je svoboden le dotlej, dokler vztraja na svojih dogmah ne oziravši se na muhe časa.« Prav – toda zakaj ne bi rekli preprosteje: duh vztraja pri svojih *misljih*, zakaj je treba reči »na svojih dogmah«? Zaradi učinka, presenetljivega »obrata«? (V tistem znanem slogu: Ja, kaj pa, če je ravno obratno, kot se nam običajno zdi?) Mar ni to malce cenen učinek? Kaj ni to nekakšno nategovanje pomena besede dogma čez mejo vsakega dobrega filozofskega okusa? Kajti, če ponovim vprašanje: kako naj bo dogma najvišji izraz svobode in avtonomije duha? Kako naj bo črno belo ali belo črno? Kako naj bo resničen stavek, da je $2 \times 2 = 5$? Sicer že vnaprej vem za možen odgovor: pri dogmi kot najvišjemu izrazu svobode itd. naj bi šlo za neke vrste paradoks, podobno kot na primer v tisti slavni sentenci »svoboda je spoznanje nujnosti« ... in, seveda, paradoksi so samo

»bistvo« filozofije. Glede tega zadnjega se strinjam, nekaj podobnega sem tudi sam že zapisal. Ampak – ali sploh gre pri tej najnovejši »okrasni« dogmi za kak filozofski paradoks? V to močno dvomim. Zdi se mi, da je učinkovita retorika tu pomembnejša od resnice.

Hja, toda kje je zdaj tvoja strpnost do resnice drugih? – me boš vprašal, kritični bralec, in morda boš še pripomnil, da so kolegi in kolegice iz *Agalme* pravzaprav bolj strpni do vseh drugih filozofov na tem našem koščku idejnega in materialnega vesolja, kot smo mi drugi strpni do njih. Da, v nekem smislu imaš prav. Res je, da se člani *Agalme* ne vtikajo v zadeve »drugače mislečih« (kot bi drugim, »zunanjim«, rekli pripadniki neke mnogo večje in starejše skupnosti), in drži, da »agalmovci« dosledno spoštujejo načelo *pasivne* tolerance, kar je vsekakor hvalevredno, kajti gotovo je bolje biti vselej pasivno strpen kot en sam hip aktivno nestrpen. Ampak, če je to res tako, kaj potemtakem pomeni tisti ničejansko obarvani stavek na koncu vabila v *Agalmo*: »Beseda duh se v njihovih kljunih spreminja v kamenje, ki ga nato mečejo v tiste, ki letajo visoko nad njihovimi glavami.« Ob tem sem še bolj začuden. Kdo pravzaprav »meče kamenje« v koga? Čemu služijo takšne bojevite metafore? Spet predvsem retoričnemu učinku?

Globlje in težje filozofsko vprašanje v zvezi s strpnostjo do resnice drugih pa je naslednje: ali je spričo resnice – če resnica *je* – sploh mogoče biti strpen? Če je prava resnica samo *ena* in če sem to pravo resnico spoznal prav *jaz sam* (in bi tudi vsak drug, ki bi jo spoznal, spoznal *isto* resnico kot jaz), – *potem* je seveda strpnost do vsake druge in drugačne resnice nesmiselna, saj je druga resnica zmota, ki jo je treba izkoreniniti, zlepa ali zgrda. Toda *nota bene*: pravkar zapisani stavek je pogojnik, implikacija, ki je kot sklepanje veljavna le tedaj, ko je njen antecedens resničen. V našem primeru je antecedens sestavljen iz *dveh* trditev: 1) prava resnica je samo *ena*, 2) samo jaz sem tisti, ki sem jo spoznal (tj., vsi drugi zgolj ponavljajo moje spoznanje) – in resnični morata biti *obe* trditvi, oba pogoja, da bi bilo veljavno sklepanje na nesmiselnost strpnosti. Kar se mene tiče, mislim, da je *možno*, da je resnična trditev (1), vendar nikakor *ni* resnična trditev (2). Zakaj? Preprosto zato, ker jaz nisem Bog, nisem absolutni Duh, nisem Tisti, »ki vé«. In zdaj bo kritični bralec nemara rekel: aha, zdaj je vse jasno, tale M. U. se zavzema za nekakšno »teologijo«, za nek preživel idealizem resnice – in me s tem po svoji presoji poslal v »out«. Da, mu ali ji odvrnem, seveda je v ozadju moje presoje *idealizem*, natančneje (novo)platonizem, namreč misel, da je resnica *ena*, bolje rečeno, da je resnica *Eno*, in da se te resnice ne more polastiti noben končni oziroma parcialni (raz)um, subjekt, ker je *vsepresežna* – in prav ta misel, to prepričanje je moj filozofski *credo*. Seveda gre za »vrnitev« k neke vrste platonizmu, vendar skušam v tej renesansi klasike *skozi* refleksijo novoveške skepse do »večnih resnic« videti *onstran* njihove (post)moderne »dekonstrukcije«.

André Comte-Sponville modro pravi, da »o strpnosti ne moremo govoriti, če nima človek česa izgubiti« (nav. delo, str. 214). Prav v tem je bistvena razlika med zgolj pasivno in

aktivno strpnostjo: *pasivna* toleranca se zadovolji z distanco, s politiko »nevmešavanja« (ki je, kot sem že rekel, pogosto pravilna odločitev), *aktivna* toleranca – če to držo sploh še lahko imenujemo toleranca, morda bi bilo bolje govoriti o empatiji, »so-vživljanju« ipd. – pa se izpostavlja nevarnosti, da kaj izgubi, morda tudi kaj zelo pomembnega, če se v soočenju z drugim in drugačnim to izkaže za *neresnično* ali se vsaj relativizira. Smo se pripravljene tako »izpostaviti«? Zelo neradi in težko. Tako posameznik kot skupnost si namreč postopoma in z napori zgradita svoj »svet resnic«, »svetovni nazor«, »sistem vrednot«. Toda primeri nekaterih velikih duhov v zgodovini nam kažejo, da so se bili pripravljene odreči tudi tistemu, o čemer so bili najbolj prepričani, če so spoznali, da je resnica *drugačna*. Še težja pa je sprememba prepričanja, če gre za prepričanje oziroma resnico celotne skupnosti, znanstvene, verske, družbene. Vemo, na primer, kako težko se je na pragu moderne dobe uveljavila nova, heliocentrična in pozneje infinitistična paradigma v kozmologiji. Vemo pa tudi, da razsvetljenstvo in pozneje komunizem (tu se ne spuščam v razpravo, ali je komunizem dedič razsvetljenstva ali ne) dolgoročno nista uspela sprebrniti religiozne paradigme in uveljaviti neko novo, »razumsko« resnico, v luči katere naj bi se krščanstvo izkazalo kot zgolj »opij za ljudstvo«.

V našem času se zdi, da o vrednotah – tudi o resnici v vrednostnem pomenu – govori samo še Cerkev. Zdi se tudi, da je Cerkev iz idejnega spopada s komunizmom izšla kot zmagovalka, vendar se ta njena zmaga lahko kmalu izkaže kot Pirova, saj spomin na temne strani komunizma v mladih generacijah vse bolj blede in s tem izgublja pomen tudi idejna zmaga Cerkve. Seveda pa po drugi strani nikoli ne zmanjka »satanovih metamorfoz«, proti katerim se tisočletna Cerkev bori. Njena vztrajna nestrpnost do »zlih demonov« sama po sebi ni napačna, toda – kot se reče – »hudič tiči v podrobnostih«, v opredelitvah, kaj vse spada v njegovo domeno. Na primer, v srednjem veku so bili Saraceni »satanovi vojščaki« in Judje »satanovi rablji«, dandanes – hvala bogu – to niso več, se pa hudičevo delo skriva drugje, v »civilizaciji smrti« (z vsem, kar si Cerkev s tem pojmom predstavlja). Mimogrede naj pripomnim, da tudi sam mislim, da je naša civilizacija preveč »civilizacija smrti«, vendar si vsebino tega pojma predstavljam drugače kot ideologi Cerkve (toda eksplikacija te misli bi segla daleč čez obseg tega prispevka). Vračam se torej k problemu (ne)strpnosti do resnice drugega: eden izmed nerešenih ali zgolj »provizorično« rešenih problemov sodobne Cerkve je še zmeraj odnos do drugih veroizpovedi pa tudi do ateistov oziroma do vseh »drugače« mislečih in/ali verujočih.

Cerkev (še posebno sam papež) si dandanes po eni strani prizadeva, da bi prišlo do »sprave« med svetovnimi verstvi. Gotovo je ta sprava zdaj bližja, kot je bila na primer v 15. stoletju, ko sta se zanjo zama trudila filozofa Nikolaj Kuzanski in Pico della Mirandola. Kljub temu pa osnovni problem ostaja: ali je z vidika monoteističnega vernika, bodisi kristjana ali muslimana in juda ali pripadnika kakega drugega razodetega verstva, sploh *možna* pluralnost verskih resnic? Namreč ne zgolj deklarativno in obenem

s »figo v žepu« (češ, navsezadnje pa je vendar *moja* resnica edina prava), ampak kot povsem iskrena, v drugost in drugačnost *odprta pozornost*? Jasno je namreč, da bi pri takšni *aktivni* strpnosti pripadnik vsake veroizpovedi »izpostavil« tudi sebe, svoje lastno prepričanje, svojo vero. Prepričani kristjan, še prej pa jud ali musliman, bi se verjetno ob tem najpoprej vprašal – le čemu? Čemu bi ogrozil tisto, kar čuti kot najdragocenejše v svojem življenju? Tisto, kar ga vodi, kar mu daje smisel, upanje ...? Seveda, ateist ne more in tudi z moralnega stališča ne sme pričakovati od nobenega prepričanega vernika, da bi se odrekel svoji veri. A tu se zastavlja tisto najtežje vprašanje: kaj pa sama *resnica*? Kaj resnica sme in mora zahtevati? Ob tem vprašanju se spomnimo tistega znamenitega prizora v evangeliju, ko je Pilat vprašal Jezusa: *Kaj je resnica?* ... Toda, ali obstaja samo ena, *edina prava* resnica? Namreč za človeka, ne za Boga. Navedel bom odlomek iz že omenjene knjige Comte-Sponvilla, v katerem je zelo dobro izražen problem verske resnice, natančneje, nasprotje med *človeškimi* verskimi resnicami:

»Katoličan je lahko – subjektivno – prepričan o resnici katolištva. Toda če je intelektualno odkrit (če ljubi resnico bolj kot gotovost), mora priznati, da o njej ni sposoben prepričati protestanta, ateista ali muslimana, kljub temu, da so izobraženi, inteligentni in iskreni. Vsakdo, naj bo še tako prepričan o tem, da ima prav, mora torej sprejeti, da tega ne more dokazati, in zato je na enaki ravni kot ta ali oni od njegovih nasprotnikov, ki so prav tako kakor on prepričani, da imajo prav, a so ga prav tako nesposobni prepričati ... Strpnost kot praktična sila (kot vrlina) zato izhaja iz naše teoretične šibkosti, se pravi iz naše nesposobnosti doseči absolutno.« (*Mala razprava o velikih vrlinah*, str. 220-221)

Ob tem se znova vprašamo: ali se je treba za aktivno strpnost, za empatijo do drugih prepričanj, res odreči svojemu? Morda naslednja analogija ni najboljša, ampak povejmo jo vseeno: ali se je treba odreči svoji domovini, če vzljubiš domovino nekoga drugega? Ali se je treba odreči svoji materinščini, če uživaš v branju pesmi v tujem jeziku? Ali se odrečeš ljubezni do svojih otrok, če vzljubiš drugo žensko? Seveda ne. Ampak zakaj ni mogoče enako razmišljati in predvsem tako čutiti tudi pri verskih prepričanjih? Zakaj je tu potrebno tisto brezkompromisno vztrajanje (in to navkljub deklarativnemu dopuščanju drugega) pri *svoji*, eni in *edini* resnici? Če človek lahko »polifono« razmišlja in čuti na mnogih drugih področjih, zakaj tega ne zmore v verskih čustvih in mislih?

Mislím, da je eden izmed pomembnih razlogov verske »ekskluzivnosti« tista dogmatika, ki še vedno opredeljuje in kanonizira branje svetih spisov, predvsem judovskega in krščanskega Svetega pisma, še bolj pa muslimanskega Korana. Številni svetli duhovi v zgodovini novega veka (med njimi Giordano Bruno, Baruch de Spinoza, John Locke idr.) so poudarjali, da imajo sveti spisi predvsem »moralno« vrednost, kajti v njih je resnica zapisana v *prisposobi*. Toda vesoljna Cerkev teh modrih »svaril« vse do dandanes ni vzela dovolj resno, še več, vse do dandanes nad njimi visi anatema. In tudi v novejšem času večkrat predlagano simbolno branje celotnega Svetega pisma (npr. Carl Gustav

Jung, Mircea Eliade, Paul Tillich, Karl Jaspers idr.) Cerkev še vedno smatra za neustrezno in nezaželeno. Gotovo ima pri tem *svoje* razloge, ampak medtem ko vztraja pri tradicionalni dogmatiki, se v zavesti vernikov meja med dobesednim in metaforičnim nezadržno vse bolj pomika k drugemu: Sveto pismo vse bolj postaja veličasten *poetični* spomenik (in obenem »spominek« v Pascalovem pomenu!) nekih vélikih, vendar minulih religioznih izkušenj. Kajti, kdo sploh še dobesedno verjame v vstajenje mrtvih, tako kot je zapisano v Bibliji? Ankete so pokazale, da tega ne verjame niti polovica tistih, ki se sicer izrekajo za kristjane. Ampak kaj to *pomeni*? Ali si lahko Cerkev kar najprej zastira oči pred dejstvi? Ne samo pred »naravnimi« dejstvi, ampak tudi pred »duhovnimi« dejstvi ... (Da, tudi sam bi rad verjel, da bom živel večno, toda le kako naj *to* verjamem?) Skratka, razlogi za strah pred »aktivno strpnostjo« v verskih resnicah so globoki in subjektivno gledano najbrž tudi utemeljeni. Vendar to še ne pomeni, da se ni treba z njimi soočiti. S temi »večnimi vprašanji« se soočajo tako tisti, ki se čutijo kristjane (ali muslimane ali ...), kakor »mi drugi«, skeptični filozofi, iskalci resnice ... in obenem tudi »bogoiskalci«.

V tem eseju sem, bolj spontano kot namenoma, povezal dva vidika (ne)strpnosti do resnice, filozofski in religijski. Na prvi pogled se morda zdi, da tista mala, mična in krilata *Agalma* nima nič skupnega z veliko, staro in vesoljno Cerkvijo. In nemara res nima, navsezadnje nas prvi pogled običajno še najmanj vara. Toda »na drugi pogled« najdemo neke vzporednice med njima, ki so seveda povsem nesorazmerne glede moči in vpliva, ne pa povsem neprimerljive glede razumevanja strpnosti do resnice drugega.