

Globoko nestrinjanje in meje argumentacije¹

Danilo Šuster

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Povzetek

Andrej Ule zagovarja tezo o nujnem koncu argumentacije, ko dosežemo »rob smiselnih razlag«. Fogelin (1985) se podobno kot Ule sklicuje na Wittgensteina in zagovarja obstoj »globokih nestrinjanj« – nasprotujoča si okvira prepričanij preprečujeta, da bi nestrinjanje razrešili na racionalen način. Iz nujnega strukturnega konca upravičevanja še ne sledi nemožnost upravičenja okvirja. Do globokih nestrinjanj pride, kadar je kršen kateri od predpogojev racionalne argumentacije: semantični, logično-epistemski in ujemanje v težko določljivem jedru substancialnih tez. Najbolj pogoste so situacije, v katerih spor nima racionalne razrešitve, ker sploh ne gre za argumentacijo, kajti ena ali obe vpleteni strani sporno tezo samo *na videz* predstavljata kot prepričanje, ki je odvisno od dokazil.

Ključne besede: argumentacija, predpogoji, globoko nestrinjanje, relativizem, Wittgenstein

Deep Disagreement and the Limits of Argumentation – Abstract

According to Andrej Ule, there are necessary limits of argumentation, the chain of arguments must stop at “the edge of sensible explanations.” Fogelin (1985), similarly as Ule, appeals to Wittgenstein and argues that there are important disagreements which, by virtue of their nature, are not subject to rational resolution. I argue that the structural necessity of the limits of justification does not imply the end of rational argumentation. Deep disagreements occur when one of three preconditions of rational argumentation, namely the semantical, logico-epistemic and the correspondence of the illusive core of substantial theses, is not fulfilled. Most cases of deep disagreements are really examples of *apparent* argumentation only – one or both sides do not view the contested thesis as responsive to reasons.

Keywords: argumentation, preconditions, deep disagreement, relativism, Wittgenstein

1.

Z Andrejem tako ali drugače razpravljava že desetletja, vse odkar sem se kot študent filozofije pod njegovim mentorstvom navdušil za svet sodobne logike in analitične filozofije. Včasih se strinja, včasih ne, a takšna je narava filozofskega dela; vsakdo »mora«

1 Predelan prispevek, predstavljen na Filozofski fakulteti v Ljubljani 8. 4. 2016 v okviru dogodka »Filozofski simpozij o delu prof. dr. Andreja Uleta«.

tja, kamor ga v skladu s sokratsko etiko našega poklica vodi razumni premislek. Ali pa morda naš *daimon*, če smo ravno pri Sokratu? Se pravi logika in argument ali pa nek notranji glas in občutek, ki sta odločilna, da na *koncu* sprejmemo in zagovarjamo določeno stališče? Ali je sploh mogoče *vse* argumentirati in vsako stališče podpreti z dokazili?

Že Aristotel ugotavlja, da se mora veriga argumentov nekje zaustaviti, v argumentih, katerih veljavnost naj bi bila dokončna, ali pa se prav tako jasno pokaže, da ni dobrih argumentov za dane trditve (Ule, 2009: 49). Ule navaja, sledeč Wittgensteinu, da je iskanje razlogov podobno navajanju motivov za neko dejanje, razlikuje pa se od iskanja vzrokov. Slednje je v načelu neskončno, a tako kot nam na neki točki zmanjka motivov in se znajdemo pred poslednjim ali najvišjim motivom za dejanje, tako tudi na neki točki zmanjka *razlogov*. V etičkih in političnih razpravah se na koncu običajno sklicujemo na moralna načela in norme, s čimer želimo poudariti *rob vseh smiselnih razlag* dejanja v določeni situaciji. Veriga upravičevalnih razlogov se nekje konča – »tam, kjer ni več dvoma (zakaj počnemo to in to), pridemo do spleta dejanj, ki je za nas nedvomen, ker je sestavina našega življenja in bitja«, pravi na drugem mestu in se pri tem sklicuje na poznega Wittgensteina (Ule, 1990: 149).

Fogelin (1985, navajam po 2005) je v kratkem, a zelo odmevnem članku problem konca racionalne *argumentacije* na podoben način kot Ule povezal z Wittgensteinovimi zapisi, zbranimi po smrti, pod naslovom *O gotovosti*. Kadar niso izpolnjeni določeni predpogoji, nestrinjanj po njegovem prepričanju ne moremo razrešiti z rabo argumentov, še posebno ne s kakršnimi koli racionalnimi sredstvi (Fogelin, 2005: 11). Mislim, da bi se Ule s tem strinjal. Fogelinov provokativni sklep je izzval množstvo odzivov, kar bom izkoristil za splošnejši razmislek o problemu nestrinjanja v okviru sodobne epistemologije.

Tradicionalna epistemologija se je ukvarjala z dvema velikima projektoma: analizo epistemskih pojmov in iskanjem odgovorov na izziv skepticizma. Ampak drugi projekt se je v določenem obdobju izčrpaval v odmaknjeni teoretski razpravi o radikalni skeptični hipotezi (v katero je težko resno verjeti – da smo v svetu možganov-v-kadi ali kaj podobnega) in posledicah takšne možnosti za naravo naših epistemskih pojmov. Toda izvor skepticizma v antiki je refleksija naše »žive« spoznavne situacije – raziskava in razprava nas včasih vodita do med seboj nasprotujočih si prepričanj, do racionalnega nestrinjanja ali konflikta prepričanj v nas samih. Ule lepo opozarja, da je prvotni, antični pojem skepse pozitiven, ne pa obup nad našimi spoznavnimi možnostmi in nekaj, »kar lahko počnemo le v svoji domišljiji« (Ule, 2001: 226). Zato se mi zdijo raziskave epistemologov o racionalnem nestrinjanju dobrodošla razširitev razprav o skepticizmu in vrnitev k izvorni motivaciji za ukvarjanje s problemom spoznanja. Tudi proučevanje *argumentov* znotraj »neformalne« logike (prepoznavanje, interpretacija in ocena »živih« argumentov) je, vsaj zame, pravzaprav le aplicirana epistemologija. Smoter argumentacije je pridobiti neko spoznanje ali upravičeno prepričanje, v oblikovanju prepričanj naj bi veljale norme spoštovanja dokazil in razumnega sklepanja, upoštevanje alternativ in spreminjanje prepričanj glede na dokazila. Zato me posebej zanimajo meje takšnega pristopa.

2.

Fogelin opozarja, da je trditev, da prvo dokazuje ali utemeljuje nekaj drugega, zelo podobna trditvi, da ima tisto drugo status spoznanja, in navede naslednjo Wittgensteinovo opazko:

243. »Jaz vem« rečemo, kadar smo pripravljeni navesti obvezujoče razloge. Trditev »Jaz vem« je povezana z možnostjo dokaza resnice. Ali nekdo nekaj ve, je mogoče pokazati, ob predpostavki, da je o tem prepričan.

Če pa je tisto, v kar je prepričan, takšno, da razlogi, ki jih lahko navede, niso nič bolj gotovi kot njegova trditev, potem ne more reči, da ve, v kar je prepričan. (Wittgenstein, 1969: 245)²

Prav argumentacija je za Fogelina proces, v katerem pokažemo »obvezujoče« (nem. *Zwingende*) razloge za svoje teze (2005: 6). Trditve, da vemo, so pri Wittgensteinu »konstitutivno« povezane s prakso razreševanja dvomov – dano prepričanje je nekaj, kar vemo, kolikor je vsaj nekoliko sporno, v njem nastopa nek kontekstualno relevanten izziv (morda možnost kake pomote), na katerega naj bi se prepričanje naslavljal in dvom razrešilo. Prav to je seveda značilnost *argumentov*: v argumentu navajamo razloge za sprejetje nečesa, kar je vsaj delno sporno ali morda vsaj začasno privzeto kot sporno. Kontekst spoznanja je argumentativni kontekst, kolikor obravnavamo *razloge*, ki upravičujejo dano prepričanje kot *premise*, ki podpirajo sklep. Argumentacija pa je možna samo znotraj določenega skupnega sistema (nekoliko popravljen prevod OG; Wittgenstein, 2004):

105. Vsakršno preverjanje, vsakršno potrjevanje in ovržba kake hipoteze že poteka znotraj nekega sistema. Ta sistem pa ni neka bolj ali manj poljubna in dvomljiva izhodiščna točka vseh naših argumentov, temveč spada k bistvu tega, kar imenujemo argument. Sistem torej ni toliko izhodiščna točka kakor življenjski element argumentov. (Wittgenstein, 2004: 37)

Saj to vemo – argumentiranje kot dialog predpostavlja, da je nekaj vsaj začasno sporno in potrebno podpore, a predpostavlja tudi neko skupno ozadje, prepričanja in vrednote, ki jih delimo. In če tega ni?

Potem smo v patpoložaju, ki ga Fogelin označi kot *globoko nestrinjanje* (angl. *deep disagreement*). Normalne izmenjave argumentov nastopajo v kontekstu skupnih prepričanj in preferenc ter predpostavljajo obstoj skupnih procedur za razrešitev nestrinjanj. Nekateri konteksti pa so ne-normalni; takrat gre za spopad osnovnih načel, »kar so nekateri (Putnam) imenovali okvirne propozicije ali kar je Wittgenstein imel navado imenovati pravila« (Fogelin, 2005: 8). Globoko nestrinjanje nastane zaradi konflikta med okvirnimi propozicijami, pri tem pa ne najdemo izoliranih propozicij (npr. »Fetus je oseba«), ampak »celoten sistem med seboj podpirajočih se propozicij (in paradigem,

2 Mestoma navajam po slovenski različici Wittgenstein, 2004 (OG), večinoma pa po standardni angleški Wittgenstein, 1969 (OC), z oporo na nemško izdajo Wittgenstein, 1970. *Über Gewißheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

modelov, slogov delovanja in mišljenja), ki konstituira, če smem uporabiti to frazo, oblika življenja« (Fogelin, 2005: 9). Njegovi glavni primeri so iz (bio)etike in politike, denimo razprava o pozitivni diskriminaciji (ali lahko belopoltemu študentu zavrnejo vpis na medicinsko fakulteto, čeprav je bil njegov rezultat s sprejemnih izpitov višji od rezultatov vseh afroameriških študentov, ki so bili na fakulteto sprejeti). Značilnost takšnih nestrinjanj je, da ne izginejo, ko odgovorimo na vse normalne kritike in opozorila na argumentativne pomanjkljivosti ter da jih sklicevanje na dejstva ne razreši (strani, ki si stojita nasproti pri vprašanju splava, se lahko strinjata glede vseh bioloških dejstev).

Fogelin je članek objavil v reviji *Neformalna logika*, ki je namenjena popularizaciji kritičnega razmišljanja in moči »racionalnega« argumenta. Njegov sklep je bil za to javnost pretresljiv (in najbrž zavestno provokativen): »na koncu moramo povedati [študentom] resnico: obstajajo nestrinjanja, včasih o zelo pomembnih zadevah, ki so po svoji naravi takšna, da nimajo racionalne razrešitve« (Fogelin, 2005: 11).

3.

O čem sploh govorimo, ko opozarjamo na neizbežni konec navajanja razlogov ali na meje argumentacije? Mislim, da gre za dve različni stvari; prva zadeva zgradbo razlogov v *argumentu*, druga pa razrešitev nekega nestrinjanja v *argumentaciji*. Ali iz strukturnega konca upravičevalnih razlogov v argumentu že sledi nemožnost racionalne utemeljitve okvirnih propozicij in konec racionalne argumentacije? Mislim, da ne.

Argumentacija je (jezikovna) praksa navajanja ali izpodbijanja razlogov za določeno stališče. V argumentaciji govorec (pisec) na določeno občinstvo naslavlja *argument*, ki ga logiki običajno shematizirajo kot » R_1, \dots, R_n , torej S «, pri čemer so R_1, \dots, R_n premise, S pa sklep. Premise so razlogi, ki nudijo dokazila (podpore) za sklep. V monološki argumentaciji je govorec en sam, v dialoški dva (ali več) govorca zagovarjata nasprotni stališči glede sklepa. V *debati* sogovorca v dialoški argumentaciji ne naslavljata le drug drugega, ampak tudi tretjega, ločeno občinstvo (prim. Šuster, 2015: 25). V proučevanju argumentov proučujemo množico trditev, pomemben je odnos podpore med premisami in sklepom (abstrahiramo od socialne interakcije, od govorca in poslušalca), v argumentaciji in debati pa moramo upoštevati kontekst in pragmatične razsežnosti argumentiranja.

Če obravnavamo *razloge*, ki upravičujejo neko prepričanje kot *premise*, ki utemeljujejo sklep v *argumentu*, potem nas že antični skeptiki opozarjajo na zagato, ki je inherentna vsaki zgradbi razlogov (trilema *Agripe*³). Če vemo, da P , moramo biti sposobni navesti razloge za to, denimo Q , ki pa morajo biti tudi sami podprti. Tu nam grozi neskončni regres (vse, kar navedemo v podporo za Q , mora biti samo spet utemeljeno, in tako naprej). No, običajno nam precej hitro zmanjka razlogov in se nekje zaustavimo, pri nekem prepričanju,

3 Ule ji pravi *münchhausenska* trilema – po baronu Münchhausnu, ki se je poskušal izvleči iz močvirja tako, da se je vlekel za lase. Podobno naj bi bilo nemogoče, da bi s kakim spoznanjem utemeljili celotno spoznanje (Ule, 2001: 26).

katerega privzemamo za resničnega in ne potrebuje več podpore drugih prepričanj. Pogosto se sklicujemo na *izvor* prepričanja: »Pa saj vidim, da $P!$ «, »Zelo živo se spomnim, da $P!$ «, »Elementarna logika mi pravi, da mora biti res, da $P!$ «. Že antični skeptiki pa so opozorili, da lahko svoj zadnji izvor upravičimo samo *krožno*, z njim samim.

Descartes je utemeljeval zanesljivost jasne in razločne zaznave s pomočjo premis, ki jih je podprl – z jasno in razločno zaznavo. Ko trdim, da vem, da je včeraj deževalo, kot upravičenje navajam svoj *spomin*. Moj spomin pa je zanesljiv, saj me v takšnih situacijah še ni prevaral, kolikor se *spomnim*. Alston kot glavni vzorec epistemske krožnosti navaja primer čutne zaznave, pri čemer njeno zanesljivost utemeljujemo z njeno preteklo uspešnostjo s pomočjo induktivnega argumenta:

V trenutku t_1 je S_1 oblikovala zaznavno prepričanje, da p_1 , in p_1 je resnično.

V trenutku t_2 je S_2 oblikovala zaznavno prepričanje, da p_2 , in p_2 je resnično.

...

V trenutku t_n je S_n oblikovala zaznavno prepričanje, da p_n , in p_n je resnično.

Torej je čutna zaznava zanesljiv vir spoznanja. (Alston, 1986: 9)

Po njegovem prepričanju lahko resnico premis utemeljimo samo z novimi zaznavnimi prepričanji, kar seveda predpostavlja resnico sklepa. Zanesljivosti nobenega od osnovnih izvorov prepričanj (zaznava, intuicija, introspekcija, spomin, sklepanje ...) ne moremo utemeljiti, ne da bi se zapletli v takšno epistemsko krožnost.

Razmislek o zgradbi razlogov nas tako po nekaj kratkih korakih pripelje do strukturne meje *argumentov*. Kaj pa *argumentacije*? Alston, denimo, trdi tudi, da lahko naše neposredno zavedanje božje navzočnosti upraviči določena prepričanja o bogu, in zagovarja zaznavni model takšnih mističnih izkušenj:

/.../ nenadoma /.../ sem začutil božjo navzočnost. /.../ Zahvalil sem se Bogu, da me je v teku mojega življenja naučil, da ga spoznam /.../ Čutil sem njegov odgovor, ki je bil, naj vsak dan izpolnjujem njegovo voljo, v ponižnosti in revščini, in prepustim njemu, Vsemogočnemu Bogu, da presodi, ali bom kdaj poklican, da mu bom priča bolj zavestno. (Alston, 1991: 12)

Denimo, da se Alston zaplete v razpravo z ateistom o obstoju boga ali kakem prepričanju, ki iz tega sledi (da moramo nekaj storiti, ker je takšna božja volja). Ali lahko tak spor razrešita na *racionalen* način? Ateist ne sprejema Alstonovega izvora prepričanj, torej gre gotovo za *globoko* nestrinjanje. Gre za dva med seboj nezdružljiva epistemska sistema, različna načina oblikovanja prepričanj in spoznavnih metod.

Ker svojih osnovnih spoznavnih načel ne moremo ne-krožno upravičiti, sta oba epistemska sistema *enakovredna*, meni Williams (2007), ki iz enakovrednosti epistemskih sistemov (noben sistem ne nudi ne-krožnega upravičenja) izpeljuje epistemski *relativizem*. Sorazmerno standardna oznaka, ki jo navaja, je: (i) epistemski status upravičenja je odvisen od epistemskega sistema dane osebe; (ii) različne kulture imajo različne

epistemske sisteme (tudi ena kultura v različnih zgodovinskih obdobjih); (iii) enakovrednost sistemov – noben sistem ni superioren. »Če različne kulture sprejemajo različne množice osnovnih načel, ni načina, kako bi zagovarjali tezo, da je en sistem boljši od drugega« (Williams, 2007: 94).

Nestrinjanje, do katerega vodi spopad dveh epistemskih sistemov, včasih označijo kot *neoporečno* nestrinjanje (angl. *faultless disagreement*), ki temelji na epistemski *nezdružljivosti*:

Mogoče je, da imata dva dejavnika nasprotni prepričanji, ki sta v enaki meri racionalno upravičeni, pri tem pa ni nobene racionalne osnove, s katero bi ena stran lahko prepričala drugo v spremembo svojega stališča. (Pritchard, 2010: 269)

Dejavnika sta epistemsko *neoporečna*, v enaki meri racionalno upravičena v svojih prepričanjih. *Nezdružljivost* zares vodi do epistemsko nerazrešljivih in s tem globokih nestrinjanj, ampak mislim, da ne zato, ker vsak od vase »zaprtih« epistemskih sistemov dopušča samo krožen in zato domnevno *sporen* način utemeljevanja. Vsak sistem tvori »svoja« upravičena prepričanja, ki pridejo v sporu navzkriž s prepričanji drugega sistema, ki pa so prav tako upravičena – v svojem sistemu. Trilema Agripe je vendarle primarno argument za skepticizem in *vzdržanje* sodbe. Antični skeptik od *zunaj* presoja različne sisteme in uvidi njihovo enakovrednost, zato zagovarja epistemsko toleranco. Pomislimo pa na argumentacijo (ne na abstraktne argumente) in notranjo perspektivo udeležencev v globokem nestrinjanju: vsak je prepričan v svojo superiornost in običajno še malo ni epistemsko toleranten (»Saj te razumem, v tvojem sistemu to zares sledi, v mojem pa ne, ampak oba sva na istem ...«).

Kljub temu pa iz strukturnih meja upravičevanja in nevarnosti relativizma še ne sledi nemožnost upravičenja in s tem racionalne razprave o »okvirnih« propozicijah. Problem epistemske krožnosti je zahteven in nekoliko mimobežen, zato na kratko: nekateri krogi so *neogibni*, niso pa vsi krogi *slabi*. Denimo, da kot epistemologi zagovarjamo splošno teorijo spoznanja T: »Prepričanje X je védenje, če in samo če izpolni pogoj C« (denimo, da je rezultat nekega zanesljivega kognitivnega mehanizma). Primerjajmo zdaj tezo, da razlogi za zanesljivost spomina temeljijo na spominu, s tezo, da teorija T šteje kot spoznanje, ker izpolni pogoj C. Kako pa *to* vemo? Seveda, tudi to *vemo*, ker naše prepričanje izpolni pogoj C. Kaj pa je s tem točno narobe? Sosa, na katerega se pri tem opiram, med drugim navede naslednja primera:

Prepričanje B o splošnem epistemološkem pojasnilu, kdaj so prepričanja upravičena, ki velja tudi za B, in pojasni, zakaj je prepričanje B upravičeno.

Trditev S o splošnem pojasnilu, kdaj so stavki gramatikalni, ki velja tudi za S, in pojasni, zakaj je S sam gramatikalna trditev. (Sosa, 1994: 287)

Obe splošni tezi sta »krožni«. Teorija T šteje kot spoznanje, če izpolni pogoje, ki jih *sama* postavlja, in trditev S je gramatikalna, če izpolni pogoje, ki jih *sama* postavlja. Toda ta krožnost ni *viciozna*. Teorija T ne pridobi svojega epistemskega pokritja samo s tem, da samo sebe podpira, ne gre za krožnost, ko stranka na sodišču *svojo* kredibilnost utemeljuje tako,

da reče: »Tone lahko potrdi moje pričevanje in jamčim vam, da gre za zanesljivo pričo!« Teorija mora zares izpolniti pogoj C, ki ga postavlja (prim. Sosa, 1994: 289). Res pa je, da *morda* obstajajo različne teorije, ki postavljajo različne pogoje: vsaka lahko tvori svoja »upravičenja«, ki pridejo v »globokem« sporu navzkriž s prepričanji drugega sistema.

Epistemski relativizem je zares eden od izvorov globokih nestrinjanj. Mislim pa, da gre za manjšo grožnjo racionalnosti, kot se zdi. Vzemimo znane raziskave eksperimentalnih filozofov, ki naj bi dokazovale, da imajo različne civilizacije različne pojme spoznanja. Ko dobijo tipičen Gettierovski scenarij (upravičeno prepričanje, v katerem resnica temelji na nekem srečnem spletu naključij) in se morajo odločiti, ali oseba v tej situaciji zares ve ali pa je v to samo prepričana, samo 28 % anketiranih »zahodnjakov« trdi, da gre za védenje (kar se sklada z našo, »zahodno« spoznavno teorijo), kar 61 % prebivalcev indijske podceline pa meni, da gre za védenje (Weinberg, Nichols in Stich, 2001: 444). Gre za velike pojmovne razlike med kulturami, ki temeljijo na različnih kognitivnih slogih (holizem in vloga konteksta pri »vzhodnjakih«, vloga vzročnih zvez pri »zahodnjakih«)? A preden začnemo zagovarjati pojmovni relativizem, se vprašajmo, čemu samo *dve* možnosti v teh anketah (oseba ve, oseba je samo prepričana)? Običajno gre za zapletene scenarije, pri čemer nas vsaj malo vleče na obe strani, in če bi imeli anketiranci možnost, da obkrožijo »ne morem se odločiti«, bi se razlika med kulturama najbrž krepko zmanjšala.

Podoben odgovor na izziv globokih nestrinjanj v duhu epistemske tolerance ponuja Feldman (2005), ki opozarja, da razrešitev spora glede *P* ni samo v tem, da na koncu obe strani sprejmeta *P* ali *ne-P*; včasih se namreč zgodi, da se obe *vzdržita* sodbe. S tem sicer nista razrešili zadeve (*P* ali *ne-P*), sta pa na racionalen način razrešili nestrinjanje. Žal pa se zelo redko zgodi, da se bomo v globokem nestrinjanju vzdržali sodbe. To je smiselno, kadar gre za nestrinjanje med intelektualnimi vrstniki (angl. *peer disagreement*). Intelektualna vrstnika, ki razpravljata o nekem problemu, sta enakovredna glede kognitivnih vrtilin in veččin ter sta povsem seznanjena z vsemi dokazili in argumenti za eno ali drugo stran. Vendar sta v *sporu* glede *P*: prva oseba je prepričana, da je *P* resnična propozicija, druga pa, da je neresnična. Feldman je v teh razpravah »spravljivež« (angl. *conciliationist*), ki meni, da soočenje z intelektualnim vrstnikom, ki ima nasprotno mnenje, zahteva, da revidiramo svoja prepričanja. To se mi zdi smiselno v sporu z nekom, za katerega vemo, da je skrbno in dolgo motril vsa dostopna dokazila, da je odprtega duha, temeljit, inteligenten ... Ampak v globokih nestrinjanjih prav tega običajno *ne* predpostavljamo, zato še malo nismo epistemsko tolerantni.

Feldman pa ima po mojem prav, da lahko razpravljamo o *vsem*, tudi o svojem »okvirju« – razmišljamo o posledicah, presojamo možne ugovore ... Za Fogelina propozicije, ki tvorijo naš okvir, iz ozadja vodijo razpravo, niso pa same predmet argumentacije. A zakaj ne bi mogli tudi o njih racionalno razpravljati? Ali jih dejstvo, da so vključene v *sistem* povezanih in med seboj podpirajočih se propozicij, zares izključuje iz prostora razlogov in racionalne razprave?

Pomislimo spet na Alstona, ki pravi, da ne moremo na ne-krožen način dokazati zanesljivosti čutne zaznave, zato so v tem smislu čutne in mistične oblike zaznave na istem čolnu (Alston, 1991: 143). Še vedno pa smo bolj upravičeni v svojem zaupanju v čutno in mistično zaznavo kot pa »v prerokovanju iz drobovja ali iz kristalne kroglice«, saj gre za socialno etablirani praksi, njihovi rezultati ne vodijo do masivnih protislovij, v precejšnji meri se (po Alstonu) skladata z drugimi epistemskimi praksami ... Ali ne gre tu za navajanje razlogov, primerjave, iskanje konsistence ...? No, lahko bi rekli, da gre pač za vrhunskega epistemologa, ki poskuša svoje nenavadno stališče braniti pred drugimi epistemologi (s katerimi deli precejšen del »ozadja«). A mislim, da gre za nekaj bolj osnovnega. Vsako prepričanje, če je zares *prepričanje*, je v prostoru razlogov, vsaj v minimalnem smislu, da ga spremenimo, če mu dokazila nasprotujejo in ga ne moremo preprosto uskladiti s svojimi drugimi prepričanji, ter da ga branimo, če smo izzvani.

Denimo – zakaj sprejemam *P*: »Fetus je oseba«? Če nimam nobenega odgovora, kako lahko to prepričanje uporabljam v argumentaciji kot razlog, ki *upravičuje* druga prepričanja? Po Fogelinu lahko *P* branim samo s »*P* spada med propozicije, ki tvorijo moj okvir«. No, če ta utemeljitev *upravičuje* *P*, potem moram biti prepričan tudi v to, da je moj okvir zelo verjetno *resničen* (dober, sprejemljiv). Tako dobimo shemo:

P, ker je *P* del mojega okvirja, in prepričanja, ki tvorijo okvir, so zelo verjetno resnična (sprejemljiva).

V tem primeru pa *P* ni več argumentativno osnovno prepričanje, saj ga *utemeljujem* z drugimi. Mislim, da je vprašanje, zakaj sprejemamo okvirne propozicije, vedno smiselno. Vzemimo:

A: Moja stališča temeljijo na mojih vrednotah in to so vrednote, ki jih je *vredno* zagovarjati.

B: Zakaj?

A: Ker so del moje »oblike življenja« in moje »slike sveta«.

B: Ali to ne pomeni, da so to zate *prave* vrednote? In če so prave, ali to ne pomeni, da jih nisi pripravljen racionalno zagovarjati?

Prostor razlogov pa ni zaseben – »naši« razlogi bi morali imeti normativno moč tudi za druge. Res pa je, da se na koncu argumentacije pogosto ustavimo pri vrednotah in moralnih načelih. Ule meni, da takšna načela strukturno delujejo na drugačni ravni kot običajna prepričanja:

/.../ moralna načela predvsem *omogočajo* oblikovanje razlogov, ne pa, da bi bile sama *razlogi* dejanj. So nekaj takega kot pravila sklepanja v logiki. Sklepe sicer oblikujemo v *skladu z njimi*, le redko pa ta pravila preoblikujemo v zakone, ki nastopajo kot premise (razlogi) sklepa. (Ule, 2009: 51)

A zakaj uporabljamo prav takšna pravila sklepanja kot jih, in ne drugačna? Vzemimo znano razpravo o logičnem vezniku TONK (Prior, 1960). Veznik določata pravili priključitve

(»Iz p izpelji p TONK q «) in opustitve (»Iz p TONK q izpelji p «, »Iz p TONK q izpelji q «). Veznik, ki ima tako določene sklepalne lastnosti, je logično nesmiseln, saj hitro pokažemo, da kar koli sledi iz česar koli, denimo poljuben q iz poljubnega p (iz začetne domneve p izpeljemo p TONK q po pravilu priključitve in po pravilu opustitve potem dobimo q). Veznik ni v *harmoniji* z drugimi pravili in z našim pojmovnim sistemom, pravijo filozofi logike, ki se sicer navdihujejo pri Wittgensteinovi tezi, da je pomen veznika v njegovi rabi (prim. Dummett, 1981: 396). Ali ne velja nekaj podobnega za moralna načela? Tudi tu dano načelo upravičuje razmislek o posledicah in združljivosti z drugimi načeli, ki je povsem racionalen. Ule ima sicer prav, da moralnih načel običajno ne ekspliciramo in ne utemeljujemo, a v kantovskem duhu bi dejal, da načelo svojega delovanja lahko branim, če sem izzvan.

5.

Kaj sploh so predpostavke argumentacije in njenega uspešnega konca? Mislim, da gre za tri tipe predpogojev; dva sta formalna, strukturna, en pa vsebinski.

Prve predpostavke so nedvomne *semantične* (v širokem smislu) – argumentiranje predpostavlja komunikacijo, zato morajo sogovornici deliti pomene besed in z njimi določen pojmovni okvir. Kako lahko sicer sploh izrazijo svoja prepričanja in razloge? Williams (2007: 108) sicer meni, da zaradi semantičnih razlogov človeška bitja nikdar niso povsem brez skupnega ozadja ali celo skupnih epistemskih procedur. Tisto, kar nas najbolj razdvaja, so problemi, ki jih zdrav razum ne more preprosto razrešiti. Delno ima prav (Fogelinovi primeri globokih nestrinjanj so že te vrste), ampak iz semantičnih ujemanj še ne sledijo epistemska (*pace* Wittgenstein).

Druge predpostavke so epistemske v širšem smislu ali logično-epistemske. Logično-spoznave predpostavke zajemajo najprej umestitev sporne teze v prostor *razlogov*. V argumentacijo vstopamo s prepričanji, ki jih branimo in podpiramo z razlogi. Stanje *prepričanja* po definiciji vključuje pripravljenost, da prepričanje spremenimo, če mu dokazila nasprotujejo (prim. tudi Pritchard, 2010: 280). Epistemski tip predpostavk vključuje še načine oblikovanja prepričanj (npr. prerokovanja iz drobovja ne »šteje«) in druge epistemske procedure (katera dokazila priznamo). Zajemajo še splošne norme racionalnosti (pravila sklepanja, izogibanje nekonsistenci), ki so vključene v podporo ali zavrnitev dane teze in določajo, kdaj je spor »zaključen«, izhodiščna teza pa dovolj dobro utemeljena ali zavrnjena. Morda še več – Ule uvaja pojem *implicitnega* znanja (Ule, 2001: 214–227), ki je že vključeno v razumevanje jezika in kompleksnih situacij, zajema pa tako neizražene in neuporabljene konsekvence izrecnih prepričanj kot tudi tisto, kar je v argumentaciji neizrečeno in po tihem predpostavljeno.

Če v argumentaciji predpostavk tega tipa s sogovornikom ali sogovornico ne delimo, smo zares v situaciji globokega nestrinjanja. Nekatere radikalne zagovornice feministične epistemologije, denimo, opozarjajo na spolno zaznamovanost pojmov in

kategorialnega aparata. Ideali objektivnosti, racionalnosti in univerzalnosti spoznanja so zanje ideali zahodne osebe moškega spola srednjega razreda. Pristaš univerzalnih norm racionalnosti in radikalna feministka nestrinjanja glede kake teze včasih ne moreta razrešiti na racionalen način, saj niso izpolnjeni »proceduralni« predpogoji argumentacije.

Tretji tip predpostavk so določena vsebinska prepričanja, ki so za nas osrednja, vendar so najteže določljiva. Nekaj takega je središče mreže prepričanj, o kateri govori holist, ki je najmanj podvrženo vplivu nasprotnih dokazil. Putnam (1975: 39–41), ki ga omenja Fogelin, uporablja izraz okvirno načelo (angl. *framework principle*), včasih tudi »kontekstualni *a priori*«, za prepričanja, ki so tako osrednja, da jih uporabljamo pri oblikovanju napovedi v velikem številu eksperimentov, ne da bi njih same lahko ogrozil kak možni izid eksperimenta (za Putnama so to klasični zakoni logike, zakoni evklidske geometrije in osnovna fizikalna načela, npr. » $f = m \cdot a$ «, v času, ko so ti zakoni bili sprejeti). Za njih velja, da ne moremo označiti, kako bi lahko bili neresnični, razumno je, da takšno trditev sprejmemo brez dokazil in jo obravnavamo kot immuno za ovržbo. Mednje šteje tudi tezo o obstoju preteklosti in pa tipično filozofske trditve (analize?) tipa »Če Jones ve, da p , potem mora imeti ali je moral imeti dokazila, da p «.

Mislím pa, da tudi o tem jedru lahko razpravljamo, sodelovanje v obliki življenja navsezadnje ni »slepo«, saj naša oblika vključuje (samo)refleksijo, odzivnost na razloge, odprtost presoji in spremembi. Vzemimo zgornje primere okvirnih ali jedrnih propozicij: klasične zakone logike lahko postavimo pod vprašaj, osnovna fizikalna načela so se zamajala z Einsteinom, eksternalizem pa je vsaj načel tezo, da spoznanje zahteva posedovanje dokazil, ki se jih zavedamo.

Posebno vlogo v našem »okvirju« zares imajo moralna načela, osnovni sistem vrednot, hierarhija preferenc, ki določa prioritete v našem ravnanju. Ule pravi tako:

/.../ moralna načela uveljavljajo pretežno kot ozadne premise celotnega spleta dejanj posameznika v več življenjskih situacijah ali kot implicitna pravila za presojo pomena v okvirih širše zastavljene racionalnosti dejanj. (Ule, 2009: 51)

Mislím, da je več sklopov razlogov, zakaj se argumentacija zaustavi prav pri moralnih načelih. Prva sta sporna narava domnevnih »moralnih dejstev« in problem objektivnosti norm. Etika in morala sta najbolj naravno gojišče za razvoj relativizma. Naslednja problema sta logična zgradba in nekonsistenca moralnega sistema samega – zdi se, da to dopušča obstoj moralnih *dilem*, situacij, v katerih si naše osnovne moralne intuicije med seboj nasprotujejo; obvezani smo storiti neko dejanje, ampak obvezani smo tudi, da tega ne storimo. Zadnji razlog pa se mi zdi najbolj pogost – vsi vemo, da nekaterih v vroči razpravi ne »premakne« ničesar, celo »v principu« ne. Vrednote in moralna načela so posebej *neodzivna* na razloge in dokazila, zagovarjamo jih ne glede na »kar koli«. V takšnih primerih pa sploh ne gre za *prepričanje*, ki ga branimo, in logično-spoznavni strukturni predpogoj argumentacije ni izpolnjen. Fogelinova teza je v tem primeru mnogo manj radikalna, kot se zdi: globokih

nestrinjanj ne moremo razrešiti z argumenti, tako kot tudi nestrinjanj glede tega, kaj je okusno ali smešno, ne moremo razrešiti z racionalno argumentacijo.

6.

Kadar gre za *prepričanja*, potem je, vsaj tako mislim, smiselno vprašanje utemeljitve tudi pri »okvirnih« propozicijah. Trivialno resnično pa je, da tistega, ki vztraja pri svojem, ne glede na vsa nasprotna dokazila, ne moremo prepričati z argumenti. Kaj sploh še preostane? Fogelin navaja Wittgensteina (1969: 81):

611. Kjer se res srečata dva principa, ki sta nepomirljiva drug z drugim, tam vsakdo drugega proglašaja za norca in krivoverca.

612. Rekel sem, da bi se proti drugemu »boril« –toda ali mu potemtakem ne bi podal *razlogov*? Seveda, toda kako daleč gredo? Na koncu razlogov nastopi *prepričevanje* (nem. *Überredung*). (Pomisli, kaj se dogaja, kadar misijonarji spreobračajo domačine.)

Kako slabo je to? Uporaba retoričnih sredstev sama po sebi ni vedno filozofsko »zavržno« dejanje. Z retoričnimi sredstvi sicer običajno mislimo sklicevanje na lastno korist, zastraševanje, izrabo čustev itd., a ni nujno, da je vsako prepričevanje iracionalno. Če odpovedo sredstva racionalne argumentacije, še ni konec racionalnosti v nekem širšem smislu. Lahko nadaljujemo s poučevanjem ali preprostim opozorilom na posledice določenih stališč. Včasih zadošča že, da se iz enega kota svoje »miselne sobe« prestavimo v drugega. Naj to ponazorim z naslednjo šalo iz samostana trapistov. Prvi menih vpraša opata, ali lahko kadi, medtem ko moli. Zaprepadeni opat odgovori: »Seveda *ne*, to meji na svetoskrunstvo!« Drugi menih pa vpraša opata, ali lahko moli, medtem ko kadi. »Seveda,« odgovori opat. »Bog nas želi slišati v vsakem trenutku in v vseh okoliščinah.«

Tudi Ule (2009: 51) je v nasprotju s Fogelinom bolj optimističen – s spremembo konteksta razprave je po njegovem prepričanju mogoče preseči nasprotja, ki so redko nepresegljiva. Mislim, da ima prav, a kako pride do spremembe konteksta? Kakšna je pri tem vloga racionalnosti in dokazil? Na to ni lahko odgovoriti.

Memedi (2007) obravnava konflikt v Makedoniji med vladnimi silami in oboroženimi skupinami v Makedoniji živečih Albancev (leta 2001). Albanski in makedonski mediji so vzroke konflikta opisovali na povsem različne načine (težnja po Veliki Albaniji ali boj za pravice manjšine). Toda oboji so pravzaprav naslavljali mednarodno skupnost, ne pa drug drugega – z njo je bila za obe strani mogoča normalna komunikacija. Mislim, da to kaže, da difuzno »skupno ozadje« ni *tranzitivno*: albanska stran je delila predpogoje argumentacije z mednarodno skupnostjo, ki je delila predpogoje z makedonsko, a teh predpogojev za uspešno argumentacijo med sprtima stranema ni bilo.

Seveda pa ni receptov za racionalno razrešitev globokih sporov. Vztrajanje v navajanju in izmenjavi razlogov takrat, ko ne morejo več učinkovito delovati, je celo škodljivo

za našo sposobnost dobrega razmišljanja, meni Campolo (2005), Adams (2005) pa naspotno opozarja, da sploh ne moremo vedeti, da gre za ne-normalno nestrinjanje, dokler ne izčrpamo vseh racionalnih sredstev. Samo če nadaljujemo z racionalno razpravo, lahko odkrijemo, da gre za globoko nestrinjanje, zato racionalne argumentacije ne bi smeli takoj zamenjati s tehnikami prepričevanja.

Lahko zagovarjamo obe stališči. Velikokrat je okvirne propozicije težko prepoznati, šele v razpravi se razjasnijo (ko razmislimo o posledicah, povezavah, konsistenci ...). Kot so opozorili že drugi (npr. Lugg, 1986) – racionalna razrešitev nestrinjanja ne predpostavlja, da *začnemo* z izdelanim okvirjem skupnih stališč; to je nekaj, kar je lahko šele rezultat argumentacije, nekaj, k čemur težimo. Menim, da se Russell upravičeno pritožuje, da je ena od pomanjkljivosti vseh filozofov od Platona dalje v tem, da so svoje raziskave o etiki *začenjali* s predpostavko, da že vnaprej vedo, kakšni so sklepi, do katerih bi naj prišli (Russell, 2004: 119). Še posebno glede zapletenih sodobnih etičnih dilem se mi zdi, da bi morali do skupnega okvirja priti na koncu, ne že na začetku argumentacije.

Včasih je tudi bolje nadaljevati razpravo na »periferiji« (kakšne so, denimo, posledice določenega stališča) in se izogniti čelnemu trčenju osnovnih načel. »Argumentacija« pa nima racionalne razrešitve, kadar sploh ne gre za navajanje razlogov za določeno prepričanje. Dandanes poskuša vsakdo svoja stališča predstaviti v obliki argumenta, saj se zaveda, da gre za najmočnejše racionalno sredstvo prepričevanja. Že ko mati malemu otroku zagrozi: »Pojesti moraš solato, sicer ti bodo začeli izpadati lasje!«, v kar sama sicer ne verjame, prepričevanje zamaskira kot argument. Velikokrat gre pri »globokih« nestrinjanjih za *navidezno* argumentacijo, saj ena ali morda celo nobena od vpletenih strani ne zagovarja sporne teze kot prepričanja, ki bi ga bila pripravljena spremeniti, če mu dokazila oporekajo. V tem primeru se vztrajanje v racionalni argumentaciji zares ne zdi več smiselno, tako kot nima smisla argumentirati zadev glede okusa.

Če povzamem – uspešna argumentacija predpostavlja, da živimo v skupnem *normativnem* okolju: *jezikovno-pojmovnem*, *epistemskem* – strinjamo se v standardih racionalnosti, načinih oblikovanja in spreminjanja prepričanj, ki so jedro naših metod za razreševanje nestrinjanj, in *moralno-etičnem* – delimo preference in hierarhije vrednot, na katerih temeljijo naši končni razlogi. Kadar ti predpogoji niso izpolnjeni, lahko argumentacija zaide v slepo ulico. Globoka nestrinjanja sicer obstajajo, ampak takšne situacije so redke, še bolj, kot to misli Fogelin. Meje argumentacije kot tudi meje logike, znanosti in spoznanja so tema, ki pomembno določa filozofsko delo Andreja Uleta. Verjetno se z marsičim v mojih razmišljanjih ne bo strinjal, ampak filozofi nikdar ne pričakujemo, da bo konec razprave nekakšna *izmera*, glede katere se bomo poenotili. Prav to je priložnost za nadaljevanje razprave, ne za *spreobračanje*.

Literatura

- Adams, D. M. (2005). »Knowing when disagreements are deep«. *Informal Logic*, 25, str. 65–78.
- Alston, W. P. (1986). »Epistemic Circularity«. *Philosophy and Phenomenological Research*, 47, str. 1–30.
- Alston, W. P. (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Campolo, C. (2005). »Treacherous Ascents: On Seeking Common Ground for Conflict Resolution«. *Informal Logic*, 25, str. 37–50.
- Dummett, M. (1981). *Frege: Philosophy of Language*. Cambridge: Harvard University Press.
- Feldman, R. (2005). »Deep Disagreement, Rational Resolutions, and Critical Thinking«. *Informal Logic*, 25, str. 13–23.
- Fogelin, R. J. (1985). »The Logic of Deep Disagreements«. *Informal Logic*, 7, str. 1–8. [Ponatis v *Informal Logic*, 25 (2005), str. 3–11.]
- Lugg, A. (1986). »Deep disagreement and informal logic«. *Informal Logic*, 8, str. 47–51.
- Memedi, V. (2007). »Resolving deep disagreement«. V Tindale, C. W. in Hansen, H. V. (ur.), *Dissensus and the Search for Common Ground*. OSSA 2007. Dostopno na: <https://scholar.uwindsor.ca/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1360&context=ossarc> hive. [Zadnji dostop 1. 9. 2018]
- Prior, A. (1960). »The runabout inference ticket«. *Analysis*, 21, str. 38–39.
- Pritchard, D. (2010). »Epistemic Relativism, Epistemic Incommensurability and Wittgensteinian Epistemology«. V Hales, S. (ur.), *A Companion to Relativism*. Oxford: Wiley Blackwell, str. 266–285.
- Putnam, H. (1975). »The Analytic and the Synthetic«. V *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell, B. (2004). *History of Western Philosophy*. London: Routledge.
- Sosa, E. (1994). »Philosophic scepticism and epistemic circularity«. *Proceeding of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 68, str. 263–290.
- Šuster, D. (2015). *Moč argumenta: neformalna logika v teoriji in praksi*. Maribor: Aristej.
- Ule, A. (1990). *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*. Ljubljana: ZIFF.
- Ule, A. (2001). *Logos spoznanja – osnove spoznavne teorije*. Ljubljana: ZPS.
- Ule, A. (2009). »Meje argumentacije in razlage v etičnih in političnih razpravah«. V Flajšman, B. (ur.), *O argumentaciji in retoriki v političnem in javnem prostoru* (Zbornik referatov in razprav, 2009, št. 4). Ljubljana: Državni svet RS, str. 49–54.
- Weinberg, J. M., Nichols, S. in Stich, S. (2001). »Normativity and epistemic intuitions«. *Philosophical Topics*, 29 (1–2), str. 429–460.
- Williams, M. (2007). »Why (Wittgensteinian) contextualism is not relativism«. *Episteme*, 4, str. 93–114.
- Wittgenstein, L. (1969). *On Certainty*. Uredila G. E. M. Anscombe in G. H. von Wright. Oxford: Basil Blackwell. [OC]
- Wittgenstein, L. (2004). *O gotovosti*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa. [OG]