

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 82 (2022) 3, 547—559

Besedilo prejeto/Received:09/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 17:159.923.2

DOI: 10.34291/BV2022/03/Strahovnik

© 2022 Strahovnik, CC BY 4.0

*Vojko Strahovnik*

## **Identiteta, etika prepričanja, razumnost in resonanca**

### *Identity, Ethics of Belief, Rationality, and Resonance*

*Povzetek:* Prispevek<sup>1</sup> se ukvarja z vprašanji spoznavnih dokazil za naša prepričanja oz. etiko prepričanj, pri čemer se podrobneje posveča problematiki nestrinjanja. Kaj obstoj nestrinjanja med menoj in drugim pomeni za razumnost sprejemanja prepričanja, ki je predmet tega nestrinjanja? Tu zagovarjamo stališče, da zgolj obstoj takšnega nestrinjanja ne pomeni nujno, da je (najbolj ali celo edino) razumno naše prepričanje opustiti – zlasti v primeru verskih prepričanj. To tezo lahko opremo na izhodiščno raven razumnosti, ki jo poimenujemo izkustvena razumnost in ki v veliki meri vključuje tudi spoznavna dokazila, ki jih ne moremo nujno izrecno ubesediti ali posredovati. In prav ta v položaju nestrinjanja pogosto igrajo pomembno vlogo. Obenem pa je ta tema povezana z mislijo Hartmuta Rosa, posebej njegovo teorijo resonance in tezo o oblikah novih identitet, ki so posledica družbene pohitritve časa. Te so zelo pomembne tudi z vidika posameznikovih prepričanj ter razumnosti. Teorija resonance ponuja tudi nastavke za razumevanje vidika, da je nestrinjanje inherentni gradnik resonance – in ne nekaj, kar bi slednja izključevala ali odpravljala. Ob koncu na tej podlagi oblikujemo tudi novo osvetlitev nekaterih izzivov sodobnega časa, kot so spoznavni mehurčki, odmevne komore in spoznavni vidiki identitetne politike.

*Ključne besede:* etika prepričanj, nestrinjanje, razumnost, identiteta, resonanca

*Abstract:* The paper deals with the issues of evidence for our beliefs or the ethics of belief, with a specific focus being on the problem of disagreement. What does the existence of a disagreement between me and others mean for the rationality of accepting the belief in question that is the subject of disagreement? In connection with this, we advocate the view that the mere existence of such disagreement does not necessarily mean that it is most (or even only) rational to abandon our belief, especially in the case of religious beliefs. The

<sup>1</sup> Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa „P6-0269 Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna, ter s podporo John Templeton Foundation v okviru projekta „New Horizons for Science and Religion in Central and Eastern Europe“.

latter can be linked to a primary level of rationality, which we call experiential rationality and which, to a large extent, also includes evidential support that one cannot necessarily express explicitly or communicate. This aspect often plays a vital role in a situation of disagreement. At the same time, this topic is related to the thought of Hartmut Rosa, especially his theory of resonance and his thesis about the forms of new identities that result from the social acceleration of time. The latter identities are very important from the point of view of individual beliefs and rationality. The theory of resonance also offers means for understanding the aspect, according to which disagreement itself is an inherent building block of resonance and not something that the latter excludes or eliminates. At the end, on this basis of all this, a new illumination of some challenges of modern times, such as epistemic bubbles, echo chambers, and epistemic aspects of identity politics, is put forward.

*Keywords:* ethics of belief, disagreement, rationality, identity, resonance

## 1. Uvod

---

Nemški sociolog Hartmut Rosa je v zadnjem desetletju postal izjemno vpliven predvsem zaradi svoje teorije resonance kot načina naše povezanosti s svetom – vzbudila je številne odzive praktično na celotnem polju družboslovnih in humanističnih znanosti (Rosa 2019; Žalec 2021; Klun 2020). Pred tem je sistematično proučeval vidike razvoja sodobnega sveta – predvsem dožemanje struktur časa, ki jih je strnil v teorijo družbene pohitritve (Rosa 2013). Kot del slednje je razvil tudi misel o časovnih vzorcih identitet, ki jih lahko razumemo kot odziv na omejeno pohitritev.

Rosa trdi, da je v obdobju pred družbeno pohitritvijo prevladoval model stabilne osebne identitete, ki je bila usklajena z generacijskim tempom družbenih sprememb. Ko pa pride do družbene pohitritve, model tradicionalne stabilne identitete razpade – in ga nadomestijo drugi modeli, ki so posledica te pohitritve ali pa nanjo vsak na svoj način odgovarjajo. Tradicionalna stabilna identiteta je bila oblikovana na temelju posameznih določil identitete, kot so poklic, družina, religija, politični pogledi ipd. To stabilno vrsto osebne identitete nadomesti t. i. performativna identiteta, saj zaradi družbene pohitritve identitete ni več mogoče oblikovati kot učasovljen projekt, vzpostavljen v okviru trajanja posameznikovega življenja, ampak jo moramo prilagajati – se zanjo odločati od konteksta do konteksta, iz ene časovne stopnje v drugo. Tako identiteta postane performativna oz. določena s posamičnimi (poklicno-profesionalnimi, družinskimi, političnimi, verskimi) dejanji, dosežki ali privzetimi vlogami. Rosa izpostavlja štiri take modele performativne identitete, in sicer: (1) identiteto jezdeca valov, (2) identiteto klateža oz. brezciljneža kot brezciljno in stalno premikajočo se identiteto, (3) identiteto depresivneža in (4) identiteto skrajneža (Rosa 2011). Jezdec valov je oblika identitete, ki zna družbeno pohitritev z vidika lastnega uspeha najbolje izkoristiti. Premika se

od vala do vala te pohitritve in sprememb – in jih uspešno izkorišča, ne da bi bil pri tej identiteti vezan na kakršno koli obliko stabilnosti (npr. zavezanost določenim vrednotam, ki bi ga določale). Ker pa to v omenjenem kontekstu uspe le nekaterim oz. maloštevilnim, se ta oblika identitete pogosto pretvori v eno od drugih treh. Identiteta brezcilnejša je oblika identitete, kjer posameznik ne jezdi na vrhovih valov, temveč je nenehno podvržen temu, da ga valovi premetavajo sem in tja, včasih tudi potopijo pod vodo. Večinoma se zgolj prilagaja in nima posebnega nadzora ali avtonomije. Morda se drži nekaterih ustaljenih vzorcev, npr. v vsakdanjem življenju, a teh ne povezuje z dalj časa trajajočo identiteto kot življenjskim projektom. Ker so tako poskusi jezdenja valov kot nenehno prilagajanje (psihološko) utrujajoči, se oblikuje tretja oblika identitete, to je identiteta depresivnejša oz. izgorelejša, kjer zaradi stanja psihološke izčrpanosti in izpraznjenosti nastopi stanje ravnodušnosti do vsega – in nezmožnost strukturiranja celo vsakdanjega življenja. Zadnja, četrta oblika identitete pa je identiteta skrajnejša, ki se oklepa nekakšnega trdnega jedra identitete, prežemajočega celotno življenje – toda tega jedra ne morejo več predstavljati služba, družina ali lokalna skupnost, temveč nekaj, kar sam razume kot neko transcendentalno zasidrano resnico. Gre za obliko identitete, ki je zelo tesno vezana na religijo, pozna pa tudi nereligiozne oblike, ki so organizirane okoli idej nacionalizma, rasizma ali političnega radikalizma in ekstremizma (218–221).

Teorija resonance in teza o družbeni pohitritvi sta – skupaj s spremljajočimi uvidi in koncepti – seveda izjemno kompleksni in večplastni. V tem prispevku nam bo vse omenjeno predstavljalo zgolj ozadje za razpravo o vlogi verskih prepričanj pri verski identiteti ter vidikih njihove razumnosti. Posebej nas bo zanimal vidik etike prepričanj v povezavi s problemom nestrinjanja kot nečesa, kar naj bi *prima facie* zmanjšalo obseg upravičenja za naša prepričanja – in posledično privedlo do njihove opustitve. Širši okvir raziskovalnega problema torej predstavlja razprava o nestrinjanju in o tem, kaj zavedanje o obstoju tega nestrinjanja pomeni za razumnost sprejemanja prepričanj. Odgovor na ta izziv bo razvito stališče o izkustveni ravni racionalnosti pri tvorbi in ohranitvi prepričanj, ki opustitve tistih naših prepričanj, za katere vemo, da se pri njih (nekateri) drugi z nami ne strinjajo, ne terja nujno. V zaključku se bomo vrnili k teoretskemu okviru Hartmuta Rose in pokazali, kako lahko njegovo teorijo resonance povežemo z odgovorom na izziv nestrinjanja – in kako lahko oboje skupaj plodno uporabimo pri vrsti izzivov sodobne družbe, ki so povezani z vprašanji identitete, dialoga in razumnosti. Hkrati bomo pokazali še, kako lahko prej navedene oblike performativne identitete razumemo tudi glede na vidik prepričanj in nestrinjanja.

Uvodoma dodajamo kratko pojasnilo o razumevanju in vlogi verskih prepričanj. Obstaja seveda več različnih razumevanj verskih prepričanj – vključno z različnimi razumevanji njihove vloge. Eno izhodišče predstavlja to, da vse verske pojave preprosto razdelimo v dve široki kategoriji, kot to dela Durkheim, ko piše, da jih lahko razvrstimo »v dve osnovni kategoriji: verovanja in obrede. Prva so prepričanja in so sestavljena iz reprezentacijskih stanj, obredi pa so posebni načini delovanja.« (1995, 34) Po Durkheimu so verska prepričanja razumljena kot reprezentacijska

stanja in kot pristna prepričanja. Nekateri avtorji temu nasprotujejo: trdijo, da je treba k verskim prepričanjem dejansko pristopiti z vidika drugih duševnih stanj ali drž, kot so upanje, predanost ali vera; pri tem so slednje nezvedljive na prepričanja, čeprav jih je včasih mogoče razumeti kot doksatične ali takšne, da do prepričanj lahko vodijo (Audi 2011, 51–52). Še ena možnost je razumeti vero kot posrednika med verskim izkustvom in verskim prepričanjem – tako da oboje, tako izkustvo kot prepričanje, izhaja iz vere. V prispevku so pristna prepričanja razumljena kot doksatična stanja, ki v vključujejo nosilčevo zavezanost njihovi vsebini. To pomeni zavezanost misli, da sta svet oz. stvarnost dejansko takšna, kot ju prepričanje predstavlja. Posledično ima prepričanje konstitutivni smoter – cilj, ki je resnica; če imamo določeno prepričanje, potem to meri na resnico. Ima pa prepričanje – ali tudi celoten skop prepričanj posameznika – lahko tudi druge spoznavne cilje, kot so znanje, razumevanje, izogibanje zmoti, zadostna moč prepričanj (tj. imeti dovolj ustreznih prepričanj, ki nam omogočajo delovanje v svetu), prepričanost v skladu z intelektualnimi vrlinami itd. Tem se lahko pridružijo še bolj pragmatični cilji, npr. preživetje, prispevanje k zadovoljevanju bioloških potreb, zadovoljevanje želja itd. (Strahovnik 2022).

Verska prepričanja lahko razumemo kot prepričanja, ki se nanašajo na božansko ali sveto. Durkheim trdi, da verska prepričanja

»delijo skupno lastnost. Predpostavljajo razvrstitev stvarnih ali idealnih stvari, ki si jih ljudje lahko zamislijo, v dva razreda oz. dva nasprotna rodova, ki ju lahko zelo na široko označimo z izrazoma, ki ju posredujeta besedi profano in sveto. Razdelitev sveta na dve domeni, od katerih ena vsebuje vse sveto, druga pa vse, kar je profano, je značilna lastnost verskih prepričanj. Verovanja, miti, dogme in legende so bodisi reprezentacije bodisi sistemi reprezentacij, ki izražajo naravo svetih stvari, odlik in moči, ki so jim pripisane, njihovo zgodovino in medsebojne odnose, vključno z njihovimi odnosi do profanih stvari.« (1995, 34)

Naj dodamo, da tukaj naš namen ni na kakršen koli način zvajati vero, versko izkustvo, versko raznolikost ali pa medreligijski dialog zgolj na verska prepričanja. V okviru nekaterih razumevanj medreligijskega dialoga imajo sicer prepričanja manjšo vlogo – in so podrejena bodisi vidiku verskih izkustev bodisi vidiku gradnje odnosov ter drugih praks. Kljub temu pa je vlogo prepričanj v verskih tradicijah nemogoče povsem zapostaviti – ker so tudi verska prepričanja pomemben del medverskega dialoga in si zato zaslužijo pozornost. Prav tako ne trdimo, da so preostali vidiki posameznikove identitete vedno v skladu z verskimi prepričanji. Na različna razumevanja in izhodišča smo zgolj opozorili – in na jedro naše nadaljnje razprave o nestrinjanju in razumnosti nimajo večjega vpliva. Vsekakor pa igrajo pomembno vlogo znotraj širšega vidika razprave o sodobnih oblikah identitet in z njimi povezanih praks.

## 2. Etika prepričanja in problem nestrinjanja

Kot začetnika razprave o etiki prepričanja običajno štejemo angleškega matematika in filozofa Williama K. Clifforda – zlasti njegov sloviti esej s prav takšnim naslovom „Etika prepričanja“ (1877/1886). V njem se Clifford sprašuje, kdaj smo določeno prepričanje glede na spoznavna dokazila, ki ga zanj imamo, upravičeni sprejeti (ali obdržati). Primer za ponazoritev tega vprašanja je lastnik ladje, ki kljub temu, da se mu porajajo upravičeni dvomi, ali je ladja za plovbo varna, te dvome potisne na stran – prepričan, da je ladja do sedaj varno in zanesljivo prestala vse pomorske teste, in bo zato lahko prestala še enega. Svojo vero polaga v božjo previdnost, ki naj zaščiti življenje pomorščakov in ladjo samo. Tik pred plovbo ima iskreno in pomirjujoče prepričanje, da je ladja varna – in jo opazuje, kako zapušča pristanišče. A ladja potone, posadka umre, na koncu pa lastnik zanjo prejme tudi zavarovalnino. Clifford začena svojo razpravo z ugotovitvijo, da je lastnik za smrt pomorščakov vsekakor odgovoren, a hkrati je odgovoren tudi za svoje prepričanje – ki je bilo rezultat tega, da je sam sebe povsem zavestno pripeljal do stanja duha, v katerem je prepričanje lahko tvoril in sprejel: zanj je kriv oz. odgovoren. Ta sodba bi obveljala tudi, če bi se izkazalo, da je ladja konec koncev bila varna in bi predvideno plovbo opravila srečno. Pravilnost ali napačnost prepričanja namreč ne zadevata njegove vsebine, temveč njegov izvor – torej ne tega, kaj nekdo verjame, ali tega, ali se to izkaže za resnično ali neresnično, ampak to, ali smo to prepričanje glede na dokazila zanj v prvi vrsti sploh smeli oz. imeli ‚pravico‘ sprejeti. Vse to je potem tudi podlaga za načelo, ki za Clifforda tvori jedro etike prepričanja: »*Napačno je, vedno, povsod in za kogar koli, biti v nekaj prepričan brez zadostnih dokazil.*« (Clifford 1886, 70) Vse to nakazuje tudi na tesne vzporednice med našimi deontološkimi etičnimi presojami (na primer o naših dolžnostih ali nedopustnosti dejanj) ter spoznavnim vrednotenjem, ki se navezuje na tvorbo in ohranjanje prepričanj (Feldman 2000, 667).

Čeprav je Clifford svoje razmišljanje razvil na povsem splošen in nevtralen način, je vendarle jasno, da so bila glavna tarča njegovega načela verska prepričanja. Predviden končni rezultat, ki ga je želel doseči, je bil pokazati, da je večina verskih prepričanj (npr. o obstoju Boga, o posmrtnem življenju idr.) takšnih, da to načelo skoraj vedno in povsod kršijo. Van Inwagen (1996) lepo pokaže, kje so znaki, da Clifford zares meri na verska prepričanja. Clifford je želel pokazati, kako večina ljudi, ki verska prepričanja sprejema, to dela na podlagi nezadostnih dokazil – ta pa so nezadostna, ker se verniki določenih dokazil, ki so za njihova prepričanja pomembna (na primer, da Bog obstaja), ne odločijo pretehtati, čeprav se mnogi z njimi ne strinjajo. Tu se s močjo ali zdravostjo njegovega argumenta ne bom posebej ukvarjal. Izpostavil pa bi vidik, na katerega je opozoril Peter van Inwagen – da sprejemanje tega osrednjega načela etike prepričanj privede do precej nesprejemljivih posledic, zlasti na področju političnih in filozofskih prepričanj. Na obeh področjih lahko namreč glede posameznih stališč srečamo neodpravljlivo nestrinjanje. Edini smiselni odgovor, zakaj je za mnoge od udeležencev v razpravi razumno reči, da lahko pri svojem stališču, vztrajajo, je, da imajo prav poseben spoznav-

ni vpogled – ki je takšen, da ga ne morejo neposredno ubesediti ali oblikovati v argument (van Inwagen 1996, 134). Če tudi to zavrnamo, nam ostaneta le še stanji filozofskega in političnega skepticizma (predstavljata stališče skepticizma v praktičnem smislu – da torej konec koncev ne sprejmemo nobenega izmed političnih ali filozofskih stališč). Enak odgovor pa lahko sedaj podamo tudi za verska prepričanja. Tudi pri slednjih se lahko opremo na poseben spoznavni vpogled, ki ga ne moremo vedno deliti z drugimi. Druga možnost je zopet le ta, da poskušamo pokazati, kako so verska prepričanja povsem drugačna od političnih ali filozofskih – npr. v smislu, da so merila za spoznavna dokazila pri njih višja. In prav to je pri avtorjih, ki se nagibajo v smeri nenaklonjenosti do religije, zelo pogosto stališče, čeprav zanj običajno ne podajajo nobenih argumentov. To lahko trdimo tudi za Clifforda samega, saj je prav to implicitna teza, ki jo želi s svojim načelom izraziti. Van Inwagen sicer pravi tudi, da je Clifford svoje načelo zamešal z ‚Drugim‘ načelom, ki se glasi »Vedno, povsod in za vsakogar je napačno ignorirati dokazila, ki so relevantna za njegovo prepričanje oz. takšna dokazila zavrniti na hiter in poenostavljen način«.

Izpostavljeni problem nestrinjanja se še posebej zaostri, če ga vzpostavimo v okviru nestrinjanja med posamezniki, ki jih lahko označimo za enakovredne oz. tako imenovane spoznavne vrstnike (angl. *epistemic peers*). Ta pojem lahko opredelimo na več načinov – najprej, da je moj spoznavni vrstnik pri vsebini določene ga prepričanja nekdo, ki ima glede te vsebine enaka spoznavna dokazila kot jaz in je enako razumen. Na drugi strani so manj stroge opredelitve, ki izpostavljajo, da mora moj spoznavni vrstnik z mano deliti temeljni obseg spoznavnih dokazil – to je dokazila, o katerih se oba strinjata, da so za vsebino omenjenega prepričanja relevantna, in jih je mogoče jasno artikulirati (Henderson et al. 2017, 196–197). K temu lahko dodamo še dodatne zahteve, da mora moj spoznavni vrstnik biti spoznavno bolj ali manj enako razumen, odgovoren in spoznavno vrl. Zastavlja se vprašanje, kaj razumnost od mene terja, če se znajdem v položaju, ko se moj spoznavni vrstnik o določenem prepričanju z mano ne strinja. Glede tega vprašanja sta se v literaturi oblikovali dve stališči, ki ju lahko poimenujemo stališči spravljalcev in vztrajnežev. Stališče spravljalcev pravi, da moramo v primeru takšnega nestrinjanja med vrstniki naše prepričanje vedno in povsod opustiti – ali vsaj prilagoditi oz. zmanjšati našo stopnjo verjetja vanj. Stališče vztrajnežev pa nasprotno trdi, da lahko ne glede na vednost glede obstoja nestrinjanja pri našem izhodiščnem prepričanju vztrajamo – pa smo vseeno razumni. Izpostavimo lahko še, da v primeru vztrajanja pri prvotnem prepričanju tudi v luči zavedanja o nestrinjanju ne gre zgolj za obtožbo o nerazumnosti, ampak so pogoste obtožbe tudi v smeri, da za naše prvotno prepričanje nimamo dovolj upravičenja – in pa da s tem izkazujemo pomembne moralne in spoznavne hibe, kot so na primer nadutost, trmo glavost in egocentričnost (Plantinga 2000). Na te obtožbe lahko odgovorimo podobno, kot je za obtožbo o nerazumnosti predstavljeno v nadaljevanju, zato te dodatne vidike zaradi jasnosti razprave puščamo ob strani.

Težava pri obeh stališčih je ta, da na eni strani izpostavljam vrsto primerov, za katere se zdi, da je ustrezno spravljlivo stališče, na drugi strani pa niz primerov, za

katere se zdi, da je ustrezno stališče vztrajneža. Primer za prvo bi bila situacija, kjer s prijateljem po večerji poskušam preračunati, koliko bo znašal končni račun. V seštevanju sva oba približno enako dobra, strinjava se, katere stvari sva naročila in kakšna je njihova cena – pa vseeno prideva do različnih seštevčkov. V primeru takega nestrinjanja se zdi povsem ustrezno, da svoje prepričanje opustim, saj nimam nobenega razloga za to, da bi lastnemu seštevku verjel bolj kot seštevku prijatelja. Podobno velja, če bi z enako metodo in enako mero skrbnosti znanstvenici pri določenem vprašanju prišli do različnih eksperimentalnih rezultatov. Na drugi strani imamo primer filozofskih prepričanj, ki so značilno takšna, da se odgovori na posamezna vprašanja neizogibno razlikujejo. Vzemimo primer paradoksa oz. problema Trnuljčice oz. Speče lepotice, pri katerem sta se oblikovali dve glavni skupini avtorjev. Prva trdi, da je raven verjetja, ki ga naj lepotica pripiše trditvi, da je med njenim spanjem kovanec pristal na grbu, ena polovica, druga skupina pa pravi, da je ta raven verjetja ena tretjina.<sup>2</sup> Pri tem ena skupina drugi težko oporeka, da je kakšen vidik tega problema spregledala – ali da so drugi avtorji filozofske misli in argumentacije manj vešč. Podobno van Inwagen (1996, 30) navaja primer svojega nestrinjanja o obstoju možnih svetov s filozofom Davidom Lewisom. Slednji je trdil, da možni svetovi tudi dejansko obstajajo, medtem ko Inwagen to zanika. Med obema se je vnela razprava o pravilnosti enega ali drugega, pri čemer sta oba avtorja pri svojih stališčih vztrajala. Zopet – težko bi enem ali drugemu očitali pomanjkljivo poznavanja tega filozofskega vprašanja. A vseeno se zdi, da tudi v luči nestrinjanja njuna drža vztrajanja ni nerazumna.

Glede na razlike med dvema skupina primerov nestrinjanja nam tako preostanejo trije glavni možni odzivi. Prvi je ta, da odziv spravljalivosti zagovarjamo v vseh primerih. V tem smislu moramo vztrajanje pri prepričanju v luči nestrinjanja vedno označiti kot nerazumno. To bi posledično pomenilo bodisi opustitev večine naših moralnih, političnih, filozofskih, verskih ipd. prepričanj bodisi, da jih ohranimo, a hkrati sprejmemo oznako nerazumnosti. Drugi odziv je, da za vse primere nestrinjanja sprejmemo držo vztrajanja, vključno s primeri tipa seštevanje vsote na računu ali razlika med rezultati. Tretji možen odziv pa je najti razliko med enim in drugim nizom primerov in pokazati, kako ta razlika upravičuje različna odziva na nestrinjanje – torej opustitev prepričanja v prvi skupini primerov ter vztrajanje pri prepričanju v drugi skupini. V tem prispevku bomo nakazali, kako ta odziv oblikovati in zagovarjati (preostanek tega razdelka) – in kako je to povezano tudi z ustreznim pojmovanjem spoznavne razumnosti (naslednji razdelek).

Odziv, ki ga bomo zagovarjali, se v veliki meri opira na izkustvene razlike med primeri preprostega seštevanja ter primeri filozofskih, verskih ali pa političnih prepričanj. Da bi to razliko lahko vzpostavili, si lahko pomagamo z razlikovanjem med globalnim in lokalnim spoznavnim vrstnikom (Henderson et al. 2017). Pri obeh vrstah nestrinjanja drugega razumemo kot globalnega spoznavnega vrstnika – torej kot približno enako razumnega, za dokazila občutljivega, natančnega ipd. Kako široko področje te enakosti zajamemo, se lahko od primera do primera spreminja.

<sup>2</sup> Za več o tem kompleksnem problemu glej Horgan (2004).

Denimo – moj prijatelj iz primera večerje in višine računa je lahko precej slab v prostorski orientaciji ali pri prepoznavanju drevesnih vrst, vseeno pa ga, kar zadeva seštevanje stvari na računu, lahko razumem kot vrstnika. Prav tako vrstnika pri prvi vrsti nestrinjanja razumem kot lokalnega vrstnika, se pravi glede zadevnega vprašanja (seštevka na računu) približno enako dobro spoznavno umeščena. Ravno zato imamo v takšnih primerih občutek, da je lahko en ali drugi enako v zmoti – in je zato najbolj razumen način opustitev prvotnega prepričanja. Pri drugi vrsti nestrinjanja pa je običajno tako, da drugega sicer razumemo kot globalnega vrstnika, a glede zadevnega vprašanja kot takšnega, da samo njegovo nestrinjanje nad nami nima avtoritete – in pri svojem prepričanju lahko vztrajamo. Vzemimo primer, ko sam menim, da je moralnost na neki način objektivna – utemeljena v moralnih dejstvih, ki so od naših gledišč neodvisna. Sogovornik pa je na drugi strani prepričan, da je moralnost posledica naših projekcij v svet, ki je sam po sebi sicer vrednostno nedoločen. In to nestrinjanje vztraja ne glede na to, da oba dobro pozna in sva pretehtala filozofske argumente za in proti obema stališčema. Vseeno se zdi, da je sprejemljivo, da svoje prepričanje ohranim. Hkrati svojega sogovornika v tem primeru ne dojemam kot lokalnega vrstnika, ampak mu pripisujem določeno zmoto ali pomanjkljiv uvid v vprašanje, pa čeprav tega ne zmorem povsem natančno formulirati ali formulirati na način, da bi ga lahko prepričal v svoj prav (Plantinga 2000, 182). To je tudi poglobljena izkustvena razlika med obema vrstama nestrinjanj, ki jo potrjuje siceršnja praksa nestrinjanja – in enako je z verskimi prepričanji. Pogosto takšni drži glede verskih prepričanj pridajamo oznako verskega ekskluzivizma (172–174; Žalec 2022, 139–140) oz. je nanj tesno vezana.

### 3. Izkustvena razumnost in nestrinjanje

Kot je bilo izpostavljeno že v uvodnem razdelku, prepričanje razumemo kot doksatično stanje, ki vključuje nosilčevo zavezanost k vsebini tega stanja. V primeru prepričanja gre za zavezanost misli, da je stvarnost dejansko takšna, kot jo prepričanje predstavlja. Zato ima prepričanje minimalni konstitutivni smoter oz. cilj, ki je resnica – če imamo določeno prepričanje, potem to meri na resnico. Ima pa prepričanje (ali tudi celoten skop prepričanj posameznika) lahko tudi druge spoznavne cilje. Posebej lahko tukaj izpostavimo vednost in razumevanje. Ne gre nam namreč zgolj za to, da so naša prepričanja resnična, ampak tudi, da so utemeljena, predstavljajo vednost – in da so takšna, da nam pomagajo razumeti svet okoli nas ali nas same. Prav tako je treba dodati, da konstitutivni smoter prepričanj ni, da bi bili prepričani v vse, kar je resnično, saj številnih resnic ni vredno poznati – npr. natančnega števila travnih bilk na določenem travniku.

Če razumemo resnico na takšen način, potem lahko oblikujemo tudi bolj določno strukturo spoznavnih sredstev in ciljev prepričanja. Posamezniki smo kot spoznavalci v svetu umeščeni glede na (1) nam razpoložljiva spoznavna dokazila in (2) lastno, globoko spoznavno občutljivost glede tega, kar je resnično. Prav takšna umeščenost – skupaj z dejstvom, da ima prepričanje konstitutivni cilj resnice –

ustvarja ugnezdjeno hierarhijo konstitutivno povezanih spoznavnih sredstev in ciljev (Horgan et al. 2018). Tukaj te ravni predstavljamo od najvišje oz. zadnje do najnižje oz. izhodiščne. Najvišja raven je raven resnice. Gre za to, da si prizadevamo, da bi bilo prepričani zgolj o tem, kar je resnično, a v praktičnem smislu je ta cilj nedosegljiv. Raven pod najvišjo ravno lahko poimenujemo raven objektivne razumnosti. V njenem okviru si prizadevamo verjeti tistemu, kar je objektivno (torej glede na vsa razpoložljiva dokazila) zelo verjetno res – to delamo tako, da sledimo objektivni teži naših dokazil in prepričanje tvorimo na njihovi podlagi. (To je konstitutivno najboljši razpoložljivi podcilj kot sredstvo za najvišjo raven oz. resnico.) Raven pod to je raven subjektivne razumnosti, ki od nas terja, da smo prepričani samo to, kar je subjektivno zelo verjetno resnično – glede na našo lastno globoko epistemično občutljivost in glede na razpoložljiva dokazila. (To je konstitutivno najboljši razpoložljivi podcilj kot sredstvo za doseganje ravni objektivne razumnosti.) Najnižja oz. izhodiščna pa je raven izkustvene razumnosti, kar pomeni, da smo odgovorno prepričani samo tisto, kar je v skladu s spoznavnimi dozdevki oz. videzi, ki jih imamo. Na primer, če imam zaznavni dozdevek, da je pred menoj na mizi rdeče jabolko, in se hkrati spominjam, da sem jabolka zjutraj obral in jih pustil na mizi – in se mi tudi zdi, da sta moj vid in spomin, vsaj kar se tiče običajnih, vsakdanjih prepričanj, razmeroma zanesljiva –, potem je zame razumno, da sprejemem prepričanje, da je pred menoj rdeče jabolko. (Hkrati je to tudi konstitutivno najboljši razpoložljivi podcilj za doseganje ravni subjektivne razumnosti.)

Naj dodamo še nekaj pojasnil. Na najnižji (torej izkustveni) ravni razumnosti gre za to, da prepričanje tvorimo ali ohranimo glede na ravnovesje med vsemi spoznavnimi dozdevki. Na primer, če vidim v vodo potopljeno palico kot prelomljeno, gre le za enega izmed dozdevkov; pri tem mi preostala ozadna vednost ter pretekla izkustva omogočajo, da – upošteva vse skupaj – vseeno tvorim prepričanje, da palica ni zlomljena. Podobno če me kdo vpraša, kakšna je verjetnost, da bo kovanec (pri poštemem metu) pristal na grbu, če je prej že desetkrat zaporedoma padel grb. Morda se mi lahko po eni strani zdi, da je verjetnost, da bo grb padel tudi enajstič, manjša od polovice. Kljub temu pa lahko na podlagi ostalih spoznavnih dokazil in moje spoznavne občutljivosti vseeno tvorim prepričanje, da je verjetnost natanko ena polovica. Stopnje v hierarhiji so konstitutivno povezane v smislu, da ne moremo biti subjektivno razumni, če nismo tudi izkustveno razumni itn. Noben v dani situaciji umeščen spoznavni akter ne more ubežati svoji lastni spoznavni perspektivi in lastni spoznavni občutljivosti. Lahko pa se seveda kot spoznavni akter skozi čas izboljša – zlasti z gojenjem spoznavnih vrlin, na primer tako, da razvija spoznavno pazljivost, spoznavni pogum, vztrajnost, spoznavno poštenost ipd. In tretjič, jedrna struktura spoznavne razumnosti sama po sebi ne zagotavlja vseh prepričanj, ki jih želimo. Posameznik seveda stremi k temu, da bi imel dovolj prepričanj in prepričanja, ki jih je vredno imeti. Vseeno pa teh ne more tvoriti mimo jedrne strukture – če želi ohraniti spoznavno razumnost.

Glede na vse to lahko sedaj rečemo, da je mora posameznik tvoriti in ohranjati prepričanja na način, ki sledi najboljšemu razpoložljivemu sredstvu za doseg resnice kot konstitutivnega smotra prepričanja. In ko se pomikamo po strukturi ravni

od resnice navzdol, se kot najboljše sredstvo na koncu razkrije izkustvena razumnost – se pravi, da mora posameznik oblikovati in ohranjati prepričanja, ki so v danem trenutku v skladu z ravnotežjem spoznavnih dozdevkov. Oblikovali bi torej lahko tudi naslednje normativno načelo: Napačno je vedno, povsod in za vsakogar, da oblikuje prepričanja ali jih ohranja na način, ki je v nasprotju z njenim oz. njegovim izkustvenim dojemom pomena in teže razpoložljivih dokazil (Horgan et al. 2018). Vse to pa nas sedaj že privede v bližino Cliffordovega načela, da je napačno, vedno, povsod in za vsakogar, tvoriti prepričanje oz. verjeti karkoli na podlagi nezadostnih dokazil. Prvo normativno načelo lahko opredelimo kot zahtevo za prepričanost v dobri veri, medtem kot Cliffordovo načelo prepoveduje prepričanost v slabi veri.

Tako vzpostavljeno razumevanje razumnosti nam lahko sedaj pomaga tudi pri ustreznemu odzivu na problem nestrinjanja – posebej kar zadeva verska prepričanja. V prejšnjem razdelku predstavljena rešitev problema nestrinjanja se namreč v veliki meri opira na vidike izkustva oz. na izkustvene razlike med primerom, ko v luči nestrinjanja naše prvotno prepričanje opustimo, in primerom, ko pri njem vztrajamo. Ključni ugovor proti takšni rešitvi se sklicuje na simetrijo med spoznavnima položajema obeh strani. Če sledimo zgolj vidiku izkustev oz. fenomenologiji nestrinjanja, zaradi te predpostavljene simetrije znova zapademo v enako težavo, kajti odprto ostaja vprašanje, zakaj smem svoji fenomenologiji oz. svojemu izkustvu dati prednost. Toda glede na zasnutje izkustvene razumnosti je prekršitev te simetrije za obe vpleteni strani dopustna, če ne celo obvezna, vsaj spoznavno. Tako je pri nestrinjanju, ki ga spremlja izkustvo ohranitve in resničnosti prvotnega prepričanja (Plantinga 2000, 181), vztrajati pri svojem prepričanju za obe strani izkustveno razumno kljub temu, da nestrinjanje samo predstavlja eno izmed dokazil, da bi morali prepričanja opustiti.

Za primere nestrinjanja glede verskih prepričanj lahko dodatno opozorimo tudi na to, da pri veliki večini dejanskih primerov v praktičnem smislu do popolne simetrije med stranema, ki se ne strinjata, ne pride skoraj nikoli. Eden izmed razlogov je seveda ta, da je vsaj del verskih izkustev – ki ležijo v temelju verskih prepričanj – tak, da teh izkustev drugemu pogosto ne moremo posredovati, ker so izkustveno edinstvena in neposredljiva. Nekateri avtorji (Reining 2016) zato raje uporabljajo izraz globoko versko nestrinjanje. Gre za nestrinjanje, pri katerem ne moremo govoriti, da obe strani mislita na povsem enaka spoznavna dokazila, saj so nekatera od teh dokazil takšna, da jih druga z drugo ne moreta deliti – ne glede na to, kako odprti sta do različnosti in pogledov drugih ter kako iskreno sta zavezani k doseganju resnice. Kljub temu tudi za takšno nestrinjanje smiselna izbira ostaja predstavljena rešitev, ki vključuje sklicevanje na izkustveno razumnost (prim. tudi razlikovanje med trivialno in netrivialno oz. eksistencialno racionalnostjo, ki ga razvije Žalec (2022, 94–105)).

## 4. Zaključek

V zadnjem razdelku bomo predstavljeni problem nestrinjanja ter oblikovano razumevanje izkustvene razumnosti povezali s teorijo o resonanci Hartmuta Rose

(2019). Najprej lahko obe polji razprave povežemo s pojmom kognitivne ali spoznavne resonance. Resonanco lahko opredelimo kot stanje, pri katerem posameznik svoja prepričanja umerja glede na dokazila zanje – vključno z vidikom, katera prepričanja sprejemajo drugi, posebej tudi spoznavni vrstniki. Pravzaprav je takšna spoznavna resonanca jedro tega, kar smo zgoraj opredelili kot izkustveno raven razumnosti. Na tej ravni gre za spoznavno odgovorno uskladitev našega prepričanja glede na čim bolj celosten dojem dozdevkov. Kdor tvori prepričanja v neskladju s to minimalno zahtevo razumnosti, ga ne moremo označiti kot razumnega – kot denimo v primeru, da bi kdo posamezna dokazila za prepričanje povsem zanemarlil ali navkljub nestrinjanju trdovratno vztrajal pri svojem, zgolj zaradi tega, ker bi želel, da ima on prav.

Resonanca in resonančna izkustva so po Rosi nekaj, kar zadeva nas same kot celoto. Podobno Theisen (2019) verska izkustva razume kot odzivna resonančna izkustva. Resonanca zanj meri predvsem na

»subjektivno plat verskega izkustva – v gibanje spravi zelo globoke plasti človeškega bitja. Resonanca je tudi izkustvo z izrazito intenzivnostjo. Ne gre toliko za poudarek na tem, da je v tem izkustvu zajet celoten svet, ampak na tem, da izkustvo zajame ‚celotno osebo‘. /.../ Tako spreobrnitev kot občutek ponovnega rojstva sta verski kategoriji. Oba sta vrsti verskega izkustva, za kateri je konstitutivno ujemanje s stvarnostjo, ki presega subjekt; ‚resonanca‘ je odmev gibanja, ki prevzame človeško bitje in ki ne izhaja iz njega, ampak ga zajame od zunaj ter ga vibrira.« (685)

Hkrati opozarja tudi, da gre pri izkustvih resonance, ki se dotikajo vere, za zelo raznolik nabor izkustev, ki so zelo intenzivna. Vključujejo izkustvo presežnega in ujemanja. Samo stvarnost izkušamo kot resonanco preko verskih podob in pripovedi, kar nakazuje tudi, da ti temelji verskih izkustev ne morejo biti zgolj naše projekcije v svet ali iluzije (695). Takšna verska izkustva postanejo tudi del naših spoznavnih dokazil za verska prepričanja – hkrati pa niso nujno posredljiva ali izrazljiva. In zgolj obstoj nestrinjanja glede teh prepričanj jih še ne more nujno omajati ali pa nas storiti nerazumne, če pri njih vztrajamo.

Tudi Rosa izpostavlja, da resonančni odnos ni niti odnos strinjanja niti odnos popolnega zavračanja oz. zaprtosti pred drugim. Rosa to ponazarja s primerom pogovora, ki je takšen, da nas lahko tudi spremeni.

»Vzemimo primer razprave. Če se v njej vsi v popolnosti strinjamo, potem ne gre za resonanco; če se moj sogovornik vedno strinja, potem ni resonance, je zgolj monolog. Resonanca ni konsonanca. S svojimi najboljšimi prijatelji venomer razpravljam o vsem. To vključuje poslušanje glasu, ki trdi nekaj drugačnega in ki me pozove k temu, da odgovorim. Pri tem gre za proces, kjer se oba spremeniva oz. predrugačiva v nekaj drugega. Vse to pa se lahko spremeni, če mi na primer nekdo reče: ›Ti si zgolj rasistični idiot.‹ V tem primeru se zaprem, vse se ustavi in nič več si ne želim da kdo vpliva name. Gre za drugačno držo do sveta in rad bi vzpo-

stavil pojmovno razliko med tema dvema gradnikoma; prvi je odpor oz. odboj, drugi pa resonanca. Pri resonanci ne gre za strinjanje; resonanca je med konsonanco in disonanco. Seveda se na trenutke pojavi tudi disonanca, kjer pride do odpora in ni resonance, ampak v okviru hermenevitične tradicije nahajamo naslednjo misel, ki jo je morda prvi formuliral Gadamer, vsekakor pa jo najdemo tudi pri Taylorju. Ustrezen odziv na trditev ›Jaz tega ne razumem‹ je lahko ›Potem pa se spremeni na način, da boš lahko razumel«. Resonanca je najbolj naravno udejanjenje te misli.« (Lijster in Celikates 2019, 74–75)

Za takšno spremembo skozi čas pa je (poleg osnovne razumnosti) ključno gojenje spoznavnih vrtilin, še posebej vrtilin, kot so spoznavna ponižnost, odprtost ipd. (Centa in Strahovnik 2020; Strahovnik 2018). Lahko bi celo dejali, da je v odnosu do stvarnosti končni spoznavni cilj postati spoznavno resonančna oseba – to pa omogoča gojenje spoznavnih vrtilin.

Sedaj se lahko vrnemo tudi k v uvodu predstavljenim oblikam novih identitet, ki se nam po premislekih o prepričanjih in nestrinjanju razkrijejo kot pomenljive. Zlahka jih prenesemo tudi na polje spoznavnih identitet, ki delijo podobne pogloblitvene probleme, kot so bili že izpostavljeni. Prilagodljivi brezcilnejši je neke vrste skrajni prilagodljivost, ki bo svoja prepričanja vedno znova prilagajal prepričanjem drugih ali jih bo opuščal. Na drugi strani pa je skrajnejši, ki se posameznih prepričanj oklepa ne glede na spoznavna dokazila zanje – kajti ta prepričanja zanj lahko predstavljajo stabilnost, ki jo njegova identiteta predpostavlja. In tu vidimo še eno šibkost tega, da identiteto razumemo le kot posledico naše izbire ali naše želje – kot je to pogosto pri pojavu, ki mu lahko nadenemo krovno ime identiteta politika. Tako namreč določena identiteta lahko pomeni privilegiranost določenega gledišča, vključno s temeljnimi spoznavnimi gledišči. Vse to razumemo kot posledico tega, da identiteto razumemo kot (performativno) izbiro ali željo. V kontekstu pandemije in odzivov nanjo ter pojavov, ki so jo spremljali, lahko to ponazorimo z naslednjim primerom povezanosti med identiteto in prepričanju. Najprej sem antecipilec ali antecipilka, šele potem iščem dokazila, ki to mojo izbiro potrjujejo. Ali: najprej sem nasprotnik ukrepov določene vlade, npr. nošenja mask, potem pa najdem in uporabljam neko kvaziznanstveno razlago o tem, kako je virus manjši od lukenj na maskah – in zato te niso in ne bodo učinkovite. Vse to se odmika tudi od najnižje oz. osnovne izkustvene razumnosti, hkrati pa ne predstavlja resonančnega odnosa do sveta in družbe. Drug pojav so t. i. spoznavni mehurčki in odmevne komore. Prve lahko opredelimo kot spoznavno strukturo, ki zajema le stališča in gledišča, ki potrjujejo moja že obstoječa prepričanja, vse druge pa (nenamerno) izključuje. Kot član spoznavnega mehurčka nisi izpostavljen drugim informacijam, stališčem in argumentom. S tem se povsem izbriše tudi vsak vidik nestrinjanja in njegova vloga. Odmevne komore so spoznavni prostori, kjer se posamezna prepričanja še okrepijo in kjer so nasprotujoča mnenja iz tega prostora namerno in aktivno izrinjena. Ko smo enkrat v primežu takšne komore, se je iz nje težko izviti

(Nguyen 2020). Opozorimo lahko, da do podobnih pojavov pogosto pride tudi pri verskih prepričanjih. Theisen govori celo o t. i. ‚resonančnih katastrofah‘, kjer posamezniki v relativno zaprtih skupinah drug drugega okrepijo in motivirajo – celo do ravni fanatizma in uporabe nasilja (Theisen 2019, 694). V prispevku smo pokazali, kako spoznavno resonanco ustrezno razumeti, kakšna je njena vloga ter vloga razumnosti in spoznavnih vrlin pri preseganju vseh tovrstnih negativnih pojavov.

## Reference

- Audi, Robert.** 2011. *Rationality and Religious Commitment*. Oxford: Oxford University Press.
- Centa, Mateja, in Vojko Strahovnik.** 2020. Epistemic virtues and interreligious dialogue: a case for humility. *Annales, Series historia et sociologia* 30, št. 3:395–404.
- Clifford, William K.** 1886. The Ethics of Belief. V: Leslie Stephen in Frederick Pollock, ur. *William K. Clifford: Lectures and Essays*, 163–205. London: Macmillan.
- Durkheim, Émile.** 1995. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Feldman, Richard.** 2000. The Ethics of Belief. *Philosophy and Phenomenological Research* 60, št. 3:667–695.
- Henderson, David, Terry Horgan, Matjaž Potrč in Hannah Tierney.** 2017. Nonconciliation in Peer Disagreement: Its Phenomenology and Its Rationality. *Grazer Philosophische Studien* 94, št. 1–2:194–225.
- Horgan, Terry.** 2004. Sleeping Beauty Awakened: New Odds at the Dawn of the New Day. *Analysis* 64, št. 1:10–21.
- Horgan, Terry, Matjaž Potrč in Vojko Strahovnik.** 2018. Core and Ancillary Epistemic Virtues. *Acta Analytica* 33 št. 3:295–309.
- Klun, Branko.** 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove države do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:281–292.
- Lijster, Thijs, in Robin Celikates.** 2019. Beyond the Echo-Chamber: An Interview with Hartmut Rosa on Resonance and Alienation. *Krisis* 39, št. 1:64–78.
- Nguyen, C. Thi.** 2020. Echo Chambers and Epistemic Bubbles. *Episteme* 17, št. 2:141–161.
- Plantinga, Alvin.** 2000. Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism. V: Philip L. Quinn in Kevin Meeker, ur. *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, 172–192. New York: Oxford University Press.
- Reining, Stefan.** 2016. Peerhood in Deep Religious Disagreements. *Religious Studies* 52, št. 3:403–419.
- Rosa, Hartmut.** 2011. Terrorists and High-speed Surfers: Towards a Sociological Conception of Performative Identity. *BIOS: Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen* 24, št. 2:204–223.
- . 2013. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. New York: Columbia University Press.
- . 2019. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Cambridge: Polity Press.
- Strahovnik, Vojko.** 2017. Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:269–278.
- . 2018. Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in monoteizem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:299–311.
- . 2022. Holism of Religious Beliefs as a Facet of Intercultural Theology and a Challenge for Interreligious Dialogue. *Religions* 13, št. 7:633.
- Theissen, Gerd.** 2019. Religious Experience: Experience of Transparency and Resonance. *Open Philosophy* 2, št. 1:679–699.
- van Inwagen, Peter.** 1996. It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence. V: Jeff Jordan in Daniel Howard-Snyder, ur. *Faith, Freedom, and Rationality*, 137–153. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Žalec, Bojan.** 2021. Rosa's Theory of Resonance: Its Importance for (the Science of) Religion and Hope. *Religions* 12, št. 10:797.
- . 2022. *Pošteno sodelovanje, racionalnost in religija: solidarni personalizem kot družbena filozofija*. Ljubljana: Družina.