

Teorija saznanja II

Hrestomatija

Sadržaj

Znanje shvaćeno kao istinito opravdano verovanje

Platon, Teetet, 201a-210d.

Živan Lazović - Teetet: u potrazi za definicijom znanja1

Problemi klasične definicije znanja

Edmund L. Gettier - Da li je znanje opravdano istinito verovanje? 19

Džonatan Densi - Uvod u savremenu epistemologiju 21

Problemi regresa u opravdanju

Živan Lazović - Teetet: u potrazi za definicijom znanja

Internalizam i eksternalizam

Živan Lazović - Da li je opravdanje u glavi? 30

Teorija o bazičnim verovanjima

Nikola Grahek - Nepogrešivost i čulno opažanje 57

Živan Lazović - Teorije bazičnosti: mit o saznanju kao građevini 68

Koherencionistička teorija opravdanja

F. Bredli, "O istini i koherenciji"

Živan Lazović - Koherentizam: epistemološka verzija mita o tezejevom brodu 94

Naturalistička epistemologija

Hegel - Fenomenologija duha (uvod) 122

V. V. O. Kvajn - Naturalistička epistemologija 128

Beri Straud - O smislu naturalističke epistemologije 140

Apriorno i aposteriorno znanje

G. Lajbnić, Novi eseji o ljudskom razumu, knj. IV, gl.2.

Hjum - Skeptičke sumnje o delatnostima razuma 154

Analitički i sintetički sudovi

V. V. O. Kvajn - Dve dogme empirizma 161

H. P. Grajs - P.F. Strosn - U odbranu jedne dogme 175

Sintetički sudovi a priori

I. Kant, Kritika čistog uma, "Uvod", odelj. iv-v; "Druga analogija iskustva".

Nužni aposteriorni sudovi

Saul Kripke - Identitet i nužnost 186

Živan Lazović - Teetet: u potrazi za definicijom znanja

Na pojmovnu analizu smo obično podstaknuti željom da raz-rešimo supstantivna pitanja. Bar je među filozofima uvreženo uverenje da ćemo analizom osnovnih pojmova i tvrdjenja na koje nailazimo u kontekstu izvesnog supstantivnog spora (kao što je etički spor oko moralne ispravnosti abortusa, ili epistemološki spor oko toga da li znamo da stvari koje opažamo i za koje verujemo da postoje nezavisno od nas zaista jesu takve) utvrditi opšti karakter tih pojmova ili vrstu svedočanstva kojim se mogu potkrepljivati ili opovrgavati ta tvrdjenja, zahvaljujući čemu bismo onda dobili i načelni okvir za rešavanje supstantivnih pitanja.

Možda najbolji primer takvog filozofskog uverenja nalazimo kod Sokrata. Gotovo svaki Platonov dijalog svedoči o značaju koji je Sokrat pridavao pojmovnoj analizi. Ostavljajući po strani pitanje nije li joj Sokrat pridavao i određeni (ili pre svega) intrinzičan značaj, pomenuću u kontekstu analogije između etike i epistemologije sledeće primere karakteristične za sokratovsko istraživanje: ne možemo u nekom konkretnom slučaju sa sigurnošću da utvrdimo da li je neki postupak pravičan ili ne ukoliko ne utvrdimo šta je pravičnost (šta se podrazumeva pod pojmom pravičnosti); takođe, ne možemo u nekom konkretnom slučaju sa sigurnošću reći da li nešto znamo ili ne dok ne utvrdimo šta je znanje (šta se podrazumeva pod pojmom znanja). Opšti karakter sokratovskog istraživanja svakako ne bi bio dovoljan razlog da se u kontekstu analize epistemičkog opravdanja vraćamo u tako daleku prošlost. Ono što privlači pažnju jeste primer koji može da posluži za uvođenje u predstojeće ne samo pojmovne nego i supstantivne probleme u vezi sa epistemičkim opravdanjem. Reč je o traganju za definicijom znanja, u kojem je Sokratu sagovornik i pratilac Teetet.

Kako izgleda, Platon je prvi filozof koji se ozbiljnije i sistematičnije bavio pitanjem analize pojma znanja, i to najviše u dijalogu *Teetet*.¹ Nekoliko njegovih uvida biće nam od koristi u razmatranju tradicionalnih koncepcija epistemičkog opravdanja, zbog čega ću u ovom poglavlju posvetiti pažnju Sokratovom i Teetetovom nastojanju da dođu do prihvatljive definicije znanja. Ali, moram odmah da naglasim da nemam nameru da se upuštam u striktnu egzegezu Platonovih epistemoloških učenja, bilo u samom dijalogu *Teetet*, bilo u celo-kupnom Platonovom opusu. Ovde me ne zanima celokupna Platonova epistemologija. Budući da je Platon svoja dela pisao u velikom vremenskom rasponu, u dijaloškoj formi koja dopušta nešto veću slobodu pri izlaganju raznih, najčešće suprotstavljenih gledišta, ne čudi što je teško razgraničiti Platonove vlastite ideje od ideja njegovog velikog učitelja, ili što njegova filozofska shvatanja, uključujući i epistemološka, ne mogu biti rekonstruisana u jednoj konzistentnoj i sistematičnoj formi. Zato ću uglavnom ostaviti po strani sporove tipa: Da li pod znanjem Platon u *Državi* podrazumeva isto što i u *Teetetu* ili *Menonu*? Da li je Platon zastupao teoriju o bazičnim verovanjima, koherentizam ili neko drugo stanovište?, i slične.

Dobro nam je poznat Sokratov dijaloški metod. U raznim Platonovim dijalozima svedoci smo Sokratovih strpljivih pokušaja da kroz razgovor sa sagovornicima utvrdi da li oni nešto određeno znaju: da li, na primer, znaju šta je pravičnost, ili šta je vrlina, ili šta je dobro, itd. U skladu sa našom polaznom distinkcijom između supstantivnih i pojmovnih pitanja, gledano iz epistemološkog ugla sva su ova pitanja supstantivna, jer Sokrat raspravlja o tome da li se njegovim sagovornicima može *pripisati* odgovarajuće znanje. Međutim, u *Teetetu* je pitanje opštije: šta je znanje? Odgovor na ovo pitanje trebalo bi da nam pruži kriterijume, standarde ili uslove koji moraju da budu zadovoljeni da bismo u nekom konkretnom slučaju određenoj osobi pripisali određeno znanje; odgovor na pitanje da li neko u konkretnom slučaju nešto zna

¹ Teorijska razmatranja o pojmu znanja u manjoj meri nalazimo i u drugim Platonovim dijalozima, pre svih u *Menonu* i *Državi*.

pretpostavlja utvrđivanje da li su u datom slučaju zadovoljeni pomenuti kriterijumi, standardi ili uslovi.²

U *Teetetu* Sokrat i Teetet se bave samo pojmovnim pitanjem šta je znanje. Konkretni slučajevi ili primeri više imaju negativan značaj; oni Sokratu služe za opovrgavanje određene, u datom trenutku razgovora predložene definicije znanja.

Prvi važniji Teetetov pokušaj da se znanje definiše kao percepcija³ Sokrat podvrgava uverljivoj kritici. On odmah primećuje da su vrste kvaliteta koje opažamo vezane za odgovarajuća čula, tako da one kvalitete koje opažamo jednim čulom ne možemo opaziti drugim čulima. Zatim, postoje osobine koje su zajedničke objektima raznih čula, kao istost, različitost, postojanje. Te osobine ne mogu biti predmet opažanja. Njih saznajemo samo pomoću mišljenja, pa pošto su one mogući predmet znanja, znanje je, zaključuje Sokrat, nesvodljivo na opažanje. Osnovna pretpostavka u ovoj Sokratovoj argumentaciji je, dakle, da znanje uključuje uviđanje izvesnih osobina koje su opšte, ili zajedničke objektima različitih čula, usled čega je nesvodljivo na opažanje. Kasnije će Sokrat ovaj argument protiv teze da je znanje opažanje dopuniti još jednim: znanje ne može biti opažanje zato što nam prosto opažanje ne otkriva ono što čini distinktivnu prirodu jednog predmeta, ono po čemu taj predmet jeste upravo to što jeste, odnosno, po čemu se on razlikuje od drugih predmeta.⁴ Distinktivno svojstvo ili prirodu jedne stvari Sokrat naziva "ousia" i za nju smatra da je dostupna samo misaonom uvidu - znanje o jednom predmetu moralo bi da dopre do njegove oušia.

Platon se u *Teetetu* bavi empirijskim znanjem, i to znanjem o konkretnim individualnim stvarima. Kao što vidimo iz navedenog Sokratovog argumenta protiv izjednačavanja znanja sa opažanjem, on ne spori da svako takvo znanje mora da uključuje i opažanje. Sporno je samo to da li je takvo znanje svodljivo na opažanje. Sokrat tvrdi da nije. Prema njegovom mišljenju, znanje o pojedinačnim stvarima kao što su Teetet, kola, Sunce, mora da uključuje i nešto više, nešto što bi se uopšteno moglo odrediti kao objašnjenje distinktivne prirode svake od tih stvari. Za znanje o jednoj pojedinačnoj stvari nužno je otkriti šta čini njenu oušia, i makar distinktivno obeležje jedne stvari bilo opažljivo (kao, na primer, osobina koju Sokrat navodi kao distinktivnu za Sunce: da je ono najsjajnije nebesko telo, ili kod kola skup i raspored njihovih sastavnih delova), ključna razlika između znanja i opažanja je u tome što je shvatanje oušia nešto što se postiže samo misaonim putem. Opažanje nam otkriva svojstvo predmeta, ali nam ga ne otkriva kao *distinktivno* svojstvo datog predmeta, kao ono što čini određenu prirodu tog predmeta. Uviđanje distinktivnosti jednog svojstva podrazumeva nešto za šta je Sokrat već ranije utvrdio da nije dostupno opažanju, a što ubraja u svojstva opažljivih objekata: to je svojstvo različitosti (naspram istovetnosti).

Naravno, ova interpretacija računa na jedno značenje termina oušia, značenje u kojem se pod "ousia" podrazumeva određena priroda jednog objekta.⁵ O njoj Sokrat govori kod najrazličitijih vrsta objekata - poseduju je i čulni kvaliteti,⁶ i moralni kvaliteti,⁷ i relacije⁸ - imajući na umu da bi njihovu oušia vredelo istražiti i saznati. Ono što ne bi imalo oušia u takvom smislu

² Ovakav red stvari prepoznatljiv je, recimo, kod Dekarta: jedan od uslova koje on povezuje sa znanjem jeste apsolutna izvesnost, izuzetost od svake moguće sumnje. Možda je taj uslov isuviše jak da bi u bilo kom netrivialnom i zanimljivom slučaju mogao biti zadovoljen, ali kada je jednom postavljen, onda bi u svakom konkretnom slučaju verovanje koje pretenduje na to da ima status znanja takav uslov moralo da zadovoljava.

³ Platon, *Teetet*, 151e. Osnovna Sokratova argumentacija protiv teze da je znanje opažanje izložena je u odeljcima od 184e8 do 185a7.

⁴ *Ibid.*, 186e.

⁵ Ovo napominjem zato što je teško utvrditi šta Platon zaista podrazumeva pod oušia jednog objekta. Za korisna razmatranja vid. Modrak, "Perception and Judgement in the *Theaetetus*".

⁶ Platon, *Teetet*, 186b6, 186c.

⁷ *Ibid.*, 186a10.

⁸ *Ibid.*, 186b7.

reči (na primer heraklitovski shvaćeni objekti ili moralni fenomeni kako ih shvaćaju sofisti) ne bi ni moglo biti predmet saznanja.⁹

Jedan predmet, dakle, mogu opažati a da još uvek nemam odgovarajuće znanje o njemu. Teetet zato predlaže poboljšanje definicije znanja: možda možemo reći da je znanje pravo shvatanje, ili istinito verovanje (Ἀληθὲν δόξα).¹⁰ Nakon preispitivanja Sokrat će i ovu definiciju odbaciti, ali opet valja zapaziti da kao što iz toga što (empirijsko) znanje o konkretnim pojedinačnim stvarima nije opažanje ne sledi da ono ne uključuje opažanje, tako ni iz toga što znanje nije isto što i istinito verovanje ne sledi da istinito verovanje nije nužan uslov znanja. U *Teetetu* Sokrat odbacuje samo tezu da je istinito verovanje *dovoljan* uslov za znanje, i nigde ne tvrdi da ono *nije nužan* uslov znanja. Naprotiv, u daljnjem toku dijaloga on polazi od pretpostavke da je to nužan uslov samim tim što pitanje o definiciji znanja formuliše u sledećem obliku: šta je *još* potrebno (osim istinitog verovanja) da bismo imali znanje?

I pre i posle već pominjanog Getijeovog teksta, tvrđenje da je istinito verovanje nedovoljno za znanje predstavlja u analizama pojma znanja jedno opšte mesto. Naravno, podrazumeva se da nije sporno da znanje zahteva istinitost i da obuhvata izvesno psihološko stanje subjekta kojem se znanje pripisuje. Istinitost znanju obezbeđuje objektivni karakter, dok je predmet znanja subjektivno predstavljen u odgovarajućem psihološkom stanju, bilo da ovo stanje nazovemo mišljenjem, mnenjem ili verovanjem. Da bismo izbegli eventualne nesporazume oko izbora jednog od tih izraza, a budući da Platon upotrebljava termin *dōlja*, ovde ćemo najčešće o tom stanju govoriti kao o *doksatičkom* stanju. Ono do čega nam je u saznanju stalo, gledano iz našeg, subjektivnog ugla, jeste da otkrijemo istinu, da utvrdimo šta objektivno jeste slučaj. Za znanje je zato potrebno da naša subjektivna predstava o nekom stanju stvari odgovara samom stanju stvari; drugim rečima, zahteva se tačnost naših mnenja ili verovanja. Ipak, to što neko ima istinito verovanje o nečemu još uvek ne znači da on ima i znanje - upravo je na to prvi ukazao Platon.

Svim analizama koje su imala za cilj da pokažu kako istinito verovanje nije dovoljno za znanje zajedničko je to što se oslanjaju na jedan reklo bi se opšte prihvaćen stav da, kada je znanje u pitanju, nije svejedno na koji način je subjekt došao do istinitog verovanja. Naime, može se dogoditi da neko zaista ima određeno verovanje o nečemu, i da je njegovo verovanje istinito, ali da je istinitost tog verovanja nešto što je, gledano iz ugla njegove predstave ili koncepcije o svetu, sasvim slučajno, da on uopšte nije imao odgovarajuće svedočanstvo ili razlog na osnovu kojeg bi mogao da pretpostavi da je njegovo verovanje istinito. Na primer, iz meni sasvim nepoznatih razloga, ili možda pod uticajem neke uverljive naučno-fantastične priče, mogao bih da poverujem da u sazvežđu Alfa Kentauri ima života. (taviše, možda je moje verovanje istinito. Ipak, čak i ako bi ono bilo istinito, ne bismo rekli da ja *znam* da u sazvežđu Alfa Kentauri ima života, jer za to verovanje ne posedujem odgovarajuće svedočanstvo, odnosno, nemam nikakve razloge na osnovu kojih bih mogao da sudim da je istina da u sazvežđu Alfa Kentauri ima života. Ono bi, gledano iz moje kognitivne perspektive, bilo sasvim *slučajno* istinito.

Ovaj uslov (da istinitost verovanja koje je kandidat za znanje ne bi trebalo da bude slučajna) u savremenim analizama pojmova znanja i opravdanja dobija poseban značaj. Neke krupne razlike u koncepcijama znanja i opravdanja proistekle su iz različitog tumačenja okolnosti pod kojima ćemo govoriti o *slučajnoj* istinitosti verovanja. Tradicionalno shvatanje je da se radi o *epistemičkoj* modalnosti, da je u pitanju slučajnost gledano iz perspektive subjektivnog shvatanja ili koncepcije sveta, iz ugla njegovih očekivanja u pogledu toga šta se u stvarnosti zaista dogodilo, događa se ili će se dogoditi. S druge strane, mnogi savremeni epistemolozi govore o toj slučajnosti u smislu *metafizičke* modalnosti, u smislu koji podrazumeva da se radi o nekakvoj objektivnoj slučajnosti naspram onome što je prirodno nužno; kada se u ovom smislu tvrdi da verovanje, da bi pretendovalo na znanje, ne sme biti slučajno istinito, onda se podrazumeva to

⁹ *Ibid.*, 182-183.

¹⁰ Videti terminološku napomenu B. Bošnjaka u predgovoru *Teeteta*, fus. 2, str. xiv-xv.

da istinitost verovanja u datim okolnostima mora da bude osigurana nekakvom uzročnom ili nomološkom vezom između verovanja i njegovog objekta, a ne svedočanstvom kojim subjekt raspolaže.¹¹ Očigledno je da se tu radi o dva nezavisna smisla. Nešto što nije slučajno u prvom, epistemičkom smislu, može biti slučajno u drugom, metafizičkom, i obrnuto. Za ilustraciju poslužiću se primerom iz praktičkog konteksta. Kada kažem da nisam slučajno prosuo kafu, onda bi to moglo imati smisao u kojem tvrdim da je taj moj postupak bio uzrokovan (i u tom smislu prirodno nužan) nekim prethodnim događajima ili uslovima. Mewutim, u isto vreme postoji i smisao u kojem se za njega može reći da je slučajan. To je smisao koji pojam slučajnosti dovodi u vezu sa mojim željama, namerama i pogledima na situaciju: "slučajno sam prosuo kafu" u tom smislu znači da nisam želeo ili da nisam imao nameru da to učinim. U toj situaciji svoj postupak mogu, dakle, da opišem i kao ne-slučajan i kao slučajan, samo zato što o slučajnosti govorim u dva različita smisla. Slično tome, istinitost nekog mog verovanja može biti objektivno nužna u datim okolnostima, recimo usled postojanja uzročne veze između stanja stvari u čije postojanje verujem i mog verovanja o njemu koja istovremeno to verovanje čini istinitim, a da ja toga uopšte nisam svestan i da, gledano iz svog ugla, nemam nikakve razloge ili evidenciju da to verovanje smatram istinitim: istinitost tog verovanja tada u jednom smislu zaista nije slučajna, dok u drugom jeste slučajna. Od toga u kom smislu ćemo govoriti o slučajnoj ili ne-slučajnoj istinitosti jednog verovanja zavisice, kao što ćemo kasnije videti, i naša koncepcija znanja i epistemičkog opravdanja.

Vratimo se sada dijalogu između Sokrata i Teeteta. Sokrat na sledeći način kritikuje Teetetov predlog da se znanje definiše kao istinito verovanje.¹² Ne bez aluzije na sofistički stil filozofiranja, on podseća Teeteta da dobri govornici i advokati, zahvaljujući svojim retoričkim i ubeđivačkim sposobnostima, često uspevaju da druge navedu da poveruju u nešto što sami nisu prethodno prove-rili. Sokrat zatim navodi primer advokata koji uverljivom pričom o tome kako se neki zločin odigrao mogu da navedu sudiju da poveruje u njihovu priču. I pored toga što verovanje koje je sudija stekao pod utiskom sugestivne priče advokata može da se pokaže istinitim, Sokrat poriče da u datoj situaciji sudija *zna* kako se zločin odigrao i ko ga je počinio. Sokrat naravno s pravom pretpostavlja da ni sami advokati nisu bili svedoci zločina i da "ne mogu pouzdano dokazati istinu onoga što se zbilo". Primer je još uverljiviji ako se naglasi ono što Sokrat takođe prećutno podrazumeva, da ni sami advokati ne veruju u priču koju izlažu, jer je priča izmišljena u interesu njihovog klijenta i sa ciljem da se sudija navede da poveruje u ono u šta bi oni želeli da on poveruje. Sticajem okolnosti, nepoznatih i advokatima i sudiji u opisanoj situaciji, izmišljena priča se u svojim osnovnim elementima pokazuje kao tačna. Sudija tako stiće istinito verovanje, ali ono, napominje Sokrat, još uvek ne predstavlja znanje o tome kako se odigrao zločin. Nedovoljnost istinitog verovanja za znanje u ovom slučaju pokazuje se u tome što ni sudija, kao ni advokati, nije u stanju da dokaže tačnost priče u koju je poverovao. Njegovo verovanje je istinito, ali pukim sticajem okolnosti; ono nije potkrepljeno odgovarajućim svedočanstvom ili razlozima koji bi dokazivali da je istinito, već je pre rezultat delovanja psiholoških faktora na koje su advokati računali izlažući svoju verziju događaja.

Naravno, posebno je pitanje šta Sokrat smatra odgovarajućim svedočanstvom ili razlozima koji bi, kada bi sudiji bili dostupni, otklonili slučajnost istinitosti verovanja. On ipak upućuje na jedan način na koji bi sudija stekao znanje - da je bio svedok zločina, on bi bio u odgovarajućem epistemičkom položaju koji bi mu omogućio da zna ko je počinio zločin, jer bi imao neposredno čulno svedočanstvo o tome. Svakako da bi bilo preterano očekivati od sudijá da uvek budu u takvom epistemičkom položaju, odnosno, bilo bi prestrogo reći da oni ne mogu znati ko je

11 O ovim različitim tumačenjima izraza "slučajno istinito verovanje" biće više reči u sledećem poglavlju. Konkretnije, nastojaću da pokažem kako je za analizu epistemičkog opravdanja relevantniji pojam slučajnosti koji je povezan sa subjektivom kognitivnom perspektivom i razlozima koje on ima u prilog istinitosti svog verovanja, nego pojam slučajnosti koji se temelji na prirodnim zakonima i uzročnim vezama. O razlici između epistemičkih i metafizičkih modalnosti, videti: Kripke, S., *Naming and Necessity*, pp. 34-40.

12 Platon, *Teetet*, 201b-c.

počinio zločin ukoliko sami nisu bili svedoci zločina.¹³ Ali to pitanje i nije od neposrednog značaja. U ovom trenutku je mnogo važniji zaključak na koji Sokratov primer navodi: da za znanje nije dovoljno imati samo istinito verovanje.

Prvi od dva nesporna uslova za znanje, uslov istinitosti, nazvaću *aletičkim*, a drugi, uslov mnenja ili verovanja, nazvaću *doksatičkim uslovom*. Sokrat i Teetet dalje raspravljaju o tome mogu li se ova dva uslova dopuniti dodatnim uslovom (ili uslovima) neophodnim za znanje, tako da se na kraju ipak dobije potpuna definicija znanja. Teetet kao dodatni uslov predlaže *objašnjenje* (*lògos*) nova definicija glasi da je znanje istinito verovanje potkrepljeno objašnjenjem. Ovakvu definiciju ne susrećemo po prvi put u *Teetetu*. NJu Platon ima u vidu i u jednom od svojih ranih dijaloga (*Teetet* spada u kasne), u *Menonu*. U *Menonu*, gde se izlaže shvatanje učenja (sticanja saznanja) kao oblika sećanja na ono što je ljudska duša imala prilike da sazna pre nego što je stupila u telesni svet, takođe je povučena razlika između istinitog verovanja i znanja.¹⁴ Pritom Platon, doduše, ne daje eksplicitno određene standarde koji bi znanje razlikovali od istinitog verovanja, već se služi metaforama - poredi istinita verovanja sa statuama Dedala koje šetaju uokolo dok se ne pričvrste za tle, i tvrdi da su ona bezvredna sve dok se ne sputaju promišljanjem, sve dok ne postanu znanje.¹⁵ Međutim, promišljanje sputava istinito verovanje i pretvara ga u znanje tako što dolazi do definicije onoga što je predmet znanja, ili do, kako Sokrat kaže, *aítias logismü*. Sokratov pokušaj da u *Menonu* kroz dijalog sa robom ovoga dovede do "otkrića" (prisećanja) jednog primera geometrijskog znanja upućuje na zaključak da istinito verovanje postaje znanje onda kada je potkrepljeno odgovarajućim objašnjenjem, izlaganjem ili tumačenjem razloga.¹⁶

Mnogi autori smatraju da Platon, uvodeći ovaj treći uslov za znanje i u *Menonu* i u *Teetetu*, ima u vidu *standardnu definiciju znanja*, u kojoj je znanje određeno kao istinito opravdano verovanje.¹⁷ U razvijenom obliku, ova definicija tvrdi da bismo za neku osobu *S* mogli reći da *zna* da je iskaz *p* istinit jedino ukoliko su ispunjeni sledeći uslovi:

- (1) iskaz *p* jeste istinit;
- (2) *S* veruje da je iskaz *p* istinit;
- (3) *S* opravdano veruje da je iskaz *p* istinit.

Gledano ponaosob, ovi uslovi su nužni, dok bi zajedno trebalo da predstavljaju dovoljan uslov znanja. Platon je besumnje imao u vidu prva dva uslova - aletički i doksatički. Zaista, uslov (1) teško da bi bilo ko osporavao, i za njega bi se moglo reći da je, kada je reč o znanju, stipulativan.¹⁸ Na drugoj strani, doksatički uslov takođe izgleda kao minimalan - kada tvrdim da

13 Moglo bi se, naravno, reći da sudija ne može imati znanje ukoliko se oslanja na izjave očevidaca ili izveštaje veštaka, zato što bi ovi mogli biti nepouzdan. Ali, iz sličnih razloga ne bismo onda smeli da tvrdimo ni da sudija ima znanje onda kada je očevidac, zato što njegov vid možda nije bilo pouzdan u datim okolnostima. Ovde dileme, kao i inače u problematičnim skeptičkim situacijama, počivaju na tome da li za znanje zahtevamo apsolutnu izvesnost: ako je zahtevamo, onda sudiji i u prvom i u drugom slučaju moramo da poreknemo znanje; ako je ne zahtevamo, onda nema uverljivijih razloga zbog kojih bismo sudiji pripisali znanje samo u drugom slučaju, kada je bio svedok zločina.

14 *Menon*, 85c7. Platontu razliku pravi i u *Državi*: "Sokrat: A zar nisi primetio da su sva mnenja koja se ne temelje na znanju bez vrednosti? I najbolja od njih su slepa. Zar misliš da se onaj ko pravilno nagađa istinu, ali to čini bez uma, razlikuje u nečem od slepca koji svojim putem ide dobro?" (506c).

15 *Menon*, 97-98a.

16 Upor. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, p. 158.

17 Taj uvid pripisuju mu, na primer, Getije u navedenom članku, Armstrong (Armstrong, D., *Belief, Truth and Knowledge*, p. 137) i Čizolm (Chisholm, R., *Theory of Knowledge*, pp. 5-7).

18 Posebno je pitanje koji pojam istine se tu podrazumeva. Ja ću slediti uobičajenu praksu u ovom kontekstu, odnosno prihvaćiću realistički pojam istine. Anti-realizam istinu ne određuje kao pojam koji opisuje spoljašnju relaciju između iskaza i stanja stvari, nego kao epistemčki uslovljen pojam: istinitost jednog iskaza uvek je zavisna od evidencije, od uslova pod kojima se iskaz može tvrditi ili verifikovati. Realistički pojam istine nije prisutan samo u tradicionalnoj korespondentnoj teoriji istine koja istinu tumači kao ne-epistemčku relaciju (korespondencija određene vrste) između naših verovanja (iskaza) i stanja stvari u svetu. I tzv. diskvotaciona teorija, koja pomoću tarskijevske sheme "*s*" je istinito u *L* ako "*p*" fiksira *ekstenziju* predikata istine za dati jezik, može se tumačiti kao realistička u minimalnom smislu. Prema realističkoj pretpostavci, istina zavisi od toga kakav je svet, a ne od toga šta mi o njemu mislimo, kako ga predstavljamo ili kakvu evidenciju imamo. Doduše, diskvotaciona teorija istine i nije

znam da je iskaz p istinit, onda podrazumevam bar to da *ja verujem* da je taj iskaz istinit, makar se pokazalo da on nije istinit i da sam ja ustvari pogrešno tvrdio da znam da je on istinit.¹⁹

Aletički i doksatički uslov izražavaju dva aspekta do kojih nam je posebno stalo kada govorimo o znanju: objektivni i subjektivni. Prvi aspekt se tiče činjenica ili stanja stvari, a drugi naših verovanja o stvarnosti. Za znanje se očito zahteva izvesna podudarnost ta dva aspekta, ali primer sudije u *Teetetu* pokazuje da znanje moramo nekako da razgraničimo od njihove *slučajne* podudarnosti. Znanje nije isto što i istinito verovanje, jer istinito verovanje može imati i onaj ko prosto nagađa pa pukim sticajem okolnosti u tom nagađanju ima uspeha. Zbog toga je u standardnoj definiciji uveden treći uslov, uslov *opravdanosti* verovanja, kojim se zahteva da je podudarnost uspostavljena saznavnom aktivnošću subjekta, time što je subjekt stekao dobre razloge, ili svedočanstvo na osnovu kojeg veruje da je dati iskaz istinit. Ova racionalna aktivnost bi subjekta dovela u odgovarajući epistemički položaj iz kojeg bi s pravom mogao da tvrdi kako *zna* da je taj iskaz istinit. Sokratovo zapažanje da sudija u opisanom primeru ima samo istinito verovanje, ne i znanje, svodi se na to da sudija nije bio u odgovarajućem epistemičkom položaju koji bi mu omogućio da stekne znanje (kako Sokrat ističe, sudija nije bio očevidac zločina).

Ovde nemam nameru da se upuštam u nepreglednu diskusiju - podstaknutu Getijeovim napadom na standardnu definiciju znanja - o tome može li se standardna definicija poboljšati ili dopuniti tako da odoleva takozvanim getijeovskim protiv-primerima.²⁰ Sam Getije nije ni dovodio u pitanje nužnost navedenih uslova, nego samo to da li su oni dovoljni za znanje. Njegovi primeri se mogu tako shvatiti kao da ukazuju na potrebu za preciziranjem pre svega uslova (3), uslova opravdanosti verovanja. Moj cilj je da dođem do jedne potpunije analize epistemičkog opravdanja, ali eventualne rezultate te analize ne bi trebalo shvatiti kao dopunu standardne definicije znanja, zato što ne bih hteo unapred da isključim postojanje primera ili oblika znanja koji nisu obuhvaćeni ovom definicijom, tačnije, koji uopšte ne zahtevaju važenje uslova opravdanosti verovanja.²¹

Sam *uslov opravdanosti* je, za razliku od prva dva uslova, u standardnu definiciju uveden kao specifično *epistemički* uslov. Pomoću njega se u definiciju eksplicitno uvodi jedan epistemički

teorija istine u pravom smislu reči, jer poriče da je to pojam koji označava neko svojstvo ili relaciju, čiju bi prirodu onda trebalo utvrditi.

Uobičajeni prigovor realističkoj koncepciji je da istina ne-epistemički shvaćena postaje nedostupna, i da to za posledicu ima skepticizam. Kada bi ovaj prigovor bio valjan pogađao bi i korespondentnu i diskvotacionu teoriju. Ali, sporna je njegova valjanost. Zašto bi realistička koncepcija vodila nužno skepticizmu? Skepticizam je epistemološka pozicija i za izvođenje zaključka da je znanje nemoguće potrebno je realističkoj koncepciji istine, koja je neutralna u pogledu pitanja mogućnosti znanja, dodati neku epistemološku premisu; sam prigovor podrazumeva kartezijansku premisu da znanje zahteva apsolutnu izvesnost. (Cf., M. Williams, "Do We Epistemologists Need a Theory of Truth?")

Jedino što prigovor pokazuje je da svako verovanje, ma koliko bilo opravdano, može da bude pogrešno. Dakle, sledi samo pogrešivost, ne i nemogućnost znanja. Za nas je baš taj momenat od značaja: uslov istinitosti i uslov opravdanosti su nezavisni tek ukoliko prihvatimo (bar minimalnu) realističku poziciju. Nezavisnost istine i opravdanja u saglasnosti je sa uobičajenom saznavnom praksom: često se dešava da imamo dobre razloge da nešto smatramo istinitim a da se pokaže da smo pogrešili.

19 Bilo je pokušaja da se doksatički uslov formuliše u jačem obliku, da se umesto prostog verovanja ili mnenja zahteva *izvesnost*: subjekt bi morao da bude *potpuno siguran* da je iskaz p istinit. Sampo sebi, ovakav uslovništa posebno ne menja, jer u ovom obliku on još uvek govori o subjektivnom, psihološkom stanju, tako da se ne isključuje mogućnost da je neko potpuno siguran u ono što tvrdi a da je to što tvrdi ipak pogrešno. Subjektivna izvesnost nije dovoljna da bi se otklonilo ono što epistemologe obično podstiče na uvođenje ovakvog uslova, strah od skepticizma; taj nedostatak se onda pokušavao otkloniti zahtevom za nepogrešivošću bar u slučaju neke posebne klase verovanja. Ali, o tome će biti više reči u trećem poglavlju.

20 Da se podsetimo, Getije je konstruisao dva protivprimera sa ciljem da pokaže da tri uslova iz standardne definicije, ako su i nužna, ipak nisu dovoljna za znanje. Njegove protivprimere neću prepričavati, samo bih ukazao na njihovu strukturu: S ima dobre razloge za verovanje V' na osnovu kojeg (deduktivnim putem) dolazi do verovanja V'' ; situacija je takva da se V' pokazuje lažnim a V'' istinitim, pa iako S opravdano veruje V'' i V'' je istinito, ne bismo rekli da S ima znanje jer je, s obzirom na to da je V'' temeljio na pogrešnom V' , istinitost njegovog verovanja slučajna. Getije očito pretpostavlja dva principa: (a) da je moguće imati opravdano a lažno verovanje, i (b) da se opravdanost prenosi deduktivnim zaključivanjem (da podleže takozvanom *principu zatvorenosti* implikacije ili dedukcije).

21 Primeri takvog znanja najčešće se uzimaju iz životinjskog sveta: pas "zna" da je njegov gospodar pred vratima, mačka "zna" da je u rupi miš. Ako se i složimo da životinjama (bar nekim višim vrstama) možemo pripisati rudimentarna doksatička stanja, one prosto nisu u mogućnosti da ta svoja doksatička stanja opravdavaju. Ali, i za ljude često govorimo da znaju i onda kada nisu u stanju da opravdaju svoja verovanja: u položaju smo da nepogrešivo idenfitikujemo neko poznato nam lice a da najčešće nismo u stanju da navedemo na osnovu čega i kako (neurofiziolozi nam kažu da u mozgu postoji poseban centar zadužen za prepoznavanje ljudskih lica).

termin kojim se kvalifikuje ili epistemički subjekt ili neko subjektovo doksatičko stanje. U raznim verzijama definicije taj se uslov različito formuliše, ali bez nema bitnih odstupanja od onoga što mu i daje epistemički karakter: verovanje kao subjektivno psihološko stanje stiče odgovarajući epistemički status i pretenduje na znanje tek onda kada je subjekt u stanju da navede svedočanstvo ili razloge zbog kojih je uveren u istinitost iskaza u koji veruje. O opravdanju svakako govorimo u raznim kontekstima, ali se epistemičko opravdanje od drugih vrsta opravdanja, kao što su praktičko ili moralno, razlikuje upravo po svojoj suštinskoj povezanosti sa *istinom* kao kao ciljem do kojeg nam je u saznavnom kontekstu stalo. Naš saznavni cilj je da dođemo do istinitih verovanja i otklonimo pogrešna. Zbog toga i epistemički status verovanja mora da zavisi od njihovih izgleda na istinitost. Ako u saznavnom kontekstu verujem da je neki iskaz p istinit, onda se od mene očekuje da svoje verovanje opravdam ne pozivanjem na neke moralne principe ili neku praktičnu korist koja se od tog verovanja može imati, nego izlaganjem razloga ili pozivanjem na svedočanstvo koje ukazuje na istinitost iskaza p .

Kao primere različitih formulacija uslova opravdanosti mogu se navesti one koje je i Getije imao u vidu kada je kritikovao standardnu definiciju znanja. To su Čizolmova i Ejerova definicija. Pošto je za doksatički stav u uslovu (2) izabrao stav prihvatanja (za šta je, videćemo kasnije, imao razloga), Čizolm uslov opravdanosti navodi u obliku:

(3) S ima adekvatnu evidenciju za p ;

i zatim ga definiše na sledeći način: za S *bi bilo nerazložno* da prihvati $\neg p$. Prikriven normativni karakter termina "adekvatno" i "ne-razložno" ispoljen je daljnjim razjašnjenjem uslova (3): iskaz p je takav da u datim okolnostima *više zaslužuje* da S veruje u njegovu istinitost nego u istinitost iskaza $\neg p$ (u tom pogledu je p *vredniji* od $\neg p$). S obzirom na evidenciju, prihvatanje iskaza p ili verovanje u njegovu istinitost zadobija odgovarajuću epistemičku vrednost.²²

Čizolmova definicija se razlikuje od ranije navedene po tome što sadrži modalnost unetu izrazom "bi bilo". U njoj zadovoljenost uslova opravdanosti ne implicira da je zadovoljen i doksatički uslov, pošto iz toga što bi za S bilo razložnije da prihvata p ne sledi da S zaista prihvata p . Nasuprot tome, u navedenom obliku standardne definicije uslov (3) implicira uslov (2): iz toga što S opravdano veruje da p sledi da S veruje da p .

Modalni momenat prisutan u Čizolmovo verziji definicije znanja uklapa se u opštiju Čizolmovu sklonost da epistemičke termine analizira po uzoru na etičke termine. Uslov (3) izražava vrednosnu procenu (odobravanje ili neodobravanje) nekog subjektovog doksatičkog stava, u ovom slučaju stava prihvatanja. Epistemičku procenu Čizolm neposredno poredi sa moralnom procenom (ispravnosti ili neispravnosti) postupaka. U tome se i krije razlog zbog kojeg je predmet procene doksatički stav prihvatanja a ne verovanje, jer je za verovanja, kao psihološka stanja koja su po svom poreklu i prirodi srodnija emocijama nego postupcima, sporno da su u subjektovoj moći; prihvatanje je, pak, u subjektovoj moći, zahvaljujući čemu može biti predmet procene u svetlu pitanja "Da li je S trebalo da prihvati p ?" ili "Da li je za S bilo razložno da prihvati p ?". Ono što kod Čizolma ostaje nejasno jeste - opet po uzoru na moralni kontekst u kojem pravimo razliku između vrednovanja moralnosti postupka i vrednovanja moralnosti osobe - da li on ima u vidu vrednosnu procenu jedino subjektovog doksatičkog stava ili i samog subjekta kao epistemički odgovorne osobe.

U većini verzija standardne definicije znanja predmet procene jeste subjektov doksatički stav, odnosno to da li je taj stav opravdan ili ne. Ukoliko Čizolm ima u vidu i vrednovanje osobe koja poseduje dati doksatički stav (za šta ima indicija, kada govori o intelektualnoj obavezi subjekta da p prihvati ako i samo ako je istinito), onda je njegova verzija definicije u tom pogledu slična Ejerovoj, u kojoj je uslov opravdanosti tako formulisan da je očigledno reč o vrednovanju osobe:

²² Chisholm, R., *Perceiving: A Philosophical Study*, p. 16.

(3) S ima pravo da bude siguran da je iskaz p istinit.²³

Ejerova formulacija je pod uticajem Ostinovih razmatranja o pojmu znanja i tome kako izraz "znam" upotrebljavamo u uobičajenim okolnostima. U skladu sa uslovom (3), mi vrednujemo subjektov epistemički položaj u datoj situaciji, procenjujemo da li bismo mu dali za pravo da tvrdi ono što tvrdi. Epistemički status (opravdanost) njegovog doksatičkog stava proističe iz izvesnih odlika njegove situacije i onoga što je on sproveo ili preduzeo u datim okolnostima da bi utvrdio istinitost svog tvrđenja, a što drugi od njega kao epistemički odgovorne osobe očekuju s obzirom na neke usvojene epistemičke standarde, procedure i zahteve. Zato je primarni predmet naše procene sam subjekt; njegov doksatički stav je sekundarni predmet procene. Ova razlika se može lepo ilustrovati na Platonovom pri-meru sudije: ako bismo procenjivali opravdanost sudijinog verovanja o tome ko je počinio zločin, kada je to verovanje rezultat ubedljive priče advokata, rekli bismo da, bez obzira što se priča pokazala tačnom, sudija *nema pravo* da bude siguran u to ko je počinio zločin, zato što nije preduzeo sve ono što bismo standardno smatrali potrebnim za utvrđivanje tačnosti advokatove priče; međutim, priznali bismo mu to pravo da je svoj sud zasnovao na iskazima pouzdanih svedoka, izveštajima veštaka, ili na svedočanstvu koje je neposredno stekao, jer su to neke - kako bi Ostin i Ejer rekli - usvojene i priznate procedure za utvrđivanje istine u takvim okolnostima. Neposredan predmet naše procene bi, u tim slučajevima, bio sudija kao epistemički odgovoran subjekt koji bi morao da na izvesne standardno priznate načine utvrđuje istinu, a epistemički status njegovog doksatičkog stava bio bi izveden iz prve procene.

Izgleda da je prednost Ejerove definicije u tome što je uslov opravdanosti dovoljno široko shvaćen da nije neophodno imati jedinstvenu listu nužnih i dovoljnih uslova pod kojima neko ima pravo da u nešto bude siguran, listu koju bismo onda generalizovali za sve slučajeve u kojima procenjujemo da li je zadovoljen uslov opravdanosti. Do prava da budemo u nešto sigurni možemo u različitim okolnostima da dođemo na različite načine, važno je samo da smo sprovedi neke za dati tip okolnosti priznate i ustanovljene procedure dolaženja do istine i znanja. Time se sugeriše da su u saznoj praksi manje-više ustanovljene izvesne procedure kojih se onda, u krugu onih koji u toj saznoj praksi učestvuju, moramo pridržavati kako bismo imali pravo da nešto tvrdimo. Sa variranjem konteksta složenost tih procedura, a sa njom i strogost zahteva koji se postavljaju, takođe može da varira; na primer, u laičkom kontekstu procedure za utvrđivanje toga da li je neka tečnost voda različite su od onih procedura ustanovljenih u naučnom kontekstu, recimo u laboratorijskim uslovima.

Vratimo se sada pitanju da li je Platon imao u vidu standardnu definiciju znanja, odnosno da li u *Teetetu* (i ranije u *Menonu*) zahtev za objašnjenjem predstavlja treći standardni uslov, uslov opravdanosti verovanja. Na primeru porote je očito kakva je veza potrebna između uslova opravdanosti i ostala dva uslova, aletičkog i doksatičkog. Opravdanje koje imamo za neko verovanje moralo bi da bude takvo da upućuje na istinitost tog verovanja; da li su razlozi na kojima temeljimo svoje verovanje bolji ili lošiji zavisiće od stepena u kojem oni upućuju na istinitost tog verovanja. Verovanje u istinitost jednog iskaza zasnovano je na dobrim razlozima, tj. opravdano je, onda kada je u svetlu tih razloga otklonjena slučajnost njegove istinitosti. Da je sudija zaista kojim slučajem bio očevidac zločina, on bi svoje verovanje o tome kako se zločin odigrao i ko ga je počinio temeljio na svedočanstvu svojih čula a ne na izmišljenoj priči advokata. Pošto su svedočanstva naših čula u normalnim okolnostima možda najbolji razlog na osnovu kojeg o toj vrsti stvari možemo nešto verovati (sa čim se i Sokrat slaže), za sudijino verovanje o tome ko je počinio zločin bi se tada moglo reći da je opravdano; ako je ono još i istinito, sudiji ćemo pripisati znanje. Prema standardnoj definiciji, to znanje bismo mu mogli pripisati zato što su zadovoljena sva tri uslova: on ima potreban doksatički stav prema datom iskazu, ima opravdanje za taj stav, i iskaz u koji veruje jeste istinit. Opravdanje je premostilo jaz između subjektivnog i objektivnog momenta, između doksatičkog stava i stvarnih činjenica, usled čega

²³ Ayer, A. J., *The Problem of Knowledge*, p.33.

istinitost sudijinog verovanja, gledano iz njegove kognitivne perspektive, nije slučajna, tj. on do istine nije došao pukim (srećnim) nagađanjem.

Koji bi se razlozi mogli navesti protiv tvrđenja da je Platon imao u vidu standardnu definiciju znanja? Oni koji osporavaju takvu interpretaciju poslednje predložene definicije znanja u *Teetetu* najčešće ukazuju na to da Sokrat o znanju govori u smislu *znanja stvari (poznavanja osoba)*, a ne u smislu *znanja iskaza (činjenica)*. Međutim, ovde bi valjalo biti oprezniji: Sokratovi primeri su zaista takvi da uključuju znanje u smislu znanja stvari (osoba), ali jednu grupu čine primeri u kojima je reč o znanju u smislu *poznavanje* (to je smisao u kojem Sokrat upotrebljava formulaciju "Znam Teeteta"²⁴), dok drugu čine oni, za samog Sokrata možda zanimljiviji primeri u kojima je reč o znanju *šta neka stvar jeste* (takav je primer sa Hesiodovim kolima ili Suncem). Na drugoj strani, u standardnoj definiciji se radi o pojmu *propozicionalnog znanja*, znanja čiji sadržaj se može izraziti odgovarajućim iskazom kojim se tvrdi izvesna činjenica (da nešto jeste ili nije slučaj): znam da je predamnom knjiga, ili: znam da sam diplomirao filozofiju 1982. godine.²⁵ U anvedenoj primedbi se tvrdi da su Platona zanimala pitanja tipa "{ta H jeste?" (šta je dobro, pravednost, i sl.), i da je on pod znanjem u pravom smislu reči podrazumevao znanje šta H jeste, što bi trebalo da potvrdi da je on davao nesumnjivi primat *definiciji* kao osnovnom sredstvu koje nam objašnjava ili izlaže šta neka stvar jeste. Prema tom tumačenju,²⁶ treći uslov koji Platon dodaje istinitom verovanju (objašnjenje) svodi se na to da neka osoba S, da bi imala znanje o predmetu H, mora da raspolaže *objašnjenjem* zašto je predmet H takav kakav je; tu se nigde ne spominje *opravdavanje* verovanja da je predmet H takav.

Ipak, čini se da ova primedba nije presudna za poricanje da Platon ima u vidu jednu moguću verziju standardne definicije znanja. Ponuđeno tumačenje delimično previđa razliku između materijalnog i formalnog načina govora, između govora o stvarima i govora o iskazima kojima se o stvarima nešto tvrdi. Onome što je na materijalnom planu objašnjenje ili definicija stvari, na formalnom planu odgovaraju iskazi iz kojih se sastoji objašnjenje ili definicija. Kada kažem da znam da je neka stvar to-i-to, tome odgovara iskaz "Ta stvar je to-i-to" u čiju istinitost verujem. Zbog toga je znanje stvari u smislu znanja definicije na kraju krajeva samo jedan oblik propozicionalnog znanja.²⁷ Gledano iz epistemološkog ugla, nije ni čudno što se standardna definicija bavi prvenstveno propozicionalnim znanjem. Pošto aletički uslov sa znanjem povezuje istinitost, a istinitost je svojstvo iskaza koji odgovaraju ili ne odgovaraju činjenicama (za stvar ili osobu koju poznajem besmisleno je reći da je istinita ili lažna), sadržaji znanja predstavljenog standardnom definicijom moraju biti iskazi. Znanje u smislu poznavanja stvari (osoba) očito nije obuhvaćeno standardnom definicijom. Ali, za znanje u smislu znanja šta jedna stvar jeste (zna nje definicije) to nije tako očigledno. Definicija pokazuje šta neka stvar jeste, i na materijalnom planu ona tvrdi nešto o predmetu znanja (objektu). Međutim, to što je naizgled znanje stvari jednostavno se može prevesti u formalni oblik govora, što za rezultat ima znanje iskaza: znam (verujem) da je istinit iskaz "H je takvo-i- -takvo". U tom slučaju, s obzirom na primat koji Platon daje definiciji kao metodi, opravdano verovanje o H imamo onda kada smo u stanju da objasnimo prirodu H-a, da izložimo ono što Platon naziva *ousia H-a*. Dodavanjem takvog objašnjenja mi opravdavamo svoje verovanje o H. Ako je pridodato objašnjenje tačno i ako je naše verovanje istinito onda možemo reći da znamo H. Sokratov primer je da neko može reći da

24 Za pojam znanja u ovom smislu koristan je Goldmanov tekst "Discrimination and Perceptual Belief" i osnovna ideja po kojoj S zna nekoga ako ima pouzdano vizuelno (ili neko drugo opažajno) sredstvo diskriminacije (znanje u smislu razaznavanja). Mehanistička teorija pamćenja koju Sokrat u jednom trenutku predlaže (kada govori o znacima sačuvanim u memoriji koji se upoređuju sa aktualnom percepcijom) mogla bi se, iako naivna, podvesti pod ovaj model (*Teetet*, 193c). Pogodan primer za ovaj tip znanja je upravo prepoznavanje lica.

25 Osim u ovim značenjima, pojam znanja se ponekad koristi i u smislu u kojem podrazumevamo izvesnu *veštinu*: iako one nisu ispravne, često susrećemo formulacije "On zna da svira klavir".

26 Zastupa ga Burnyeat, "Aristotle on Understanding Knowledge".

27 Posebno je pitanje da li su i druge vrste znanja svodljive na propozicionalno znanje. "Znam da je ovo Teetet" svakako predstavlja propozicionalno znanje, ali za "Znam Teeteta" to nije tako očigledno. Ipak, možda "Znam Teeteta" ima smisao "Znam (umem) da raspoznam Teeteta", dakle potpada pod znanje kao oblik veštine ili umeća.

zna da je nebesko telo koje sada posmatra Sunce onda kada može da navede adekvatno objašnjenje otkriva distinktivno svojstvo Sunca (da je ono najsjajnije nebesko telo). U takvim okolnostima, ta bi osoba mogla da kaže: "Znam šta je Sunce, ono je najsjajnije nebesko telo, i ovo nebesko telo koje sada vidim ima to svojstvo; dakle, znam da je ono Sunce".

Kao što nam je poznato, Platon će u *Teetetu* na kraju odbaciti i ovu definiciju znanja. Ali, on će je odbaciti ne zato što bi objašnjenje bilo nešto što se ne bi moglo smatrati davanjem opravdanja (razloga) za određeno verovanje (da *H* jeste takvo-i-takvo), nego iz formalnih razloga. Naime, Sokrat prigovara da je poslednja ponuđena definicija i u svom najdorađenijem obliku neprihvatljiva zato što je cirkularna - znanje predmeta se definiše pozivanjem na znanje odgovarajućeg objašnjenja. Ipak, pre nego što se time pozabavim, podsetiću na još jedno moguće obrazloženje stava da Platon nije imao u vidu standardnu definiciju znanja.²⁸

U njemu se ističe da Platon, kada govori o istinitom verovanju potkrepljenom objašnjenjem (na primer u *Menonu*), uopšte ne pruža *definiciju* znanja, zato što su izloženi uslovi samo dovoljni, ne i nužni za znanje. Ovo tumačenje deluje sasvim uverljivo kada se uzme u obzir Platonova epistemologija u celini, posebno njegovi epistemološki stavovi u *Državi*. Izgleda da Platon u *Menonu*, saglasno tezi da je znanje sećanje, u istinitom verovanju kojem bi trebalo pridodati objašnjenje nalazi prosto jedan od vidova ispoljavanja znanja. Dijalog koji Sokrat vodi sa robom upravo ima tu funkciju, da roba - kao preko nekakvih sazajnih lestvica na kojima se prolazi kroz razne sazajne stadijume - dovede do kognitivnog stanje koje Platon opisuje kao znanje. Samim tim što je istinito verovanje praćeno objašnjenjem samo jedan oblik manifestacije znanja, Platon je ostavio mogućnost da se znanje sastoji i u nečem drugom, da se stiče na neki drugi način. Ako bi ovo tumačenje bilo ispravno, sledilo bi da je istinito verovanje praćeno objašnjenjem - za razliku od istinitog opravdanog verovanja u standardnoj definiciji - kod Platona samo dovoljan, ne i nužan uslov za znanje.

Neosporno je da ovo tumačenje ima jaku podršku u nekim drugim Platonovim dijalozima, pre svega u *Državi*. Kada u *Državi* (knj. V-VII) ukazuje na značaj koji *forme* igraju u znanju - posebno kada u V knjizi pravi razliku između verovanja (*dōlja*) i znanja (*ēpistámh*) - Platon onda posebno naglašava da svako znanje bar delimično mora da uključuje znanje formi. Ni državni poglavari u tome nisu izuzetak - da bi vladar države znao šta je dobro, on mora da zna formu Dobra. Znanje formi Platon opisuje kao *kontemplaciju*, kao oblik saznanja koji nije niti čulan niti ima argumentativnu strukturu. Takvo znanje očigledno ne zahteva istinito verovanje potkrepljeno objašnjenjem; verovanja se, rekao bi u tom kontekstu Platon, tiču samo čulnog sveta.

Nzjčešće se ovi Platonovi stavovi dovode u vezu sa učenjem o *dva sveta*, čulnom i noumenalnom. Ona su epistemološki potpuno odvojena: o prvom bismo mogli da imamo samo verovanja, ne i znanje, dok bismo o drugom mogli da imamo samo znanje, ne i verovanja. Ipak, izgleda da je tako radikalno odvajanje ova dva sveta u neskladu sa onim što Platon govori o znanju u *Menonu*, a posebno sa činjenicom da u *Teetetu* Sokrat ne poriče da imamo izvesna znanja o stvarima koje pripadaju čulnom svetu (na primer, za sebe samog tvrdi da zna Teeteta, dok za sudiju tvrdi da bi znao ko je počinio zločin da je bio očevidac). Možda ipak postoji način da se ti Platonovi stavovi o znanju pomire. Platon tvrdi (u *Državi*) da svako znanje mora da uključiti znanje formi, ali ne poriče da je znanje koje kontemplativnim putem možemo steći o formama primenljivo i na svet čulnih stvari u kojima, konačno, forme participiraju. Platonov zahtev je razumljiv - svako znanje zahteva objašnjenje, a objašnjenje u smislu navođenja razloga mora na kraju da se pozove na izvesne forme.²⁹ Odredba (empirijskog) znanja kao istinitog verovanja praćenog objašnjenjem mogla bi se tako dovesti u vezu sa zahtevom da znanje uključuje znanje formi: zadovoljavajuće objašnjenje mora u krajnjoj liniji da se poziva na forme. Ono što preostaje jeste razlika između empirijskog znanja i znanja o formama, između načina na koji sazajemo

²⁸ Vid., Shope, R., *The Analysis of Knowing*, pp. 12-3.

²⁹ U *Fedonu*, 96ff, Platon tvrdi da se svi *aítias* odnose na forme.

istine o čulnom svetu i načina na koji saznajemo forme. Za Platona su to dve različite vrste znanja, pri čemu druga ima prioritet. U *Menonu*, gde govori o karakteru koji naše znanje ima unutar čulnog sveta, on opisuje samo ono znanje koje je manifestovano u vidu istinitog verovanja praćenog objašnjenjem. Ali, pošto je svako znanje u ovom čulnom svetu sećanje, postavlja se pitanje statusa onog znanja koje smo stekli pre nego što smo dospeli u čulni svet, a koje je sadržaj našeg sadašnjeg sećanja. Tu iskrsava opasnost od beskonačnog regresa koju Platon izbegava na jednostavan način: izvorno stečeno znanje jeste po svom karakteru kontemplativno, pri čemu je kontemplacija formi oblik neposrednog znanja, neposredan uvid koji obezbeđuje istinito znanje formi.³⁰

Ostavimo sada po strani detalje Platonovog shvatanja znanja u *Menonu* i *Državi* i vratimo se pitanju da li je u *Teetet*, pri kraju dijaloga, reč o standardnoj definiciji znanja. Teetetov predlog je da se kao treći uslov za znanje - uz aletički i doksatički - doda još i zahtev za adekvatnim objašnjenjem (lògos). Utisak je da se Teetetov predlog zaista može shvatiti kao predlog definicije znanja koja je veoma nalik standardnoj, tačnije, koja bi se mogla podvesti pod ovu ukoliko davanje zadovoljavajućeg objašnjenja interpretiramo kao jedan od načina na koji se može zadovoljiti uslov opravdanosti verovanja. Naravno, ostaje pitanje opštosti ove definicije, odnosno da li ona važi za sve vrste znanja koje je Platon inače imao u vidu (reklo bi se da ne važi za znanje formi, onakvo kakvim ga je zamišljao Platon). Ali, ona bi svakako trebalo da bude primenljiva na *empirijsko* znanje koje ima oblik znanja o tome šta neka stvar jeste.

Teetet spada u one Platonove dijaloge koji se završavaju negativnim zaključkom, *aporijom*. Većina Platonovih dijaloga završava se na taj način, s obzirom da je Sokratov metodološki cilj bio da sagovornicima na kraju pokaže kako oni ne znaju ono za šta su na početku verovali da znaju. Sa kakvom aporijom Sokrat suočava Teeteta u njihovom traganju za zadovoljavajućom definicijom znanja?

Sokrat prvo postavlja pitanje šta se podrazumeva pod objašnjenje-njem, dajući zatim tri moguća odgovora:

- (1) objašnjenje predstavlja verbalno izražavanje suda (verovanja);³¹
- (2) objašnjenje predstavlja analizu i nabrojanje sastavnih delova predmeta;³²
- (3) objašnjenje se sastoji u navođenju nekog distinktivnog obeležja predmeta.³³

Odgovor (1) biva odmah odbačen pošto svako ko raspolaže govornom sposobnošću može bilo koje svoje istinito verovanje da verbalno izrazi; ovako shvaćeno objašnjenje ne bi moglo da uspostavi razliku između slučajno tačnog verovanja i znanja. Sokrat nije zadovoljan ni odgovorom (2). Objašnjenje koje bi se sastojalo u opisu i nabrojanju elemenata jednog predmeta takođe ne može da uspostavi razliku između slučajno tačnog verovanja i znanja, jer, na primer, za dete koje je, naučivši slova ali ne i da čita reči, u stanju da nabroji elemente imena "Teetet" ipak ne bismo rekli da zna ime "Teetet" - u nekoj prilici ono bi moglo tačno da napiše ime, a da nema znanje koje bi mu omogućilo da to postigne u većini slučajeva. (Slična ideja se javlja u *Menonu*: ukoliko dokaz nije razumeo tako što je uvideo da zaključak nužno sledi iz premisa, rob koji je u stanju da prosto ponovi dokaz ima samo istinito verovanje.³⁴)

Najviše pažnje poklonjeno je trećem tumačenju objašnjenja, po kojem objasniti neku stvar znači "navesti neki znak po kojem se upitano od svega razlikuje".³⁵ Sokrat navodi već pominjan

³⁰ Ovo Platonovo izbegavanje regresa ima sličnosti sa jednom od najzastupljenijih koncepcija epistemičkog opravdanja kojom ćemo se baviti u četvrtom poglavlju, sa *teorijom o bazičnim verovanjima*. Platona obično i svrstavaju među branioce ovakve teorije. Ipak, ima interpretacija po kojima je Platon u celini gledano zastupao suprotnu, koherentističku epistemologiju. Vid. Fine, G., "Knowledge and Belief in *Republic V-VII*", pp. 110-11.

³¹ Platon, *Teetet*, 206d.

³² *Ibid.*, 207a.

³³ *Ibid.*, 208c.

³⁴ Cf., Cornford, F. M., *Plato's Theory of Knowledge*, pp. 157-8.

³⁵ Platon, *Teetet.*, 208c.

primer (budimo blagonakloni prema njegovom geocentrizmu): neko ima znanje o Suncu ukoliko potvrđuje da je ono najsjajnije od nebeskih tela koja kruže oko Zemlje. Drugi primer koji u istom kontekstu koristi počiva na znanju u smislu poznavanja: kada mogu reći da znam Teeteta? Da bih izbegao nedoumice oko toga da li je, uopšteno govoreći, znanje u smislu poznavanja stvari svodljivo na propozicionalno znanje, interpretiraću ovaj primer tako da predstavlja slučaj propozicionalnog znanja. Kada neko tvrdi "Znam da je ovo Teetet", šta se tačno zahteva uslovom da svoje istinito verovanje o Teetetu potkrepi objašnjenjem u vidu navođenja Teetetovog distinktivnog obeležja? Zahtev bi se, kako primećuje Sokrat, mogao protumačiti u blažem i jačem obliku: ili bi se moglo reći da ta osoba mora da ima istinito verovanje o Teetetovom distinktivnom obeležju, ili bi se moglo zahtevati znanje tog distinktivnog obeležja. Prvo tumačenje ne donosi nikakav napredak, pošto samo istinito verovanje o Teetetu uključuje i istinito verovanje o onome po čemu se Teetet razlikuje od drugih ljudi ("tuponos, izbuljenih očiju i sl."). Ako već istinito verovanje o Teetetu sadrži i pomišljanje onoga što Teeteta razlikuje od drugih ljudi, zahtev da se tom istinitom verovanju doda objašnjenje u smislu istinitog pomišljanja te razlike postaje besmislen.³⁶ Drugo tumačenje donosi jači zahtev: "dodati objašnjenje znači spoznati, a ne samo misliti razliku".³⁷ Prema ovom zahtevu, da bi neko znao da je pred njim Teetet potrebno je da, osim što tačno veruje da je pred njim Teetet, *zna* koje je distinktivno obeležje Teeteta. Aporija je u tome što je, kako zaključuje Sokrat, ova poslednja od predloženih definicija znanja *cirkularna*, pošto proizilazi da je znanje "pravo shvaćanje spojeno sa znanjem razlike".³⁸ I poslednji Teetetov pokušaj da pronađe adekvatnu definiciju znanja završava se tako, prema Sokratovom mišljenju, neuspelom.

Može li se nekako izaći na kraj sa ovom aporijom? Sa ovako formulisanom aporijom to je moguće, ali ne bez - kao što će se pokazati - nekih novih aporija.

Jedan način da se izbegne neposredna cirkularnost na koju ukazuje Sokrat bio bi da se - u eksplikaciji objašnjenja kao trećeg uslova - u definiensu umesto termina "znanje" upotrebi neki drugi epistemički termin. Najprihvatljiviji bi svakako bio onaj koji se susreće u standardnoj definiciji znanja: "opravdanje". U tom smislu, dodavanje objašnjenja istinitom verovanju da je pred nama Teetet predstavljalo bi pružanje opravdanja za to verovanje, razloga zbog kojeg smatramo da je pred nama Teetet. Mogli bismo, na primer, reći da verujemo da je pred nama Teetet zato što znamo one osobine koje su karakteristične za Teeteta i po kojima ga možemo prepoznati, i da nam to znanje pruža dobar razlog da verujemo da je sada pred nama upravo Teetet; ukoliko je uz to naše verovanje i istinito, onda znamo da je pred nama Teetet.

Ali - neko bi mogao u sokratovskom maniru da primeti - nismo li time samo prikrili cirkularnost koju je Sokrat uočio u Teetetovom poslednjem predlogu? Nismo li time što smo umesto znanja u trećem uslovu upotrebili pojam opravdanja samo odložili neminovno suočavanje sa cirkularnim određenjem znanja, budući da smo u eksplikaciji opravdanja za naše verovanje da je pred nama Teetet ponovo morali da upotrebimo pojam znanja, pozivajući se na znanje onih osobina koje su distinktivne za Teetete i koje nam omogućuju da prepoznamo Teeteta?

I pored utiska da nismo izbegli zamku cirkularnosti, uvođenje pojma opravdanja ima izvesne prednosti. Pre svega, nije unapred si-gurno da svako verovanje svoju opravdanost *uvek* mora da stiče iz nekog drugog znanja, odnosno, da se opravdanje nikako ne može definisati bez pozivanja na pojam znanja. Možda je moguće izdvojiti klasu verovanja koja su (u odgovarajućim okolnostima) intrinzično opravdana ili su opravdana zahvaljujući nekim ne-doksatičkim stanjima; ako takvih verovanja ima, onda bi ona, kada su istinita, predstavljala slučajeve znanja. Ili se možda pojam opravdanja može definisati isključivo pomoću ne-epistemičkih termina (verovanja,

³⁶ "O čemu već imamo pravo shvaćanje čime se razlikuje od ostaloga, traži da mi o tome dodamo pravo shvaćanje čime se nešto razlikuje od ostalih stvari" (*Ibid.*, 209d).

³⁷ *Ibid.*, 209e.

³⁸ *Ibid.*, 210e.

uzročnosti, pouzdanih kognitivnih procesa i sl.), kao što smatraju mnogi savremeni epistemolozi. U svakom slučaju, uvođenjem pojma opravdanja otvoreno je nekoliko mogućnosti da se izbegne cirkularnost na koju ukazuje Sokrat.

Prva prednost izmenjene definicije je, dakle, u tome što nas ne obavezuje unapred na određen ili jedinstveno važeći model epistemičkog opravdanja, pa tako ni na specifikaciju trećeg uslova koja bi definiciju činila neizbežno cirkularnom. I druga, možda još značajnija prednost, jeste u tome što pojam opravdanja, pogotovu u svom glagolskom obliku "opravdavati" ukazuje na jedan dijahronički i dinamički aspekt koji izmiče Teetetovoj poslednjoj, sinhronički i statički interpretiranoj definiciji. Sokrat se bavi apstraktnim pitanjem "{ta je znanje?" i pokušaj da se pronađe jedinstvena lista nužnih i dovoljnih uslova za znanje zanemaruje izvesne važne aspekte stvarnih okolnosti u kojima stičemo verovanja za koja mislimo da pre dstavljaju znanje. U takvim okolnostima uvek je reč o jednoj manje-više složenoj aktivnosti u kojoj smo, da bismo tvrdili da nešto znamo, prethodno preduzeli izvesne korake kako bismo dospeli u položaj da se uverimo u istinitost našeg verovanja. Ovi koraci obu-hvataju određene postupke, primenu određenih procedura ili sprovođenje određenih tehnika, koje su nam dostupne u datim okolnostima i za koje se smatra da su u znatnoj meri pouzdane. Takve procedure i tehnike su raznovrsne i koju ćemo od njih primeniti zavisice od kon-tekstualnih faktora i od sadržaja našeg verovanja: kada je reč o tome znamo li da je osoba koja je pred nama Teetet, uložićemo napor da se prisetimo njegovog karakterističnog lika, pažljivo ćemo ga osmotriti, ili ćemo na osnovu njegovog izgleda, govora i sl., zaključiti (primenom induktivne procedure) da je to Teetet. U svakom slučaju, kada tvrdimo da nešto znamo od nas se očekuje da budemo spremni i da potkrepimo naše tvrđenje, da opravdamo našu pretenziju na znanje, ali nije izvesno da to uvek i u svim kontekstima moramo da činimo na jedinstven način, primenom jednog jedinog modela. Ja ću se u ovom radu zalagati za jednu fleksibilniju koncepciju, imajući u vidu činjenicu da to koju bi proceduru ili tehniku valjalo primeniti zavisi pre svega od okolnosti u kojima se nalazimo, od našeg epistemičkog položaja i od toga šta možemo da preduzmemo kako bismo utvrdili da li je naše verovanje istinito. S obzirom na tu činjenicu, pokazaće se da se procedure i tehnike koje koristimo za opravdavanje naših verovanja ne mogu svesti na jedan jedinstven model, i da je jedna od najčešćih grešaka epistemologa bila u tome što su podrazumevali da je takvo svođenje moguće sprovesti.³⁹

Izlaganje opravdanja za neko verovanje predstavlja, mogli bismo reći, racionalnu rekonstrukciju aktivnosti sticanja znanja (kada opisujemo razloge koji *opravdavaju* verovanje do kojeg smo došli), ili opis puta kojim smo stvarno došli do znanja (kada tvrdimo i to da smo do tog verovanja došli upravo *na osnovu* navedenih razloga).⁴⁰ U oba slučaja dinamički momenat i dijahronička dimenzija ogledaju se u tome što svoje *sadašnje* istinito verovanje da je pred nama

³⁹ Obično je davan primat takozvanom *inferencijalnom* modelu, prema kojem razlozi opravdavaju verovanje onda kada se njihov sadržaj može izraziti premisama iz kojih se sadržaj verovanja može induktivno ili deduktivno izvesti. Ali, kao što u jednom svom primeru kaže Ostin (Austin, J. L., *Sense and Sensibilia*, pp. 114-5), kada pri dnevnom svetlu i širom otvorenih očiju na nekoliko koraka ispred sebe vidim svinju, teško da postoji prihvatljiviji smisao u kojem ću za svoje verovanje da je to svinja navesti razloge u vidu premisa iz kojih izvodim zaključak da je to svinja; svoje verovanje da je to svinja opravdavaću time što *vidim* da je to svinja, pri čemu je viđenje rezultat jedne moje opažajne aktivnosti sprovedene u epistemološki povoljnim uslovima. Ali, to ne znači da do istog verovanja ne mogu doći i u drugačijim okolnostima u kojima bih za njega mogao da ponudim samo neko inferencijalno opravdanje - to bi bio slučaj da je predamnom obor iz kojeg čujem zvuke, iz kojeg dopiru mirisi karakteristični za tu životinju, i na kojem čak piše "obor za svinje", na osnovu čega bih mogao da zaključim da je unutra svinja.

⁴⁰ Koristim izraz "racionalna rekonstrukcija" zato što se stvami put kojim smo došli do određenog verovanja ne mora poklapati sa sticanjem verovanja na osnovu razloga. Mogao sam iz daleka da opazim osobu koja se približava i da prosto poverujem (nagađajući) da je to Teetet. Moje verovanje se može pokazati tačnim, ali ne bih rekao da sam znao da je to Teetet osim u smislu u kojem želim da kažem da sada, kada je Teetet sasvim blizu, vidim da postoje razlozi pomoću kojih mogu da opravdam svoje verovanje da je to Teetet. U prvom slučaju stvami nastanak verovanja ne odgovara onom putu kojim bismo do njega došli kao epistemički racionalni subjekti, procenjujući evidenciju ili razloge i izvodeći zaključak koji se na toj evidenciji ili tim razlozima zasniva. U drugom slučaju, stvarni nastanak verovanja poklapa se sa epistemički racionalnim obrazovanjem verovanja. Neki autori uvode terminološku distinkciju za opisivanje ova dva načina dolaska do opravdanog verovanja: u slučaju kada za verovanje postoji evidencija, ali smo do njega došli nezavisno od te evidencije, govori se o *propozicionalnom opravdanju*, dok se u situaciji u kojoj smo do verovanja došli na osnovu te evidencije govori o *doksatičkom opravdanju*. (Cf., Firth, R., "Are Epistemic Concepts Reducible to Ethical Concepts?", pp. 217-8.)

Teetet opravdavamo pozivajući se na sve ono što smo preduzeli kako bismo se uverili da je to Teetet a ne neko drugi, pa je razumljivo što ćemo se pozvati i na *prethodno* (prethodno *stečeno*) znanje o Teetetovim distinktivnim osobinama. Uobičajena epistemološka praksa je da se pri sticanju novih znanja oslanjamo na prethodno stečena znanja; kada ne bi bilo tako, teško da bismo u saznanju daleko odmakli. Na pitanje "Kako znate da je to Teetet?" odgovorićemo (i u tom odgovoru biće sadržano opravdanje koje iznosimo za svoje verovanje da je to Teetet) da znamo da Teetet ima karakterističan zatupast nos, izbuljene oči i dr., pa pošto vidimo da osoba koja je pred nama ima ta karakteristična obeležja, verujemo da je to Teetet. Naravno, može se dogoditi da ipak grešimo, da je pred nama Teetetov brat blizanac za kojeg nismo ni znali da ga Teetet ima, ili da je pred nama robot verno prerušen tako da izgleda gotovo isto kao i Teetet, itd. Sve je to moguće, ali dokle god nije stvarno, moguće je *samo moguće*. Upravo se zato uslov opravdanosti verovanja standardno predstavlja kao nezavisan od aletičkog uslova: iz toga što imamo opravdanje da nešto verujemo ne sledi da je naše verovanje istinito. Za znanje je, osim opravdanosti verovanja, neophodna još i njegova istinitost. Epistemička uloga opravdanja jeste samo da upućuje na istinitost verovanja, da u datim okolnostima značajno uveća njegovu verovatnoću i da u našim očima otkloni slučajnost njegove istinitosti; ono ne mora da ga *nužno* čini istinitim.⁴¹

Ako imamo u vidu da opravdanje predstavlja jednu vrstu aktivnosti, pa povučemo razliku između prethodno stečenog znanja i znanja za čiji status se sada pitamo, moći ćemo da otklonimo cirkularnost iz de-finicije znanja kao istinitog verovanja praćenog znanjem distinktivnog obeležja, pošto se na levoj i desnoj strani definicije *ne nalaze isti slučajevi* znanja. Propozicionalni sadržaj znanja na koje primenjujemo definiciju uvek bi se razlikovao od propozicionalnog sadržaja znanja na koje smo se pozvali u definiensu. Ipak, sa nestankom cirkularnosti nisu iščezli svi problemi. Najteži tek predstoje. To su *regres u opravdavanju* i *internalistički regres*. Konceptija znanja koju nalazimo u završnim odeljcima Teeteta, i uz poboljšanja koja sam pokušao da unesem, dovodi nas do ta dva *supstantivna* problema u vezi sa prirodom epistemičkog opravdanja; njima ću se uglavnom baviti u narednim poglavljima.

Mislim da je iz dosadašnjeg izlaganja Platonovog pokušaja da dođe do prihvatljive definicije znanja očigledno da Platon, govoreći o znanju, podrazumeva da je osoba koja tvrdi da nešto zna *u stanju* da za svoje tvrđenja da zna izloži potrebno opravdanje (u vidu objašnjenja ili navođenja distinktivne prirode predmeta znanja). Predstavljeno u formi standardne definicije znanja kao istinitog opravdanog verovanja, od subjekta se zahteva da izloži opravdanje za svoje verovanje kojem pridaje status znanja. Izlaganje opravdanja pritom najčešće ima oblik navođenja razloga koji u datim okolnostima potkrepljuju verovanje tako što uvećavaju njegove izgleda na istinitost. Ali, ono na čemu se posebno insistira jeste zahtev da subjekt *zna* razloge koji opravdavaju njegovo verovanje i da *zna* da ti razlozi zaista opravdavaju to verovanje. To se očigledno vidi iz Sokratovih formulacija pri kraju njegovog razgovora sa Teetetom, gde se pretpostavlja da je za znanje određenog predmeta neophodno da subjekt *zna* adekvatno objašnjenje (distinktivno obeležje) tog predmeta. Nije dovoljno da subjekt ima samo istinito verovanje o tom objašnjenju, ili da je u stanju samo da ga verbalno izloži, nego on mora znati da to objašnjenje konstituše opravdanje za njegovo verovanje. Slična ideja se ponovo može naći u *Menonu* - to što rob ima tačno verovanje o jednom geomet-rijskom pitanju i što je u stanju da reprodukuje dokaz na koji ga Sokrat navodi još uvek nije dovoljno da se tvrdi kako rob ima znanje, već je neophodno i to da on zna premise i uviđa njihovu logičku vezu sa zaključkom koji prihvata.

Na osnovu ovih primera možemo rekonstruisati opšti model opravdanja koji Platon ima u vidu i koji zahteva za znanje. Pretpostavka da verovanje mora biti potkrepljeno adekvatnim objašnjenjem svodi se na sledeće: u opravdanju svog verovanja subjekt se mora pozvati na neka

⁴¹ Mnogi epistemolozi su uvereni da postoje verovanja kojima njihova opravdanost garantuje istinitost. Vekovni san epistemologa, najizraženiji kod Dekarta, bio je nalaženje nepogrešivih ili apsolutno izvesnih verovanja. To je ipak ostao samo san; apsolutno izvesnih i nepogrešivih verovanja nema.

druga prethodno stečena znanja. Ova pretpostavka se može predstaviti u opštoj formi: opravdavanje verovanja se sastoji u navođenju razloga na osnovu kojih smatramo da je to verovanje istinito. Ali, kao što smo videli, Sokrat zahteva još dve stvari: *prvo*, da moramo znati razloge kojima opravdavamo svoje verovanje, i *drugo*, moramo znati da ti razlozi zaista opravdavaju naše verovanje.⁴² Svaki od ovih dodatnih zahteva preta da nas uvuče u regres.

U prvom slučaju, regres se pojavljuje sa analizom onog znanja na koje se pozivamo u opravdavanju svog verovanja. Ako imam verovanje V i opravdavam ga pozivanjem na skup razloga R_{1-n} koje moram da znam, moje znanje razloga R_{1-n} takođe mora da podrazumeva, u skladu sa standardnom definicijom, da o njima imam istinita opravdana verovanja V_{1-n} . Opravdanost ovih verovanja opet zahteva, prema predloženom modelu opravdanja, pozivanje na neka druga prethodna znanja, odnosno na neke druge razloga koje moram da znam. Time se ponovo otvara pitanje ovog znanja, novih opravdanih verovanja i novih razloga koje moram znati, i tako, naizgled, *ad infinitum*. Kombinovan sa standardnom definicijom znanja, jednom pretpostavljeni model opravdanja u kojem data verovanja moramo da potkrepljujemo prethodno stečenim znanjima kako bismo mogli da pretendujemo na nova znanja uvlači nas, dakle, u beskonačni regres. Teškoća sa ovim regresom - nazvaću ga *regresom u opravdanju* - leži u tome što izgleda kao da opravdavanje nikada ne možemo dovršiti, jer se ne nazire kraj nizu razloga i potrebi za njihovim znanjem.

Drugačija, mada ništa manje neugodna vrsta regresa se javlja i sa drugim zahtevom, da subjekt mora da zna da razlozi R koje navodi u prilog svom verovanju V zaista opravdavaju V . Znanje da R opravdavaju V podrazumeva, u skladu sa standardnom definicijom, da S ima istinito opravdano verovanje, V' , da R opravdavaju V . Opravdanost ovog novog verovanja, V' , iziskuje nove razloge, R' , kojima je ono potkrepljeno, ali, prema navedenom zahtevu, i to da S zna da su razlozi R' adekvatni, da oni zaista opravdavaju V' . Na ovom nivou ponovo se traži da S ima istinito opravdano verovanje, sada V'' , da R' opravdavaju V' , i ponovo je potrebno da S ima razloge, sada R'' , kojima opravdava V'' . Naravno, ponovna primena navedenog zahteva ne dozvoljava nam predah, pa je pred nama novi regres. I dok je, slikovito rečeno, prvi regres imao linearan karakter vraćajući nas unazad bez izgleda da ćemo negde moći da se zaustavimo,⁴³ ovaj drugi regres je nalik uspinjanju stepenicama koje nas takođe vode u nedogled. Zbog toga što proističe iz zahteva da subjekt zna ne samo razloge, nego i to da li su oni valjani, odnosno da oba ključna momenta zahvaljujući kojima razlozi opravdavaju verovanje (sadržaj razloga i njihova adekvatnost) budu sadržana *unutar* subjektive kognitivne perspektive, ovaj regres ću nazvati *internalističkim*.

Ni jedan ni drugi regres se naizgled ne mogu otkloniti jednostavnim ublažavanjem zahteva. Neko bi možda tvrdio da je pretpostavka da subjekt mora da zna razloge i to da su oni adekvatni prejaka, i da je, umesto toga, dovoljno da ima *opravdano verovanje* o razlozima i njihovoj adekvatnosti. Nijedan od opisanih regresa se time ne zaustavlja, pošto se u prvom slučaju opet zahteva da jedno verovanje opravdavamo drugim verovanjima koja i sama iziskuju opravdanje, i tako u nedogled; a u drugom slučaju smo ponovo prinuđeni da uvodimo verovanja višeg reda od kojih zavisi epistemički status (opravdanost) verovanja na nižim nivoima, i tako opet u nedogled. Ako zahteve još više ublažimo, pa umesto opravdanog verovanja u razloge i njihovu adekvatnost

42 Kao što se vidi u završnim odeljcima dijaloga *Teetet*, pretpostavlja se da je za znanje određenog predmeta neophodno je da subjekt zna adekvatno objašnjenje (distinktivno obeležje) tog predmeta; nije dovoljno da on ima samo istinito verovanje o tom objašnjenju, ili da je u stanju samo da ga verbalno izloži, već mora znati da to objašnjenje konstituše opravdanje za njegovo verovanje. Slično je u *Menonu* sa robom kod kojeg Sokrat postiže da se navodno priseti jednog primera geometrijskog znanja; to što ima tačno verovanje o jednom geometrijskom pitanju i što je u stanju da reprodukuje dokaz koji Sokrat navodi još uvek nije dovoljno da kažemo da rob ima znanje, nego je neophodno i to da on zna premise i uvidi njihovu logičku vezu sa zaključkom u koji veruje.

Ova dva zahteva ulaze u tradicionalnu pretpostavku da je dopuštena takozvana iteracija epistemičkog operatora za znanje: ako S zna p , onda S zna da zna p , itd. Mnogi ovu pretpostavku - a sa njom i navedena dva zahteva - smatraju prejakom i okrivljuju je za to da neposredno vodi skepticizmu.

43 Linearni karakter regresa u opravdanju ne iznenađuje, zato što je i pretpostavljeni model opravdanja koji do tog regresa dovodi takođe linearan. Regres je linearan zbog toga što su verovanja koja u njemu učestvuju na istom nivou, dok u drugom slučaju verovanja bivaju na sve višem i višem novu - na svakom novom nivou uvodi se verovanje o epistemičkom statusu verovanja na prethodnom nivou.

od subjekta tražimo samo to da *veruje* u te razloge i u to da su oni adekvatni, regres doduše biva zaustavljen ali ne baš na prihvatljiv način. Naime, kao da se time krši prećutno prihvaćen i naizgled nesporan princip da neopravdana verovanja ne mogu da posluže za opravdavanje drugih verovanja.⁴⁴ Ne bismo bili skloni da kažemo da je subjekt uspešno opravdao neko svoje verovanje time što je njemu u prilog naveo razloge za koje prosto veruje da su adekvatni; čak i kada je istinito, puko verovanje ne može da posluži za opravdavanje nekog drugog verovanja zato što se ne vidi kako bi jedno slučajno istinito verovanje moglo da opravda neko drugo verovanje a da i ovo, ako je istinito, ne bude slučajno istinito.

Platon je možda imao rešenje za prvi problem, problem regresa u opravdavanju, ali se time ovde neću baviti.⁴⁵ Pošto se radi o jednom od najkrupnijih supstantivnih problema u epistemologiji, o problemu kojem će i u ovom radu biti posvećen značajan prostor, ukazaću na neke alternativne pokušaje da se on reši. U tim pokušajima izražene su ne samo različite koncepcije epistemičkog opravdanja, već i različite predstave o opštem izgledu i strukturi našeg celokupnog empirijskog znanja. Alternative su sledeće:

- (1) regres je beskonačan;
- (2) regres se zaustavlja kod verovanja kojima nije potrebno nikakvo opravdanje;
- (3) regres se zaustavlja kod verovanja koja su opravdana, ali čije opravdanje je takvo da ne uključuje pozivanje na neka daljnja verovanja;
- (4) regresa nema zato što opravdanje ide u krug;
- (5) regresa nema zato što opravdanje nema linearan nego holistički karakter.

Od svih ovih rešenja epistemolozi su ozbiljno zastupali jedino (2), (3) i (5). Zaista, priznati beskonačni regres u opravdavanju znači pomiriti se sa tvrdnjem da nema ni znanja ni opravdanog verovanja. Takođe, prihvatiti alternativu (4) znači izbeći regres ali po cenu da opravdanje postane cirkularno; znanje i opravdanje tada mogu imati početak (u bilo kojoj tački kruga), ali je krajnja konsekvencija neprihvatljiva, jer bi se - pošto je svaka tačka na krugu ujedno i početak i kraj kruga - znanje i opravdanje završavali tamo gde su i počeli. Alternative (2), (3) i (5) se zato nameću kao jedine prave alternative u rešavanju problema regresa u opravdavanju. Odgovor (2) daju autori koji - nadovezujući se na neke ideje američkog pragmatizma, zatim Vitgenštajna i Ostina, i relativizma u filozofiji nauke - zastupaju takozvani *kontekstualizam* i tvrde da znanje i opravdanje moraju imati svoj početak, ali da je taj početak dat u izvesnim kontekstualno pretpostavljenim iskazima koji ne izražavaju ni znanje ni opravdano verovanje, već su prihvaćeni od strane epistemičke zajednice kao neosporni i konstitutivni za svako daljnje opravdavanje i saznanje. Odgovor (3) je verovatno najrasprostranjeniji i najuticajniji u epistemologiji, i zastupljen je u teorijama koje sam nazvao *teorijama o bazičnim verovanjima*; za njih je karakteristično da naše empirijsko znanje zamišljaju kao građevinu koja u svom manje ili više čvrstom temelju ima verovanja koja su intrinzično opravdana (bazična verovanja). Međutim, odgovori (2) i (3) se ipak slažu u jednoj važnoj tački, da proces opravdavanja mora imati svoj početak u nekoj klasi verovanja čiji je položaj, bilo iz ne-epistemičkih ili iz epistemičkih razloga, poseban u odnosu na ostala verovanja. Zbog toga ću i kontekstualistički odgovor smatrati jednom verzijom teorije bazičnosti, verzijom koju ću, za razliku od onih pod (3) koje su klasične, nazvati ne-klasičnom. Za ovu terminološku varijantu imam i jedan dublji razlog; koncepcija epistemičkog opravdanja koju ću pokušati da izložim u ovom radu ima izvesna kontekstualistička obeležja, ali se u pomenutoj najvažnijoj tački razlikuje od navedenih verzija koje se obično nazivaju kontekstualističkim. Za razliku od njih, ja neću tvrditi da postoje verovanja kojima bilo usled njihovog sadržaja, bilo zbog toga što im mi pridajemo takav status, nije potrebno nikakvo opravdanje. Po mom mišljenju, nema verovanja koja bi bila izuzeta od epistemičke procene, pošto su za svako verovanje zamislive okolnosti u kojima se može postaviti pitanje njihovog

⁴⁴ Ovaj princip nije baš opšteprihvaćen; videćemo da u nekim ne-klasičnim verzijama teorije bazičnosti on biva napušten.

⁴⁵ Takođe, internalistički regres je nagovešten u čuvenom "problemu kriterijuma" koji je formulisao u helenističkom periodu grčke filozofije i korišćen kao moćno oružje u rukama skeptika (koristio ga je i Hegel u osporavanju mogućnosti epistemologije; vid., Hegel, G. F. V., *Fenomenologija duha*, "Uvod").

epistemičkog statusa. Kontekstualni okvir u kojem se odvija naša aktivnost opravdavanja verovanja fiksiran je prvenstveno određenim procedurama, tehnikama ili standardima, a ne klasom verovanja koja bi iz epistemoloških ili nekih drugih razloga imala povlašćen status u odnosu na ostala naša verovanja.

Odgovor (5) nalazimo u teorijama koje epistemičko opravdanje verovanja analiziraju pomoću pojma koherencije sistema verovanja. Ove *koherentističke teorije* ne predstavljaju direktan odgovor na problem regresa; one taj problem rešavaju na indirektan način tako što uklanjaju pretpostavku koja do njega dovodi. Radi se ranije pomenutoj pretpostavci da opravdanje ima linearan karakter, da u opravdavanju jednog verovanja navodimo skup razloga koji onda u odnosu na to verovanje stoje u asimetričnoj relaciji potkrepljivanja. Odnos između razloga koji opravdavaju jedno verovanje i samog tog verovanja najčešće se predstavlja kao (induktivni ili deduktivni) odnos između premisa i zaključka, što nas suočava sa regresom čim se postavi pitanje opravdanosti premisa. Koherentizam potpuno odbacuje takav model opravdanja i umesto njega uvodi *holistički* model. Prema tom modelu, pitanje opravdanosti jednog verovanja postavlja se samo u sklopu čitavog sistema verovanja, gde onda opravdanost verovanja zavisi od njegove koherencije sa ostalim verovanjima unutar sistema.

Još samo nekoliko reči o drugom supstantivnom problemu, o *internalističkom regresu*. Čitavom tradicionalnom epistemolo-gijom dominira internalistička koncepcija epistemičkog opravdanja i znanja. Kada je reč o opravdanju, od subjekta se zahtevalo da poznaje razloge na osnovu kojih veruje u nešto i da je u stanju da pokaže valjanost tih razloga; tek ukoliko ispunjava te uslove, on zaslužuje atribut "epistemički racionalan". A kada je reč o znanju, od epistemički racionalnog subjekta se zahtevalo da zna da zna, da je potpuno siguran u istinitost svog verovanja i da je otklonio svaki mogući izvor sumnje.⁴⁶ Takođe, ovaj regres pogađa i neke koncepcije koje uspevaju da otklone opasnost od prvog regresa, ali su po svom karakteru internalističke. Primer su i koherentizam i klasične verzije teorije bazičnosti. Osnovna teza koherentizma je da je za subjekta *S* neko verovanje *V* opravdano ukoliko doprinosi koherentnosti skupa *S*-ovih verovanja *K*; međutim, internalizam zahteva da *S* zna da je to slučaj, ili bar da to opravdano veruje, čime se u *K* uvodi jedno verovanje višeg reda, *V'*. Čim postavimo pitanje opravdanosti *V'*, započinje regres. Za klasične teorije bazičnosti je ovaj regres posebno neprijatan, pošto ugrožava njihovu centralnu ideju da uopšte postoje verovanja čija opravdanost ne zavisi od nekih drugih verovanja. Jer, ako prihvatimo internalističko polazište, i ako pretpostavimo da je neko verovanje *V* bazično ukoliko ima svojstvo *F*, onda *S*, da bi *V* za njega bilo opravdano, mora da zna, ili bar da opravdano veruje, da *V* ima svojstvo *F*. Kao i u prethodnom slučaju, ovo zahteva da *S* ima novo verovanje višeg reda, *V'* pa nas pitanje epistemičkog statusa *V'* uvlači u regres.

Mnogi savremeni epistemolozi smatraju da se problem internalističkog regresa može rešiti jedino odbacivanjem internalističkog zahteva, odnosno poricanjem tvrđenja da sama činjenica da nešto zna ili opravdano veruje mora biti kognitivno dostupna subjektu. Drugim rečima, danas mnogi smatraju da neko može nešto znati iako ne zna da zna, ili uopšte nije svestan toga da zna; ili da može u nešto opravdano verovati a da uopšte nije svestan razloga koji njegovo verovanje čine opravdanim. Znanje i epistemičko opravdanje se, prema ovom tumačenju, pokazuju kao činjenice koje mogu ležati izvan subjektivnog kognitivnog vidokruga. Zbog toga se ovo gledište naziva *eksternalističkim*. U vezi sa eksternalističkim rešenjem problema internalističkog regresa, postavlja se sledeće pitanje (njime ću se baviti već u narednom poglavlju): da li je radi zaustavljanja tog regresa neophodno u potpunosti odbaciti internalistički zahtev, ili se možda on može ublažiti u meri u kojoj izgleda neproblematičan, a u kojoj je opet više u skladu sa našom uobičajenom predstavom o našem znanju nego što je to slučaj sa suprotnim, eksternalističkim gledištem.

⁴⁶ Oba ova momenta najočiglednije su izražena u Dekartovoj epistemologije, zbog čega se internalizam često poistovećuje sa kartezijanskim pristupom u epistemologiji.

U stvari, nastavićemo sada onde gde su Sokrat i Teetet stali u svojoj potrazi za prihvatljivom definicijom znanja. Jedino ćemo cilj delimično promeniti i svesti ga na prihvatljivu koncepciju epistemičkog opravdanja.

Edmund L. Gettier - Da li je znanje opravdano istinito verovanje?

Prošlih godina činjeni su raznovrsni pokušaji da se utvrde nužni i dovoljni uslovi za nečije znanje izvesnog iskaza. Ti pokušaji su često bili takvi da ih je moguće izložiti u nekom obliku sličnom ovom:⁴⁷

- (a) S zna da P, ako i samo ako
 - (i) P je istinito,
 - (ii) S veruje da P, i
 - (iii) S ima opravdanja da veruje da P.

Na primer, Chisholm je smatrao da sledeće izražava nužne i dovoljne uslove za znanje:⁴⁸

- (b) S zna da P, ako i samo ako
 - (i) S prihvata P,
 - (ii) S ima adekvatno svedočanstvo za P, i
 - (iii) P je istinito.

Ayer je izložio nužne i dovoljne uslove za znanje na sledeći način:⁴⁹

- (c) S zna da P, ako i samo ako
 - (i) P je istinito,
 - (ii) S je siguran da je P istinito, i
 - (iii) S ima prava da bude siguran da je P istinito.

Izloziću argumentaciju koja pokazuje da je (a) lažno zato što tako izloženi uslovi ne predstavljaju *dovoljan* uslov za istinitost iskaza da S zna da P. Isti argument će pokazati da to ne predstavljaju ni (b) i (c) kad se »ima adekvatno svedočanstvo za« ili »ima prava da bude siguran da« svuda stavi umesto »ima opravdanja da veruje da«.

Najpre da uočimo dve pojedinosti. Prvo, u onom smislu »opravdanja« u kojem je to što S ima opravdanja da veruje u P nužan uslov da bi S znao da P, moguće je da neka osoba ima opravdanje da veruje u iskaz koji je u stvari lažan. Drugo, za bilo koji iskaz P, ako S ima opravdanje da veruje u P, i P za sobom povlači Q, i S dedukuje Q iz P i prihvata Q kao rezultat ove dedukcije, tada S ima opravdanje da veruje u Q. Imajući ove dve stvari na umu, sada ću prikazati dva slučaja u kojima su uslovi izloženi u (a) istiniti za neki iskaz, a ipak istovremeno nije istina da osoba o kojoj se radi zna taj iskaz.

Slučaj I

Pretpostavimo da su se Smith i Jones javili na konkurs za izvesno zaposlenje. I pretpostavimo da Smith ima čvrsto svedočanstvo u prilog sledećeg konjuktivnog iskaza:

- (d) Jones je čovek koji će dobiti to zaposlenje, i Jones u svom džepu ima deset novčića.

⁴⁷ Čini se da Platon razmatra neku sličnu definiciju u Teetetu 201, i da je možda prihvata u Menon 98.

⁴⁸ Roderick M. Chisom, *Perceiving: a Philosophical Study*, Cornell University Press (Ithaca, New York, 1957), str. 16.

⁴⁹ J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, Macmillan (London, 1956), str. 34. (Problem saznanja, Nolit, Beograd.)

Smithovo svedočanstvo u prilog (d) moglo bi da se sastoji u tome što mu je direktor preduzeća jamčio da će na kraju biti izabran Jone, i što je on, Smith pre deset minuta prebrojao novčiće u Jonesovom džepu. Iskaz (d) za sobom povlači sledeće:

Čovek koji će dobiti zaposlenje ima deset novčića u svom džepu.

Pretpostavimo da Smith uviđa da (d) povlači (e), i da prihvata (e) na osnovu (d), u prilog kojeg on ima čvrsto svedočanstvo. U ovom slučaju, jasno je da Smith ima opravdanje da veruje da je (e) istinito.

Ali zamislimo, dalje, da će, što je Smithu nepoznato, on sam, a ne Jones, dobiti to zaposlenje. I da, što je takođe nepoznato Smithu, on sam ima deset novčića u svom džepu. Iskaz (e) je tad istinit, mada je iskaz (d), iz koga je Smith izveo (e), lažan. Tada je u našem primeru istinito i ovo: (i) (e) je istinito, (ii) Smith veruje da je (e) istinito, i (iii) Smith ima opravdanje da veruje da je (e) istinito. Ali, isto je tako jasno da Smith *ne zna* da je (e) istinito; jer (e) je istinito na osnovu broja novčića u Smithovom džepu, a Smith ne zna koliko novčića ima u svom, Smithovom džepu i svoje verovanje u (e) zasniva na brojanju novčića u džepu Jonesa, za koga on pogrešno veruje da je čovek koji će dobiti to zaposlenje.

Slučaj II

Pretpostavimo da Smith ima čvrsto svedočanstvo u prilog sledećeg iskaza:

(e) Jones poseduje kola marke Ford.

Smithovo svedočanstvo bi moglo da se sastoji u tome što je Jones, u svim prošlim vremenima koje Smith pamti, posedovao kola, i uvek marke Ford, i da je Jones, vozeći se u Fordu upravo ponudio Smithu da ga poveze. Zamislimo sada da Smith ima jednog drugog prijatelja, Browna, za koga on ne zna gde se trenutno nalazi. Smith sasvim nasumice uzima imena triju gradova i sastavlja sledeća tri iskaza:

(f) Ili Jones poseduje Forda, ili je Brown u Bostonu.

(g) Ili Jones poseduje Forda, ili je Brown u Barceloni.

(h) Ili Jones poseduje Forda, ili je Brown u Brest-Litovsku.

(f) Povlači za sobom svaki od ovih iskaza. Zamislimo da Smith uviđa (f) i povlači svaki od ovih konstruisanih iskaza, i da, potom, na osnovu (f) prihvati (g), (h) i (i). Smith je ispravno izveo (g), (h) i (i) iz iskaza u prilog kojeg ima čvrsto svedočanstvo. Prema tome, Smith ima potpuno opravdanje da veruje u svaki od ova tri iskaza. Naravno, Smith nema nikakvu predstavu o tome gde se Brown nalazi.

Ali zamislimo sada da su ispunjena još dva uslova. Prvo, Jones ne poseduje Forda, već trenutno vozi iznajmljena kola. I drugo, pukom slučajnošću i sasvim nepoznato Smithu, mesto pomenuto u iskazu (h) je zaista mesto gde se Brown nalazi. Ako važe ova dva uslova, tada Smith *ne zna* da je (h) istinito, čak i ako (i) (h) jeste istinito, (ii) Smith veruje da je (h) istinito, i (iii) Smith ima opravdanje da veruje da je (h) istinito.

Ova dva primera pokazuju da definicija (a) ne izlaže dovoljan uslov za nečije znanje izvesnog iskaza. Isti ovi slučajevi, uz odgovarajuće izmene, biće dovoljni da pokažu da to ne uspevaju ni definicija (b) niti definicija (c).

Džonatan Densi - Uvod u savremenu epistemologiju

2.1 Tradicionalno tumačenje

Standardno tumačenje znanja, koje je u središtu novijih epistemoloških rasprava, definiše znanje kao opravdano istinito verovanje; ono tvrdi da osoba *a* zna da *p* ako i samo ako

1. *p*,
2. *a* veruje da *p*,
3. *a*-ovo verovanje da *p* je opravdano.

S obzirom na tri dela koja sadrži, ova definicija se naziva trodelnom definicijom ili trodelnim tumačenjem znanja; ona definiše propozicijsko znanje, znanje da *p*; ona ne definiše znanje u smislu poznavanja tipa "a poznaje Džemsa" niti znanje u smislu vladanja nekom veštinom (knowledge-how), na primer "a zna da vozi bicikl", bar ukoliko se za ove pokaže da se mogu svesti na propozicijsko znanje (knowledge-that).

Trodelna definicija ima svoje očigledne prednosti. Prvi uslov, da ako *a* zna da *p* onda je *p* istinito (koji se može predstaviti kao $Zap \rightarrow p$), po pravilu se smatra stipulativnim. Drugi uslov, da ako *a* zna da *p* onda *a* veruje da *p* (možemo ga predstaviti kao $Zap \rightarrow Vap$), izgleda da je minimalan, a treći, da ako *a* zna da *p* onda je njegovo verovanje da *p* opravdano ($Zap \rightarrow Ovp$), se uključuje da bi se znanje razlikovalo od slučajnog tačnog nagađanja prilikom kojeg je osoba koja nagađa dovoljno ubeđena da veruje u ono što nagađa. Valja ipak ukazati na posledicu ovakvog opravdanja uslova 3: neko verovanje nećemo, uopšteno govoreći, smatrati opravdanim samo u svetlu činjenice da je ono istinito, jer bi inače uslov 3 bio suvišan. Ako se samo na osnovu bacanja novčića opredelim za to koja će investicija doneti najveći dobitak, pa se srećnim sticajem okolnosti pokaže da sam bio u pravu, možda ćemo reći da je moj izbor s obzirom na ishod bio isplativ, ali ne i da je njime opravdan; za svoj izbor uopšte nisam imao opravdanje. (Mogli bismo i da povučemo razliku između dva tipa opravdanja, opravdanja koje prethodi datom događaju i opravdanja koje nastupa nakon njega, pa da u trodelnu definiciju uključimo samo prvi tip; ipak, tada bi se postavilo pitanje da li je tu uopšte reč o dva oblika jedne iste stvari.)

Sa kojim problemima se suočava trodelna definicija? Neko bi možda pomislio da je uslov 2 nedovoljan: verovati da *p* nije toliko jak uslov kao biti siguran da *p*, a da bi neko nešto znao on u to mora ne samo da veruje nego i da bude siguran (be certain).

Najubedljiviji razlog zbog kojeg se traži da u našu analizu znanja unesemo i neko tumačenje izvesnosti (certainty) leži u tome što se ljudi sa pravom ustručavaju da tvrde (claim) da znaju nešto u šta nisu dovoljno sigurni. Izgleda da ovo ustručavanje ima veze sa prirodom samog znanja, što opet ne bismo mogli na dovoljno očigledan način da objasnimo ako je priroda znanja iscrpljena trodelnom definicijom. Mada se obično primećuje da je pojam izvesnosti relevantan za analizu naših tvrđenja da nešto znamo, ali ne i za analizu samog znanja (na primer *y*: Wozley, 1953), time nam se ne pruža nikakav način da objasnimo zašto bi izvesnost bila neophodna da bi neko tvrdio da nešto zna a da nije neophodna za samo znanje, to jest, za postojanje onoga što je predmet tvrđenja.

Pošto ćemo otkriti i druge razloge za odbacivanje trodelne definicije, nema razloga da se ovim dalje bavimo. Pouka koju bi trebalo izvući je da ako i želimo da znanje tumačimo ne pozivajući se na zahtev za izvesnošću, negde drugde bi trebalo ostaviti prostor za pojam izvesnosti; ako izvesnot smatramo uslovom za potvrđivanje znanja, morali bismo da objasnimo zašto je to slučaj ostajući u okvirima ponuđenog tumačenja.

Ali, zašto ne bismo bili skloni da uslov 2 naprosto promenimo tako da glasi "a je siguran (*a*-u je izvesno da *p*) da *p*"? Odgovor je da smo spremni da dopustimo da neko zaista ima znanje

u okolnostima (koje nisu baš tako neuobičajene) u kojima nije dovoljno siguran pa sam ne bi ni tvrdio da zna. Standardan primer koji se navodi jeste slučaj nesigurnog učenika koji je, recimo, prethodne noći naučio podatke o engleskim kraljevima ali koji je toliko zbunjen pred svojim strogim učiteljem da potpuno gubi sigurnost u stvarnu tačnost odgovora koji mu se na postavljena pitanja sami od sebe nameću. Pod pretpostavkom da su ti odgovori ipak tačni, zar se ne bismo složili da ih on zna, čak i ako možda on sam to ne bi tvrdio? A razlozi zbog kojih bismo se sa time složili svakako su bliski razlozima na koje se ukazuje u trodelnoj definiciji: odgovor koji učenik daje jeste tačan, i to ne slučajno.

Pozivanje na primer nesigurnog učenika pati od jedne slabosti koja se ponovo tiče 2. uslova. U meri u kojoj učenik nije siguran u odgovore koji mu se nameću, da li bismo priznali da on u njih ipak veruje? Ako smo nepažljivi, korišćenje ovog primera za sputavanje (ublažavanje, defuse) pretenzija uslova izvesnosti dovešće do gubitka uslova verovanja koji smo nastojali da odbranimo.

2.2 Getijeovski protivprimeri

Jednog junskog popodneva Henri gleda televiziju. Tog dana se održava vimbldonsko muško finale, a na televiziji se vidi kako Mekinro pobeđuje Konorosa; rezultat je dva prema nula u setovima i Mekinro ima meč-loptu u trećem setu. Mekinro osvaja poen. Henri opravdano veruje da

1. Upravo sam video da je Mekinro pobedio na ovogodišnjem vimbldonskom finalu. pa ispravno zaključuje da
2. Mekinro je ovogodišnji vimbldonski šampion.

Međutim, kamere na Vimbldonu su u stvari prestale da rade, a na televiziji je prikazivan snimak prošlogodišnjeg meča. A dok se to dešava, Mekinro zaista ponavlja svoj prošlogodišnji pobedonosni pohod. Henrijevo verovanje 2 je, dakle, istinito i on svakako ima opravdanje za to verovanje. Ipak, teško da bismo se složili sa time da Henri zna 2.

Ovakvi protivprimeri trodelnoj definiciji znanja poznati su kao getijeovski protivprimeri, po E.L. Getijeu (1963). (Primer koji je ovde naveden dugujem Brajanu Geretu.) Getije je tvrdio da oni pokazuju nedovoljnost trodelnog tumačenja; može se desiti da neko nešto ne zna čak i onda kada su zadovoljena sva tri uslova.

Getije pritom ne osporava nijedan od ta tri uslova. On priznaje da su oni pojedinačno uzet nužni, dokazujući samo da ih je potrebno dopuniti.

Zbog razloga o kojima će kasnije biti reči, poželjno je situaciju formalno predstaviti. Ako 1 označimo sa p a 2 sa q, imamo:

– p, Vap, Ovap, $p \rightarrow q$, $OVa(p \rightarrow q)$, q, Vaq, Ovaq.

Getijeovski protivprimer je, dakle, takav da u njemu a ima opravdano ali pogrešno polazno verovanje iz kojeg zaključivanjem izvodi opravdano verovanje koje se pokazuje istinitim, pa tako dolazi do opravdanog istinitog verovanja koje nije znanje.

Kako odgovoriti na ove ozloglašene protivprimere koji nam ipak ne daju mira? Izgleda da imamo tri mogućnosti:

1. da nađemo način da pokažemo kako ti protivprimeri ne postižu cilj;
2. da prihvatimo protivprimere i potražimo dopunu trodelne analize koja bi ih otklonila;
3. da prihvatimo protivprimere i da tradicionalnu analizu, umesto da je dopunjujemo, izmenimo tako da im odoleva.

U ostatku ovog odeljka bavićemo se prvom mogućnošću.

Na koje principe zaključivanja se ovi protivprimeri oslanjaju? Sam Getije iznosi dva. Da bi primeri postigli cilj, mora biti moguće da čak i pogrešno verovanje bude opravdano; a opravdano

verovanje mora pružati opravdanje za bilo koje drugo verovanje koje je njime implicirano (ili je opravdano verovati da je ono njime implicirano). Ova poslednja pretpostavka jeste princip zatvorenosti PZ° koji smo ranije pominjali prilikom razmatranja skepticizma (1.2). Ako bismo, dakle, mogli pokazati da je PZ° pogrešan to bi imalo za posledicu dve stvari: obesnaživanje getijeovskih protivprimera i (bar delom) prvog skeptičkog argumenta. Ipak, možda se – kao što ćemo videti u sledećem odeljku – po uzoru na getijeovske mogu smisliti novi primeri koji ne uključuju zaključivanje, ili bar ne zaključivanje o kojem je u tom principu reč, pa ako se to pokaže mogućim onda nikakva kritika PZ° ili drugih principa neće biti preterano uspešna.

Getijeovske primere ne možemo odbaciti prosto kao vešto smišljene i izveštačene. U obliku u kojem su formulisani, oni potpuno delotvorni. Međutim, s razlogom se možemo zapitati kakve svrhe ima da lupamo glavu oko traganja za prihvatljivom definicijom "a zna da p". Nije li to traganje samo puka tehnička vežba? Ako ne možemo pronaći neproblematičnu definiciju, zašto bi – i da li bi taj ishod trebalo da nas uznemiri? Mnogi od bezbroj članaka napisanih kao odgovor Getijeu odaju utisak da je odgovaranje Getijeu nekakva privatna filozofska igra, potpuno beznačajna za bilo koga drugog osim za same igrače. Zar nam Vitgenštajn, dokazujući da ne mora postojati nikakav element svojstven svim slučajevima neke osobine (na pr. slučajevi znanja) osim činjenice da to jesu takvi slučajevi (na pr. da to jesu slučajevi znanja), ipak nije pokazao da neki pojam može biti sasvim ispravan čak i ako ga ne možemo definisati. (Upor. Wittgenstein, 1969b, pp. 17-18, i 1953, §§ 66-7.) Šta bi onda uopšte moglo da zavisi od našeg uspeha ili neuspeha u traganju za nužnim i dovoljnim uslovima za znanje?

U mnogo čemu odobravam opšti ton ove primedbe, što će ubrzo postati jasno. Na potragu za odgovorom Getijeu podstiče me osećaj da je možda moguće naći tumačenje prirode znanja koje će u znatnoj meri uticati na ono što ćemo u kasnijim delovima knjige reći o opravdanju. To se može desiti na jedan ili na oba od sledeća dva načina. Možda ćemo naći tumačenje prirode znanja koje će biti dovoljnim da su neka od naših verovanja opravdana; tumačenje koje ću provizorno podržati u poglavlju 3 ima takve pretenzije. Ili se možemo nadati da ćemo opravdanje definisati pomoću znanja. Na primer, možemo pretpostaviti da je neko verovanje opravdano ako bi u izvesnim okolnostima (koje je potrebno precizirati) ono bilo znanje. (ovu ideju iznela mi je Dženifer Hornzbi.) U međuvremenu se moramo baviti nekim tumačenjima znanja koja su naizgled manje plodna.

Odgovori Getijeu

Očigledno je da sam do sada radije izbegavao, koliko god sam mogao, davanje čak i najpovršnije dijagnoze nedostatka koji je Getije otkrio u trodelnoj analizi. Postupio sam tako zato što različiti odgovori Getijeu svi odreda proizilaze iz različitih dijagnoza manjkavosti trodelne analize; kada jednom doznamo šta joj nedostaje, biće sasvim lako dopuniti je.

Prisustvo relevantne lažnosti

Najočiglednija dijagnoza jeste da je početno verovanje da p, iz kojeg je zaključivanjem izvedeno istinito opravdano verovanje da q, lažno. S obzirom na to, mogli bismo da trodelnoj analizi dodamo četvrti uslov da ništa što smo zaključili na osnovu lažnog verovanja, ili na osnovu grupe verovanja od kojih je bar jedno lažno, ne može biti predmet znanja.

Ovaj jednostavan predlog ima dva nedostatka. Prvo, možemo smisliti verzije getijeovskih protivprimera u kojim, mada uključuju lažno verovanje, nema nikakvog zaključivanja. Pretpostavimo da na osnovu onoga što vidim verujem da je na susednoj livadi ovca. Ja na osnovu toga što vidim ne zaključujem da je na toj livadi ovca, već prosto smatram da je vidim. Životinja koju vidim jeste krupan kuždravi pas, ali moje verovanje nije lažno zato što je tu i ovca, a da ja to ne znam jer je skrivena iza živice. Možemo se složiti da je u ovoj situaciji moje

verovanje istinito i opravdano ali ćemo poricati da ja znam da je na toj livadi ovca. (Ovaj primer preuzet je od Čizolma, 1977, p.105.)

Mogući odgovor je da ja svakako zaključujem da na livadi vidim ovcu, i to na osnovu onoga što znam o osetima koje u tom trenutku imam. Ovaj odgovor pokreće krupna pitanja; ipak, u poglavlje 5 se izlaže opširan argument kojim se dokazuje da ako uopšte postoji bilo koje znanje do kojeg nismo došli zaključivanjem (non inferential knowledge), neki slučajevi takvog znanja mogli bi da za svoj predmet imaju i stvari drugačije od oseta – zašto takav predmet onda ne bi bila, na primer, ovca?

Drugi nedostatak je što je predlog prejak i po svoj prilici dovodi do toga da je za bilo koga od nas nemoguće da bilo šta zna. Kao što ćemo videti, mnogi odgovori Getijeju zapadaju u tu opasnost. Što se iznetog predloga tiče, svi mi imamo mnoga lažna verovanja koja igraju izvesnu ulogu u našem rasuđivanju, pa prema tom predlogu nijedno istinito opravdano verovanje koje u ovom trenutku imamo ne bismo smatrali znanjem.

Da bismo otklonili ove nedostatke, moramo izbeći ukazivanje na zaključivanje i dodatno precizirati odnos između lažnih verovanja i verovanja koja su istinita i opravdana a koja ne bismo smatrali znanjem. Na primer, mogli bismo prosto da zahtevamo odsustvo relevantne lažnosti. Time bismo izbegli primer ovce na livadi budući da ja po svoj prilici verujem (pogrešno) da je životinja koju vidim ovca bez obzira na to što ovo verovanje ne koristim za zaključivanje. Ipak, izgleda da se ovim dodatnim zahtevom teškoća više imenuje nego što se otklanja: koja lažna verovanja ćemo smatrati relevantnim?

Odgovor može biti da je lažno verovanje da p u potrebnom smislu relevantno ukoliko bi subjekt, da je umesto toga verovao da $\sim p$, prestao da ima opravdanje za svoje verovanje da q. Nisu sva lažna verovanja relevantna u tom smislu. Neka će biti toliko sadržinski različita ili beznačajna da njihova istinitost ili lažnost uopšte neće uticati na ono u šta subjekt u datom trenutku veruje. Na primer, među verovanjima na osnovu kojih tvrdim da znam da je Napoleon bio veliki vojskovođa može se naći jedno lažno, ali toliko beznačajno da bi, čak i ako bih u pogledu njega promenio mišljenje, opravdanje koje imam za verovanje da je Napoleon bio veliki vojskovođa ostalo netaknuto. Jedno takvo verovanje ne bi bilo u potrebnom smislu relevantno.

Međutim i ovo novo tumačenje nailazi na teškoće koje se mogu najbolje ilustrovati primerom. Pretpostavimo da od koleginice očekujem da me večeras odveze kući, ali je akumulator njenog automobila ispražnjen; to nas ipak neće sprečiti jer je auto našeg prijatelja dovoljno blizu i ima prenosne kablove pomoću koji se njen automobil može upaliti. U tim okolnostima verujem da će me ona večeras odvesti kući, i to moje verovanje je opravdano. Da li znam da će me večeras odvesti kući? Uslov odsutnosti relevantnih verovanja uverljivo nagoveštava da odgovor zavisi od toga kakva druga verovanja imam. Ali, javljaju se nevolje. Ako, recimo, prosto verujem

1. odvešće me večeras kući, složićemo se možda da to i znam, ali ako osim 1 verujem i
2. skumulator njenog automobila nije ispražnjen, možda nećemo, jer imam jedno relevantno lažno verovanje. Međutim, ako uz 1 i 2 verujem i

3. blizu je parkiran prijatelj auto koji ima prenosne kablove, onda ovo naizgled spasonosno (bezrazložno gratuitous) verovanje ponovo obezbeđuje da znam da će me večeras odvesti kući. Jer, da sam verovao u suprotno od 2, moje verovanje u 1 ne bi bilo opravdano ukoliko još nemam verovanje poput onog u 3. Čini se da predlog koji razmatramo ima za posledicu da će moje znanje ili neznanje po pravilu zavisiti od toga koja druga naizgled slučajna verovanja imam. Ova posledica je neprihvatljiva, pa je potrebno još truda da bi se predloženo tumačenje odbranilo od ovakvih primedbi.

Poništivost

Unekoliko dugačiji pristup ističe da se getijeovski protivprimeri javljaju zato što ima nekih istina koje bi, da je subjekt u njih verovao, uništile njegove opravdanje (upor. Lehler i Paljson, 1969; Sđain, 1974). Pretpostavimo, na primer, da je Henri verovao da posmatra snimak prošlogodišnjeg finalnog meča, koji je zaista posmatrao; u tom slučaju, njegovo opravdanje za verovanje da p i samim tim, posredstvom PZO, za verovanje da q bilo bi uništeno. Predlaže se, dakle, dodavanje četvrtog uslova u kojem se zahteva da nema drugih istina takvih da bi Henrijevo opravdanje za verovanje da q bilo uništeno da je on u njih verovao. Ovaj predlog se tiče poništivosti; za znanje se zahteva neponištivost opravdanja, to jest, da dodavanje dodatnih istina ne uništava opravdanje.

Iz ovog predloga ne sledi da lažno verovanje neće nikada biti opravdano, jer se neponištivo opravdanje zahteva samo za znanje, dok neka verovanja i dalje mogu biti poništivo opravdana. Ipak, postoji opasnost da se time prvi uslov za znanje ($Zap \rightarrow p$) učini suvišnim. Izgleda kao da neko lažno verovanje nikada ne bi moglo da bude neponištivo opravdano zato što bi uvek mogla postojati neka istina (makar samo negacija tog lažnog verovanja) čije bi dodavanje uništilo opravdanje. Međutim, možda je to pre snaga nego slabost ponuđene teorije, pošto će nova četvorodelna analiza biti koherentnija od prethodne: u četvrtom uslovu ona objašnjava ono što je prethodno bilo samo stipulirano, da znanje iziskuje istinu.

Moglo bi se reći da predlog koji se tiče poništivosti proširuje raniji zahtev za odsustvom relevantnih lažnosti; sad izlazimo iz kruga sudova u koje subjekt zaista veruje i posmatramo sudove koji bi doveli do neke promene da je subjekt u njih verovao. Međutim, to proširenje ne predstavlja stvarni napredak. Pojam poništivosti se suočava sa teškoćom koja se opet najbolje može ilustrovati primerom. Možda, naprimera, verujem da se u ovom trenutku moja deca igraju u kućnom dvorištu i imam dobre razloge za to verovanje. Ipak, ovog jutra nakon što sam napustio kuću telefonirao je komšija i pozvao decu u jutarnju šetnju. Da sam to znao, bilo bi poništeno opravdanje za moje verovanje da se igraju kod kuće, jer takođe verujem da moja deca obično prihvataju takve pozive. Ali, moja supruga je bila zabrinuta za zdravlje jednog od njih i odbila je poziv. Da li znam da se moja deca igraju u kućnom dvorištu? Ako imate intuiciju da znam, morate odbaciti kriterijum poništivosti u obliku u kojem je ovde formulisan. Ako imate intuiciju da ne znam, pozivajući se na to da bi moje opravdanje bilo poništeno da sam čuo za poziv, onda dugujete neko tumačenje zašto (meni nepoznata) istina da je moja žena odbila poziv nekako ponovo ne uspostavlja ravnotežu. U oba slučaja predlog koji se tiče poništivosti bi trebalo da bude izmenjen.

Kao i u slučaju zahteva za odsustvom relevantne lažnosti, izgleda da je problem u tome što nova istinita verovanja postupnim dodavanjem mogu ukinuti postojeće opravdanje, a da u pozadini preostaju dodatne istine koje mogu ukinuti to ukinuće. Bilo kako bilo, prvo nam se nameće pitanje zar nije verovatno da će uvek postojati neka istina koja bi, ako bi se samo ona dodale a ostale isključile, poništila moje opravdanje. Ako ne uvek, onda će to svakako dovoljno često biti slučaj pa će obim mog znanja biti sužen, što već samo po sebi pruža osnov za prigovor. Drugo, potrebno je nekako sprečiti da mi postupno dodavanje dodatnih istina čas obezbeđuje čas uskaćuje znanje.

Ovaj drugi cilj možemo postići izmenom našeg tumačenja poništivosti tako što ćemo umesto o pojedinačnim novim istinama (što je dovelo do problema postupnog dodavanja) govoriti ukupno o svim istinama. Tako bismo u vidu četvrtog uslova mogli da zahtevamo da naše opravdanje bude očuvano čak i nakon što bismo skupu naših verovanja odjednom pridodali sve istine. Izgleda da ovaj novi pojam poništivosti dopušta (verovatno) da sada znam da se moja deca igraju u dvorištu, zato što druga pridodata istina ukida poništavajuće dejstvo prve. Ali, i ovaj novi pojam poništivosti nailazi na teškoće. Prvo, govorim o istovremenom dodavanju svih istina čini se da smo čvrsto zakoračili u oblast fikcije. Zaista, imamo li bilo koju održivu zamisao o "svim istinama"? Drugo, čini se da ćemo po ovom kriterijumu uvek imati slabašne razloge za verovanje da nešto znamo; jer verujući ovo uvereni smo da će naše opravdanje opstati nakon uzimanja u

obzir svih istina, a izgleda da nam je mnogo više potrebno za potkrepljenje ovog dodatnog uverenja no što je potrebno za potkrepljenje neke uobičajene pretenzije na znanje.

Pouzdanost

Jedan drugačiji pristup odvraća našu pažnju sa odnosa između suda na čije znanje pretendujemo i drugih lažnih verovanja koje je trebalo da su bila istinita ili drugih istina u koje je trebalo da verujemo. Ponekad se predlaže da opravdano istinito verovanje smatramo znanjem ako je dobijeno nekim pouzdanim metodom (videti Goldman, 1976; Armstrong, 1973, pogl. 13; Swain, 1981). U getijeovskom primeru, Henri zaista zna da se tog popodneva održava vimbldonsko finale; ovo opravdano istinito verovanje dobijeno je pouzdanim metodom čitanja novina, koje obično tačno izveštavaju o takvoj vrsti stvari. Ipak, njegovo verovanje da q je očito dobijeno metodom koji nije baš pouzdan. Taj bi ga metod u ovom konkretnom slučaju doveo u zaludu da je Mekinro nepravio neočekivan propust i odjednom prepustio igru Konorosu.

Pristup koji se poziva na pouzdanost može biti dopunjen; u nekim svojim aspektima on je blisko povezan sa uzročnim pristupom kojim ćemo se ubrzo baviti, i to zato što očito dugujemo odgovor na pitanje šta se podrazumeva pod pouzdanošću, a tu se odmah nameće uzročni odgovor (videti, na primer, Goldman, 1979). Ipak, već možemo uočiti teškoće na koje nailazi bilo koja verzija ovog pristupa: u opasnosti smo ili da znanje učinimo nemogućim ili da zapadnemo u jedan od naših skeptičkih argumenata.

Pod "pouzdanim" možemo podrazumevati odgovarajući metod koji je, ako ga ispravno primenjujemo, savršeno pouzdan i nikada nas ne vodi pogrešnom verovanju. Međutim, sasvim nezavisno od opšte teškoće razlikovanja između manjkavosti metoda i propusta u našem korišćenju metoda, čini se kranje neverovatnim da uopšte postoji bilo koji savršeno pouzdan metod dolaska do verovanja. Ljudsko biće je pogrešivo i njegova pogrešivost se ispoljava ne samo u korišćenju metoda nego i u dostupnim mu metodama do dolaska do verovanja. Stoga, ako znanje iziskuje neki nepogrešiv ili savršeno pouzdan metod, onda je ono nemoguće.

Ali ako odustanemo od pojma potpune pouzdanosti i zahtevamo samo da je metod u većini slučajeva pouzdan, otvaramo prostor za drugi tip skeptičkih argumenata. Kako to da je metod koji je bio neuspešan u nekim drugim relevantnim aspektima sličnim okolnostima ovog puta dovoljan da donese znanje? Ako smo uopšte gajili bilo kakvu nadu da će nam izvesno tumačenje znanja pomoglo u odbacivanju skeptičkih argumenata, izgleda da upravo ponuđeno tumačenje ne poboljšava nego pogoršava stvari. Naravno, to samo po sebi ne pokazuje da je tumačenje rđavo. Možda baš tačno tumačenje znanja na nesreću pruža šansu skeptiku. Ipak, sa time ne bi trebalo da se pomirimo sve dok nismo ubeđeni da nema nijednog drugog tumačenja znanja koje bi skeptiku manje išlo u prilog. Još uvek se možemo nadati da ćemo naći neko koje će skeptiku otežati a ne olakšati položaj.

Poslednja odstupnica bi bila u zahtevu da metod samo u ovoj prilici bude pouzdan. Ovim se naša pažnja odvraća od ranijih slučajeva u kojim je metod bio neuspešan, tako da se spašavamo i od skeptičkog argumenta koji upravo od tih slučajeva polazi. Međutim, s razlogom možemo sumnjati da ovaj zahtev za pouzdanošću metoda u datoj prilici predstavlja bilo kakvu stvarnu dopunu trodelnog tumačenja. Ako je pouzdanost definisana pomoću istine kao rezultata, prvom uslovu za znanje ništa se ne dodaje time što ćemo ograničiti pažnju na konkretan slučaj. Ako se definiše pomoću opravdanja, ništa se ne dodaje trećem uslovu. A čini se da ne preostaje nijedno drugo prihvatljivo tumačenje. (Ipak, možda uzročna teorija pruža pojam opravdanja koje se tiče konkretnog slučaja; videti 2.4.)

Konkluzivni razlozi

Drukčiji pristup izvor Henrijevog neuspeha u getijeovskom primeru nalazi se u tome što Henrijevi razlozi nisu bili konkluzivni. Ako za znanje zahtevamo opravdano istinito verovanje

zasnovano na konkluzivnim razlozima, otpadaju svi getijeovski slučajevi, ako i bilo koji slučaj u kojem je subjekt slučajno u pravu.

U okviru ovog pristupa, sve snage moraju biti usmerena ka pružanju zadovoljavajućeg objašnjenja šta znači da su razlozi konkluzivni. Jedan predlog bi bio da ako verovanja $A - M$ predstavljaju konkluzivne razloge za verovanje N , onda verovanja $A - M$ ne bi mogla biti istinita ako je N lažno. Ovim bi protivprimeri bili isključeni, ali bi i znanje u najboljem slučaju postalo sasvim retka pojava. Ako ništa drugo, empirijsko znanje sada izgleda nemoguće; u empirijskoj oblasti, naši razlozi nikada nisu u tom smislu konkluzivni.

Slabije tumačenje dugujemo F. Dreckiju (1971), koji ističe da su nečiji razlozi $A - M$ za verovanje N konkluzivni akko $A - M$ ne bi bili istiniti ako je N lažno. Ovo tumačenje je slabije zato što se tvrdi da $A - M$ ne bi bili istiniti ako je N lažno a ne, kao što jače tumačenje zahteva, da ne bi mogli biti istiniti ako N lažno. Čak je ono toliko slabo da ni ne daje pravi smisao izraza "konkluzivno", ali to zaista nije važno. Čini mi se da je slabije tumačenje, u svojim opštim crtama, na dobrom tragu pa će mu i teorija koju ću u sledećem poglavlju zastupati biti očigledno slična. Ipak, ta teorija će se razlikovati utoliko što neće govoriti o razlozima; u tome je njena prednost zato što zaista izgleda moguće imati opravdano verovanje koje se ne zasniva na razlozima. Možda moje verovanje da sada osećam bol može biti opravdano a da se teško može reći kako se ono zasniva na razlozima, konkluzivnim ili nekim drugim. Uopšte ga ne zasnivam ni na kakvim razlozima.

Uzročna teorija

A. I. Goldman predlaže uzročnu dopunu trodelnoj definiciji (Goldman, 1967). Početna dijagnoza getijeovskih protivprimera može biti da je Henrijevo opravdano verovanje srećnim sticajem okolnosti istinito. Ova dijagnoza sama po sebi ne može da pruži zadovoljavajući odgovor. Ne možemo prosto zahtevati odsustvo bilo kakve sreće zato što se svi mi u nekoj meri oslanjamo na sreću. Na primer, činjenica da naš pouzdan metod dolaska do verovanja u konkretnom slučaju dovodi do istinitog a ne lažnog verovanja, kao što se ponekad dešava, biće bar što se nas tiče samo stvar sreće. Naravno, to što je sreća uvek u igri pruža i skeptiku oslonac (toehold). Međutim, postavljena dijagnoza može uputiti na bolji odgovor. Goldman primećuje da ono što verovanje u getijeovskom slučaju čini istinitim nije ono što je Henrija uzročno navelo na to verovanje. Zato on kao četvrti uslov za znanje da p predlaže zahtev da bi činjenica da p trebalo da bude i uzrok a ovog verovanja da p . Ovaj zahtev isključuje getijeovske slučajeve zato što je verovanje u njima slučajno istinito. Potrebna nam je veza između verovanja i istine koja predupređuje ovakav ishod, a izgleda da uzročna veza to omogućuje.

Ma koliko bio privlačan, ovaj pristup nailazi na teškoće. Prva je da bismo teško pretpostavili kako činjenice bilo šta uzrokuju; one su svakako previše invertne da bi uticale na tok dešavanja u svetu, čak i ako bi to bio samo mentalni svet naših verovanja. Na kraju krajeva, šta su činjenice? Prva pomisao je da su činjenice slične, ako ne i istovetne, istinitim sudovima (što bi objasnilo zašto nema lažnih činjenica). Ali, mogu li istiniti sudovi bilo šta uzrokovati? Zaista, činjenice (ili istiniti sudovi) pre odražavaju svet nego što na njega utiču. Izgleda da preovlađujuća analiza uzročnosti kao uzroke opravdano dopušta samo događaje i možda subjekte delanja (agents). Drugo, postoji problem u vezi sa znanjem o budućnosti; čini se da Goldmanov predlog u ovom slučaju ili zahteva backward causation (da budućnost uzrokuje prošlost) ili, pošto posledice ne mogu da dolaze posle svih uzroka, ima za posledicu nemogućnost znanja o budućnosti. Treće, postoji i problem opšteg znanja (znanja opštosti), ili uopštenije govoreći, znanja dobijenog zaključivanjem. Moje verovanje da su svi ljudi smrtni jeste prouzrokovano, ali ne činjenicom da su svi ljudi mrtvi; ako ga bilo koje činjenice uzrokuju, onda su to činjenice da su ovaj čovek, onaj čovek, itd., umrli. A smrt ovih ljudi nije prouzrokovana činjenicom da svi ljudi umiru (što bi, uvođenjem posrednog uzroka, omogućilo primenu uzročne analize); pre je slučaj da svi ljudi

umiru zato što su ovi ljudi (kao i drugi) umrli. Kako onda uzročna analiza može da pokaže da znam da svi ljudi umiru?

Naravno, na neke od ovih primedbi se može odgovoriti. Uprkos prvom prigovoru, nije baš neuobičajeno da govorimo o činjenicama kao uzrocima. Činjenica da filozofi nisu još dovoljno ubeđeni da razumeju ideju o činjenicama kao uzrocima ne bi trebalo da nas uzročno navede da odgovor o uzročnom delovanju odbacimo kao filozofski neosnovan (unsound). (Rečenica koj u smo upravo formulisali govori suprotno is a case in point.) Takođe, u odgovoru na drugi prigovor mogla bi se ponuditi složenija teorija koja bi dopustila da činjenice mogu biti predmet saznanja i u situacijama kada su činjenica i verovanje različite posledice nekog zajedničkog uzroka. Međutim, izgleda da je sa treći prigovorom još teže izaći na kraj. Dopuštanje uzročnog dejstva činjenica neće nas baš mnogo podstaći da pretpostavimo kako opšte činjenice mogu uzrokovati opšta verovanja. U nekim svojim aspektima uzročna teorija uliva nadu, a teorija koju ću zastupati se u stvari može protumačiti kao uopštavanje uzročne teorije.

Zaključna zapažanja

Razni predlozi razmotreni u prethodnom odeljku prikazani su kao dopune trodelnoj analizi, s tim što smo se složili da je Getije prethodno pokazao da je ta analiza nepotpuna. Ipak, bar jedan od tih predloga se može protumačiti i kao direktna odbrana trodelne analize. Bilo koji predlog koji daje novu teoriju opravdanja mogao bi uspešno da pokaže kako u getijeovskim slučajevima odgovarajuća istinita verovanja uopšte nisu bila opravdana. Upravo tako možemo shvatiti i uzročnu teoriju. Uzročna teorija bi mogla da tvrdi da je neko verovanje opravdano jedino ukoliko je prouzrokovano (direktno ili indirektno) činjenicama. To bi značilo da se između tri mogućnosti razgraničenih u odeljku 2.2 ona opredeljuje za mogućnost 1. (Tako bi se mogle shvatiti i neke verzije predloga koji se poziva na pouzdanost.) Ako bismo se opredelili za taj put, onda bismo pošli od uzročne teorije opravdanja; uzročna teorija znanja bi prosto bila jedna od posledica.

Uzročna teorija opravdanja bi se mogla osporiti tvrdnjom da nemamo nikakvih garancija da verovanja mogu biti opravdana samo na jedan način; konkretno, nemamo stvarnih razloga za pretpostavku da bilo koji prihvatljivi način opravdanja verovanja mora imati uzročni karakter, odnosno, da sva opravdana verovanja moraju biti prouzrokovana odgovarajući činjenicama. Recimo, samim tim što ne želimo da dopustimo postojanje moralnih činjenica (ako to zaista ne želimo), svakako da ne želimo unapred da isključimo mogućnost da su neka moralna verovanja opravdana. Takođe možemo biti podozrivi u pogledu postojanja uzročno delotvornih matematičkih činjenica, a da ne želimo da tvrdimo kako matematička verovanja zbog toga ne bi mogla biti opravdana.

Međutim, još je važnije to da je predloženo uzročno tumačenje opravdanja pogrešno zato što poriče mogućnost da lažno verovanje bude opravdano. U slučaju lažnog verovanja da p nema nikakve činjenice da p koja bi ga prouzrokovala. Ovaj prigovor bi se mogao izbeći samo tako što bi se našlo tumačenje opravdanja lažnih verovanja drugačije od onog ponuđenog za istinita verovanja. Ipak, to ne može biti dobro rešenje. Opravdanje mora biti isto i za istinita i za lažna verovanja, ako ni zbog čega drugog onda zato što se možemo zapitati i možemo utvrđivati da li je neko verovanje opravdano (na primer, neko verovanje o budućnosti) pre nego što ustanovimo da li je ono istinito ili lažno.

Ova kritika ostavlja prostor za drugačiju vrstu uzročne teorije, čije obrise smo naznačili pri kraju odeljka 2.2. Spoj uzročne teorije znanja i teze da je neko verovanje opravdano akko bi ono tek ukoliko je istinito bilo znanje, omogućuje nam da pružimo uzročno tumačenje opravdanja koje izbegava teškoću sa lažnim opravdanim verovanjima.

DODATNA LITERATURA

Možda najraniju raspravu o trodelnoj definiciji (i njeno odbacivanje) imamo u Platonovom Teetetu (Plato, 1973, 201c-210d).

Ogromna produkcija radova nedavno podstaknuta uočavanjem nedostataka trodelnog tumačenja brižljivo je analizirana, uz obilje referenci, u Shope (1983). Naravno, mnoge pristupe getjeovskom problemu (uključujući i Šoupov) i njihove varijacije ovde nisam razmatrao.

Većina članaka na koje se u ovom poglavlju pozivamo sakupljena je u Pappas and Swain (1978); taj zbornik takođe sadrži jedan analitičan uvod u ovu problematiku.

Prichard (1967) daje jedno zanimljivo i osobeno tumačenje odnosa između znanja, verovanja, izvesnoti i istine.

Ovde se nismo bavili važnim pitanjem da li znanje implicira verovanje. O njemu, upor. Ring (1977).

Članci Getjea, Pričarda i Vuzlija sakupljeni su u Phillips Griffiths (1967).

Živan Lazović - Da li je opravdanje u glavi?

U poslednjih nekoliko decenija postale su veoma popularne uzročne teorije. Nastojeći da reše probleme u oblastima kojima su se bavili, filozofi su se rado pozivali na pojmove uzročnosti i uzročne veze: tako smo dobili uzročne teorije značenja, delanja, opažanja, sećanja, zaključivanja, i dr. Između ostalih, na scenu su stupile i razne verzije uzročne teorije znanja i opravdanja. Uzročni pristup se izborio za mesto koje mu i pripada, samim tim što u pobrojanim oblastima zaista igra značajnu ulogu. Ali, nevolje obično nastaju kada se taj značaj prenaglašava i tvrdi kako uzročna analiza iscrpljuje sve suštinske aspekte analiziranih pojava. Možda najveću prepreku za ovakvo tvrđenje predstavlja preovlađujuće intencionalni karakter većine navedenih pojava, a čini se da do danas nije pružena iscrpna i zadovoljavajuća uzročna teorija intencionalnosti. Naravno, to je jedan sasvim opšti utisak. U ovom poglavlju taj će se utisak potvrditi na primeru pokušaja da se pruži kauzalna teorija epistemičkog opravdanja.⁵⁰

Zaključak jedne od rasprava nedavno vođene u filozofiji jezika, tačnije u teoriji značenja, bio je da *značenja nisu u glavi!* Tim rečima ga je formulisao Patnam (Putnam),⁵¹ suprotstavljajući se tradicionalnom gledištu da je značenje jezičkih izraza određeno skupom deskripcija (Mill) ili smislom (Frege "Frege") koji govorna lica sa tim izrazima povezuju. Tradicionalno gledište o značenju se još opisuje i kao *internalističko*:⁵² mada su značenja reči *javna*, razumevanje značenja je individualni psihološki čin koji se odvija *u glavi* govornog lica i sastoji se u uviđanju načina ili kriterijuma identifikacije objekata na koje se izrazom referira. Ovo shvatanje značenja su osporili Patnam i Kripke (Kripke),⁵³ zalažući se za gledište po kojem ključnu ulogu u uspostavljanju referencije igra uzročna veza između označenih objekata i jezičkih izraza. Prema njihovom mišljenju, značenje većine reči (pre svega vlastitih imena i imena za supstance i prirodne vrste) određeno je *spoljašnjim* činjenicama koje se tiču uzročne istorije reči, od trenutka kada su one prvi put uvedene radi imenovanja određenog objekta (ili vrste objekata), preko kasnijih upotreba u komunikaciji, do trenutka u kojem ih neko govorno lice upotrebljava. Pošto su uzročni događaji na koje se u ovoj analizi ukazuje nešto što se odigrava *izvan glavá* govornih lica, Kripke-Patnamov pristup se opisuje kao *eksternalistički*: značenje (pomenutih) reči određeno je spoljašnjim faktorima koji ne moraju biti kognitivno dostupni govornom licu koje te reči koristi. Tako kada govorno lice *A* kaže "Aristotel je rođen 384 godine pre n.e.", značenje imena Aristotel nije određeno predstavama koje *A* sa tim imenom asociira, a za koje misli da se odnose na Aristotela (na primer, da je bio Platonov učenik i pisac *Metafizike*), nego uzročnom vezom koja je uspostavljena prilikom akta krštenja Aristotela imenom "Aristotel" i prenetu tokom istorije kroz lanac komunikacionih upotreba tog imena. I ako govorno lice *B*, kada kaže "Aristotel je moj omiljen filozof", pod imenom Aristotel misli na osobu koja je rođena u Stagiri i bila učitelj Aleksandra Velikog, onda *A* i *B* govore o istoj osobi ukoliko upotrebljavaju imena čije uzročne istorije vode do iste ime-novane osobe; pritom je nevažno da li *A* poznaje opise koje *B* koristi (podrazumeva), ili da li *B* poznaje opise koje *A* koristi (podrazumeva) da bi identifikovao ličnost o kojoj govore.

Pošavši od Kripke-Patnamovog semantičkog eksternalizma, neki filozofi su izveli još dalekosežnije zaključke. Oni su eksternalističku tezu proširili i na kontekst utvrđivanja *sadržaja*

⁵⁰ Ovaj utisak imao sam prilike da proverim i, po mom mišljenju, potvrdim na primeru kauzalne teorije delanja (*Razlozi, uzroci i motivi*, Beograd: FDS, 1988).

⁵¹ "Kako god da se uzme, 'značenja' naprosto nisu u glavi!" (Putnam, H., "The Meaning of 'Meaning'", p. 227).

⁵² Upor., McGinn, C., "The Structure of the Content", in: Woodfield, A., ed., *Thought and Object*, Oxford: Clarendon Press, 1982, p. 219.

⁵³ Kripke, S., *Naming and Necessity*.

neči-jih intencionalnih mentalnih stanja (misli). Jer, ako *A* i *B* govore o istoj osobi uprkos tome što o njoj imaju različite predstave, i ako rečenicom "Aristotel je rođen 384 godine pre n.e." izražavaju svoje misli, onda oni, bez obzira što nisu svesni da govore o istoj osobi, imaju istu misao (po sadržaju, ne numerički) - misao je ista zahvaljujući činjenici da je značenje njihovih rečenica isto. Ukoliko za neke reči kao što su vlastita imena važi to da je njihovo značenje određeno činjenicama koje su *izvan glavá* govornih lica, onda - ma kako to paradoksalno izgledalo - i za sadržaj misli koje su izražene rečenicama čiji je gramatički subjekt vlastito ime proizilazi da je određen činjenicama *izvan glavá* tih osoba; njihov sadržaj određen je njihovim odnosom prema predmetu, prema onom o čemu te misli jesu. Kao i u slučaju značenja, ovo shvatanje je potpuno suprotno tradicionalnom, internalističkom, koje je smatralo da nam je sadržaj naših misli kognitivno sasvim proziran, štaviše, da nam je privatn i da je svako od nas u povlašćenom položaju i jedino merodavan da kaže *šta* ili *o čemu* misli.⁵⁴

Sličan obrt dogodio se i u epistemologiji. U pomenutim raspravama o značenju jezičkih izraza i sadržaju misli bila su postavljena pitanja: Moraju li svi faktori konstitutivni za značenje jedne reči da budu kognitivno dostupni govornom licu koje tu reč koristi?, odnosno: Moraju li svi faktori konstitutivni za sadržaj jedne misli da budu kognitivno dostupni osobi koja tu misao ima? U oba slučaja odgovor je bio odrečan. I za (bar neke) reči i za (bar neke) misli karakteristično je da njihovo značenje i njihov sadržaj *nisu u glavama* onih koji ih koriste i imaju. Slično pitanje postavljeno je nedavno i u epistemologiji: Moraju li svi faktori koji konstituišu opravdanost jednog verovanja da budu kognitivno dostupni subjektu o čijem verovanju se radi? Odgovor je za mnoge epistemologe takođe bio odrečan. Prema njihovom mišljenju, za (neka, a možda i sva) verovanja bilo koje osobe karakteristično je da, kada su opravdana, njihovo opravdanje *nije u glavi* te osobe.⁵⁵

U prethodnom poglavlju smo videli da je jedan od osnovnih motiva za uvođenje uslova opravdanosti u standardnu definiciju znanja to što je izgledalo da preostala dva uslova, aletički i doksatički, nisu dovoljna za znanje. Primer sudije pokazao je da istinito verovanje ne sačinjava znanje onda kada je istinitost rezultat slučajnog sticaja okolnosti; složili smo se sa Sokratom da sudija nije znao nego je slučajno pogodio ko je počinio zločin. Epistemičkom opravdanju je u standardnoj definiciji bila namenjena uloga da otkloni slučajnost istinitosti verovanja i time omogući znanje. Ali, šta se tačno podrazumeva pod time da neko verovanje *jeste* ili *nije slučajno* istinito?

Tradicionalno su ove modalnosti shvatane kao *epistemičke*: verovanje je slučajno ili neslučajno istinito zavisno od svedočanstva koje ga potkrepljuje. Samim tim je i uslov opravdanosti bio interpretiran u epistemičkom smislu, a razlozi koji potkrepljuju verovanje po pravilu su predstavljeni u vidu premisa iz kojih se odgovarajućom procedurom zaključivanja (indukcijom ili dedukcijom) može izvesti iskaz koji izražava sadržaj subjektivnog verovanja. Uz to je bio postavljen i *internalistički* zahtev da subjekt ima odgovarajući kognitivni uvid (da zna ili bar opravdano veruje) u razloge i u to da oni zaista opravdavaju njegovo verovanje. Time su ove epistemičke modalnosti dovedene u suštinsku vezu sa subjektivnom kognitivnom perspektivom, sa evidencijom kojom subjekt raspolaže: ako *on* (u trenutku *t*) ima valjane razloge da veruje u iskaz *p*, i ako je iskaz *p* istinit, onda se može reći da istinitost njegovog verovanja u datim okolnostima *nije bila slučajna*; ako *on* pak nema valjane ili nema nikakve razloge da veruje u iskaz *p*, eventualna istinitost tog iskaza *biće slučajna*. Ovo je samo opšta skica ovog tradicionalnog

⁵⁴ O internalizmu i eksternalizmu kao teorijama o sadržaju mentalnih stanja, vid: Woodfield, A., ed., *Thought and Object*.

⁵⁵ Evo kako jedan od najpoznatijih savremenih zastupnika epistemičkog eksternalizma, Goldman, formuliše eksternalističku pretpostavku: "Često se pretpostavlja da kad god jedna osoba ima neko opravdano verovanje, onda ona zna da opravdano veruje i zna u čemu se sastoji to opravdanje. Pretpostavlja se i to da je ona u stanju da to opravdanje izloži ili objasni u čemu se ono sastoji. (...) Ja ne pretpostavljam ništa od tih stvari. Ostavljam otvorenim to da li osoba, kada nešto *opravdano* veruje, *zna* da opravdano veruje. Takođe ostavljam otvorenim da li je ona, kada opravdano veruje, kadra da *formuliše* ili *izloži* svoje opravdanje. Ne pretpostavljam čak ni to da kada je jedno verovanje opravdano postoji nešto što subjekt 'poseduje' a što se može nazvati 'opravdanjem'. Ono što ja pretpostavljam je da jedno opravdano verovanje taj svoj status stiće od nekih procesa ili svojstava koji ga čine opravdanim." (Goldman, A. I., "What Is Justified Belief?", p. 2)

gledišta, jer se različite verzije razlikuju po tome koji stepen potkrepljenosti svedočanstvom zahtevaju da bismo za istinitost verovanja rekli da nije slučajna, zatim kojom količinom svedočanstva subjekt mora da ras-polaže i koji stepen kognitivne dostupnosti razloga je neophodan.⁵⁶

Internalistički zahtev smo uočili u nekim Platonovim epistemološkim razmatranjima. U najjačem obliku on je prisutan u De-kartovim *Meditacijama*. Dekart je sebi postavio za cilj da pronade iskaze u čiju istinitost bi mogao biti potpuno siguran, koji bi odolevali svakoj mogućoj sumnji. U tišini svoje radne sobe, zavaljen u udobnu stolicu pokraj toplog kamina i predan dubokom razmišljanju, on za takvim iskazima traga tako što vodi zamišljenu raspravu sa skeptikom. Sve one iskaze za koje izgleda da se na osnovu uverljivih razloga mogu prihvatiti kao istiniti on izlaže skeptikovom uglav-nom uspešnom nastojanju da ospori valjanost tih razloga a time i svaku našu pretenziju na znanje tih iskaza. U svom traganju Dekart je bio dovoljno uporan, došavši na kraju do čuvenog stava “Cogito ergo sum” kao sasvim nesumnjive istine. Ali, nezavisno od dekartovskog optimizma u pogledu nalaženja nesumnjivo istinitih iskaza na temelju čije istinitosti bi se moglo rekonstruisati sve ostalo naše znanje, ovako zamišljen saznajni projekat očigledno uključuje internalističko shvatanje opravdanja: da bi bilo ko uopšte mogao pretendovati na to da opravdano veruje u neki iskaz *p*, on mora pronaći valjane razloge pomoću kojih će zaista opravdati svoje verovanje. {taviše, kada je reč o znanju, zahtev je još strožiji, pošto nas budno oko skeptika obavezuje da pronađemo razloge u svetlu kojih će svaka mogućnost pogreške biti isključena, odnosno u svetlu kojih će naše verovanje nužno biti istinito. Preduslov znanja je da razlozi koje subjekt ima čine istinitost verovanja (epistemički) *nužnom* i da sam subjekt, štaviše, zna da je to slučaj.⁵⁷ Jedino što bi trebalo da uliva neku nadu u ovakvom epistemološkom programu jeste Dekartovo uverenje da svaki čovek, kada postane dovoljno vičan filozofskom promišljanju i upusti se u meditiranje nalik njegovom, unutar sopstvene kognitivne perspektive može doći do osnovnih i nesumnjivih istina tipa “Cogito, ergo sum”, i do osnovnih epistemoloških principa kao što je princip jasnosti i razgovetnosti. Eksternalizam je ovde sveden na zanemarljivu meru, samo na spoljne okolnosti u kojima se meditira: onaj ko ima tu sreću da meditira bar u približno istoj udobnosti kao Dekart po svoj prilici će lakše doći do onih verovanja čija istinitost nikako ne može biti slučajna. Kada se to ima u vidu, dekartovsko internalističko shvatanje epistemičkog opravdanja zaslužuje da bude nazvana nazovemo *kaminskim pristupom*.

Jedna od nevolja sa kojom se kaminski pristup suočava jeste pomenuti internalistički regres. Kartezijanski zahtev za apsolutnom izvesnošću ili nepogrešivošću nailazi i na druge teškoće. Pre svega, Dekartova pobeda protiv skeptika se pokazuje kao Pirova. Jer, karte-zijanski zahtev teško da može biti zadovoljen u slučaju bilo kojeg netrivialnog empirijskog verovanja. Teško da je bilo ko bilo kada i u ma kako povoljnim epistemološkim okolnostima u stanju da otkloni *svaku moguću* sumnju koja se može javiti u odnosu na neko njegovo verovanje: kad god tvrdim da nešto znam o spoljašnjem svetu, ma kako bio pažljiv u posmatranju i obazriv u rasuđivanju, i ma kako okolnosti bile povoljne, uvek su mogući razni scenariji tipa sna ili Zlog demona u kojima bi se pokazalo da i pored naizgled najboljeg svedočanstva grešim. Ali, čak i kada se oslabi kartezijanski zahtev, kada se dopusti pogrešivost i umesto apsolutne izvesnosti uvede izvestan stepen verovatnoće, problem regresa ostaje: ako da bih nešto znao moram da znam da to znam, onda to rađa novi zahtev, da znam da znam da znam, i tako *ad infinitum*; ili,

⁵⁶ U pogledu stepena potkrepljenosti, najjači zahtev je da svedočanstvo mora biti konkluzivno; slabiji zahtevi traže odgovarajući stepen verovatnoće. U pogledu količine svedočanstva, najjači zahtev je da se uzme u obzir sve dostupno svedočanstvo, a najslabiji da se subjekt osloni na svedočanstvo kojim trenutno raspolaže. I u pogledu stepena kognitivne dostupnosti, najjači zahtev je da subjekt mora biti svestan razloga, dok je najslabiji da bi on morao moći da nakon pažljivog promišljanja utvrdi i formuliše razloge koji opravdavaju njegovo verovanje.

⁵⁷ Ni eksternalistima ovako strog zahtev nije bio stran. Dreteske ga je izrazio idejom o konkluzivnim razlozima: “Kada neko ima konkluzivne razloge da veruje u iskaz *p*, onda on ima epistemičko svedočanstvo koje je takvo da eliminiše mogućnost pogreške”. Za razliku od Dekarta, on modalnost prisutnu u ovoj formulaciji tumači eksternalistički, kao metafizičku u modalnost. (Cf., Dreteske, F., “Conclusive Reasons”, p. 41)

ako da bih nešto opravdano verovao moram bar opravdano verovati da opravdano verujem, onda to takođe rađa novi zahtev, da opravdano verujem da opravdano verujem da opravdano verujem, i tako ponovo *ad infinitum*.

U novije vreme, mnogi epistemolozi su spas potražili u poricanju pretpostavke da je za opravdanost nečijeg verovanja V neophodno da ta osoba zna ili opravdano veruje da je V opravdano. Drugim rečima, oni su porekli internalistički zahtev da subjekt mora imati kognitivni uvid u sve faktore koji neko njegovo verovanje čine opravdanim; S može da zna p a da ne zna da zna p , ili može opravdano da veruje u p , a da čak uopšte nije svestan razloga koji njegovo verovanje čine opravdanim. Izneseni predlog mogao bi se izraziti parafrazom zaključka do kojeg je Patnam došao u vezi sa značenjem: "Kako god da se uzme, znanje i epistemičko opravdanje *nisu u glavi!*". Radi se očito o *eksternalističkom* tvrđenju koje dopušta da je epistemički status verovanja zavisao od izvesnih okolnosti koje su potpuno izvan subjektivnog kognitivnog vidokruga. Ne samo da nas takvo shvatanje opravdanja - ukoliko je prihvatljivo - spašava od internalističkog regresa, nego nas izgleda rasterećuje i brige oko odgovora na skeptičke prigovore. Prepuštajući u celini sudbinu naših sazajnih nastojanja spoljašnjim činjenicama, on nas lišava i obaveze da zamišljenom ili stvarnom skeptiku dokazujemo da ne sanjamo ili da nas ne vara Zli demon.⁵⁸

Naravno, eksternalisti takođe moraju da vode računa o tome da se očuva odgovarajuća veza između opravdanja i istine. Oni u tome naizgled i uspevaju dajući sasvim jasan sadržaj polaznoj intuiciji da je znanje ono verovanje koje *nije slučajno* istinito. Međutim, za razliku od internalista koji tu vezu između opravdanja i istine tumače kao epistemičku, oni je tumače kao *metafizičku*, pošto u osnovi tvrde da je neko istinito verovanje znanje onda kada je u nekoj posebnoj vezi sa činjenicom koja ga čini istinitim, ili sa činjenicama iz kojih njegova istinitost sledi. Umesto o razlozima u obliku premisa koje onda, posredstvom odgovarajuće epistemičke relacije (probabilističke ili logičke), uvećavaju izgleda datog verovanja na istinitost, ili umesto o koherenciji tog verovanja sa ostalim prethodno usvojenim verovanjima, eksternalisti govore o objektima ili događajima koji stoje u odgovarajućoj uzročnoj relaciji prema verovanju obezbeđujući mu istinitost tako što je čine uzročno nužnom. Kao i u prikazu internalističke teze, i ovo je samo najopštije formulisana eksternalistička teza. Osnovna razlika između njenih raznih verzija je u tome što neki autori, ne odustajući od standardne definicije znanja, postojanje pomenute metafizičke veze interpretiraju kao uslov opravdanosti verovanja; dok drugi zadržavaju internalističko shvatanje opravdanja ali odbacuju standardnu definiciju poričući da je uslov opravdanosti nužan za znanje. Prvi autori tako brane eksternalizam i u pogledu znanja i u pogledu opravdanja, dok drugi zastupaju eksternalizam jedino u pogledu znanja.⁵⁹

Na prvi pogled, internalističke i eksternalističke intuicije o znanju i epistemičkom opravdanju izgledaju sasvim isključive i nepomirljive. Zaista, ako prihvatimo internalistički zahtev, izgleda da to da li znam ili opravdano verujem u iskaz p nikako ne može u potpunosti biti prepušteno spoljašnjem toku stvari i uzročnoj nužnosti, već ja sam moram imati kognitivni uvid u uslove koji mom verovanju u iskaz p obezbeđuju takav epistemički status; da bi bilo šta (pa i bilo koja spoljašnja činjenica) mogla da predstavlja razlog koji opravdava moje verovanje u p , ono mi

⁵⁸ Tradicionalni skepticizam se često shvata kao posledica metafizičkog razdvajanja nezavisno postojeće stvarnosti i subjektive svesti; subjekt bi onda trebalo da putem svojih kognitivnih moći nekako dosegne tu spoljašnju stvarnost, ali nikada ne može da pribavi garancije da je u tome uspeo. Eksternalizam preokreće ovu sliku. Umesto da na svet posmatra iz perspektive subjektive svesti, on na svest i njene sadržaje gleda iz perspektive spoljašnjeg sveta pa tvrdi da odgovarajuća vrsta uzročne veza između spoljašnjih stvari i naših svesnih stanja obezbeđuje svesti dostupnost spoljašnjih objekata. Ideja je da uzročnim delovanjem objekata na svest (preko senzornih, opažajnih i doksatičkih mehanizama), svest dobija informacije o spoljašnjem svetu. Ako su ti uzročni procesi pouzdani, ako obezbeđuju istinite informacije, onda su nam fizički predmeti *de facto* kognitivno dostupni, znali mi to ili ne. Goldman tako ističe da "smer epistemičkog pristupa vodi ne od svesti ka predmetima, nego od predmeta ka svesti", a "znanje je moguće dokle god objekti mogu da stoje u odgovarajućoj uzročnoj relaciji prema svesti". (Goldman, A. I., *Epistemology and Cognition*, p. 36.)

⁵⁹ U prve spadaju, recimo, Goldman i Svejn (Swain), u druge Dretske. Osim u ovoj osnovnoj stvari, razne verzije eksternalizma se razlikuju po svom tumačenju vrste i stepena potrebne nužnosti, dakle vrste veze između verovanja i odgovarajućih činjenica. Sve se one, ipak, slažu u onome što im daje eksternalističko obeležje: faktori koji istinito verovanje čine znanjem ne moraju biti kognitivno dostupno samom subjektu.

mora biti kognitivno dostupno, mora sačinjavati deo mog kognitivnog vidokruga. Gledano iz ovog ugla, eksternalistička pretpostavka deluje sasvim neprihvatljiva; neprihvatljivo je tvrditi da na epistemički status mojih verovanja o svetu mogu uticati meni sasvim spoljašnje i u načelu možda nedostupne činjenice kao što su uzročna veza između verovanja i stanja stvari koja ona reprezentuju, ili karakter kognitivnih procesa putem kojih su verovanja nastala. Ako uopšte nije važno da li *ja* imam razloge da verujem da takva veza između mojih verovanja i spoljašnjeg sveta postoji, i ako je sasvim beznačajno da li sam *ja* sposoban da preispitujem svoja verovanja i načine na koje sam do njih došao, zar se onda ne svodim na puki kognitivni instrument koji prosto registruje promene u spoljnoj okolini; zaista, milošću prirode *ja* bih i dalje imao istinita verovanja o stvarnosti, ali bi njihova istinitost za mene ipak bila neobjašnjiva i sasvim slučajna, jer ne bih imao ni najmanji razlog da ih smatram istinitim. Stvari ne izgledaju nimalo povoljnije ni po internalizam ako se postavimo na eksternalističko stanovište. Pošto internalisti tvrde da je epistemički relevantno samo ono što je subjekt uspeo da unese u svoju kognitivnu perspektivu i na čemu je onda, dajući mu oblik razloga, zasnovao svoja verovanja, za njih su potpuno nevažni stvarna uzročna istorija i vrsta veze između naših verovanja i stvari na koje se ona odnose. Ali kada subjekt pokuša da pronađe razloge kojima bi osigurao istinitost svojih verovanja, suočava se sa internalističkim regresom i nemogućnošću da u svoju kognitivnu perspektivu uključi sve razloge potrebne za potpuno opravdanje verovanja. Ukoliko pak zastane na pola puta, tu ga očekuje skeptik ukazujući mu na to da nije isključio mogućnost pogreške i da su samim tim njegova verovanja, ako su istinita, slučajno takva.

Internalizam i eksternalizam su nepomirljivi samo kada se formulišu u ovom najradikalnijem obliku. Međutim, svako od ovih stanovišta je u tom radikalnom obliku podjednako neodrživo. Jednako je neprihvatljivo tvrditi da su epistemički važni samo spoljašnji faktori koji se tiču relacijá naših verovanja prema svetu ili načina nastanka verovanjá, kao i da je epistemički važno samo to kako sám subjekt zasniva svoja verovanja na razlozima koji su mu kognitivno dostupni. Prema gledištu koje ću u ovom poglavlju braniti, za obe-zbeđivanje adekvatne sazajne relacije između naših verovanja i spo-ljašnjeg sveta važne su oba momenta, i eksternalistički i interna-listički, jer se jedino pomoću njihove kombinacije može na zadovoljavajući način osigurati da naša verovanja, kada su istinita i pretenduju na status znanja, nisu slučajno istinita. Sa stanovišta znanja, značajno je kako to da korišćenjem svojih sazajnih moći i odgovarajućih sazajnih tehnika i procedura pribavim *razloge* kojima ću opravdavati svoja verovanja o svetu, tako i to da su te moći, procedure i tehnike *de facto* pouzdane. Jedino tako mogu sebe zaista dovesti u odgovarajući epistemički položaj koji će mi omogućiti da nešto opravdano verujem i da, ukoliko se moje verovanje pokaže istinitim, znam. Ali, pre nego što ovo gledište potpunije izložim i pre nego što skiciram koncepciju *epistemičkog opravdanja* koja mu je u osnovi, posvetiću izvesnu pažnju nekim najuticajnijim verzijama e ksternalističkog učenja.

Eksternalizam se prirodno uklapa u duh savremenih natura-lističkih pristupa epistemologiji. Insistiranje na izvesnim spo-ljašnjim faktorima kao što su uzročna veza između verovanja i či- njenica na koje se ona odnose, ili karakter kognitivnih mehanizama i procesa kojima su verovanja dobijena, u potpunosti je u skladu sa naturalističkim polazištem. Jer, onog trenutku kada se epistemički status verovanja dovede isključivo u vezu sa ovakvim spoljašnjim faktorima, dostupnim posmatranju i empirijskom istraživanju, osnovna epistemološka pitanja kao što su pitanja da li nešto znam ili da li nešto opravdano verujem poprimaju karakter činjeničkih pitanja koja se mogu reševati uobičajenim postupcima zastupljenim u empirijskim naukama. Pitanja o razlozima na osnovu kojih se nešto veruje, o adekvatnosti svedočanstva, ispravnosti zaključaka, koherenciji i sl., ostaju u drugom planu, pošto (ukoliko je tačna osnovna eksternalistička postavka) epistemički status verovanja zavisi od činjenica koje ne moraju biti kognitivno dostupne subjektu. Ovo naturalističko opredeljenje u velikoj meri objašnjava popularnost i rasprostranjenost raznih eksternalističkih teorija znanja i epistemičkog opravdanja.

Kao što sam već istakao, neki autori eksternalističke uslove koji utiču na epistemički status verovanja interpretiraju jedino kao uslove znanja, odnosno kao dodatne uslove pod kojima

istinito verovanje predstavlja znanje. Ovako interpretirani, eksternalistički uslovi predstavljaju alternativu tradicionalnom internalistički shvaćenom uslovu opravdanosti verovanja, istiskujući ga iz standardne definicije znanja.⁶⁰ Tako se dobija nova, eksternalistička definicija znanja, po kojoj je, da bi neko nešto znao, povrh toga da je njegovo verovanje istinito potrebno još samo to da ono zadovoljava izvestan eksternalistički shvaćen uslov (recimo, da je u odgovarajućoj uzročnoj vezi sa činjenicom koju predstavlja, ili da je pouzdan indikator stanja stvari koje predstavlja, i sl.). Kada je zadovoljen ovakav uslov, uspostavljena je i očekivana veza između doksatičkog i aletičkog uslova, odnosno, osigurano je da istinitost verovanja nije rezultat nekog slučajnog sticaja okolnosti.

U prilog ovakvog shvatanja znanja mogu se navesti raznovrsni i mnogobrojni primeri: složili bismo se sa time da veoma malo dete (u nekom smisli) zna da je njegova majka prisutna iako nije ovladalo pojmovima opravdanja, razloga, svedočanstva, verovanja ili znanja; za studenta koji je u stanju da nakon učenja dá tačan odgovor na postavljeno pitanje a nije u stanju da ga obrazloži bićemo skloni da kažemo da (u nekom smislu) zna; u sličnom smislu za nekoga ko uspešno otkriva prisustvo vode u zemlji a da nije u stanju ni da objasni kako to postiže ni da navede razloge zbog kojih veruje da se ispod pokazanog tla nalazi voda bili bismo skloni da priznamo (ako je njegovo verovanje istinito) da zna da se tu nalazi voda, i sl. Primeri se ne ograničavaju na ljudsku vrstu. Izgleda da eksternalistička koncepcija znanja jednako dobro objašnjava našu sklonost da o znanju govorimo i u živo-tinjskom svetu, gde god je u pitanju sposobnost jedinke da pouzdano prepoznaje predmete ili promene u okolini: skloni smo da za dresi-ranog delfina kažemo da zna šta njegov dreser u izvesnoj situaciji od njega traži da učini, ili za psa koji radosno grebe po vratima da zna da dolazi njegov gospodar, ili za pticu koja čak i ako je kilometrima daleko lako nalazi put do svog gnezda da zna gde joj je gnezdo, i sl.⁶¹

Ja se ovde neću baviti eksternalističkim shvatanjem znanja, pre svega zato što je moja tema epistemičko opravdanje, a ne znanje, a delimično i zato što mi eksternalizam izgleda daleko prihvatljivijim kada je reč o znanju nego kada je reč o opravdanju. Samim tim što je istina *spoljašnja* relacija između naših verovanja i sveta, znanje uključuje eksternalistički momenat. Kada su u pitanju naša empirijska verovanja, da li ćemo nešto znati nikada ne zavisi jedino od nas samih, nego uvek i od stvarnosti. Utoliko, gledano iz subjektivne ili internalističke perspektive, to da li ću nešto znati zavisi ne samo od razloga ili opravdanja koje imam nego i od spoljašnjih činjenica. Zbog toga je internalistički zahtev u obliku "kada znam *p*, onda moram da znam da znam *p*" prejak. Najviše što, gledano iz subjektivne perspektive, mogu da učinim jeste da pribavim (internalističko) opravdanje za svoje verovanje da je nešto slučaj, ali će istinitost mog verovanja zavisi isključivo od toga kako stvari u spoljašnjem svetu stoje. U tom pogledu mogu zaista biti epistemički relevantni kako uzročno poreklo mog verovanja, tako i pouzdanost kognitivnog procesa pomoću kojeg sam do njega došao. Sa stanovišta znanja, nadasve je važno da sam uopšte u stanju da otkrijem istinu. Ali, otkrivanje istine je moguće na razne načine, pa nije isključeno da - osim onog koji je svojstven nama i prostiče iz karaktera našeg kognitivnog sklopa - postoje i drugi manje ili više uspešni načini dolaženja do istine. Ti drugi načini mogu uključivati faktore na koje eksternalisti obično ukazuju kada govore o znanju: pouzdana diskriminacija određenog stanja stvari, odgovarajuća uzročna relacija između "verovanja" i stanja stvari, pouzdana indikacija po modelu "dim-vatra", i sl. To onda objašnjava našu sklonosti da o

⁶⁰ Cf., Dretske, F.I., *Knowledge and the Flow of Information*, p. 85. Dretske daje sledeću karakterizaciju znanja: "Kzna da s jeste *F* = *K*-ovo verovanje da s jeste *F* uzrokovano je (ili uzročno potkrepljeno) informacijom da s jeste *F*" (p. 86). Karakterizacija je eksternalistička, jer, kako kasnije dodaje Dretske, "Informacija (pa dakle i znanje) o izvoru informacije počiva na pouzdanom komunikacionom sistemu između izvora i primaoca informacije - ne na tome da li znamo da je on pouzdan." (p. 123)

⁶¹ Od toga da li bismo bili skloni da u ovakvim slučajevima životinjama pripišemo i verovanja zavisilo bi to da li je i verovanje nužan uslov znanja. Neki autori, kao što je na primer Dejvidson, (vid., Davidson, D., "Rational Animals") navode dosta uverljive razloge za tvrđenje da životinjama ipak ne možemo pripisivati niti verovanja niti bilo koja druga intencionalna stanja (mislj). Eksternalisti nije neophodno da govori o verovanju ili nekom srodnom psihološkom stanju; dovoljno mu je da govori o nekakvom doksatičkom *stavu* koji se može bihejvioralno interpretirati. Ako standardno shvaćeno verovanje možda i nije nužan uslov eksternalističkog pojma znanja, neki takav stav bi ipak bio nužan.

znanju govorimo i u (spomenutim) slučajevima u kojima nema internalistički shvaćenog opravdanja: dovoljno nam je što je osoba ili jedinka u stanju da otkrije istinu. A ona za to može biti sposobna iako joj nisu kognitivno dostupni svi faktori koji njeno verovanje čine istinitim i daju mu status znanja.

Ako je ovo objašnjenje prihvatljivo, onda izgleda da je i eksternalistička koncepcija znanja prihvatljiva. Zar se samim tim ne vodi u pitanje standardna definicija znanja kao istinitog opravdanog verovanja? Tačnije, zar se ne dovodi u pitanje njeno opšte važenje? Ona je svakako primenljiva na većinu standardnih slučajeva ljudskog znanja, na situacije u kojima proces saznanja obuhvata promišljenu aktivnost opravdavanja verovanja, ali iz toga ne sledi da ne postoje situacije u kojima bismo i u nedostatku takvog opravdanja bili skloni da nekome pripišemo znanje. Drugim rečima, jedino što slučajevi za koje važi eksternalistička analiza pokazuju jeste da uslov opravdanosti *nije nužan* za sve slučajeve znanja, što ne znači da u standardnim slučajevima taj uslov zajedno sa aletičkim i doksatičkim ne čini *dovoljan* uslov znanja. Kao što ćemo kasnije videti, svoj značaj i svoje mesto u našoj epistemološkoj praksi uslov opravdanja duguje nekim drugim faktorima: psihološkim, normativnim i socijalnim.

Za nas su ovde svakako zanimljivije one verzije eksternalizma koje pretenduju ne samo na analizu znanja, nego i epistemičkog opravdanja. One po pravilu zadržavaju uslov opravdanosti kao nužan uslov znanja, ali ga u svim kontekstima interpretiraju eksterna-listički. Međutim, stiče se utisak da su eksternalističke analize epistemičkog opravdanja daleko manje prihvatljive od eksterna-lističke analize znanja. Ako već u svakodnevnoj saznoj praksi možemo naći primere koji potkrepljuju eksternalističko shvatanje znanja, teško da možemo naći uverljive primere koji bi potkrepljivali eksternalističko shvatanje epistemičkog opravdanja. Nakon izlaganja nekih verzija ovog shvatanja, pokušaću da taj opšti utisak potpunije obrazložim. Ipak, već sada mogu nagovestiti da se on zasniva pre svega na činjenici da onaj *poseban* način na koji ljudi kao racionalna bića (za razliku od instrumenata kao što su termometri, ili živo-tinja kao što su delfini, ptice ili psi) otkrivaju istine o svetu uključuje složenu aktivnost epistemičko opravdanje u njenoj internalističkoj dimenziji. Za razliku od instrumenata i životinja, mi smo u stanju da kritički preispitujemo kako verovanja do kojih dolazimo, tako i primenu svojih sazajnih moći; u stanju smo da ih koristimo ne samo pouzdano i ispravno, nego i pogrešno, nepažljivo, neodgovorno, nepromišljeno.⁶² Upravo zbog toga jedni drugima (i sami sebi) često postavljamo pitanja "Da li zaista znaš?", "Kako znaš?" i "Da li si siguran da znaš?". Sva nas ta pitanja uvlače u jednu socijalnu aktivnost u kojoj drugi s pravom od nas očekuju da svoja verovanja opravdamo, što onda podrazumeva da možemo pokazati da smo u položaju da nešto znamo i da imamo razloge na osnovu kojih verujemo da znamo.

Kako izgledaju *eksternalističke* koncepcije epistemičkog opravdanja? Osnovna ideja je, kao što smo istakli, da verovanje svoju opravdanost duguje izvesnom objektivnom svojstvu ili relaciji koji ne mora biti kognitivno dostupni samom subjektu. Od toga koje svojstvo ili koja relacija se uzimaju kao izvor opravdanja zavisiće i verzija eksternalističke koncepcije epistemičkog opravdanja. Kada su u pitanju naša uobičajena verovanja o svetu, prirodno se nameće zahtev za postojanjem *uzročne veze* između verovanja i stanja stvari na koja se ta verovanja odnose, prosto zato što ta stanja stvari pomenuta verovanja čine istinitim.⁶³ Zbog toga

⁶² Hempšir (Hampshire) primećuje sledeće: "Mašina može pogrešno da pročita broj na brojačniku, ali ne može to da učini nepažljivo; jer ona ne koristi, niti mora da koristi, pažnju u tačnom očitavanju broja. Ali ljudi to čine. Oni nisu instrumenti: ili, ako su instrumenti, onda su instrumenti koji sami sebe koriste, i mogu sebe pogrešno da upotrebe." (Hampshire, S., "Some Difficulties in Knowing", p. 26). Ili nešto kasnije: "S pravom mogu sebe, opremljenog senzornim moćima, da smatram jednim instrumentom koji beleži prisustvo objekata u okolini; ali ja sam instrument koji promišljeno koristi sebe kako bih našao odgovore na pitanja koja sam postavio." (*Ibid.*, p. 46)

⁶³ Naravno, ovaj zahtev nije bio stran ni tradicionalnoj, internalističkoj epistemologiji. Međutim, ona je nastojala da uzročnu vezu između naših verovanja i spoljašnjeg sveta obezbedi, kao što i atribut "internalistička" sugerise, iznutra, iz subjektive kognitivne perspektive. Uzročna veza se ne smatra neposredno epistemički relevantnom, nego je nešto što je, kao i sve ostale činjenice o spoljašnjem svetu, predmet verovanja koje je potrebno opravdati. Drugim rečima, uzročna veza se ne zahteva kao uslov znanja i opravdanosti verovanja u opštem slučaju, nego se tek naknadno - u vezi sa empirijskim verovanjima o svetu - pred epistemološkog subjekta kao cilj postavlja i to da dokaže kako su ta verovanja u odgovarajućoj uzročnoj vezi sa svetom. Ako bi

eksternalisti obično prigovaraju internalistima da zanemaruju uzročnu istoriju naših verovanja smatrajući je epistemički irelevantnom.

Naravno, i tradicionalnom epistemologu je bilo stalo do toga da osigura uzročnu vezu između verovanja i spoljašnjeg sveta, znajući da će im jedino tako sačuvati empirijski sadržaj. Problem sa tradicionalnim pokušajima da se dokaže takva uzročna veza bio je skopčan sa činjenicom da su uvek zamislive okolnosti u kojima bi naša verovanja bila istinita a da nisu u uzročnoj vezi sa spoljašnjim svetom, kao što su, s druge strane, zamislive okolnosti u kojima bi bila uzrokovana objektima i događajima iz spoljašnjeg sveta, ali ih ne bi adekvatno predstavljala i ne bi bila istinita. To pokazuje da u samim verovanjima, ma kakvi bili njihov sadržaj i njihova verodostojnost, nema nikakvog posebnog obeležja koje bi nam nesumnjivo posvedočilo da su ona nastala na onaj način na koji obično pretpostavljamo da su nastala - uzročnim delovanjem spoljašnjeg sveta na naša čula, a ne spontano kao u snu, ili intervencijom Zlog demona. Zato su se tradicionalni pokušaji da se iz internalističke perspektive pruži dokaz postojanja spoljašnjeg sveta završavali neuspehom; skeptik je relativno lako trijumfovao.

Sa promenom perspektive, i uzročnosti se pridaje značajnija uloga u epistemičkom kontekstu. Postojanje uzročne veze između subjektivih verovanja i stanja stvari u spoljašnjem svetu više nije nešto što bi sam subjekt morao da dokaže da bi pretendovao na opravdana verovanja ili znanja o spoljašnjem svetu. Dovoljno je da ta veza *de facto* postoji. Pretpostavimo, tako, da ja sada verujem da je predamnom knjiga i da je to moje verovanje istinito. Da bi ono pretendovalo na status znanja moram ga, prema standardnoj analizi, potkrepiti odgovarajućim svedočanstvom, i ovoj situaciji jedino svedočanstvo na koje se mogu osloniti jeste svedočanstvo mojih čula, skup vizuelnih i eventualno taktilnih oseća koje u datom trenutku imam. Ali, ovo moje svedočanstvo ne isključuje neke alternativne situacije, na koje se inače poziva skeptik, kao što su san ili to da ovaj skup oseća u meni izaziva neki neuronaučnik putem moćnog kompjutera povezanog sa mojim mozgom; ako je to tačno, onda je opravdanje koje imam manjkavo a verovanje da je predamnom knjiga, iako istinito, ne može da predstavlja znanje. Prema eksternalizmu, potrebno je još da je ta knjiga, koja se nalazi ispred mene, prouzrokovala skup oseća koji imam i, posredstvom njih, moje verovanje. Drugim rečima, potrebno je da je moje verovanje u uzročnoj vezi sa stanjem stvari koje ga čini istinitom. Postojanje te veze mi ne mora biti poznato, dovoljno je da ona *de facto* postoji.

Uzročnu vezu između verovanja i stanja stvari koje ga čini istinitim prvi je u standardnu definiciju znanja uveo Goldman, i to kao nezavisan, četvrti uslov.⁶⁴ Od tada ovaj uslov u ovom ili onom obliku figurira u svim eksternalističkim koncepcijama znanja i epistemičkog opravdanja. Međutim, iako je možda nužna za ona verovanja koja imaju empirijski sadržaj, veoma jednostavni primeri pokazuju da aktualna uzročna veza između stanja stvari i odgovarajućeg verovanja sama po sebi nije dovoljna ni sa stanovišta znanja ni sa stanovišta opravdanja. Na prvi pogled, utisak je da prisustvo uzročne veze zadovoljava onaj zahtev koji sam izdvojio kao suštinski za opravdanost verovanja - uzročna veza otklanja slučajnost istinitosti verovanja. U situaciji u kojoj postoji uzročna veza između stanja stvari koje verovanje čini istinitim i samog verovanja, verovanje nije slučajno istinito zato što postoji *uzrok* koji objašnjava njegov nastanak i istovremeno ga čini istinitim.⁶⁵ Ali, bez dodatnih odredbi, prosta uzročna veza ne može da obezbedi odgovarajući epistemički status verovanja. Lako se mogu pronaći primeri u kojima je iz (gledano iz perspektive trećeg lica) identifikovan uzrok verovanja koji ujedno to verovanje čini istinitim, a da za subjekta ne bismo rekli niti da ima znanje niti da je njegovo verovanje

se tako nešto moglo dokazati, mnoge verzije skepticizma u pogledu postojanja spoljašnjeg sveta kao predmeta našeg saznanja bile bi obesnažene. Zbog toga je tradicionalna epistemologija (setimo se samo imena kao što su Lok, Dekart, Hjum, Kant i dr.) bila gotovo opsednuta pružanjem ili iznalaženjem dokaza (shvaćenog u terminima internalističkog opravdanja) za postojanje spoljašnjeg sveta.

⁶⁴ Goldman, A. I., "A Causal Theory of Knowing" (1967). I njegov prvenstveni cilj, kao i cilj većine autora koji su se tada bavili definicijom znanja, je bio da tako otkloni standardne getijeovske protiv-primere.

⁶⁵ To bi bio smisao u kojem bismo za neku pojavu mogli da kažemo da se nije slučajno dogodila zato što za nju imamo uzročno objašnjenje: na primer, pad aviona nije bio slučajan zato što su mu otkazali motori.

opravdano. Jedna vrsta takvih primera bila bi ona koja uključuje takozvane devijantne ili nestandardne uzročne veze. Zamislimo da je u maločas pomenutom primeru neuronaučnik koji manipuliše sadržajima mog iskustva odlučio da u meni izazove čulne utiske o prvom objektu koji primeti u našoj neposrednoj okolini, i pogled mu je pao na knjigu. Knjiga je prouzrokovala odgovarajuće oseće i verovanje kod neuronaučnika, zatim su to verovanje i naučnikova odluka prouzrokovali moje oseće i moje verovanje da je predamnom knjiga; postoji, dakle, uzročna veza između mog verovanja i stanja stvari koje ga čini istinitim, ali teško da ćemo reći da *ja* imam adekvatno opravdanje za svoje verovanje, još manje da *znam* da je predamnom knjiga.⁶⁶ Ili, pretpostavimo da sam se zatekao u muzeju voštanih figura, da uopšte ne znam o kakvom muzeju i kakvim eksponatima je reč, i da u uglu, pod slabim osvetljenjem vidim jedan duboko zamišljeni nepomični lik u kojem prepoznajem Gorbačova. Sticajem okolnosti to zais-ta jeste Gorbačov a ne njegova voštana figura, i činjenica koja moje verovanje čini istinitim ujedno je uzrok tog mog verovanja. Ali, i u ovom slučaju teško da bismo rekli da znam ili čak da opravdano verujem da je predamnom Gorbačov, zbog toga što bi isto verovanje kod mene bilo izazvano i prisustvom verne voštane figure Gorbačova. Kao i u prethodnom slučaju, izgleda da nešto suštinsko nedostaje da bih zaista imao znanje ili opravdano verovanje; prosto uzročna veza taj nedostatak nije u stanju da obezbedi, iako u pomenutom, minimalnom smislu čini verovanje ne-slučajno istinitim. Sama po sebi uzročna veza između objekta i verovanja nije dovoljna za opravdanost verovanja i ne može bez dodatnih uslova da istinitost verovanja učini nužnom na način koji bi bio epistemički relevantan.

Eksternalista će pokušati da upotpuni predloženi eksterna-listički uslov. Zaista, nije uzročna veza kao takva ono što konstituiše opravdanost verovanja, ili ono što neko verovanje čini znanjem. Potrebno je da ona ima sasvim *određen epistemički relevantan* karakter, zahvaljujući kojem bi verovanju do kojeg dovodi osigurala odgovarajući epistemički status. Ukoliko bi ovaj dopunjeni eksternalistički uslov bio zadovoljen, istinitost verovanja ne bi bila slučajna u jačem smislu reči - verovanje se pokazuje kao istinito ne prosto zato što je uzrokovano stanjem stvari koje ga ujedno i čini istinitim, nego još i zato što uzročna veza ima određen epistemički relevantan karakter. U čemu bi se tačno sastojao ovaj epistemički relevantan karakter uzročne veze ili uzročne istorije verovanja? Dva najpoznatija eksternalistička odgovora na to pitanje pružaju (1) teorija o opravdanom verovanju kao pouzdanom indikatoru, i (2) teorija o opravdanom verovanju kao rezultatu pouzdanog kognitivnog procesa.

(1) *TEORIJA POUZDANOSTI INDIKACIJE* - Osnove ove teorije postavili su Fred Dretske i Dejvid Armstrong.⁶⁷ Doduše, uvodeći eksternalističke faktore oni su pre svega imali u vidu znanje, odnosno karakteristike koje jednom verovanju u odgovarajućim okolnostima daju status znanja. Ipak, pošto su u pitanju karakteristike koje dato verovanje čine *pouzdanim* indikatorom ili pouzdanim pokazateljem stanja stvari na koje se to verovanje odnosi, ideja se može lako preformulisati tako da se dobije odgovarajuća teorija epistemičkog opravdanja. Prema toj teoriji, jedno verovanje bi bilo opravdano onda kada je u odgovarajućim okolnostima pouzdan indikator stanja stvari na koje se odnosi.

Prvobitna zamisao je bila da ono što jedno verovanje čini pouzdanim indikatorom stanja stvari na koje se ono odnosi jeste odgovarajuća uzročna veza između njih koja ima *nomološki* karakter.⁶⁸ Ovaj nomološki karakter najbolje se može izraziti takozvanim konjunktivnim

⁶⁶ Zbog takvih primera Goldman je morao da uvede uslov da uzročna veza bude *odgovarajućeg* tipa (Goldman, A. I., *op. cit.*, p. 82); time je samo priznao neuspeh svoje uzročne analize, jer je novouvedeni uslov normativan i ne vidi se kako bi se mogao precizirati a da se na kraju ne pozovemo na neki epistemički kriterijum koji određuje da li će veza biti odgovarajućeg tipa.

⁶⁷ Dretske, F. I., "Conclusive Reasons"; Armstrong, D., *Belief, Truth, and Knowledge* (nagoveštaje ove teorije nalazimo i u njegovoj ranijoj knjizi, *A Materialist Theory of Mind*, New York: Humanities Press, 1968, p. 189ff). Dretske će kasnije, u knjizi *Knowledge and the Flow of Information*, u znatnoj meri modifikovati svoje stanovište - umesto o konkluzivnim razlozima govoriće o prenošenju informacije - ali neće odstupiti od eksternalističke pozicije.

⁶⁸ U članku "Conclusive Reasons" Dretske je ovakvu vezu pretpostavljao između evidencije koja ima status konkluzivnog razloga i stanja stvari na koje ta evidencija upućuje, kao kada je toplomer pouzdan indikator telesne temperature, ili kada su osepe na telu pouzdan indikator da osoba ima boginje. Armstrong govori o nomološkoj vezi između činjenice koja verovanje čini istinitim i

kondicionalnim iskazom: S ne bi verovao (V) u postojanje stanja stvari M da M nije postojalo. Uzročna veza između V i M koja zadovoljava ovaj zahtev dovoljno je jaka da kažemo kako to što je S verovao u M zaista nije slučajno, zato što, preciznije rečeno, upotrebljena formulacija upućuje na to da je javljanje V u datim okolnostima *dovoljan* uslov postojanja stanja stvari M .

Kako se ovaj predlog može primeniti na malopre navedene pri-mere? U drugom primeru moje verovanje da je predamnom Gorbačov ne zadovoljava predloženi strožiji uslov, jer bih u datim okolnostima stekao isto verovanje i da predamnom nije bilo Gorbačova; to bi se dogodilo da se umesto Gorbačova u dnu prostorije nalazila njegova verna voštana kopija. Prvi primer je, čini se, i dalje problematičan. Izgleda da je u opisanim okolnostima javljanje mog verovanja da je predamnom knjige dovoljan uslov prisustva knjige, pošto je po pretpostavci neuronaučnik odlučio da u meni izazove čulne utiske koji odgovaraju predmetu koji on sam primećuje u našoj neposrednoj okolini - u tako opisanoj situaciji još uvek je istina da ja ne bih verovao da je predamnom knjiga da predamnom zaista nije bilo knjige. Možda zato već primeri poput ovog ukazuju na to da je potrebno uvesti još neka dodatna ograničenja; o njima će nešto kasnije biti više reči.

Prema ovoj verziji eksternalističke analize epistemičkog opravdanja, uzročna veza između stanja stvari M i verovanja V bila bi epistemički relevantna onda kada je takva da čini V pouzdanim indikatorom stanja stvari M . Ali, moguća su razna tumačenja stepena u kojem bi verovanje trebalo da bude pouzdan znak javljanja odgovarajućeg stanja stvari (sa kojim stoji u uzročnoj vezi) kako bi bilo opravdano. Neki naime smatraju (nadovezujući se na Armstrongovu koncepciju opažaj-nog znanja⁶⁹) da bi uzročna veza morala da ima *nomološki* karakter, tako da pojava verovanja čini *nomološki izvesnim* javljanje odgovarajućeg stanja stvari. Drugi opet ističu da je dovoljna i slabija veza, instancirana u *statističkim* pravilnostima; verovanje bi bilo pouzdan indikator (pa samim tim i opravdano) onda kada njegova pojava u datim okolnostima čini visoko verovatnom i pojavu odgovarajućeg stanja stvari.⁷⁰ Prema prvom tumačenju, pouzdanost indiciranja postojanja reprezentovanog stanja stvari je potpuna, jer je obezbeđena odgovarajućim zakonom prirode; u tom slučaju, veza između doksatičkog i aletičkog uslova, između verovanja i istine, bila bi nomološki osi-gurana, odnosno nužna u smislu u kojem govorimo o prirodnoj nužnosti. U drugom slučaju, pouzdanost indiciranja bila bi relativna, predstavljena odgovarajućim stepenom verovatnoće, i zasnivala bi se na statistički interpretiranoj pravilnosti; u tom slučaju, istinitost verovanja ne bi bila slučajna, ali u slabijem smislu, u smislu u kojem govorimo o statističkoj nužnosti.

Teorija o opravdanom verovanju kao pouzdanom indikatoru odgovarajućeg stanja stvari predstavlja jednu od verzija naturalističke analize epistemičkog opravdanja. Ona polazi od predstave o subjektu kao složenom sazajnom instrumentu koji zauzima određeno mesto u uzročnom poretku prirode; za ilustraciju se najčešće koristi model instrumenata koji služe za registrovanje određenih događaja ili promena u okolini. Armstrong je, govoreći o opažajnom znanju, položaj subjekta uporedio sa položajem termometra:

činjenice da subjekt ima to verovanje. Najpogodniji i najuverljiviji primeri za ilustraciju teorije o pouzdanosti indikatora potiču iz domena opažajnih verovanja. Njihova pogodnost je posledica (a) činjenice da su opažajna verovanja od svih verovanja o empirijskom svetu u najtešnjoj uzročnoj vezi sa stanjima stvari koja reprezentuju, i (b) utiska da se radi o neizvedenim verovanjima, o verovanjima koja su neposredan rezultat naše uzročne interakcije sa spoljnim svetom a ne nekog (bar ne svesnog) procesa zaključivanja koji bi polazio od prethodno stečenih verovanja. Mnogi autori svoju analizu ograničavaju na ova verovanja (Armstrong, Dretske u knjizi *Knowledge and the Flow of Information* i Goldman u članku "Discrimination and Perceptual Belief").

⁶⁹ Armstrong je hteo da pomoću eksternalističkog tumačenja u opažajnim verovanjima prekine regres u opravdanju. Mada svoju analizu ograničava na pojam znanja, ima nagoveštaja da bi bio spreman da je proširi i na pojam epistemičkog opravdanja. Tako on kaže da bi se za verovanje koje zadovoljava eksternalistički kriterijum, iako nije zasnovano na razlozima, "moglo reći da je razložno (opravdano) zato što je znak, *potpuno pouzdan znak*, da situacija za koju se veruje da postoji zaista postoji" (*Belief, Truth, and Knowledge*, p. 183).

⁷⁰ Ovakvo tumačenje, takozvanu probablističku teoriju pouzdanosti indikatora, zastupa recimo Maršal Svejn (Swain, M., "Justification and Reliable Belief", *Reasons and Knowledge*).

Kada jedno istinito verovanje koje nije zasnovano na razlozima stoji prema situaciji za koju se istinito veruje da postoji u istom odnosu kao i nivo živinog stuba u ispravnom termometru prema stvarnoj temperaturi, onda imamo neizvedeno znanje.⁷¹

Funkcionisanje naših opažajnih moći poredi se sa funkcionisanjem termometra u tom pogledu što je naš senzorni aparat, zahvaljujući svom sklopu, osetljiv na odgovarajuće promene u okolini i na njih reaguje na način u kojem se ispoljavaju određene zakonite pravilnosti. Na primer, naglo povišenje temperature na površini naše kože, izazvano neki jakim izvorom toplote, registrovaćemo u vidu oseta toplote. To je jedna složen uzročni proces koji uključuje odgovarajuću promenu u našoj okolini, njeno uzročno dejstvo na senzorne nervne završetke na našoj koži, to delovanje izaziva u ovima signale koji se prenose preko vlakana specijalizovanih za osete toplote do kičmene moždine, iz ove do odgovarajućih regija u mozgu, gde je krajnji rezultat - oset toplote. Od čitave ove složene priče koju nam izlaže neurofiziolog, nas ovde zanima samo najopštiji princip funkcionisa- nja: činjenica da sada imam oset toplote posledica je uzročnog delovanja nagle promene temperature u mojoj neposrednoj okolini na moj senzorni aparat i sa njom je u zakonitoj vezi. Po sličnom principu funkcioniše i termometar: on ima takav sklop da, ukoliko je ispravan, promenom nivoa živinog stuba reaguje na određene promene u okolini, na promene u temperaturi. Tačnije, termometar tako funkcioniše da je činjenica da nivo živinog stuba pokazuje 30° C u odgovarajućoj uzročnoj vezi (bilo da je interpretiramo nomološki, bilo statistički) sa činjenicom da je spoljašnja temperatura zaista 30° C. U takvim okolnostima, i moj oset toplote i visinu živinog stuba termometra koji registruje spoljnu temperaturu nazvaćemo *pouzdanim indikatorom* odgovarajućeg stanja stvari - spoljne temperature.

U pogledu načina na koji opažaju promene i osobine predmeta u svojoj okolini, ljudi su, kako sugeriše analogija, sasvim nalik termometrima. Evo kako analogiju (koristeći umesto termometra barometar) opisuje jedan od branilaca teorije o pouzdanoj indikaciji, Maršal Svejn:

Ljudi su, kao barometri, tako konstituisani da su uzročno osetljivi na aspekte sveta koji ih okružuje. Barometar registruje promene u atmosferskom pritisku tako što dospeva u korelativna stanja usled (uzročnog) delovanja ovih promena. Ljudi registruju promene u okolini tako što dospevaju u razna opažajna stanja, senzorna stanja, i stanja verovanja usled (uzročnog) delovanja ovih promena. Normalno mi ne bismo rekli za barometar da je njegovo registrovanje datog pritiska opravdano; ipak, zaista kažemo, kao što smo ranije rekli, da je njegovo registrovanje ovog pritiska pouzdano. Takođe možemo za ljude da kažemo da su izvesna stanja u koja dospevaju pouzdana, misleći pod time nešto veoma slično onome što podrazumevamo kada to kažemo za barometar.⁷²

Pretpostavlja se, kako vidimo, da ljudi okolne promene i osobine predmeta registruju tako što, kada su izloženi njihovom uzročnom delovanju, dospevaju u razna senzorna, opažajna i doksatička stanja koja onda, poput nivoa živinog stuba u termometru ili igle na barometru, pouzdano ukazuju na promene i osobine predmeta u fizičkoj okolini. Tako nastala, naša istinita verovanja o fizičkim događajima i osobinama su sa ovima uzročno povezana na poseban način, vezom koja ima karakter zakonite pravilnosti. Kada je taj uslov zadovoljen, onda se, prema teoriji o pouzdanoj indikaciji, za njih može reći da su opravdana zato što su pouzdan indikator spoljašnjih činjenica. S obzirom na prirodne zakone i okolnosti u kojima se nalazimo, naša opažajna verovanja su (nomološki ili statistički) nužna posledica spoljašnjih činjenice na koje ukazuju, pa njihova istinitost nikako ne može biti slučajna.

Prema teoriji pouzdane indikacije, jedno verovanje *V* je opravdano onda kada je pouzdan indikator stanja stvari koje ga čini istinitim. Uslov koji *V* čini opravdanim - to da *V* ima odgovarajuće relaciono svojstvo koje mu potpuno obezbeđuje istinitost ili je čini visoko verovatnom - ne mora biti kognitivno dostupan samom subjektu. Za opravdanost njegovog verovanja dovoljno je da *de facto* postoji uzročna veza (bilo on toga svestan ili ne) između

⁷¹ Armstrong, D., *Belief, Truth, and Knowledge*, p. 167.

⁷² Swain, M., "Justification and Reliable Belief", p. 395.

verovanja i stanja stvari koje ga čini istinitim, veza zahvaljujući čijem karakteru verovanje u datim okolnostima predstavlja pouzdan indikator tog stanja stvari.

Bilo da pouzdanost analiziramo u terminima verovatnoće, bilo u terminima nomološke nužnosti, jedno pitanje se neposredno nameće. Ako Armstrongov eksternalistički kriterijum interpretiramo tako da se tiče epistemičkog opravdanja, onda bi se za opravdano verovanje zahtevalo da "postoji neka zakonita veza između stanja stvari *Vap* "stanja stvari u kojem osoba *a* veruje da je iskaz *p* istinit - |.L." i stanja stvari koje iskaz '*p*' čini istinitim, takva da - kada je dato *Vap* - onda mora biti slučaj da *p*".⁷³ Ili, prema uprošćeno prikazanoj Svejnovoj probablističkoj interpretaciji, verovanje *V* je pouzdan indikator stanja stvari *M* onda kada je, s obzirom na to da *S* veruje da je iskaz *p* koji opisuje *M* istinit, u dovoljno visokoj meri verovatno da *p* jeste istinit.⁷⁴ Ipak, obe ove odredbe pouzdanosti pokazuju se kao nedovoljne. Uzmimo opet termometar. Razume se da neće svaki termometar predstavljati pouzdan instrument za očitavanje temperature, kao što ni jedan isti termometar neće u svim okolnostima biti takav pouzdan instrument. Pouzdanost termometra zavisice kako od nekih svojstava samog instrumenta, od kojih zavisi njegovo ispravno funkcionisanje, tako i od izvesnih spoljašnjih okolnosti koje mogu uticati na funkcionisanje termometra. Zakonita relacija koja nivo žive u termometru povezuje sa spoljnom temperaturom i čini je pouzdanim indikatorom ovog stanja stvari mora da uključi i odgovarajuća svojstva samog instrumenta. Slično tome, nisu ni sva verovanja o spoljašnjem svetu pouzdani indikatori odgovarajućih stanja stvari, niti je jedno isto verovanje pouzdan indikator u svim okolnostima. Generalizacija ili zakon koji povezuje verovanje *V* sa stanjem stvari *M* mora da uključuje i neka svojstva subjekta (ne-relaciona kao i relaciona) uz činjenicu da ovaj ima verovanje *V*: bila bi to svojstva koja se tiču subjektivih mentalnih procesa, čulnog aparata, njegovog položaja u okolini i sl. Grupišimo ta svojstva kao svojstva *G*. S obzirom na njih, potpunija odredba pouzdanosti (opravdanosti) bila bi: verovanje *V* je pouzdano (opravdano) ako i samo ako postoji neko složeno svojstvo *G* subjekta *S* koje je takvo da je nomološki nužno ili visoko verovatno da kad god subjekt ima *G* i ima *V*, onda je *V* istinito.⁷⁵ Za eksternaliste kao što su Armstrong ili Svejn uopšte nije lako da precizno utvrde koja svojstva ulaze u klasu *G*, odnosno koja su svojstva relevantna za procenu pouzdanosti subjektivih verovanja - zašto su, recimo, relevantna moja ostala doksatička stanja, ili moja nepažnja, a nisu to šta sam doručkovao ili to da li na glavi nosim šešir.⁷⁶ Kako god da povučemo granicu između onih svojstava koja ulaze i onih koja ne ulaze u klasu *G*, još uvek će biti zamislive okolnosti u kojima će subjektivno verovanje *V*, uprkos tome što subjektivni sklop ima svojstvo *G*, biti neistinito.⁷⁷ Dodatnu teškoću stvaraju i situacije u kojima verovanje uzrokuje stanje stvari koje ga čini istinitim, kao što bi bio slučaj ukoliko bi se neuronaučnik brinuo ne o tome da u meni izazove verodostojna verovanja o spoljašnjem svetu, nego, naprotiv, da svako verovanje koje se u meni spontano javi učini verodostojnim tako što će intervenisati u spoljašnjem svetu - tada bi bile zadovoljene i

⁷³ Armstrong, *op. cit.*, p. 166.

⁷⁴ Swain, M., *op. cit.*, p. 397. Svejnov motiv za probablističko tumačenje pouzdane indikacije je, kao što se može pretpostaviti, u tome što je nerealistično očekivati bilo od instrumenata bilo od ljudi da su apsolutno pouzdani: "... ni barometri ni ljudi, naravno, nisu potpuno pouzdani indikatori izgleda spoljašnjih stvari" (*Reasons and Knowledge*, p. 16). Još jedna razlika između Svejnovе i Armstrongove teorije (tačnije, teorije epistemičkog opravdanja formulisane u duhu Armstrongove teorije opažajnog znanja) je što Svejn svoju proširuje i na izvedena verovanja (verovanja dobijena zaključivanjem).

⁷⁵ Armstrong, D., *op. cit.*, p. 197; Swain, M., "Justification and Reliable Belief", p. 395.

⁷⁶ Svejn u poslednjem delu članka koji sam naveo, kao i u svojoj knjizi (*Reasons and Knowledge*, p. 104ff) pokušava da ustanovi kriterijume relevantnosti, ali se u to nećemo upuštati.

⁷⁷ Jedan od predloga je da nećemo uzimati u obzir sve zamislive okolnosti, nego samo one koje su na neki način relevantne, možda zato što su objektivno verovatne (vid., Dretske, F., "Pragmatic Dimension of Knowledge"), ili zato što su realizovane u mogućim svetovima dovoljno sličnim (bliskim) našem aktualnom svetu (Nozick, R., *Philosophical Explanations*, pp. 172-96). Nozik o verovanju kao pouzdanom indikatoru slikovito govori kao o verovanju koje *prati* istinu kroz moguće svetove, mada je njegov cilj takođe analiza znanja, a ne epistemičkog opravdanja.

Armstrongova i Svejnova definicija, ali ne bismo rekli da su moja verovanja opravdana.⁷⁸ Ali, to su specifični problemi koji se tiču ove verzije eksternalističkog shvatanja epistemičkog opravdanja. Moj cilj je ipak sasvim opšt. Hteo bih da preispitam generalnu eksternalističku pretpostavku o tome da uslovi koji ne čine verovanje čine epistemički opravdanim ne moraju da budu kognitivno dostupni toj osobi. Pre nego što se pozabavim tim opštim pitanjem, izložiću ukratko i drugu uticajnu verziju eksternalističkog shvatanja epistemičkog opravdanja, teoriju pouzdanosti procesa.

(2) *TEORIJA POUZDANOSTI PROCESA* - Pribegavanje ovoj teoriji, u kojoj se akcent sa uzročne relacije između pojedinačnog verovanja i stanja stvari na koje se ono odnosi pomera na *uzročnu istoriju* verovanja, pre svega na karakter kognitivnih procesa kojima je verovanje dobijeno, objašnjava se primerima koji bi trebalo da pokažu kako postojanje nomološke ili probabilističke veze između verovanja i stanja stvari nije dovoljno da u svim situacijama osigura opravdanost verovanja. Goldman tako konstruiše sledeći protivprimer. Zamislimo da je stvarno slučaj da kad god jedan čovek veruje da je njegov mozak u stanju *B* ova činjenica (da on ima to verovanje) nomološki implicira da njegov mozak jeste u stanju *B*. Pošto je nomološki nužno da kad god ta osoba veruje da je u neurofiziološkom stanju *B*, njeno verovanje jeste istinito, ovo istinito verovanje bi, prema teoriji o pouzdanoj indikaciji, bilo opravdano. Ipak, ovo je sporno. Pretpostavimo da ono što tu osobu uzročno navodi da veruje da je u stanju *B* nije adekvatno razumevanje ili obaveštenost o stanjima mozga, tačnije, nije poznavanje navedene nomološke činjenice; ta osoba takođe nema ni autocerebroskop da bi posmatrala stanja svog mozga; ona prosto ima izrazito jak osećaj uverenosti da je njen mozak u stanju *B*. Ali, šta ako neurohirurg slučajno, prilikom operacije mozga te osobe, kod nje izazove javljanje moždanog stanja *B*? Ona će (usled nomološke veze) steći verovanje da je u stanju *B*, ali neće imati ni najmanju predstavu kako je do tog verovanja došla; pojava tog verovanja u njenom mentalnom sklopu izgledaće joj kao pojava nekog iznenadnog i hirovitog osećaja ili želje. Da li bismo onda za nju rekli da zna ili da opravdano veruje da je njen mozak u stanju *B*? I pored toga što je u opisanim okolnostima njeno verovanje pouzdan indikator istine, Goldman smatra da bi naš odgovor bio negativan.⁷⁹

Prema Goldmanovom mišljenju, teorija pouzdanosti indikacije greši u tome što insistira samo na nomološkoj vezi između verovanja i stanja stvari koje ga čini istinitim, zanemarujući *uzročnu istoriju* verovanja, *proces* kojim je ono dobijeno. Zaista, navedeni primer na prvi pogled pokazuje da uzročna istorija nije beznačajna: osoba koja stiče verovanje da je njen mozak u stanju *B* na veoma neuobičajen način i bez poznavanja relevantnih činjenica (nomološke veze zahvaljujući kojoj je njeno verovanje pouzdan indikator) teško da može *opravdano* verovati da je njen mozak u stanju *B*.⁸⁰ Teorije opravdanja koje zanemaruje uzročnu istoriju verovanja, to kako je, na osnovu čega i zašto osoba stekla određeno verovanje, izložene su standardnim protivprimerima, poznatim još od Dekarta: subjekt do verovanja dolazi na neki čudan ili neprihvatljiv način (delovanjem Zlog demona ili neuronaučnika, i sl.) tako da izgleda da bismo verovanje smatrali neopravdanim čak i ako je njegova istinitost osigurana. Uzročna istorija verovanja bi, zaključuje Goldman, morala biti epistemički relevantna. Drugim rečima, izgleda kao da sa stanovišta epistemičke opravdanosti i znanja ne može biti sasvim svejedno kako je

⁷⁸ Da bi se predupredili ovakvi primeri, obično se zahteva da je verovanje pouzdan znak da se stanje stvari koje ga čini istinitim *javilo* ili da je *prisutno* u trenutku kada imam verovanje, a ne da ga prati.

⁷⁹ Goldman, A. I., *Epistemology and Cognition*, pp. 43-4; "What Is Justified Belief?", pp. 5-6.

⁸⁰ Možda bi se teoretičar pouzdanosti indikacije mogao odbrani ti. Naime, pomenuta neodređenost skupa relevantnih karakteristika *G* koje bi morale biti obuhvaćene zakonom koji povezuje verovanje sa odgovarajućim stanjem stvari ovde se može pokazati spasonosnom - Armstrong ili Svejn bi prosto među relevantne karakteristike mogli da uključe i one koje se tiču funkcionisanja uobičajenih kognitivnih procesa koji su nam na raspolaganju. U normalnim okolnostima verovanje o moždanom stanju *B* imalo bi isti status kao i ostala opažajna ili introspektivna verovanja. Ne vidim da bi se - u odnosu na uobičajena verovanja o tome da osećamo bol koja bi trebalo da su pouzdani indikatori stvarnog osećaja bola - nešto promenilo kada bi, usled ograničene anestezije, hirurk kod pacijenta slučajno izazvao osećaj bola (povređujući mesto koje nije pod dejstvom anestezika) a time i verovanje subjekta da trpi bol; subjekt bi opet imao opravdano verovanje da oseća bol.

verovanje nastalo, kako smo do njega došli. Goldman zbog toga umesto pojma pouzdanosti indikacije u analizu opravdanog verovanja (i znanja) uvodi pojam *pouzdanog procesa*.⁸¹

U najjednostavnijem obliku, Goldmanova definicija epistemi-čkog opravdanjaglasila: verovanje *V* je opravdano ukoliko je dobijeno pouzdanim saznavnim procesom *P*.⁸² U njoj je ipak potrebno razjasniti dve ključne stvari: koji su kriterijumi identifikacije saznavnih pro-cesa čiju pouzdanost ćemo procenjivati, i kada ćemo neki saznavni proces nazvati pouzdanim?

U vezi sa prvim pitanjem, teorija pouzdanosti procesa se suočava sa *problemom opštosti*.⁸³ Pošto pouzdanost shvata kao svojstvo nekog *tipa* procesa, teoretičar pouzdanosti procesa se nalazi u situaciji u kojoj kriterijum identifikacije procesa čiju pouzdanost želi da procenjuje ne sme da formuliše ni preširoko ni preusko. Pretpostavimo da sam sada putem opažanja došao do verovanja da je predamnom knjiga. Ovaj konkretni slučaj se može opisati tako da instancira mnoge različite tipove procesa: to može biti tip procesa koji je samo u ovom slučaju instanciran ("Proces sticanja vizuelnog opažajnog verovanja u mojoj radnoj sobi 16. maja 1992. godine u 9.53"), ali može biti i veoma uopšten tip procesa ("Proces obrazovanja verovanja na osnovu opažanja"). Zavisno od toga koji stepen opštosti ima tip pro-cesa čiju pouzdanost procenjujemo, variraće i njegova pouzdanost, od apsolutne pouzdanosti ili nepouzdanosti samo jednom instanciranog procesa, do problematičnog stepena pouzdanosti preširokog shvaćenog procesa.⁸⁴ Dalje, nejasno je koji sastavni delovi uzročne istorije jednog verovanja ulaze u proces čiju pouzdanost ćemo procenjivati. Da li će u njega ulaziti i događaji koji se odigravaju izvan subjekta, ili samo oni koji se dešavaju u subjektivom organizmu; i ako se ograničimo na događaje u subjektivom organizmu (kao što čini Goldman⁸⁵), da li će to biti i neurofiziološki i kognitivni događaji, ili samo kognitivni? Pretpostavimo ipak da teoretičar pouzdanosti procesa nekako uspe da pronađe prihvatljiviji kriterijum identifikacije procesa - kakvi su njegovi izgledi da pruži uspešan odgovor na drugo pitanje?

Pouzdanost jednog saznavnog procesa zavisi od toga koliko često on vodi istinitim verovanjima. Kao što većina branilaca teorije pouzdanosti primećuje, nerealistično bi bilo zahtevati apsolutnu pouzdanost. Zato se po pravilu zahteva neka (možda ne strogo određena, ali bar dovoljno velika) prevaga istinitih verovanja u odnosu na pogrešna. Time je sačuvana nezavisnost pojmova istinitog i opravdanog verovanja: i dalje su moguća istinita verovanja koja nisu opravdana, kao i opravdana verovanja koja nisu istinita. Ipak, teoretičar pouzdanosti se susreće sa nizom novih pitanja. Recimo, da li je pouzdanost zavisna samo od aktualne frekvencije istinitih i lažnih verovanja, ili zavisi i od njihove potencijalne frekvencije? Bilo bi nezgodno vezivati pouzdanost za aktualnu učestalost, jer se može desiti da neki saznavni proces aktualno i u relativno malom broju slučajeva mnogo češće vodi istinitim nego pogrešnim verovanjima, dok bi sa mogućim povećanjem broja slučajeva srazmera između istinitih i lažnih verovanja bila promenjena u korist ovih drugih. Ili, zamislivo je da je neki saznavni proces samo jednom

⁸¹ Anticipaciju ovog shvatanja opravdanja nalazimo kod Remzija (Ramsey), koji je znanje definisao kao istinito i izvesno verovanje dobijeno pouzdanim procesom. Vid., Ramsey, F. P., "Knowledge", 1978, pp. 126-7.

⁸² Definiciju prenosim u njenom uprošćenom obliku. Goldman uzima u obzir subjekta, vreme i to da li su verovanja neizvedena ili izvedena. On opravdanost izvedenih verovanja analizira pomoću pojma *kondicionalne pouzdanosti*: izvedeno verovanje *V* je opravdano ukoliko je dobijeno procesom *P* koji je kondicionalno pouzdan; *P* je kondicionalno pouzdan proces ako, *kada polazi od istinitih verovanja*, vodi dovoljno velikom broju istinitih verovanja. (Goldman, A. I., "What Is Justified Belief?", pp. 13-14)

⁸³ To je jedna od standardnih teškoća teorije pouzdanosti procesa; prvu krajnost u karakterizaciji relevantnog tipa procesa Feldman (Feldman) naziva "problemom jedinstvenog slučaja", a drugu "problemom nepostojanja razlike" (Feldman, R., "Reliability and Justification", p. 161). Goldman ne daje precizan odgovor na ova pitanja, ali se opredeljuje za klasifikaciju procesa koja je u skladu sa uobičajenom dovoljno širokom karakterizacijom: prema takvom uobičajenom gledištu, među pouzdane procese bi spadali standardni opažajni procesi, sećanje, ispravno zaključivanje i introspekcija, a nepouzdan bi bili konfuzno razmišljanje, opredeljivanje na osnovu hirova, osećanja ili želja, prosto nagađanje, olako uopštavanje. (Goldman, A. I., *op. cit.*, p. 10.)

⁸⁴ Teško da za bilo koji opažajni proces kao takav možemo reći da je pouzdan ili nepouzdan - jedno je da li stvari posmatram pri dnevnom svetlu i na bliskom odstojanju, a drugo da li ih opažam u sumrak ili na velikoj daljini.

⁸⁵ Goldman, A. I., *op. cit.*, p. 12-3. Nevolja je što ipak moramo uzeti u obzir da razni spoljašnji faktori utiču na to da li će i tako izdvojeni tipovi procesa biti pouzdani ili ne.

aktualizovan imajući pritom za rezultat istinito verovanje; ako bismo pouzdanost statistički interpretirali vezujući je za aktualnu učestalost, ovaj proces bismo morali da smatramo apsolutno pouzdanim.

Imajući u vidu ovakve mogućnosti, Goldman i drugi branioci teorije pouzdanosti procesa umesto o statističkoj frekvenciji radije govore o *tendenciji* procesa da (u dovoljno velikom broju aktualnih i mogućih slučajeva) češće vodi istinitim nego pogrešnim verovanjima.⁸⁶ Međutim, teško da će bilo koji kognitivni proces imati tendenciju da u *svim* mogućim okolnostima vodi istinitim verovanjima. Nekako moramo ograničiti domen mogućih okolnosti koje će biti *relevantne* za procenu pouzdanosti jednog sazajnog procesa. Kao i teoretičar pouzdanosti indikacije, i teoretičar pouzdanosti procesa će imati teškoća sa time da utvrdi koje mogućnosti su relevantne i da li je pitanje relevantnosti činjeničko ili zavisi od naših standarda i kontekstualnih faktora.⁸⁷

Još krupniji problem za Goldmanovu teoriju je što mora da dopusti da na epistemički status jednog verovanja *mogu* da utiču ne samo aktualna uzročna istorija i proces kojim je verovanje dobijeno (bio on pouzdan ili nepouzdan), nego i neki drugi sazajni mehanizmi koje subjekt nije primenio a koji su mu u datom trenutku bili dostupni. Pretpostavimo da *S* posmatra štap dopola zaronjen u vodu i vidi ga kao prelomljen. Prema uobičajenom shvatanju (koje Goldman deli), viđenje stvari pri dnevnom svetlu i na bliskom odstojanju je pouzdan sazajni proces i ovo *S*-ovo verovanje, kao rezultat pouzdanog procesa, trebalo bi da je opravdano. Ali, znamo da je u pitanju obmana i da je *S*-ovo opažajno verovanje pogrešno. To samo po sebi ne predstavlja problem jer su moguća opravdana verovanja koja su lažna. Međutim, mada je ono dobijeno pouzdanim procesom, teško da ćemo u datim okolnostima za *S*-ovo verovanje reći da je opravdano, imajući u vidu da su mu bili dostupni drugi pouzdani procesi i mehanizmi pomoću kojih je mogao da utvrdi da je ono pogrešno (štap je mogao da opipa, ili je mogao da se obavesti o tome kako nastaje takve iluzija, i sl.); to što ih *S* nije primenio pada na teret njegovoj nepažnji, nepromišljenosti ili neobaveštenosti.⁸⁸ Kada se jednom prizna negativan značaj potencijalno primenljivog pouzdanog procesa po epistemički status verovanja, mora se priznati i *pozitivan* značaj ovakvih procesa po epistemički status *već obrazovanih* verovanja - bez obzira kako je subjekt do jednog verovanja stvarno došao, on ga kasnijim preispitivanjem može opravdati ili opovrgnuti. Dakle, nije toliko važna *aktualna uzročna istorija* koliko to da li je subjekt bio dovoljno pažljiv i promišljen da, makar naknadno, uzme u obzir relevantno svedočanstvo.⁸⁹ Uzročna istorija verovanja ne mora da se podudara sa opravdavanjem verovanja.

Ipak, ni u slučaju ove verzije eksternalističke analize epistemičkog opravdanja nemam nameru da se detaljnije bavim posebnim prigovorima i predloženim ili mogućim poboljšanjima teorije. Mene će zanimati opštije i načelnije pitanje: da li je prihvatljiva eksternalistička pretpostavka da opravdanje nije "u glavi", da subjektova verovanja svoj epistemički status

⁸⁶ Mnogi autori sumnjaju da se pojmu tendencije može dati dovoljno precizno značenje. Cf., Pollock, J. L., *Contemporary Theories of Knowledge*, p. 105.

⁸⁷ Neki autori (na primer Dretske u "The Pragmatic Dimension of Knowledge") smatraju da je pitanje relevantnosti činjeničko (da relevantnost zavisi od toga da li su mogućnosti objektivno zasnovane), drugi (kao i sam Goldman u "Discrimination and Perceptual Belief") ističe da na relevantnost utiču neki objektivni faktori (objektivna verovatnoća), ali i naši standardi i drugi kontekstualni faktori, dok treći smatraju da je pitanje relevantnosti onih mogućnosti koje ćemo uzimati u obzir kada procenjemo da li je jedan sazajni proces pouzdan potpuno normativno i kontekstualno zavisno i da se, štaviše, ta kontekstualna zavisnost prenosi i na pojam pouzdanosti: "Pouzdanost, bar ukoliko je relevantna za analizu znanja i opravdanja, jeste *epistemološki* pojam, i deli sa drugim takvim pojmovima osobinu kontekstualne zavisnosti. Pouzdanost, kao i znanje, može biti procenjivana samos obzirom na potrebe i interese ljudi u stvarnim životnim situacijama (...) Mehanizmi nisu pouzdani *simpliciter*, nego jedino s obzirom na neki skup interesa i okolnosti." (White, J. L., "Externalist Epistemologies, Reliability, and the Context Relativity of Knowledge", p.463.)

⁸⁸ Goldman u tome ne vidi neki veliki problem za svoju teoriju, i jednostavno dopunjuje svoju definiciju uslovom da nije postojao neki pouzdan proces, dostupan subjektu, čijom primenom bi subjekt bio naveden da izmeni svoje verovanje (Goldman, A. I., *op. cit.*, p. 20). Međutim, čini se da je problem daleko veći no što on priznaje. Jer, uvođenjem u definiciju potencijalno primenljivih pouzdanih procesa Goldman odstupa od polazne teze da verovanje svoj epistemički status duguje procesu kojim *je nastalo* ili *dobijeno*.

⁸⁹ Ovde valja podsetiti na ranije pomenutu distinkciju između doksatičkog i propozicionalnog opravdanja (gl. 1, f. 39).

duguju činjenicama koje ne samo da ne moraju biti nešto čega je on svestan, nego uopšte ne moraju da mu budu kognitivno dostupne. Zbog toga ću pretpostaviti da su izložene verzije epistemičkog eksternalizma u stanju da izađu na kraj sa do sada pobrojanim teškoćama: da su u stanju da ponude prihvatljivo određenje i kriterijum pouzdanosti i da specifikuju tipove relacija ili procesa kojima verovanja navodno duguju svoj epistemički status. Da li je i pod tim uslovima eksternalizam prihvatljiv kao teorija epistemičkog opravdanja?

Prva načelna primedba koja se može uputiti eksternalističkim teorijama epistemičkog opravdanja jeste da su one empirijski, pre svega psihološki neadekvatne. Eksternalizam ne pruža ni približno tačan opis složene aktivnosti opravdavanja verovanja (ili nekih drugih doksatičkih stanja) u koju se ljudi svakodnevno upuštaju. Ova aktivnost se ne može tumačiti po modelu funkcionisanja instrumenata kao što su termometri, ili čak i savršenijih mehanizama kao što su kompjuteri, zbog toga što se gubi iz vida suštinska dimenzija našeg kognitivnog života - to da smo mi u stanju ne samo da koristimo naše sazajne moći i registrujemo informacije koje preko njih dobijamo o spoljašnjem svetu, nego i da kritički procenjujemo primenu tih moći i rezultate koje dobijamo. Zaista, ovaj meta-nivo prisutan u našem kognitivnom životu posebno dolazi do izražaja u aktivnosti opravdavanja: verovanja do kojih dolazimo, bez obzira kako su ona nastala, prosuđujemo u svetlu razloga koji se tiču njihove verodostojnosti. Instrumenti *funkcionišu*; ispravno ili neispravno, ali pro-sto funkcionišu. Za razliku od njih, ljudi prave pogreške čak i onda kada je sa njihovim sazajnim "instrumentima" sve u najboljem redu - usled nemarnosti, nepažnje, zaboravnosti, previda, ili bez ikakvog uočljivog razloga. Čak i kada smo do jednog verovanja došli na odgovarajući način, neko nam može uputiti pitanje: "Da li ste sasvim sigurni u to u šta verujete?", što bi od nas zahtevalo da preispitamo razloge koji su nas naveli na to verovanje. Ako bi opravdanost verovanja prosticala isključivo iz njihovog *de facto* statusa, svaka ovakva aktivnost i svaki naš naknadni napor bili bi izlišni: ma šta ja (ili drugi ljudi) mislili o tome da li su ta verovanja opravdana ili ne, to ne bi imalo nikakvog značaja po njihov epistemički status, jer po pretpostavci njihova opravdanost zavisi isključivo od činjenica koje nam ne moraju biti kognitivno dostupne.

U ovoj dimenziji dolaze do izražaja *razlozi* u internalističkom smislu, naspram onih spoljašnjih momenata na koje se eksternalisti pozivaju: uzročnost, uzročni proces, rezultat funkcionisanja nekog kognitivnog mehanizma, i sl. Zaista, mi svoja verovanja ne doživljavamo prosto kao ishod odigravanja uzročnih procesa ili funkcionisanja mehanizama. Iz toga ne sledi da ona to nisu, da je to šta ćemo verovati stvar našeg slobodnog izbora - Goldman na jednom mestu tačno primećuje da "ne mogu odlučiti da sada verujem da u svojoj radnoj sobi vidim slona".⁹⁰ Ipak, verovanja figuriraju ne samo u uzročnim relacijama, nego i u logičkim relacijama prema drugim verovanjima, i možda nekim posebnim epistemičkim relacijama prema izvesnim nedoksatičkim stanjima koja mogu imati ulogu *razloga*. Ako kažem da verujem da u svojoj radnoj sobi vidim knjigu, neću reći da to verujem zato što su me spoljašnji uzroci naterali da u to poverujem. Takav opis verovanja uopšte nije prikladan uobičajenim situacijama.⁹¹ Iskaz o verovanju nije samo izveštaj o psihološkom stanju.⁹² Usled pretenzije verovanja na istinitost, kada kažem da nešto verujem uvek sam spreman da svoje verovanje potkrepim *razlozima* (makar se oni pokazali nedovoljnim ili rđavim) u kojima nalazim potvrdu za njegovu istinitost. Istovremeno sam spreman, kao po pretpostavci epistemički racionalna osoba, da svoja verovanja *promenim* u svetlu suprotnog svedočanstva, bez obzira na uzroke koji su uticali na njegov nastanak. Ova posledica svakako proizilazi iz prirode verovanja koju sasvim tačno opisuje Vilijams (Dilliams):

⁹⁰ Goldman, A. I., "Epistemics: The Regulative Theory of Cognition", p. 222.

⁹¹ On bi odgovarao nekim neuobičajenim ili nenormalnim situacijama kao što su one u kojima smo bili hipnozom ili nekom drugačijom spoljašnjom prinudom naterani da u nešto poverujemo, pa kasnije, pošto smo to doznali, kažemo da smo to verovali usled tih spoljašnjih uzroka.

⁹² Hempšir za paža da je besmislen eksperiment u kojem ćemo nekome reći "Izložiće mo tim-i-tim spoljnim stimulusima, a ti izvesti kakve promene u verovanjima izazivaju ovi spoljni uzroci" (Hampshire, S., "Some Difficulties in Knowing", p. 37).

(...) verovanja streme istini. (...) kada neko nešto veruje, onda on veruje nešto što može biti procenjeno kao istinito ili lažno, i njegovo verovanje je, s obzirom na sadržaj onoga što on veruje, istinito ili lažno. Ako neko uviđa da je ono što je verovao pogrešno, on će samim tim napustiti verovanje koje je imao.⁹³

Jednostavno rečeno, epistemički status verovanja ne može biti u potpunosti objašnjen spoljnim uzrocima ili karakterom procesa kojim su nastala; moraju se uzeti u obzir razlozi koje subjekt ima.

Eksternalizam je empirijski neadekvatan zbog toga što koristi model koji preterano uprošćava našu kognitivnu aktivnost. U sazajnom pogledu, ljudi zaista ne funkcionišu kao termometri. Ipak, eksternalisti bi mogli dodati: tačno je da ljudi nisu termometri i da je njihova kognitivna aktivnost daleko složenija, ali je razlika samo u *stepenu* složenosti, ne i u vrsti. Ljudi su sličniji onim kompjuterima koji su tako konstruisani da mogu procenjivati i vršiti selekciju informacija, ali je još uvek, sa stanovišta epistemičke opravdanosti, važno jedino to da li su verovanja do kojih dolaze pouzdani indikatori o spoljašnjem svetu ili da li su rezultat pouzdanih kognitivnih procesa. Složenost našeg kognitivnog života i činje-nica da mi zaista kritički procenjujemo naša verovanja nastojeći da otkrijemo da li su ona verodostojna ili ne jeste jedna *empirijska* (psihološka) činjenica koja govori o nama kao kognitivnim bićima, ali ona nije u sukobu sa *pojmovnom* tezom da se opravdanost verovanja sastoji u nekim svojstvima koja ne moraju biti kognitivno dostupna samom subjektu.

Čak i sa tim dodatnim razjašnjenjima, eksternalizam ima slabe izgleda da bude *normativno* prihvatljiva teorija epistemičkog opravdanja.⁹⁴ Sud o njegovoj normativnoj neadekvatnosti može se potkrepiti nizom primera koji pokazuju kako on krši naše intuicije o epistemičkom opravdanju. Svim tim primerima je zajedničko to da upućuju na *jednu* nesvodljivo internalističku normativnu dimenziju epistemičkog opravdanja. Oni se mogu podeliti u dve grupe. Prvi pokazuju da eksternalistički kriterijum opravdanja *nije dovoljan*, dok drugi pokazuju da on *nije ni nužan*.⁹⁵

Pretpostavimo na sasvim uopšten način da je reč o eksterna-lističkom uslovu *E* i da je, prema eksternalističkoj pretpostavci, neko verovanje *V* opravdano ako i samo ako zadovoljava uslov *E*. Primeri prve vrste trebalo bi da pokazuju sledeće: ma kako bliže odredili uslov *E*, zamislivi su slučajevi u kojima bi osoba *S* imala verovanje *V* koje zadovoljava *E* a da *S* ili nema ni najmanji razlog da veruje da *V* taj uslov zadovoljava, ili pak ima valjane (internalističke) razloge da veruje da *V* nije istinito (ne zadovoljava *E*). Pretpostavimo tako da, kada se nalazim u muzeju voštanih figura, moje opažajno verovanje da pred sobom vidim Gorbačova zadovoljava uslov *E*, ali da istovremeno imam uverljivo nezavisno svedočanstvo da to ne može biti Gorbačov, zato što znam da se nalazim u muzeju voštanih figura, trenutak pre toga sam video članak u novinama u kojem piše da je Gorbačov u poseti Reganu i da oni, na Reganovoj farmi, ispijaju čaj nostalgичno se prisećajući svoje nekadašnje uloge u svetskoj politici, i sl. U svetlu ovih nezavisnih razloga, za mene je krajnje nerazložno da poverujem u to da se predamnom nalazi Gorbačov, čak i ako su novinske vesti potpuno neverodostojne. Činjenica da moje verovanje stvarno zadovoljava eksternalistički uslov *E*, a da to meni uopšte nije poznato, ni najmanje ne otklanja iracionalnost koja bi nastala unutar moje kognitivne perspektive ukoliko bih, uprkos jakom suprotnom svedočanstvu, prihvatio to verovanje. Drugim rečima, osnovni problem je što eksternalistički uslov, i kada je zadovoljen, u takvim okolnostima ne može da odstrani ili neutrališe subjektivnu iracionalnost, što je pre-preka da subjektivno verovanje smatramo opravdanim. Utoliko izgleda da zadovoljenje *E* nije dovoljno za opravdanje.⁹⁶

⁹³ Williams, B., "Deciding to believe", pp. 136-7.

⁹⁴ Naravno, ovde imam u vidu eksternalističke teorije epistemičkog opravdanja, dakle, ne one teorije koje imaju eliminacionističke pretenzije, nego redukcionističke (o ovoj distinkciji govorio sam u uvodnom poglavlju).

⁹⁵ Prvi je ovakve primere formulisao Bonžur (BonJour, L., *The Structure of Empirical Knowledge*, ch. 3).

⁹⁶ Čak i u slučajevima kada *S* nema suprotnih razloga, opet se čini da zadovoljenje *E* samo po sebi nije dovoljno: ako *V* zadovoljava uslov *E* a *S* nema ni najmanji razlog da to smatra, za njega je *V* iracionalno (ili se bar ne vidi zašto bi bilo opravdano). Naš pojam

Ali, čini se da zadovoljenje *E* nije ni nužno. Pretpostavimo da je Dekartova hipoteza o Zlom demonu istinita; da je naš svet zaista svet Zlog demona. Pretpostavimo takođe da se Zli demon pobrinuo za to da naša verovanja nikada ne zadovoljavaju *E* - da nikada nisu pouzdan indikator stanja stvari u tom svetu ili da su naše sazajne moći potpuno nepouzdate. Prema eksternalizmu, u takvom svetu naša verovanja nikada ne bi bila opravdana. Neke naše intuicije se protive takvom rezultatu. Po pretpostavci, mi nismo u situaciji da znamo niti opravdano verujemo da je ovo svet Zlog demona koji je naše sazajne moći učinio potpuno nepouzdanim; kada bismo to znali ili imali neke razloge da u to verujemo, svakako da naša verovanja o svetu ne bismo smatrali opravdanim, ili bismo tražili način da ih preispitamo. Primer je tako zamišljen da istinitost hipoteze ništa ne menja u našem iskustvu - ono je isto kao što bi bilo i da naša verovanja zaista zadovoljavaju uslov *E*. U takvom svetu mi bismo, dakle, imali iste one razloge (dobijene opažanjem u naizgled povoljnim okolnostima, ili ispravnim zaključivanjem) za prihvatanje naših uobičajenih verovanja koje imamo i u aktualnom svetu. Čak bismo mogli da imamo neke razloge da *verujemo* u pouzdanost naših sazajnih moći.⁹⁷

Neprihvatljiva normativna posledica eksternalizma je što bi on morao da poriče da u takvim okolnostima imamo opravdana verovanja. Bili bismo skloni da kažemo kako u situaciji u kojoj imamo (naizgled) sasvim dobre razloge da verujemo da su naša verovanja prihvatljiva, prosta činjenica da - nepoznato nama - te moći nisu pouzdate ne može ništa promeniti u pogledu epistemičkog statusa naših verovanja. Složili bismo se sa time da bi nas ta činjenica sprečavala da imamo znanje, jer bi onemogućila zadovoljenje aletičkog uslova. Međutim, ona nas ne bi sprečavala da imamo opravdana verovanja. Mi bismo i dalje, gledano prema našim standardima opravdavanja, činili sve što u datim okolnostima možemo, i na način koji je u skladu sa tim standardima, da svoja verovanja opravdamo. To što ona ipak nisu istinita, izvan je naše moći.⁹⁸

Za eksternalistu ne bi bilo dobro da negira da bismo u svetu Zlog demona mogli da imamo opravdana verovanja i zbog toga što bi, kao što primećuje Stjuart Koen (Stedart Cohen),⁹⁹ time uklonio osnov za jednu od centralnih distinkcija u epistemologiji, distinkciju koju pravimo između opravdanih i neopravdanih verovanja. Ako *E* interpretiramo u skladu sa teorijom pouzdanosti procesa, u tom svetu u kojem su naše sazajne moći *de facto* potpuno nepouzdate ne bismo mogli povući ni relevantnu razliku - za Goldmana inače važnu - između pouzdanih (opažanje, zaključivanje) i nepouzdanih (konfuzno razmišljanje ili puko nagađanje) sazajnih moći. Gledano iz ugla tako shvaćene epistemičke opravdanosti verovanja, obe vrste moći bi u tom svetu bile u jednakom položaju: nekome ko u svom razmišljanju potpuno poštuje pravila ispravnog zaključivanja ne bismo mogli da pripišemo opravdana verovanja jednako kao ni nekome ko se u donošenju suda oslanja na puko nagađanje ili konfuzno rasuđivanje. I jedan i drugi bi bili u istom epistemičkom položaju, njihova verovanja bi bila jednako neopravdana budući da su dobijena nepouzdanim sazajnim moćima. To se opet protivi našim intuicijama, jer bismo bili skloni da uprkos svemu za prvu osobu kažemo da rasuđuje ispravno, da svoja verovanja na valjan način zasniva na evidenciji i sl., dok za drugu osobu to nije slučaj. Iz perspektive istinitosti, one bi bili u istom položaju (verovanja bi im bila neistinita), ali iz perspektive opravdanosti njihov položaj (meren našim pojmom i našim standardima opravdanja) nikako ne bi bio isti. Pojam opravdanja

epistemičke racionalnosti je takav da zahtevamo od *S* da ispituje svoje kognitivne moći, kritički prosuđuje svoja verovanja, odnosno da ne prihvati kao opravdano ono verovanje za koje nema ni najmanji razlog da ga smatra istinitim.

⁹⁷ Dekart se, recimo, trudio da pronađe razloge za to verovanje.

⁹⁸ Goldman je predlagao neke odgovore na ovakav tip primera: da se pouzdanost naših moći mora posmatrati u ne-manipulisanoj okolini, ili da se pouzdanost u bilo kom svetu mora procenjivati s obzirom na aktualni svet ("What Is Justified Belief?", p. 17). Ovakvi odgovori su *ad hoc*, i lako se mogu zamisliti primeri koji bi rađali slične nevolje (zamisliv je svet bez Zlog demona, svet u kojem bismo imali sve razloge da verujemo da su naše sazajne moći pouzdate, a da je opet prirodna činjenica u tom svetu da one nisu pouzdate). Goldman će kasnije predložiti da se pouzdanost procenjuje u odnosu na klasu *normalnih* svetova, pri čemu svet Zlog demona ne bi spadao u tu klasu; normalni svetovi bi bili oni koji ne bi odstupali od naših opštih verovanja o ovom svetu (*Epistemology and Cognition*, pp. 107-9). Ali, tu se rađa novo teško pitanje: kako opravdati ova najopštija verovanja o svetu, jer njihovo opravdanje očigledno ne može biti eksternalističko?

⁹⁹ Cohen, S., "Justification and Truth", p. 282.

se u sazajnom kontekstu ipak koristi kao *normativan* pojam koji je tešnje povezan sa pojmom valjanog rasuđivanja ili ispravnog korišćenja naših sazajnih moći nego sa time da li će dobijena verovanja, sticajem sasvim spoljašnjih okolnosti, zaista biti istinita.¹⁰⁰

Vratimo se za trenutak na početak rasprave između internalizma i eksternalizma. Videli smo da opravdanje nekako mora biti povezano sa istinom kako bismo mogli da povučemo razliku između slučajno istinitog verovanja i znanja, odnosno, da ta veza mora biti takva da ćemo za opravdana verovanja, kada su istinita, reći da nisu slučajno istinita. Eksternalizam iz toga crpe svoju prividnu uverljivost, jer nam jasno određuje smisao u kojem se za jedno opravdano verovanje može kazati da nije slučajno istinito. Nevolja je jedino što je *taj* smisao različito od *onog* koji se tradicionalno ima u vidu kada se postavlja zahtev da opravdano verovanje, da bi bilo znanje, ne sme biti istinito pukim sticajem okolnosti. Tradicionalno se pod pojmom slučajnosti u ovom kontekstu *ne* podrazumeva *prirodna* slučajnost (naspram prirodne nužnosti). Pojam slučajno ili nužno istinitog verovanja u konceptualnoj je vezi sa pojmovima svedočanstva ili razloga koje subjekt ima u prilog tog verovanja, tako da su u epistemičkom kontekstu oni faktori koji otklanjaju slučajnost istinitosti verovanja ustvari faktori koje je subjekt uneo u svoju kognitivnu perspektivu u vidu svedočanstva koje to verovanje čini verovatnim ili čak izvesnim.

Eksternalisti od samog početka drugačije tumače vezu između opravdanja i istine, opisujući je u kategorijama prirodne nužnosti i slučajnosti. Upravo ih to onda izlaže navedenim vrstama protiv-primera. Pošto se radi o dva različita pojma slučajnosti, moguće su situacije u kojima je neko verovanje slučajno istinito u eksternalističkom smislu (ne zadovoljava eksternalistički uslov) a da je nužno istinito u internalističkom smislu (subjekt je imao valjane razloge da veruje da je istinito), i obrnuto, da je nužno istinito u eksternalističkom smislu (zadovoljen je eksternalistički uslov) a da je ipak slučajno istinito u internalističkom smislu (nema nikakve ili ima suprotne razloge). Kao što sam već ranije spomenuo,¹⁰¹ ovakva situacija nije sasvim nova. Na sličnu nailazimo i u praktičkom kontekstu, kada želimo da za nekoga kažemo da nešto što je učinio nije učinio slučajno. I ovde se opis “*S* nije slučajno učinio *d*” može koristiti u dva smisla, jednom (koji je omiljen deterministima) po kojem je *S*-ov postupak *d* rezultat delovanja izvesnih prirodnih uzroka, po kojem je, dakle, uzročno nužno što je *S* učinio *d*; i drugom (koji bi mogao biti od koristi indeterministima), u kojem uzimamo u obzir prvenstveno *S*-ove namere i njegovo shvatanje situacije, pa njegov postupak *d* sagledavamo kao ono što je on učinio namerno. Ova dva smisla se ne isključuju, ali su ipak nezavisni, jer je moguće da *S* nije slučajno učinio *d* samo u prvom smislu, nemajući nikakvu nameru da učini *d*, kao što je moguće (ukoliko postoji sloboda volje), da *S* nije slučajno učinio *d* samo zato što je imao nameru da učini *d*. Iz ove analogije sa praktičkim kontekstom možemo izvući i nešto više: kao što u uobičajenom govoru o postupcima izraz “*S* nije slučajno učinio *d*” daleko češće koristimo u smislu u kojem postupak dovodimo u vezu sa subjektivim željama, namerama, odlukama i shvatanjem situacije, nego u smislu uzročne nužnosti, tako i u uobičajenim situacijama epistemičke procene nećijih

¹⁰⁰ Primeri poput ovih pokazuju da pojam epistemičkog opravdanja sadrži neotklonjivi normativni element: procenjujući opravdanost verovanja, oslanjamo se na izvesne standarde (normalno opažanje, indukcija, dedukcija, i sl.), tako da verovanje procenjujemo kao opravdano ukoliko je dobijeno ili zasnovano u skladu sa tim standardima, a ne s obzirom na okolnosti koje bi bile sasvim izvan našeg kognitivnog domašaja.

Eksternalista bi mogao biti spreman na izvestan ustupak. Naravno, on bi mogao priznati da ukoliko opravdanje shvatimo na pomenuti način, kao da sadrži neotklonjivu normativnu komponentu, onda ćemo verovanja u tom smislu smatrati opravdanim. Ali, dodao bi on, to bi bio drugačiji pojam opravdanja koji nas uvlači u već poznate teškoće. Zato bi bilo bolje prihvatiti pojam opravdanja u eksternalističkom smislu. Ovakav odgovor bi, u krajnjoj liniji, dozvolio mogućnost dva pojma opravdanja, jednog internalističkog (subjektivnog i normativističkog) i jednog eksternalističkog (objektivnog i činjeničkog). Takav korak u svojim poslednjim radovima preduzeo je Goldman (Goldman, A. I., “Strong and Weak Justification”). Ipak, eksternalistički pojam opravdanja u tom objektivističkom značenju neće biti u stanju da sačuva poželjnu odvojenost istine i opravdanja, tj. vodiće kolapsu opravdanih verovanja u istinita verovanja. Zaista, kada bi neko verovanje bilo objektivno opravdano osim ukoliko je istinito, ukoliko je njegova istinitost potpuno garantovana ili nekakvom nomološkom relacijom, ili apsolutnom pouzdanošću procesa? Klasa opravdanih (pouzdatih) verovanja morala bi biti ista kao klasa istinitih verovanja. Prosto bi bilo besmisleno reći da jedno verovanje može biti *objektivno* opravdano i u okolnostima u kojima je *de facto* neistinito, ali je rezultat nekog (relativno) pouzdanog procesa. Uslov opravdanosti bi tada jednostavno bio suvišan u analizi znanja.

¹⁰¹ U prethodnom poglavlju.

verovanja opis "S-ovo verovanje V nije slučajno istinito" najčešće upotrebljavamo u smislu u kojem V dovodimo u vezu sa svedočanstvom ili razlozima na osnovu kojih je osoba S do njega došla.

Neko bi mogao da primeti da je to samo jedno zapažanje o jezičkoj upotrebi iz kojeg ne sledi da eksternalistički pojam nije prihvatljiviji od internalističkog. Razlog koji se tome protivi opet ima uzor u praktičkoj sfere. Naš problem u raspravi o slobodi nije toliko u dilemi između krajnjeg determinizma i krajnjeg indeterminizma. Mi bismo hteli samo da *naši* postupci u odgovarajućem smislu reči *zavise od nas*.¹⁰² Isto tako, hteli bismo i to da su naša verovanja o svetu, ako ne kao psihološka stanja, a ono bar u pogledu svog epistemičkog statusa *u našoj moći*. Problem sa eksternalizmom nije samo u tome što sugerise jedan nesvakidašnji pojam opravdanja, već još više u tome što on gubi iz vida da bi i u epistemičkom kontekstu, gde govorimo o opravdanju i znanju, nešto trebalo da zavisi od nas samih, od naše aktivnosti. Problem je što nas on kao kognitivna bića svodi na puki instrument sličan termometru ili barometru, a našu saznavnu aktivnost na prosto funkcionisanje i registrovanje pojava u spoljašnjem svetu.

Priroda se mogla unapred pobrinuti da naša verovanja za-dovoljavaju eksternalistički uslov, tako da svaki *naš napor* bude sasvim izlišan. Zamislimo, naspram uobičajenih varijanti priče o Zlom demonu, da ovaj svet u stvari jeste svet Dobre vile koja nas ne želi niučemu obmanjivati unapred se pobrinuvši za to da su sva naša verovanja sasvim pouzdana.¹⁰³ Možda se sa stanovišta znanja ništa ne bi promenilo, štaviše, imali bismo najsavršenije moguće znanje i naše dovijanje oko skeptikovih argumenata predstavljalo bi samo jedan suvišan intelektualni ukras. Ali, sa stanovišta opravdanja stvari bi se radikalno izmenile. Ako samo zahvaljujući milosti nekog natprirodnog bića ili čak same prirode dolazim do istinitih verovanja, onda je *moja* uloga u saznanju marginalna; ona tada zaista nije ništa krupnija od uloge termometra koji je takođe unapred podešen da daje pouzdane informacije o spoljašnjoj temperaturi. Eksternalistički gledano, ovo bi i sa stanovišta opravdanja bio najsavršeniji mogući svet. Ali, gledano iz našeg ugla, čitava aktivnost opravdavanja (koja uključuje traganje za svedočanstvom i razlozima, osporavanje, preispitivanje i sl.) postala bi suvišna: kao što je besmisleno tražiti od nekoga da opravda svoje verovanje ukoliko nije u stanju da pribavi svedočanstvo, uoči logičke i evidencione veze, iznese razloge i sl., tako bi bilo bespredmetno tražiti to i u situaciji u kojoj takve aktivnosti ne bi mogle ništa da promene, u kojoj bi njihova uloga bila sasvim beznačajna. Sa stanovišta opravdanja, bilo bi nam potpuno svejedno da li živimo u svetu Zlog demona ili Dobre vile. Svet u kojem *ništa ne bi od nas zavisilo* bio bi svet u kojem bi *naša aktivnost*, a sa njom i *naš pojam* opravdavanja, *izgubili svaki smisao*. Zaista, kada zahtevamo ne-slučajnu istinitost verovanja nama je stalo do toga da *smo mi sami otklonili izgled slučajnosti*, i to *svojim kognitivnim nastojanjem*. Eksternalizam baš taj ključni momenat zanemaruju - njemu je važno samo da je slučajnost otklonjena, svejedno kako.

Na pozadini ove pretpostavke o našoj aktivnoj ulozi u opravdavanju verovanja razumljivi su i neki *socijalni* zahtevi koji takođe idu u prilog internalističkom gledištu. Opravdavanje verovanja je složena aktivnost koja se odvija unutar zajednice, u socijalnom kontekstu.

¹⁰² Stanovište koje slobodu želi da uskladi sa prirodnom nužnošću (takozvani *kompatibilizam*, nasuprot *libertarijanizmu* koji brani tezu o apsolutno slobodnoj volji potpuno izuzetaj iz lanca prirodnih uzroka) mora da vodi računa o ovom zahtevu, inače bi potpuno uklonilo tle za mnoge naše moralne intuicije (o savesti, odgovornosti, kazni i sl.); ono mu udovoljava tako što pravi razliku između unutrašnjih uzroka naših postupaka (naših odluka, namera, želja) i spoljašnjih uzroka čije se dejstvo ispoljava kao prinuda. Ma kako inače procenjivali uverljivost ovakvog rešenja, ono ostavlja prostor za slobodu koja nije nesaglasna sa prirodnom uzročnošću. Drugo moguće rešenje je da se pojmovi slobode, intencionalnosti i sl., shvate kao pojmovi koji pripadaju sasvim drugačijem nivou govora o postupcima nego pojmovi uzročnosti i nužnosti; opisati jedan postupak kao slobodan znači samo opisati ga u svetlu neke subjektivne želje, odluke ili namere, ali ovi dodatni opisi ne opisuju neki uzrok (logički nezavisan od) postupka, već samo prikazuju ovaj postupak u svetlu nekog sklopa ciljeva, ili u svetlu nekog standarda racionalnosti. Kada je opisan na ovaj način i shvaćen kao intencionalan, na tom planu racionalnosti ponašanja reći ćemo da ono što je učinio subjekt nije učinio slučajno (imao je nameru, cilj, i sl.), a da to ništa ne implicira u pogledu toga da li je taj postupak bio uzrokovan i u tom smislu prirodno nužan. Ova dva govora prosto pripadaju različitim nivoima.

¹⁰³ Slični za ključni mogli bi se ilustrovati i na primeru sveta u kojem bi naše saznavne moći, bez naknadne intervencije Dobrog boga, bile krajnje nepouzdana, ali se ovaj revnosno brine da uvek dolazimo do istinitih verovanja.

Opravdanje nije samo finalni rezultat; ono je, kao što smo vi- deli u prethodnom poglavlju, jedan proces, jedna aktivnost u kojoj je veoma važno na koji način smo došli do verovanja, na koji način smo ga zasnovali na svedočanstvu, kako smo ga odbranili od prigovora i sl. Kao i svaka druga socijalna aktivnost, i to je aktivnost u kojoj se moramo rukovoditi određenim pravilima i u kojoj moramo primeniti neke ustanovljene i priznate procedure. Ona se ne iscrpljuje u nekom individualnom naporu sprovedenom u maniru dekartovskog "kamin-skog pristupa", već je deo složenije socijalne sazajne aktivnosti, podrazumeva izlaganje svedočanstva i verovanja sudu drugih, odgovor na primedbe i prigovore koje nam članovi naše epistemičke zajednice upućuju ili bi nam mogli uputiti.¹⁰⁴ Sazajna aktivnost u ovoj široj, društvenoj dimenziji, unutar zajednice koju nazivam epistemičkom, nameće zahtev za opravdanjem koji bi izgubio svaku svrhu kada bi nam unapred bio uskraćen kognitivan uvid u razloge putem kojih bismo mogli opravdati svoja verovanja.¹⁰⁵ Ako bi pojam opravdanja bio isključivo eksternalistički, svaki takav zahtev bi u socijalnom kontekstu bio besmislen. Opravdanje ima smisla tražiti samo od nekoga kome su razlozi kognitivno dostupni, ko je u stanju da ih uvidi, formuliše, uoči njihovu relevantnost; od termometara ili delfina besmisleno je tražiti da opravdaju svoja "verovanja" o svetu čije aspekte inače dosta pouzdano registruju.

Pošto u sklopu ovakve sazajne aktivnosti sadržaje svojih verovanja izlažemo sudu drugih članova naše zajednice, od nas se s pravom očekuje da učinimo najviše što u datim okolnostima možemo kako bismo pribavili što više (pozitivnih ili negativnih) informacija relevantnih po istinitost naših verovanja. Kao ilustracijom poslu- žiću se sledećim primerom. Nedaleko od mene žive sestre blizna-kinje, Dana i Dara, i pojava Dane kod mene uzročno izaziva verovanje da je to Dana. U jednom vremenskom periodu, ja sam često sretao Danu, nikada Daru, i nisam ni slutio da Dana ima sestru bliznakinju. Postojanje uzročne veze koja obezbeđuje istinitost mog verovanja u okolnostima u kojima srećem Danu nije dovoljno da opravda moje verovanje da u datom trenutku vidim Danu zato što bih, dà sam kojim slučajem sreo Daru, takođe poverovao da vidim Danu. Zbog toga su eksternalisti zahtevali pouzdanost koja nije rezultat samo aktualnih okolnosti i uzročne veze između verovanja i stanja stvari koje ga čini istinitim, nego zavisi i od protivčinjeničkih okolnosti, od toga da li bi i u drugim okolnostima moje verovanje bilo pouzdano. Zahtevalo se da sam u stanju da razlikujem okolnosti koje to verovanje čine istinitim od okolnosti (ma koliko sličnih) koje ga čine lažnim. Ukoliko bih poverovao da vidim Danu i onda kada bih sreo Daru, moje verovanje da vidim Danu nije opravdano čak ni onda kada zaista vidim Danu. Međutim, videli smo da su uvek zamislive *neke* okolnosti u kojima će verovanje nastati a da nije uzrokovano stanjem stvari koje ga inače čini istinitim; uvek su moguće ne-Dane za koje bih poverovao da su Dana. Neograničeni zahtev za pouzdanošću u svim mogućim protivčinjeničkim okolnostima bilo bi praktično nemoguće zadovoljiti; on se mora svesti na neki razuman skup ili domen mogućih okolnosti. Izlaz iz ove teškoće eksternalisti obično traže u ograničavanju skupa svih mogućih okolnosti na skup *relevantnih alternativa*. Na primer, da bih opravdano verovao da pred sobom vidim Danu, nije neophodno da sam u stanju da u mogućem svetu u kojem je napravljen robot identičan Dani razlikujem Danu od njenog robota-dvojnika. Iako je zamisliva mogućnost da Dana ima robota-dvojnika, mogućnost da sam Daninog robota-dvojnika pobrkao sa Danom ne bi trebalo da bude relevantna alternativa zato što Dana sada nema robota-dvojnika. Nasuprot tome, kada Dana već ima sestru bliznakinju Daru, morao bih biti u stanju da razlikujem Danu od Dare; pojava Dare bi morala biti relevantna alternativa. Ali, šta prvu mogućnost čini irelevantnom a drugu relevantnom?

Kao što smo ranije pomenuli, eksternalizam teško izlazi na kraj sa ovim pitanjem, i to zato što je pojam *relevantnosti* normativan i kontekstualno uslovljen. Da li je neka alternativa relevantna ili ne nikada ne zavisi isključivo od spoljnih okolnosti (objektivne verovatnoće), već i

¹⁰⁴ O ovom socijalnom aspektu opravdanja videti: Annis, D., "A Contextualist Theory of Epistemic Justification" (prevedeno u časopisu *Theoria*, 3, 1991.

¹⁰⁵ Ovaj zahtev ne treba tumačiti u jakom smislu, kao da iziskuje stvarnu svest o razlozima i njihovu preciznu formulaciju; dovoljno je da je subjekt u stanju da pod određenim uslovima jasno uvidi i formuliše razloge.

od kriterijuma relevantnosti koje (u datom kontekstu) primenjujemo, kao i od informacija koje pripadnici zajednice imaju o verovatnoći alternativa, zatim od njihovih interesovanja izraženih kroz moguća pitanja, osporavanja i sl. Alternativa koja je relevantna u svetlu jednih može biti irelevantna u svetlu nekih drugih standarda, informacija i interesovanja. Domen relevantnih alternativa određen je pretpostavkama i verovanjima članova date epistemičke zajednice iz koje mogu biti upućeni prigovori onome ko tvrdi da nešto opravdano veruje - prigovori bi trebalo da ukažu na neki konkretan aspekt situacije ili na neki konkretan previd koji je ta osoba napravila, a koji umanjuje opravdanost njenog verovanja, neutrališe snagu njenih razloga ili otkriva da njeno verovanje nije istinito. Ukoliko živim u kraju u kojem svi znaju da Dana ima sestru bliznakinju Daru, a da ja to ne znam, moje verovanje da vidim Danu neće biti opravdano ne samo zato što bih, kada bih video Daru, poverovao da vidim Danu, nego i zbog toga što je mogućnost da sretnem Daru relevantna prema merilima članova moje epistemičke zajednice - ako sretnem nekog njihovog suseda, porodičnog prijatelja ili rođaka i kažem mu da sam video Danu, po svoj prilici će me pitati da li sam u to siguran i skrenuti mi pažnju na to da sam možda video Daru. Na taj način navešće me da preispitam svoje svedočanstvo i epistemički status svog verovanja da sam sreo Danu.

Primer se može opisati i tako što ćemo govoriti o raspoloživim informacijama na kojima se zasniva verovanje. Gledano iz subjektivne perspektive, pokazuje se da verovanje koje mi izgleda razložno s obzirom na jedan skup informacija kojim raspolazem može da se pokaže kao neopravdano ili nedovoljno opravdano s obzirom na neki obimniji skup informacija. Moglo bi se reći da u prvom slučaju moje verovanje nije opravdano zato što nisam uzeo u obzir ili sam prevideo dodatne informacije koje su relevantne za njegovu opravdanost. Ali, opet je skup takvih potencijalno relevantnih informacija nepregledan: da li će u njega ulaziti samo informacija o tome da Dana *zaista* ima sestru bliznakinju Daru, ili i informacija o tome da je *moguće* da Dana ima sestru bliznakinju? Ma koliko novih informacija pribavio, neke će uvek ostati izvan mog domašaja. Pošto je praktično neizvodljivo da raspolazem svim mogućim informacijama o alternativama koje ugrožavaju opravdanost mog verovanja, zahtev se mora ublažiti i svesti na skup *dovoljno* velikog broja relevantnih informacija.¹⁰⁶ Ako sam sreo Danu i stekao verovanje da vidim Danu, ono što se od mene očekuje je da se uverim da je to Dana, da nekako isključim mogućnost da je to Dara; u uobičajenim okolnostima, u kojima nemamo svoje robote-dvojnike, niko od mene neće zahtevati da isključim mogućnost da je to Danin robot-dvojniki. I ako sam pribavio svedočanstvo da to nije mogla biti Dara - zato što mi je Dana potvrdila da je to ona, dodavši da je njena sestra na studijama u Americi, što sam proverio kod njenih roditelja koji su mi pokazali tek pristiglo Darino pismo - onda sam učinio *dovoljno* da opravdam svoje verovanje da sam sreo Danu. Samo će zagriženi skeptik insistirati da ni to nije dovoljno, da sam morao da isključim *sve moguće* alternative, ali bi ovaj zahtev, osim toga što je nerealističan (jer praktično niko nije u položaju da isključi *sve moguće* alternative), podrazumevao da mogu nešto opravdano da verujem samo onda kada sam apsolutno siguran da je moje verovanje istinito. Ne samo da bi se time postavio previsok standard opravdanja, nego bi se i ukinula razlika između opravdanja i istine - opravdana bi bila samo ona verovanja koja su istinita.¹⁰⁷

¹⁰⁶ U petom poglavlju biće razmotren jedan od osnovnih principa koji preciznije određuje koja vrsta informacija može ugroziti subjektivno opravdanje za dato verovanje. Preventivnu ulogu u opravdavanju igra *implicitna pretpostavka* da ne postoje relevantne istinite informacije koje ugrožavaju epistemički status našeg verovanja. To je jedna od najznačajnijih kontekstualnih pretpostavki na koje se oslanjamo kada se upuštamo u opravdavanje svojih verovanja: pošto smo pribavili opravdanje koje nam je bilo dostupno i koje ne iscrpljuje (to nije praktički moguće) sve moguće relevantne informacije, moramo pretpostaviti da ne postoje takve informacije koje nismo uzeli u obzir a koje bi ugrozile opravdanost našeg verovanja. Ovaj princip ima eksternalistički status, kao i ostali principi konstitutivni za aktivnost opravdavanja: ako je ta pretpostavka *de facto* zadovoljena, to jest, ako takve negativno relevantne istinite informacije postoje, opravdanje koje smo pribavili biće osujećeno; ako pak takvih informacija nema (makar bile moguće), onda je naše verovanje opravdano.

¹⁰⁷ Da li opravdano verujem *p* ne može da se utvrdi nezavisno od moje sposobnosti da u datom kontekstu odgovorim na prigovore, otklonim sumnje, izložim razloge zbog kojih verujem *p* (cf., Annis, D., *op. cit.*, p. 214.). Ponovo se pokazuje kako opravdanje ne zavisi samo od veze verovanja i stanja stvari koje ga čini istinitim ili od karaktera procesa kojim je nastalo, nego i od subjektivnih sposobnosti i aktivnosti koje je preduzeo ili je u stanju da preduzme ukoliko to članovi njegove epistemičke zajednice od njega očekuju ili traže.

Relevantne informacije i alternative koje moram da isključim nisu, dakle, *sve moguće* informacije i alternative, niti *samo* one koje jedino ja u datom kontekstu ima u vidu. Kako onda ograničiti njihov domen? Rukovodeći se Ostinovom poukom da, kada kažemo da imamo *dovoljno* razloga da nešto verujemo, “dovoljno” znači prosto “dovoljno” a ne “sve moguće”,¹⁰⁸ možemo reći da je u kontekstu domena alternativa koje moramo isključiti ili informacija koje moramo pribaviti “dovoljno”, između ostalog, određeno i socijalnim faktorima - dovoljno je ono što pripadnici epistemičke zajednice u datom kontekstu, s obzirom na informacije kojima raspolažu, smatraju dovoljnim. U svakodnevnim situacijama ono što sam preduzeo da bih se uverio da sam sreo Danu a ne Daru biće smatrano dovoljnim, čak i ako se pokaže da je na neki meni ili svima nama nepoznat način to ipak bila Dara a ne Dana; dok u nekom sudskom procesu u kojem učestvujem kao svedok moje svedočanstvo ne mora biti dovoljno, nego će sudija još zahtevati dodatne istražne postupke i tehnike prikupljanja svedočanstva na osnovu kojeg će se utvrditi da li je to bila Dana ili Dara (provera iskaza njihovih roditelja, Darinog boravka u Americi, pisma koje je odande stiglo, itd.). U svakoj od ovih situacija kontekstualni faktori i usvojeni standardi će određivati koje procedure je potrebno primeniti, šta će biti shvaćeno kao relevantna alternativa ili informacija, kao i to koliko ih je potrebno uzeti u obzir da bi se verovanje prihvatilo kao opravdano.¹⁰⁹

Osim količine relevantnih informacija, sa stanovišta članova epistemičke zajednice je važno i to *na koji način (kako)* smo došli do tih informacija i svedočanstva na kojem zasnivamo svoja verovanja. Unutar epistemičke zajednice ustanovljene su i prihvaćene određene tehnike i procedure pribavljanja svedočanstva, i od pripadnika zajednice se očekuje, samim tim što učestvuju u zajedničkoj saznoj aktivnosti, da svoja verovanja opravdavaju u skladu sa usvojenim standardima. Uporedimo, na primer, verovanja zasnovana na priželjkiva-nju ili pukom nagađanju, i verovanja zasnovana na opažanju ili induktivnom svedočanstvu: ako sam poverovao da je osoba koja mi dolazi u susret Dana samo zato što sam poželeo da je sretnem, ili ako je to moje verovanje samo nagađanje, za moje verovanje da je to Dana ne bismo rekli da je opravdano makar bilo istinito; ali ako sam, videvši je izbliza i pri dnevnom svetlu, prepoznao Danu, ili ako sam video da je pre nekoliko minuta ušla u susednu sobu i sada odande još uvek čujem njen glas, onda bismo rekli da opravdano verujem da je to Dana. Zasnivanje verovanja na pukim željama ili nagađanju, za razliku od opažanja ili induktivnog zaključivanja, ne spada u priznate procedure za sticanje opravdanih verovanja.¹¹⁰

Ono što jednu zajednicu čini epistemičkom nije samo puka činje-nica da se njeni članovi bave epitemološkim pitanjima, jer oni to mogu činiti svak za sebe, poput Dekarta, u tišini svoje sobe i pokraj toplog kamina. Nije dovoljno ni to da članovi zajednice komuniciraju i jedni drugima izlažu sadržaje svojih verovanja. Neophodno je još i to da oni učestvuju u *zajedničkoj* saznoj aktivnosti, za koju je opet potrebno da postoji jedan broj epistemičkih standarda ili pravila koji su za tu aktivnost konstitutivni i koje članovi zajednice dele.¹¹¹ Kada takva pravila postoje, zajednica od svojih članova očekuje da se ponašaju u skladu sa njima. To ne mora da znači da svi članovi do

¹⁰⁸ Austin, J. L., “Other Minds”, p. 112.

¹⁰⁹ Ovu ulogu socijalnih faktora u opravdanju istakao je Gilbert Harman (Harman, G., *Thought*; ch. 9; “Reasoning and Evidence That One Does Not Possess”). On standarde relevantnosti uključuje među ostale standarde, tehnike ili procedure u svetlu kojih se unutar epistemičke zajednice procenjuje epistemički status verovanja. To bi, prema njegovom mišljenju, morali biti standardi koje prihvataju normalni članovi date epistemičke zajednice, zbog toga što opravdano verovanje (i znanje) nisu privilegija samo izuzetnih, niti su neko nesvakidašnje postignuće. To je u redu. Ali, *krajnji* sud o standardima ipak daju određeni članovi zajednice. Ovaj aspekt sazajne aktivnosti može se nazvati *epistemičkom podelom rada*.

¹¹⁰ Eksternalista bi mogao da prigovori da smo pojam opravdanja učinili krajnje neodređenim i relativnim: niti se zna tačno koje dostupne nepoznate informacije utiču na epistemički status verovanja, niti koje dostupne a neprimenjene procedure. Precizniji kriterijum razgraničenja onih dostupnih informacija i procedura koje utiču izložićemo kasnije, u poglavlju 5. Ovde je dovoljno primetiti da je njihov uticaj *negativan*, da one osujećuju opravdanje koje subjekt ima, čine ga na neki način manjkavim i nedovoljnim. Sama neodređenost koju unosi kontekstualna zavisnost u proceni relevantnosti mnogo je nepovoljnija posledica za eksternalistu, koji je pošao od pretpostavke da pojam opravdanja ima jasno određeno činjeničko značenje, nego za nas koji smo to pitanje ostavili otvorenim.

¹¹¹ Slično važi za svaku zajednicu: moralnu, političku, ili neku drugu.

tančina poznaju pravila i da su u stanju da ih primene; teško da to možemo očekivati za tako složene postupke kao što su neke induktivne ili statističke procedure. Važno je samo da oni do svojih verovanja i razloga kojima ih opravdavaju dolaze na način koji se može podvesti pod takve procedure.¹¹² Ovi epistemički standardi i procedure koje se na njima temelje imaju *poseban* status: oni sačinjavaju kontekstualni okvir aktivnosti opravdavanja čiji je cilj da se (na racionalan način) dođe do što više istina. Tek na pozadini tih pravila pojmovi kao što su “razlog”, “svedočanstvo”, “slučajno istinito verovanje”, “opravdano verovanje” i sl., zadobijaju svoj sadržaj. Njihov se status, dakle, potpuno razlikuje od statusa verovanja koja su predmet opravdavanja, za koja se pitamo da li su istinita ili lažna, za koja tražimo razloge ili svedočanstvo. Epistemički standardi, procedure i tehnike ne podležu *takvoj* vrsti epistemičke procene. Za njih se možemo pitati da li su *uspešni* s obzirom na neki cilj kojem bi trebalo da posluže, ili da li su *pouzdati* ako je taj cilj otkrivanje istine i otklanjanje pogreške, ili da li su *korisni* za neke stvari kao što su opstanak ljudske vrste, i sl.¹¹³ Međutim, uzaludno bi bilo tražiti epistemičke razloge pomoću kojih bismo ih opravdavali, prosto zato što su pojmovi takvih razloga i opravdanja njima definisani. O epistemičkom opravdanju može biti govora samo na nivou verovanja i epistemičkih razloga, za koja se pitamo da li su istinita ili lažna; za epistemičke standarde i procedure takvo pitanje nema smisla, jer oni predstavljaju pravila ili uputstva za to kako možemo opravdavati svoja verovanja.

Pogledajmo, na primer, indukciju koja prožima veliki deo našeg empirijskog znanja. Principi induktivnog zaključivanja se tiču veze između premisa i zaključka koja je takva da premise čine zaključak u određenom stepenu verovatnim. Oni regulišu stepen verovatnoće ili potkrepljenosti zaključka u svetlu premisa, i njihovom primenom dobijamo opravdana verovanja. Ali, zar prethodno ne moramo opravdati same induktivne principe kako bismo njihovom primenom uopšte mogli dobijati opravdana verovanja? Postavljanje takvog pitanja navelo je Hjuma da formuliše kasnije toliko raspravljani *problem indukcije*:¹¹⁴ uvereni smo da su induktivne procedure *pouzdate*, da nas u većini slučajeva vode istinitim verovanjima, ali ovo svoje verovanje nismo u stanju da dokažemo ni deduktivnim ni induktivnim putem.¹¹⁵ Bilo je raznih pokušaja da se ovaj problem reši, ali su se oni uglavnom završavali neuspehom, sve očiglednije upućujući na zaključak da za naše poverenje u indukciju zaista nije moguće naći zadovoljavajuće *epistemičko* opravdanje. Možda se pravo objašnjenje tih neuspeha krije u tome što je problem pogrešno postavljen: indukcija predstavlja jedan od standarda epistemičkog opravdanja, i svaki pokušaj da se ona sama epistemički opravda počiva delimično na nerazumevanju pojmova indukcije i epistemičkog opravdanja, a delimično na prenošenju zahteva za epistemičkim opravdanjem izvan konteksta u kojem takvo opravdanje ima smisla.

Prvi nesporazum se može ovako opisati: kada nekoga ko se rukovodi induktivnim pravilom *P* pitamo ima li opravdanje za svoje verovanje (*V'*) da primenom *P* dolazi do opravdanog verovanja *V*, onda ispoljavamo *nerazumevanje* statusa ovog induktivnog pravila i veze između

¹¹² Uobičajena je rezlika između aktivnosti u kojoj se osoba *svesno rukovodi* nekim pravilom (kao kada uči da vozi bicikl i pri skretanju ulevo svesno se rukovodi pravilom da težinu tela prebaci u desnu stranu kako bi uspostavila ravnotežu), i aktivnosti koja je *u skladu* sa nekim pravilom (kada jednom naučimo da vozimo bicikl, mi istu stvar činimo nesvesno, po navici). Slična razlika je prisutna i u kontekstu aktivnosti opravdavanja verovanja. Epistemičkim tehnikama i procedurama ovladavamo tokom svog kognitivnog i socijalnog razvoja, prihvatajući određene *obrasce* kognitivne aktivnosti. Samo u relativno retkim situacijama svesno primenjujemo odgovarajuće principe: naučnik to čini kada traži induktivno svedočanstvo za neku svoju hipotezu, matematičar ili logičar kada traže dokaz nekog stava, i sl.

¹¹³ Samim tim što su prihvaćeni unutar zajednice, za njih se eksplicitno ili implicitno veruje da su pouzdani. Neke konkretne procedure su podložne kritičkom preispitivanju, i za njih se može s pravom smatrati da su pouzdane (na primer, uzimanje otisaka prstiju radi veštačenja, ili analiza hemijskog sastava neke materije, i sl.). Međutim, za najopštije standarde kao što su opažajni, induktivni, ili deduktivni, uopšte nismo u položaju da vršimo takvu procenu, jer oni izražavaju stvarni način funkcionisanja našeg kognitivnog sklopa, predstavljaju načine na koje jedino možemo da opažamo i rasuđujemo (makar bili zamislivi neki drugi oblici opažanja ili zaključivanja).

¹¹⁴ Cf., Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sec. IV.

¹¹⁵ Deduktivno ne možemo, jer dedukcija ne dopušta izvođenje zaključaka koji prevazilaze sadržaj premisa, a induktivni dokaz bi unapred pretpostavljao ono što bi tek trebalo da dokažemo, valjanost indukcije.

pojmovna indukcije i epistemičkog opravdanja. To je ista vrsta nerazumevanja kao kada bismo nekoga pitali: zašto veruješ da je tvoj otac muškarac? U ovom slučaju nesumnjivo je prisutno nerazumevanju reči "otac" i "muškarac", a ne potreba da se izlože razlozi koji potkrepljuju verovanje. Kao što je deo značenja reči "otac" to da se radi o osobi muškog pola, tako je i naš pojam "opravdanog verovanja" delom definisan induktivnim standardima. Ako neka osoba svoje verovanje V o nekom budućem događaju zasniva na priželjkivanju da se taj događaj desi, smatraćemo V neopravdanim, makar ono bilo istinito, zato što je naš model epistemičkog opravdavanja verovanja o budućim događajima takav da uključuje korišćenje induktivnih procedura a ne priželjki-vanje ili puko naslućivanje. Principi indukcije predstavljaju jednu vrstu standarda epistemičkog opravdanja, i ono što podrazumevamo kada kažemo da je V (u datom kontekstu) opravdano jeste da je pomenuta osoba do V došla u skladu sa odgovarajućim induktivnim pravilom.

Drugi nesporazum je u bliskoj vezi sa prvim. Razlozi R opravdavaju verovanje V ako je, u kontekstu u kojem govorimo o indukciji, veza između R i V takva da je u skladu sa nekim principom indukcije P . Ali, pojam epistemičkog opravdanja ima smisla samo *unutar* konteksta definisanog odgovarajućim standardima, u ovom slučaju induktivnim standardima. Postaviti pitanje opravdanosti principa P u *istom* smislu, značilo bi preneti zahtev za epistemičkim opravdanjem sa nivoa na kojem je on smislen na nivo na kojem gubi (prvobitni, tačnije epistemički) smisao. (ta ako bi neko u isti mah doveo u pitanje sve naše standarde epistemičkog opravdanja? Sa tom osobom ne bismo mogli uopšte da raspravljamo, jer nam ne bi preostala nikakva procedura pomoću koje bismo mogli da pribavimo razloge za svoja verovanja ili da osporimo opravdanost njegovog uverenja. Bili bismo, dakle, lišeni kontekstualnog okvira u kojem aktivnost opravdavanja uopšte ima smisla; a ona, kao što je istaknuto, ima smisla tek na pozadini usvojenih i priznatih standarda, procedura i tehnika opravdavanja. Induktivni standardi i procedure čine deo tog kontekstualnog okvira. Zahtevati njihovo epistemičko opravdanje značilo bi - pošto su neprimenljivi neki drugi, nezavisni standardi kao što su deduktivni - izaći izvan tog okvira. Ako uopšte postoji neko "opravdanje", onda ono nije epistemičko, već se svodi na činjenicu da mi *zaista* rasuđujemo (naravno, ne uvek, možda čak ni pretežno) u skladu sa tim standardima, i *zaista* priznajemo te principe kao principe epistemičkog opravdanja naših verovanja. To što rasuđujemo u skladu sa njima, i što im dajemo takvu ulogu u pogledu opravdavanja naših verovanja o svetu koji nas okružuje, besumnje navodi na zaključak da nam je prirodno ukorenjeno i poverenje u njihovu pouzdanost. Nešto više od toga, u formi nekog posebnog dokaza valjanosti induktivnih principa, teško da uopšte možemo imati.

Ova razmatranja nagoveštavaju konture shvatanja epistemičkog opravdanja koje ću u ovoj knjizi braniti. To je shvatanje u kojem, pored pojma razloga i svedočanstva kojima opravdavamo naša verovanja, centralno mesto dobijaju tehnike ili procedure pomoću kojih do takvih razloga ili svedočanstva dolazimo, odnosno standardi koji su konstitutivni za *aktivnost* opravdavanja. Najopštenije rečeno, verovanje V do kojeg je neka osoba S došla opravdano je ukoliko je osoba S to verovanje zasnovala na svedočanstvu ili razlozima u skladu sa procedurama ili standardima usvojenim u datoj epistemičkoj zajednici. Pritom je posebno značajno istaći da se u uobičajenim situacijama u kojima opravdavamo svoja verovanja od nas, pojedinačno uzev, *ne očekuje niti traži da opravdavamo* i te standarde, procedure ili tehnike, nego samo da ih (implicitno ili eksplicitno) *sledimo*.¹¹⁶ Dovoljno je, dakle, da do verovanja, ili do razloga kojima opravdavamo svoja verovanja, dolazimo u skladu sa prihvaćenim standardima, primenjujući priznate procedure i tehnike.¹¹⁷

¹¹⁶ Od *nekih* u zajednici će se to očekivati; i u epistemičkom domenu se susrećemo sa pojavom *podele rada* (Patnam je na nju ukazao u jezičkom domenu, formulišući svoju čuvenu hipotezu o lingvističkoj podeli rada). Kao i u drugim oblastima, i u epistemičkoj će postojati stručnjaci merodavni za precizno formulisanje i, po mogućstvu, kritičko preispitivanje epistemičkih principa i procedura (to ne moraju biti samo epistemolozi, nego i logičari, kognitivni psiholozi, neurofiziolozi, dakle, svi oni koji se bave proučavanjem naših kognitivnih moći).

¹¹⁷ Od toga da li nam ti standardi *zaista* omogućuju da na ne-slučajan način dođemo do istine, da li su pouzdani, zavisice da li imamo izgleda na znanje. Međutim, pošto su oni konstitutivni za epistemičku procenu verovanja u terminima opravdanja, da li

Dokle su nas ova razmatranja dovela u pogledu pitanja od kojeg smo pošli, "Da li je opravdanje u glavi"? Videli smo da u svom tradicionalnom obliku *internalističko* shvatanje epistemičkog opravdanja pretpostavlja da su za opravdanost verovanja V osobe S neophodne dve stvari, to da S ima uvid u razloge R koji opravdavaju V i, takođe, da uviđa da razlozi R zaista opravdavaju V . Nevolje sa kojima su se epistemolozi suočili proizišle su iz sklonosti tradicionalnih internalista da "imati uvid" tumače kao znanje ili bar opravdano verovanje. U slučaju prvog uslova (da S uviđa razloge R) iskrsla je opasnost od regresa u traženju razloga, i o tom problemu će više reći biti u petom poglavlju. U ovom poglavlju, naša zabrinutost je bila podstaknuta pretnjom od internalističkog regresa: kada se "imati uvid" tumači kao oblik znanja ili opravdanog verovanja, to da S mora da "ima uvid" u opravdanost svog verovanja V podrazumeva da S mora da ima opravdano verovanje višeg reda, V' , o epistemičkom statusu svog polaznog verovanja V , a primena navedenog internalističkog uslova na V' dovodi do toga da S mora imati novo opravdano verovanje višeg reda, V'' , o epistemičkom statusu verovanja V' . Ukoliko ne želimo da se odrekemo generalnog važenja internalističkog kriterijuma, ograničavajući ga samo na verovanja određenog (kojeg?) reda, regres je neminovan. U ovakvoj situaciji, *eksternalisti* su prosto presekli internalistički čvor. Oni su porekli *oba* internalistička uslova, i to da S mora da ima kognitivni uvid u razloge kojima opravdava svoje verovanje, i to da mora da ima kognitivni uvid u adekvatnost razloga. Izložena razmišljanja o momentima karakterističnim za našu kognitivnu aktivnost, preovlađujućim normativnim intuicijama o prirodi epistemičkog opravdanja i socijalnim faktorima prisutnim u sazajnom kontekstu, uglavnom su potvrdila utisak o neodrživosti eksternalizma, *ali samo kada je reč o poricanju prvog uslova*: u sazajnom kontekstu od subjekta se zahteva da ima kognitivan uvid u razloge kojima opravdava svoje verovanje. Naša aktivnost i naš pojam epistemičkog opravdanja su takvi da se od osobe čija verovanja su predmet epistemičke procene od strane drugih pripadnika zajednice očekuje da izloži razloge na kojima temelji svoja verovanja. Ipak, to što eksternalisti nisu u pravu kada poriču prvi internalistički uslov još uvek nije dovoljno za potpuni trijumf internalizma. Naprotiv, pokazalo se da u uobičajenim i najzastupljenijim okolnostima prilikom procene opravdanosti nečijih verovanja od te osobe ne očekujemo da eksplicitno dokaže valjanost razloga kojima opravdava svoja verovanja, na primer tako što bi formulisala i opravdala standarde koji određuju kada su razlozi valjani; u takvim okolnostima dovoljno nam je to da razlozi koje ona navodi *de facto* zadovoljavaju standarde usvojene unutar naše epistemičke zajednice. Tražiti od svakoga da kad god opravdava svoja verovanja povrhu uvida u razloge na kojima ih temelji još i *zna* ili *opravdano veruje* da su ti razlozi adekvatni ne samo što bi nosilo opasnost od internalističkog regresa nego bi predstavljalo jedan krajnje nerealističan zahtev - većina ljudi ipak nije u stanju čak ni da precizno formuliše i izloži epistemičke standarde od čije zadovoljenosti će zavisiti da li su njihova verovanja opravdana ili ne. Imajući to u vidu, može se reći da su eksternalisti u pravu kada odbacuju drugi internalistički uslov. Da bi verovanje V osobe S bilo opravdano nije neophodno da S zna ili da *opravdano veruje* da razlozi R kojima opravdava V zaista opravdavaju V ; dovoljno je da oni *zaista* opravdavaju V . Opasnost od internalističkog regresa time je sasvim otklonjena.

Prihvatljivo shvatanje epistemičkog opravdanja moralo bi izbeći zamke kako radikalnog internalizma tako i radikalnog eksternalizma. Rešenje koje na najbolji način uvažava i miri internalističke i eksternalističke intuicije podučava nas da bi na prvom nivou, nivou razloga ili svedočanstva kojima opravdavamo verovanja, trebalo da prihvatimo internalizam, dok bi na drugom nivou, nivou adekvatnosti razloga, valjalo prihvatiti eksternalizam.¹¹⁸ Ako neko svoje

je verovanje opravdano ili ne ne zavisi od toga da li su oni zaista pouzdani. Ukoliko je naša implicitna pretpostavka da jesu pouzdani netačna, ti standardi otpadaju kao adekvatni epistemički standardi, i pojmovi razloga i opravdanja, ovakvi kakve ih mi imamo, gube svoj sadržaj. Na primer, ukoliko induktivno ili deduktivno zaključivanje nisu pouzdani, onda pojmovi induktivnih i deduktivnih razloga, i induktivnog i deduktivnog opravdanja, gube svoj smisao.

¹¹⁸ O brkanju ovih nivoa i pogrešnom prenošenju zahteva koji važe na jednom epistemičkom nivou na drugi, viši nivo, detaljnije govori Alston (Alston, W. P., "Level-Confusions in Epistemology"). Različiti epistemički nivoi nastaju sa takozvanom iteracijom epistemičkih operatora kao što su "opravdano veruje" ili "zna". Tako, ako počnemo od verovanja V , prvi epistemički nivo je onaj

verovanja zasniva na razlozima u koje ima kognitivni uvid, i ako su ti razlozi zaista takvi da su, saglasno izvesnom epistemičkom principu koji je prihvaćen unutar date epistemičke zajednice kao jedan od standarda opravdanja, adekvatni, onda su verovanje te osobe opravdana.¹¹⁹ Pošto adekvatnost razloga zavisi od odgovarajućih principa opravdanja, konačni predlog je da prihvatimo *internalizam razloga* i *eksternalizam principa*. Opravdanje u smislu razloga ili svedočanstva kojima neko potkrepljuje svoja verovanja mora, dakle, biti “u” njegovoj “glavi”; adekvatnost razloga ne mora, kao ni činjenica da li je verovanje zaista istinito. Bar ne u onom jakom obliku u kojem to tradicionalni internalizam zahteva: da ta osoba mora da zna ili opravdano veruje da su razlozi adekvatni. Jer, prihvatajući verovanje na osnovu razloga, ona će svakako *verovati* da su razlozi adekvatni i da je sud u koji veruje istinit.

na kojem se pitamo “Da li je *V* opravdano?” i “Da li je *V* znanje?”, sledeći nivo nastaje sa ponovnom upotrebom operatora, “Da li *S* opravdano veruje da je *V* opravdano?” i “Da li *S* zna da zna?”, itd.

¹¹⁹ Da li *S*-ovo verovanje *V* ima status znanja, zavisi od toga da li je tačna implicitna pretpostavka da su *R* zaista adekvatni u smislu da pouzdano upućuju na istinitost *V*, da ne postoji svedočanstvo koje je istinito i koje ugrožava istinitost verovanja *V*, odnosno, od toga da li je *V* istinito. Ako je *S* došao do sveg relevantnog svedočanstva, poštujući odgovarajuće standarde i primenjujući odgovarajuće procedure, onda ćemo za njega reći da je učinio sve što je u datim okolnostima mogao da bi opravdao svoje verovanje; da li je ono zaista istinito i da li *S* zna, izvan je *S*-ove moći.

Nikola Grahek - Nepogrešivost i čulno opažanje¹²⁰

Zamislimo da se, u sklopu jednog obuhvatnog epistemološkog istraživanja, od nas zahteva da nabrojimo empirijske iskaze za koje je plauzibilno pretpostaviti da se odlikuju nepogrešivošću. Sasvim je sigurno da bismo među prvima izdvojili upravo one kojima se subjekt zadržava na kvalitativnom opisu svojih trenutnih čulnih utisaka. Šta bi nas navelo da ih, bez većeg dvoumljenja, svrstamo u kategoriju nepogrešivih iskaza? Čini nam se da bi razlog preventivno trebalo tražiti u tome što je njihov doseg do krajnosti sužen, tj. što oni sadrže minimalan broj pretpostavki ili nose najmanji mogući broj implikacija. Kada subjekt, opisujući ono što u datoj situaciji opaža, kaže »Sada mi se čini kako vidim jednu plavičastu, elipsoidnu mrlju«, on ne tvrdi da njegovi utisci imaju svoj objektivni korelat u materijalnom svetu; isto tako, ne pretpostavlja da drugi subjekti imaju slične ili podudarne utiske; najzad, ne osvrće se na utiske koje je imao u nekom prethodnom trenutku niti išta govori o svojim budućim utiscima. Njegov iskaz je ograničen na usko polje trenutnih vizuelnih utisaka; stoga i nije čudno što je teško zamisliti u čemu bi on mogao pogrešiti – kao da mesta za pogrešku i nema. Razume se, nisu samo iskazi o čulnim utiscima maksimalno ograničenog dosega; takvi su, na primer, i iskazi kojima subjekt tvrdi da oseća bol ili da oseća vrtoglavicu, tj. iskazi o telesnim osetima. Razmatrajući problem nepogrešivosti iskaza o čulnim utiscima pozivaćemo se i na iskaze ovog tipa, a svi zaključci koji budu važili za prvu važiće i za drugu vrstu iskaza. Pod uslovom da je samo za empirijske iskaze maksimalno ograničenog karaktera plauzibilno tvrditi da predstavljaju predmet nepogrešivog znanja, naši zaključci će biti i znatno šireg dosega. Recimo, ako se ispostavi da se ni iskazi o čulnim utiscima ne odlikuju nepogrešivošću, ne samo da ćemo ovo obeležje moći da osporimo iskazima o telesnim osetima već ćemo imati i dovoljno dobrih razloga da tvrdimo da ga ne poseduje nijedna klasa empirijskih iskaza. Međutim, ispitujući epistemološki status iskaza o čulnim utiscima, mi pre svega želimo da utvrdimo može li subjekt na nepogrešiv način opisati sadržaj svog čulnog iskustva, tj. ono što u datom trenutku vidi, čuje, dodiruje ili na neki drugi način neposredno opaža. Pre nego što pokušamo da odgovorimo na ovo pitanje, definisaćemo sam pojam nepogrešivosti kao i još neke pojmove kojima je on epistemološki srodan. Pored toga, naznačićemo opšti okvir unutar kojeg se u savremenoj filozofiji s jedne strane brani, a s druge strane osporava valjanost teze o nepogrešivosti iskaza o čulnim utiscima.

I

Kada se govori o osobenom epistemološkom statusu iskaza o čulnim utiscima, pored pojma nepogrešivosti obično se pominju i pojmovi samoočevidnosti i pouzdanosti. Ako na precizan način odredimo značenje ovih pojmova, bićemo u stanju da rasvetlimo njihove uzajamne odnose. To će nam, pak, omogućiti da utvrdimo na šta nas tačno obavezuje teza da subjekt ne može pogrešiti ukoliko svoj iskaz svede na opis trenutnih vizuelnih, taktilnih ili auditivnih utisaka. Na ovu tezu se pozivaju pojedini filozofi da bi pokazali u čemu se sastoji subjektov epistemološki povlašćen položaj kada su u pitanju njegovi sopstveni čulni utisci. No, pretpostavka o subjektovom povlašćenom položaju može se braniti i u slabijem obliku: idejom da on ima *krajnju reč* u pogledu istinitosti iskaza kojima isključivo govori kako mu stvari izgledaju, kako ih oseća ili kako mu zvuče. Očigledno je da ideja o subjektovoj suverenosti može imati značajnu ulogu pri konačnom određivanju epistemoloških karakteristika iskaza o čulnim utiscima; stoga i moramo na što precizniji način razjasniti njen smisao. Da bismo to učinili i da bismo pružili sažete odredbe pomenutih pojmova, sa »P« ćemo označiti iskaz »Sada mi se čini kao da vidim jednu crvenkastu mrlju«, a sa »S« subjekta koji (promišljeno) veruje da P ili zna da P; podrazumevaćemo da se S i lična zamenica koja se javlja u pomenutom iskazu odnose na istu

¹²⁰ Ova studija predstavlja deo šireg rada koji je prijavljen u okviru projekta »Logičko-metodološki problemi savremene filozofije« Instituta za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. Rad je finansiran od strane Republičke zajednice nauke Srbije.

osobu. Tada nepogrešivost, samoočevidnost i pouzdanost, kao i ideju da subjekt ima krajnju reč možemo definisati na sledeći način:¹²¹

(D1) »P« je *nepogrešivo* = df. Ako S veruje da P, onda P.

(D2) »P« je *samoočevidno* = df. Ako P, onda S zna da P.

(D3) »P« je *pouzđano* = df. Ako S veruje da P, onda S zna da P.

(D4) S ima *krajnju reč* u odnosu na »P« = df. Ako S promišljeno veruje da P i ako ne postoji neki protivdokaz PD u svetlu kojeg bi *on sam* odbacio svoja verovanja, onda P.

U (D1) »P je nepogrešivo« treba shvatiti na sledeći način: S *ne može* pogrešiti kada tvrdi da P. To znači da *definiens* moramo čitati ovako: »Nije moguće da S veruje da P i da ne-P«, tj. »Nužno je: ako S veruje da P, onda P«. Shodno ovom tumačenju (D1), tezom o nepogrešivosti ne tvrdi se samo da je pod datim okolnostima *de facto* isključena mogućnost da S bude u zabludi, već se tvrdi da je mogućnost pogreške i logički isključena. Isto tako, o nepogrešivosti se ovde govori i jedino u smislu nemogućnosti činjeničke pogreške: ideja o nepogrešivosti ne isključuje mogućnost verbalnih pogreški, do kojih dolazi kada je netačnost iskaza posledica pogrešne ili neprecizne upotrebe reči pre nego greške u samoj identifikaciji objekta ili svojstva na koje se reč odnosi. Drugim rečima, čak i kada je u pitanju vrsta iskaza za koju se tvrdi da zadovoljava kriterij nepogrešivosti – na primer, iskazi o oblicima i bojama koji se trenutno javljaju u vizuelnom polju subjekta – ne sledi da će svaki iskaz ove vrste biti istinit u onoj formi u kojoj je izrečen; bez obzira na to što subjekt tačno identifikuje prisustvo sivkaste, romboidne mrelje u svom vizuelnom polju, njegov iskaz će biti netačan ukoliko on zameni značenje reči i upotrebi pridev »elipsoidan«, verujući da se njime označavaju romboidni oblici. Dakle, tezom o nepogrešivosti iskaza o čulnim utiscima pretpostavljaće se da smemo da zanemarimo verbalne pogreške koje unose nesaglasnost između verovanja i njegove jezičke formulacije. Tek kada se zastupa u svom najjačem obliku – dakle, kada je mogućnost pogreške i logički isključena – ova teza postaje epistemološki zanimljiva; naime, tek u tom slučaju iskazi o čulnim utiscima dobijaju, epistemološki gledano, posebno mesto unutar klase empirijskih iskaza.

U (D4) pominje se da S promišljeno veruje da P. Pod tim se misli da je S pažljivo razmotrio šta tvrdi iskazom u čiju istinitost veruje, tj. da ima pun uvid u njegov sadržaj. Pored toga, u (D4) se pretpostavlja da se subjekt S, epistemološki gledano, racionalno ponaša. Time hoćemo da kažemo da je S subjekt koji je spreman da u svetlu dovoljno jakog protivdokaza odbaci svoje verovanje.

Posle dodatnih razjašnjenja (D1) i (D4), ispitaćemo u kakvim odnosima stoje gore definisani pojmovi. Prvo ćemo se zadržati na nepogrešivosti i samoočevidnosti. Logički gledano, iz »»P« je nepogrešivo« ne sledi »»P« je samoočevidno«; implikacija ne važi ni u suprotnom smeru. Pretpostavimo da subjekt odista ne može pogrešiti kada veruje da mu se čini kao da vidi jednu crvenkastu mrlju; to, samo posebi, još uvek neće značiti da on ne može imati odgovarajući vizuelni utisak i istovremeno ne znati koji ili kakav utisak ima. Drugim rečima, čak i da postoji potpuna podudarnost između subjektovog verovanja i utiska koji on u datom trenutku ima, to nam ne bi dopuštalo da zaključimo da će pojavu odgovarajućeg utiska uvek pratiti i znanje subjekta – nemogućnost pogreške ne povlači za sobom i nemogućnost neznanja.

Na isti način se može objasniti zašto iz samoočevidnosti ne sledi nepogrešivost. Prema tome, ako neko zastupa tezu o nepogrešivosti on ne mora u isti mah tvrditi da su iskazi o čulnim utiscima samoočevidni; isto tako, filozofa koji je sklon da im pripíše drugo obeležje ništa ne primorava da im prida i prvo obeležje. Nepogrešivost i samoočevidnost usko povezuju filozofi koji pretpostavljaju da subjekt ima savršeno znanje o svojim vizuelnim, taktilnim ili auditivnim utiscima. S jedne strane, opisi utisaka koje on daje nužno će biti tačni; s druge strane, on će neizostavno registrovati pojavu odgovarajućih utisaka. Iz svega što smo do sada rekli, očigledno

¹²¹ Definicije pojmova nepogrešivosti, samoočevidnosti i pouzdanosti preuzeli smo o B. Vilijamsa. Up. B. Williams, str. 306. (D4) predstavlja naš pokušaj da damo formalno određenje Ejerove ideje da subjekt ima krajnju reč u pogledu sopstvenih čulnih utisaka. Up. A.J. Ayer (3), str. 73.

je da nas sama teza o nepogrešivosti ničim ne obavezuje da prihvatimo ovu pretpostavku. Ideja da su iskazi o čulni utiscima samoočvidni obično se brani tako što se tvrdi da je besmisleno govoriti da postoje nesvesna fenomenalna stanja. Kada se formuliše na ovako uopšten način, ovaj stav izgleda nesumljivo prihvatljiv. Ako ga formulišemo u nešto specifičnijem obliku – kao tvrdnju da je subjekt nužno svestan svih karakteristika svojih fenomenalnih stanja – nije isključeno da ćemo naći razloge da osporimo njegovu valjanost. No, nećemo se dalje upuštati u raspravljanje ovog pitanja jer nas je samo zanimalo da odredimo u kakvom logičkom odnosu stoje pojmovi nepogrešivosti i samoočvidnosti.

Razmotrimo sada na koji su način povezani pojmovi pouzdanosti i nepogrešivosti. Imamo li na umu činjenicu da iz »S zna da P« sledi P i da je implikacija tranzitivna relacija, smesta će nam biti jasno da pouzdanost povlači nepogrešivost. U nešto formalnijem obliku ovo možemo predstaviti na sledeći način: $((S \text{ veruje da } P \rightarrow S \text{ zna } P) \ \& \ (S \text{ zna da } P \rightarrow P)) \rightarrow (S \text{ veruje da } P \rightarrow P)$. Pozivajući se na tranzitivnost implikacije, možemo isto tako pokazati da nepogrešivost i samoočvidnost uzete zajedno impliciraju pouzdanost: $((S \text{ veruje da } P \rightarrow P) \ \& \ (P \rightarrow S \text{ zna da } P)) \rightarrow (S \text{ veruje da } P \rightarrow S \text{ zna da } P)$. No, čini nam se da će i okolnost da je »P« nepogrešivo sama po sebi implicirati da je »P« pouzdano, tj. smatramo da je reč o dva ekvivalentna pojma. Da bismo dokazali da implikacija ide u oba a ne samo u jednom smeru, oslonićemo se na standardnu definiciju znanja, s tim što ćemo »S veruje da P« u (D1) i (D3) uzeti u značenju »S promišljeno veruje da P«. Prema standardnoj definiciji, reći ćemo da S zna da P ako, (i) P; (ii) S veruje da P; (iii) S ima dobre razloge da veruje da P. Svaki od ova tri navedena uslova predstavlja nužan, ali tek sva tri uzeta zajedno predstavljaju i dovoljan uslov za znanje.¹²²

Shodno (D1), okolnost da je iskaz »P« nepogrešiv značiće sledeće: ako S veruje da P, onda P. To nam pokazuje da će prva dva uslova za znanje biti zadovoljena u slučaju da S veruje da P i da je njegovo verovanje nepogrešivo: uslov (ii) samim tim što S veruje da P, a uslov (i) zato što iz ove činjenice sledi da P. Međutim, da bismo mogli da kažemo da S zna da P neophodno je da bude zadovoljen i uslov (iii). Dakle, S mora imati dobre razloge da veruje da je »P« istinito, tj. on mora biti u stanju da odgovori na pitanje »Kako znaš da P?«. Pošto želimo da dokažemo da pouzdanost sledi iz nepogrešivosti, uslov (iii) mora na neki način biti sadržan u uslovu (ii); drugim rečima, ako S ima dobre razloge da veruje da P, oni u nekom smislu moraju počivati u samoj prirodi njegovog verovanja. Ma koliko ovaj stav u prvi mah izgledao paradoksalan, videćemo da se on može braniti; pomoću njega se, u stvari, dâ razjasniti u čemu se sastoji specifičnost znanja koje subjekt ima o svojim sopstvenim utiscima ili osetima. Ako se ovo prihvati i pokaže da (ii) ne implicira samo (i) već i (iii), u situaciji kada je iskaz »P« nepogrešiv biće dovoljno da S veruje da P da bi znao da P (jer »»P« je pouzdano« =df. »Ako S veruje da P, onda S zna da P«).

Kada subjekt S tvrdi »Sada mi se čini kao da vidim jednu crvenkastu mrlju« ili kada kaže »Ja osećam bol« bilo bi čudno, ako ne i apsurdno, pitati ga »Kako znap da imaš odgovarajući vizuelni utisak odnosno telesni oset?«. Ovu okolnost možemo objasniti na dva načina, zavisno od toga kakvo značenje pridajemo postavljenom pitanju. S jedne strane, njime od subjekta možemo zahtevati da nam pokaže da postoji neki pouzdan izvor njegovog znanja, tj. on nam mora pokazati da se nalazi u položaju da zna ono što svojim iskazom tvrdi. U tom slučaju, sledeći S. Hempšira, reći ćemo da je pitanje »Kako znaš?« neumesno jer sam »iskaz, kako svojim gramatičkim oblikom tako i svojim sadržajem, pokazuje da je govorno lice u najboljem mogućem položaju da tvrdi da zna da je njegov iskaz istinit«. ¹²³ S druge strane, postavljajući ovo pitanje možemo od subjekta tražiti da nam pokaže na osnovu čega tvrdi da ima odgovarajući vizuelni utisak odnosno telesni oset. Kao što na jednom mestu kaže Ejer, »pitanje »Kako znate?« predstavlja zahtev da pružite dokaz, da navedete drugi iskaz koji ide u prilog onom za koji tvrdite da ga znate, a u slučajevima ove vrste zahtev za daljim dokazom je bespredmetan, jer vaše pravo da budete sigurni u iskaz koji tvrdite nije zasnovano na istinitosti nekog vašeg drugog verovanja,

¹²² Up. R.M.Chisholm, str. 16; A.J.Ayer (2), str. 35.

¹²³ S.Hampshire, str. 27.

već upravo na tome što stvarno imate ono iskustvo koje vaš iskaz interpretira«. ¹²⁴ Ako na ovaj drugi način protumačimo smisao gornjeg pitanja, reći ćemo da bi ga u datom kontekstu bilo bespredmetno postavljati, jer je očigledno da se subjekt ne oslanja na neki argument ili dokaz kada tvrdi da trenutno oseća bol ili da mu se trenutno čini kao da vidi jednu crvenkastu mrlju. Međutim, odatle neće slediti, kao što Ejer smatra, da samu pojavu odgovarajućeg utiska ili oseta treba shvatiti kao ono što subjektu daje pravo da veruje ili bude siguran u istinitost svog iskaza. ¹²⁵ Da bi jedna činjenica postala razlog kojim možemo opravdati neko svoje verovanje ona nam mora, na neki način, biti poznata, tj. moramo je, u nekom smislu, biti svesni. Pretpostavimo li da subjektov utisak crvenog ili njegov oset bola predstavljaju vrstu kongitivnih iskustava, ovaj uslov će biti zadovoljen ali će se opravdanje tada kretati u krugu. Naime, dokaz da subjekt zna kakav utisak ili oset ima sastojao bi se u tome što je on svestan – dakle, što mu je u neku ruku već poznato – da ima odgovarajući utisak ili oset. Po Ejerovom mišljenju, ova teškoća može se otkloniti na sledeći način: opravdanje za subjektovo verovanje počiva na tome da je ono kauzalno povezano sa utiskom ili osetom koji se njime opisuje, ali sam subjekt uopšte ne mora biti svestan ove relacije. ¹²⁶ No, u tom slučaju pojam opravdanja izgubiće svako epistemološko značenje; čak i da pomenuta kauzalna relacija postoji epistemološki gledano ona će biti irelevantna ukoliko je sam subjekt nije svestan. Prema tome, ako je uopšte umesno govoriti o razlozima kojima on može opravdati svoje verovanje, sigurno je da ih ne treba tražiti u samim utiscima ili osetima. Preostaje nam da ih ispitamo da li ih je moguće otkriti u prirodi njihovog verovanja.

Videli smo da je subjekt epistemološki idealno postavljen kada tvrdi “Sada mi se čini da vidim jednu crvenkastu mrlju” ili kada kaže “Osećam bol”. Zato nam se i čini da bi na pitanje o izvoru svog znanja jedino on mogao reći: “Pa, radi se o mojim sopstvenim utiscima ili osetima; nisam li ja autoritet u tim stvarima?”. Ako bismo ga, s druge strane, pitali na osnovu čega tvrdi da je njegov iskaz istinit, gotovo je izvesno da bi nam on odgovorio tako što bi prosto ponovio svoj iskaz. No, nije isključeno da bi na pitanje “Kako znaš”, tj. na pitanje o izvorima i osnovama svog znanja, on mogao da odgovori na nešto informativniji i manje cirkularan način. Odgovor bi se mogao kretati u sledećem pravcu: “Pa, poklonio sam punu pažnju onome što svojim iskazom tvrdim”. Budući da se subjekat, po prirodi stvari, nalazi u najpovoljnijem epistemološkom položaju i da se on ne oslanja na neki spoljni dokaz, plauzibilno je pretpostaviti da će sama okolnost da je obratio punu pažnju naono što tvrdi predstavljati razlog koji mu daje pravo da bude uveren u istinitost svog iskaza; ista ta okolnost može biti uzeta i kao ono što čini pouzdan izvor njegovog znanja. To znači da će subjekt koji *promišljeno* veruje da P u isti mah imati i dobre razloge za svoje verovanje, pod uslovom da je “P” iskaz kojim se ograničava na opis svojih trenutnih utisaka ili oseta. Ako, prema tome, u *definiensu* pojma nepogrešivosti dodamo da S *promišljeno* veruje da P, u slučaju koji nas zanima slediće i da je “P” istinito i da S ima dobre razloge za svoje verovanje. Na taj način, biće zadovoljena sva tri uslova za znanje, s tim što će prvi i treći uslov biti sadržani u drugom. Ovo nam, pak, pokazuje da “ ‘P’ je nepogrešivo” povlači “ ‘P’ je pouzdano”, pod pretpostavkom da S *promišljeno* veruje da P. Kako implikacija važi i u suprotnom smeru, imamo pravo da tvrdimo da je u ovom kontekstu reč o ekvivalentnim pojmovima.

Na početku smo pomenuli da se teza o subjektovom povlašćenom položaju može braniti na dva načina: (I) idejom o njegovoj *nepogrešivosti*; (II) idejom o njegovoj *suverenosti*. Ko zastupa (I) tvrdiće sledeće: dok drugi mogu pogrešiti kada su u pitanju subjektovi utisci ili oseti, on sam nikada ne može biti u zabludi. Pod (II) se misli da jedna činjenica može biti uzeta kao dokaz da subjekt nije u pravu ako, i samo ako, je on sam prihvati kao protivdokaz: ¹²⁷ u tom smislu,

¹²⁴ A.J. Ayer (4), str. 122.

¹²⁵ Up. A.J. Ayer (4), str. 122.

¹²⁶ U. A. J. Ayer (4), str. 123.

¹²⁷ V. definiciju (D4) na str. 4

subjekt ima krajnju reč u pogledu iskaza tipa "Ja osećam bol" ili "Sada mi se čini da vidim jednu crvenkastu mrlju".¹²⁸ (I) predstavlja jaku, a (II) slabu varijantu teme o povlašćenom položaju. Neko bi mogao tvrditi da varijantu (III), koja bi bila jača (II) ali slabija od (I), treba tražiti u ideji o subjektovoj *neprikosnovenosti*: ako S veruje da ima određen utisak ili oset, moguće je zamisliti da on greši ali ne i da postoji neki valjan empirijski razlog kojim bi se to moglo dokazati.¹²⁹ (II) i (III) se postavljaju kao alternativna rešenja tek kada se odbaci (I); međutim, nama se čini da (III) samo prividno predstavlja takvo rešenje. Da bismo ovo dokazali, pretpostavićemo da je, logički gledano, moguće da subjekt pogrešno veruje da oseća bol ili da mu se čini kao da vidi jednu crvenkastu mrlju. Tačno je, kao što neki filozofi primećuju, da odatle još neće slediti da je pogrešku moguće i otkriti.¹³⁰ Ovo se može objasniti time što utvrđivanje pogreške predstavlja dovoljan ali ne i nužan uslov za samo postojanje pogreške. No, ako stvar posmatramo iz čisto epistemološkog ugla, teško da ima smisla govoriti o mogućnosti pogreške ukoliko ne postoji neki efektivan test na osnovu kojeg bi se moglo utvrditi ili bar učiniti verovatnim da je ona postignuta, tj. ukoliko iskazi određene u načelu ne podležu empirijskom osporavanju.¹³¹ Drugim rečima, subjektov epistemološki status neće se niukoliko promeniti tim što smo dopustili da on može pogrešiti ali da se to ne dâ i empirijski dokazati. To nam daje pravo da zaključimo da se (III) ili svodi na (I) ili predstavlja epistemološki neodrživo stanovište.

No, ako i odbacimo (III), moramo ispitati šta je neke filozofe moglo navesti da prihvate ideju o subjektovoj *neprikosnovenosti*. Razlog možda treba tražiti u tome što oni na odviše strog način shvataju uslove pod kojima bismo rekli da je subjekt svojim iskazom pogrešno opi sao utisak ili oset koji u datom trenutku ima. Označimo, kao i do sada, jedan iskaz tog tipa sa "P", a sa "F" činjenicu ili skup činjenica koje bi ukazivale da S nije u pravu kada tvrdi da P. S jedne strane, F može dovoljno uverljivo govoriti da je pogrešno tvrditi da P, tj. F može imati dovoljnu težinu da ubedi subjekta da povuče svoj iskaz. S druge strane, F može nedvosmisleno pokazivati da S nije u pravu, tj. iz F može slediti ne-P. u prvom slučaju, F će imati status jakog ili uverljivog protivsvedočanstva; u drugm slučaju, predstavljaće konkluzivan dokaz da ne-P. kada tvrde da iskaz kao što je "P" ne podleže empirijskom osporavanju, filozofi koji zastupaju (III) zacemento smatraju da nije moguće zamisliti neko F koje bi imalo snagu konkluzivnog protivdokaza. Pored toga, oni prtpostavljaju da samo takvo F može dovesti u pitanje opravdanost subjektovog uverenja da je "P" istinito. Kao što smo videli, i činjenice znatno manje dokazne snage mogu biti uzete kao dobar razlog da se ospori verodostojnost subjektovog iskaza. Kada to ne bi bilo tačno, bilo bi besmisleno zastupati ideju o subjektovoj suverenosti. Razume se, ako je drugi slučaj moguć, tj. ako postoji ili je zamislivo da neko F koje tvori konkluzivan protivdokaz za "P", ideja o subjektovoj suverenosti će biti oborena, a samim tim i teza o njegovom epistmiolški povlašćenom položaju.

II

Pošto smo odredili značenja relevantnih epistemoloških pojmova i rasvetlili njihove uzajamne odnose, sada možemo u najopštijim crtama da prikažemo kako se u savremenoj filozofiji vodi spor o nepogrešivosti iskaza i čulnim utiscima, tj. oko najjačeg oblika ideje o subjektovom povlašćenom položaju. Prvi pravac napada na tezu o nepogrešivosti usredsređuje se na smu pretpostavku da je moguće konstruisati tp iskaza čiji bi dosg bio ograničen na usko polje subjktovh trenutnih vizuelnih, taktilnih ili auditivnih utisaka. Naime, neko ko bi želeo da dokaže da se ni iskazi tpa "Sada mi se čini kao da vidim jednu crvenkastu mrlju" ne odlikuju nepogrešivošću, mogao bi zastupati sledeće stanovište. Kada subjekt, u datoj situaciji opažanja, veruje da mu nešto trenutno izgleda kao jedna crvenkasta mrlja on pretpostavlja da je njegov vizuelni utisak po svojoj boji sličan onima koji su se javljali kada je na primer, gledao u kap krvi ili

¹²⁸ Up. A.J. Ayer (3), str. 73.

¹²⁹ Up. R.D. Bradley, str. 200.

¹³⁰ Up: D.Pears, str. 69; R.D. Bradley; str. 200.

¹³¹ U.A.J. Ayer (2), str. 66.

sovjetsku zastavu. Drugim rečima, mogao bi tvrditi da se u ovom slučaju subjekt ne zadržava samo na kvalitativnom opisu datog utiska, već i da pretpostavlja da je u nekim ranijim situacijama opažanja imao vizuelne utiske odgovarajuće boje.¹³² ako je tačno da iskazi tipa "Sada mi se čini kao da vidim jednu crvenkastu mrlju" sadrže ove pretpostavke, to bi mu dopuštalo da zaključi da oni u stvari idu van uskog okvira subjektivih trenutnih čulnih utisaka. Već sama ova okolnost mogla bi mu poslužiti kao dovoljno jak dokaz da je i u situacijama kada subjekt svoj iskaz svodi na opis trenutnih čulnih utisaka otvoren prostor za mogućnost pogreške. Ukoliko bi hteo da svoj argument pojača mogao bi ukazati na činjenicu da se subjekt, poredeći svoj trenutni vizuelni utisak sa utiscima koje je imao u nekim ranijim situacijama opažanja, mora oslanjati na pamćenje.¹³³ Medjutim, pamćenje predstavlja nepouzdan izvor znanja, tj. mogući izvor pogreški. Postoji i drugi način da se pokaže da subjekt neizostavno mora pozivati na pamćenje kada veruje da je jedan iskaz gornjeg tipa istinit. Naime, opisujući svoj trenutni vizuelni utisak kao utisak crvenkastog, subjekt pretpostavlja da je na datu situaciju opažanja ispravno primenio pravilo za upotrebu odgovarajućeg deskriptivnog termina.¹³⁴ samo pravilo kojim je regulisana upotreba jednog predikata za boje definisano je određenim brojem standardnih ili paradigmatičkih situacija, tj. nezavisno od karaktera subjektivog trenutnog vizuelnog utiskautska. Shodno tome, oslanjajući se na ovo pravilo subjekt mora i imati na umu, tj. mora se sećati standardnih ili paradigmatičnih uticaja u kojima se predikat upotrebljava. A, kao što smo već ranije naglasili, pamćenje nije nepogrešiv izvor znanja. Ovaj argument razlikuje se od prvog utoliko što se njime ne dokazuje da subjekt svojim svojim iskazom, bilo na eksplicitan bilo na implicitan način, tvrdi da je u ranijim situacijama opažanja imao vizuelne utiske odgovarajuće boje. S druge strane, on mu je po svom krajnjem cilju blizak, jer poziva na semantičke uslove koji bi trebalo da pokažu da subjektiv iskaz nužno ide van uskog okvira njegovih trenutnih čulnih utisaka.

Valjanost ovih argumenata može se osporavati na dva načina: (a) ili tako što će se prosto poricati da iskazi tipa "Sada mi se čini kao da vidim jednu crvenkastu mrlju" sadrže one pretpostavke koje im se argumentima pripisuju; (b) ili tako što će se priznati da ih oni sadrže istovremenotvrditi da je moguće konstruisati jednu drugu vrstu iskaza koji ni u kom pogledu na njima neće počivati. U drugom slučaju, zastupaće se stanovište da iskazi kojima subjekt govori o svojim trenutnim čulnim utiscima moraju isključivo biti sastavljeni od demonstrativnih simbola, tj. pokaznih zamenica.¹³⁵ Jedan takav iskaz bio bi, na primer, izražen nizom reči "ovde, sada, ovo". Izostavljanjem deskriptivnih termina iz iskaza o čulnim utiscima bile bi otklonjene one pretpostavke koje njihova upotreba, naizgled, nosi; time bi, pak, bila zajamčena nepogrešivost ovih čisto ostenzivnih iskaza. No, očigledno je da bi se ovo postiglo po cenu toga da iskazi o čulnim utiscima izgube svaki informativni i empirijski sadržaj; naime, rečenica koja bi pokaznim zamenicama samo beležila pojavljivanje čulnih utisaka po svojoj informativnoj vrednosti ni po čemu se ne bi razlikovala od prostih uzvika ili gestova.

Imajući i u vidu ovu teškoću, moglo bi se sugerisati da se neželjene pretpostavke ne moraju otkloniti izostavljanjem deskriptivnih termina iz iskaza o čulnim utiscima, već samo njihovim dodatnim ograničavanjem. Umesto da u datoj situaciji opažanja subjekt tvrdi "Sada mi se čini kao da vidim jednu crvenkastu mrlju", on bi trebalo dalje da suzi svoj iskaz i da kaže "Mislim da mi se sada čini...." ili "Sada mi se čini kao da vidim nešto što bi bio sklon da nazovem 'crvenkastom mrljom' ".¹³⁶ Međutim, kao i u prethodnom slučaju, ovim korakom bi iskazi o čulnim utiscima izgubili svoj pravi empirijski sadržaj; značenje iskaza bilo bi pomerenom sa

¹³² Up. H. Reichenbach, str. 176; J.L. Austin(1), str. 92; R.A. Imlay, str. 235-235.

¹³³ Up. J.L. Austin (1), str. 92; R.A. Imlay, str. 235-236

¹³⁴ Up. J.H. Chandler, str. 102-105; F.G. Verges, str. 246.

¹³⁵ Up. A.J. Ayer (1), str. 114-119

¹³⁶ Up. D. Pears, str. 73; J.L. Austin, str. 93-94.

opisa utiska na izražavanje subjektive trenutne misli ili na izražavanje njegove sklonosti da u datoj situaciji upotrebi odgovarajući termin.

Prema tome, teza o nepogrešivosti ne može se s uspehom braniti ni uklanjanjem deskriptivnih termina iz iskaza o čulnim utiscima niti njihovim dodatnim ograničavanjem. Da bi se ona odbranila od gornjih prigovora neophodno je pokazati da iskazima tipa "Sada mi se čini kao da vidim jednu crvenkastu mrlju" subjekt S može na *intrinzičan način opisati* sadržaj svog čulnog iskustva u trenutku t. Drugim rečima, potrebno je dokazati da iz ovih iskaza "ništa ne sledi u pogledu stanja S u bilo kom trenutku različitom od t ili u pogledu postojanja bilo kog drugog subjekta S' koji je različit od S, u tom smislu da S i S' nemaju zajednički deo."¹³⁷ pored toga, da bi se održala teza o nepogrešivosti mora se pokazati da primena deskriptivnih termina na datu situaciju opažanja ne podrazumeva nužno i pozivanje na odgovarajuća jezička pravila.

Pretpostavimo stoga da iskazi pomenutog tipa odista omogućuju subjektu da na intrinzičan način opiše svoje trenutne čulne utiske. Uzmimo, isto tako, da primena odgovarajućih deskriptivnih termina ne povlači za sobom pozivanje na jezička pravila. Da li bi se, samim tim, iskazi o čulnim utiscima odlikovali nepogrešivošću? Sužavanje doseg jednog iskaza na usko polje subjektivih trenutnih utisaka predstavljalo bi ne samo nužan nego i dovoljan uslov za njegovu nepogrešivost, ukoliko bi iskazi empirijskog sadržaja podlegali samo pogreškama *prediktivnog* i *retrodiktivnog* tipa. Dakle, pogreškama koje e tiču naših očekivanja, ekstrapolacija i pretpostavki upravljenih na neka prošla stanja ili događaje. Međutim, pogreške činjeničke prirode činjeničke prirode mogu biti *deskriptivnog* i *rekognitivnog* tipa, tj. one se mogu javiti kao posledica netačnog opisa ili identifikacije datog objekta ili utiska.

Drugi pravac napada na tezu o nepogrešivosti upravo ima za cilj da pokaže da su greške ove vrste moguće i kada su u pitanju iskazi o čulnim utiscima. Mogućnost deskriptivnih i rekognitivnih pogreški dokazuje se na sledeći način: u prvom koraku se ukazuje na okolnost da postoji jasna razlika između subjektivog uverenja da trenutno ima utisak nečeg crvenkastog i samog utiska.¹³⁸ Potom se uvodi takozvani *Hjumov princip* kojim se tvrdi da dva različita stanja možemo uvek u misli i uobrazilji odvojiti, tj. da možemo zamisliti da se jedno javlja odvojeno od drugog.¹³⁹ Na osnovu ovog principa i okolnosti da subjektivno verovanje i javljanje samog utiska predstavljaju dva različita stanja, zaključuje se da ne postoji nužan prelaz od prvog ka drugom, tj. da je moguće bez protivrečnosti zamisliti da subjekt veruje da mu se trenutno čini kao da vidi nešto crvenkasto a da istovremeno nema odgovarajući vizuelni utisak. Isti zaključak važi i u suprotnom smeru, jer nam *Hjumov princip* govori da je moguće zamisliti da pojavu crvenkastog utiska ne prati i subjektivno uverenje da ima utisak ove vrste.¹⁴⁰ Ako su ovi zaključci tačni, iz činjenice da S veruje da P neće slediti da P, čak ni kada je "P" iskaz kojim se subjekt ograničava na opis svojih trenutnih utisaka. Kao što ni, obratno, iz okolnosti da je S istinito neće slediti da S veruje da P. Drugim rečima, iskazi tipa "Sada mi se čini kao da vidim jednu crvenkastu mrlju" neće za subjekta S biti nepogrešivi niti samoočevidni. Ukoliko ovi iskazi nisu nepogrešivi oni neće biti ni pouzdani, tj. neće biti dovoljno da S veruje da P da bi znao da P.

Argument koji se oslanja na *Hjumov princip* može se obesnažiti tako što će se tvrditi da subjektivno verovanje i pojava odgovarajućeg utiska mogu biti neraskidivo povezani i pored toga što je reč o dva različita stanja. Naime, subjektivno uverenje da trenutno ima utisak nečeg crvenkastog razlikuje se od pojave samog utiska ili u tom smislu što oni ne predstavljaju numerički identična stanja li u tom smislu što iskaz "S veruje da mu se trenutno čini kao da vidi nešto crvenkasto" nije sinoniman sa iskazom "S trenutno ima vizuelni utisak nečeg crvenkastog". Međutim dva stanja li dva svojstva mogu se razlikovati u prvom pogledu kao što se i dva iskaza mogu razlikovati u drugom pogledu a da se to, samo po sebi, ne znači da je veza

¹³⁷ A.J. Ayer(6), str.6.Pojam intrinzičnog opisa uveo je Ejer da bi njime objasnio osnovnu postavku klasičnog i savremenog atomizma.

¹³⁸ Up.D.M. Armstrong, str.106; J.L.Mackie, str.22-23.

¹³⁹ V.D.Hume, str.634.

¹⁴⁰ Up.D.M. Armstrong, str. 114.

među njima isključivo kontingentne prirode. Recimo, oblik i veličina svakako predstavljaju dva različita svojstva objekta *x*; uprkos toga, ako objekt *x* ima neki oblik, *x* mora biti i neke veličine, tj. nije moguće zamisliti da *x* ima prvo svojstvo *a* da nema drugo. Isto tako, iskaz "x je crven" nije sinoniman sa iskazom "x je obojen; no i pored toga prvi iskaz očigledno povlači drugi.¹⁴¹

Shodno tome, dabi smo dokazali da *S* može pogrešno verovati da da mu se trenutno čini kao da vidi nešto crvenkasto, ne može se samo pozvati na okolnost da *S*-ovo verovanje i pojava odgovarajućeg vizuelnog utiska predstavljaju dva različita stanja. čak i kada bi bi ova činjenica nedvosmisleno ukazivala na na moguću nesuglasnost između subjektovog verovanja i pojave odgovarajućeg utiska, teza o nepogrešivosti bila bi time nužno osporena. Odbrana teze bi se u tom slučaju kretala u sledećem pravcu: ako su deskriptivne grške moguće i kada su u pitanju iskazi o čulnim utiscima, one će uvek biti verbalne a ne činjeničke prirode.¹⁴² Drugim rečima, mogući nesklad između subjektovog opisa i stvarnih karakteristika njegovih utisaka nikada neće biti posledica netačne identifikacije, već samo pogrešnog izbora termina da bi se izrazilo inače tačno verovanje. Sve ovo nam govori da se mogućnost deskriptivnih pogreški ne dâ dokazati teorijskim rasuđivanjem, već samo konstruisanjem situacija opažanja u kojima bi smo bili spremni da kažemo da je subjekt pogrešno opisao svoje trenutne čulne utiske. Pored toga, jedino se razmatranjem mogućih empirijskih slučajeva može pokazati da greške deskriptivnog tipa ne moraju, kada je reč o iskazima o čulnim utiscima, biti samo verbalnog nego i činjeničkog karaktera.

Uzmimo stoga da je odista moguće zamisliti situacije opažanja koje bi nam dopuštale da zaključimo da je subjekt *i* to ne samo u verbalnom smislu, pogrešio. Čak i pod tim okolnostima teza o nepogrešivosti *a*, samim tim, i najjači oblik pretpostavke o subjektovom povlašćenom položaju, mogle bi se na posredan način braniti. Naime, moglo bi se tvrditi da situacije u kojima bi bilo osnovano pretpostaviti da je subjekt pogrešio ne moraju istovremeno biti i situacije u kojima se, na osnovu nekog nezavisnog svedočanstva, moglo utvrditi da je greška učinjena. Tako bi se, pozivanjem na okolnost da iskazi o čulnim utiscima ne podležu empirijskom osporavanju, teza o nepogrešivosti održala. jer, kao što smo već ranije istakli, ukazivanje na mogućnost pogreške nema nikakvu epistemološku težinu ukoliko grešku nije moguće otkriti ili dokazati.¹⁴³ Pored toga, subjektov epistemološki položaj se ne bi bitno promenio time što on ne bi bio nepogrešiv, već samo neprikosnoven u pogledu sopstvenih čulnih utisaka. To znači da samo pomenute situacije treba konstruisati tako da sadrže jedan skup činjenica na osnovu kojih se ne bi moglo utvrditi da je, u datom slučaju, subjekt imao netačna verovanja. te tek ako je moguće zamisliti ovakve situacije, valjanost teze o nepogrešivosti bila bi osporena, tj. bila bi dovedena u pitanje održivost najjačeg oblika pretpostavke o subjektovom povlašćenom položaju.

Međutim, ova pretpostavka se ne mora oslanjati na ideju o subjektovoj nepogrešivosti; u svom oslabljenom obliku, ona može počivati na ideji da on oma krajnju reč u pogledu svojih trenutnih čulnih utisaka.¹⁴⁴ Na primer, subjekt se može saglasiti da sledeće činjenice govore protiv njegovog uvernja da mu se u trenutku *T1* čini kao da vidi blago iskošene pruge; (a) u narednom trenutku *T2* on nedvosmisleno ima utisak kao da vidi potpuno uspravne pruge; (b) između *T1* i *T2* nisu se promenili ni spoljni ni unutrašnji uslovi nadraživanja; najzad, (c) subjekti koji su se nalazili u istim uslovima opažanja, imali su i u *T1* i u *T2* sasvim jasan utisak kao da vide savršeno uspravne pruge. No, ove činjenice će imati snaagu jakog protivsvedočanstva samo dotle dok ih sam subjekat kao takve prihvata; u protivnom, one neće moći biti uzete kao dokaz da je subjekt *T1* imao netačna verovanja.

¹⁴¹ V.C. Lewy, str.138.

¹⁴² Ideju da subjekt može samo u verbalnom smislu pogrešiti kada su u pitanju iskazi o čulnim utiscima zastupao je Ejer sve do 1956. Godine, tj. do objavljivanja knjige *problem znanja*.

¹⁴³ V.str.12.

¹⁴⁴ Up.A.J.Ayer (3), str.73 i (5), str.305.

Ideja o subjektovoj suverenosti, kao krajnjoj tački do koje je moguće braniti pretpostavku onjegovom povlašćenom položaju, obično se pobija pozivanjem na moguće ili očekivane rezultate u nauci-tačnije, neurofiziologiji.¹⁴⁵ Naime, verujem da bi se utvrđivanjem nomoloških veza između subjektovih moždanih stanja i javljanja odgovarajućih čulnih utisaka došlo do pouzdanih empirijskih testova i apsolutno nezavisnih dokaza koji bi, u spornim situacijama, mogli da nadjačaju subjektovo svedočanstvo. Recimo, u trenutku kad subjekt S veruje da ima vizuelni utisak tipa G, neurofiziolog bi mogao utvrditi da se on ne nalazi u moždanom stanju tipa H- stanju koje je uvek pratilo pojavu vizuelnih utisaka tipa G. Okolnost da subjekt ipak veruje da ima vizuelni utisak tipa G, neurofiziolog bi mogao objasniti poremećajem u odgovarajućem neurofiziološkom mehanizmu. Pretpostavlja se da bi činjenice ove vrste na konkluzivan način dokazivale da je subjekt S u datom trenutku imao netačna verovanja o karakteru svojih utisaka. Prema tome, održivost ideja o subjektovoj suverenosti zavisice od toga da li je ova preporuka tačna, tj. da li je arguent koji se oslanja na neurofiziologiju valjan.

III

Prikazali smo strukturu i odredili i odredili smer argumenata kojima se napada teza o nepogrešivosti; pored toga, naznačili smo i moguće pravce njene odbrane. Procenjujući snagu ovih argumenata kao i moć odbrambenih poteza, bićemo u stanju da utvrdimo da li se teza o nepogrešivosti može može opovrgnuti odnosno održati. Pokaže li se da je u nekoj tački moguće osporiti njenu valjanost biće u isti mah dokazana i neodrživost jakog oblika pretpostavke o subjektovom povlašćenom položaju. U tom slučaju, moraćemo da ispitamo da li je moguće, protiv argumenata koji se oslanja na neurofiziologiju, braniti slab oblik ove pretpostavke: ideju da subjekat ima kranju reč kada su u pitanju njegovi čulni utisci.

Već smo ranije pomenuli da teza o nepogrešivosti na prvi pogled deluje uverljivo upravo zbog toga što su iskazi o čulnim utiscima maksimalno suženog dosega. I odista, u situaciji kada je subjekt svoj iskaz ograničio na usko polje trenutnih čulnih utisaka nije lako zamisliti u čemu bi on mogao pogrešiti, osim ako nije reč o pogrešci verbalnog karaktera. Međutim, ako je tačna pretpostavka da se subjekt, opisujući svoje trenutne čulne utiske, mora osvrutati na neke ranije situacije očigledno je da njegovi iskazi ne mogu biti maksimalno ograničenog dosega. Naprotiv, oni bi nužno išli van uskog okvira subjektovog trenutnog fenomenalnog polja. To bi, pak, značilo da teza o nepogrešivosti počiva na zabludi da iskazima tipa "Sada mi se čini kao da vidim jednu crvenkastu mrlju" subjekt može na intrističan način opisati svoje trenutne vizuelne utiske. Razotkrivanjem zablude na kojoj teza počiva bila bi joj osporena svaka, pa i početna uverljivost. Mada ovaj postupak nije neuobičajen u filozofiji, teško je poverovati da je on u ovom slučaju sa uspehom primenjen. Pogledajmo stoga da li subjekt, verujući da mu se trenutno čini kao da vidi nešto crvenkasto, stvarno pretpostavlja da njegov vizuelni utisak sličan onima koje je imao u nekim ranijim situacijama opažanja. Drugim rečima, da li on implicitno veruje da je u prošlosti imao utiske odgovarajuće boje?

Filozofi koji na ovaj način tumače sadržaj i doseg subjektovog verovanja obično polaze od sledećeg stava: opisati stvar a pomoću nekog predikata f znači svrstati je u klasu stvari sa određenim svojstvom. Na primer, opisati stvar a kao crvenu značilo bi da ona pripada klasi crvenih stvari. U slučaju koji nas zanima, opisujući svoj trenutni vizuelni utisak kao crvenkast subjekat bi ga svrstavao u klasu utisaka crvenkaste boje. Klasifikujući stvar a kao crvenu mi, po mišljenju ovih filozofa, pretpostavljamo da je ona po boji slična drugim članovima klase. Shodno tome, klasifikujući dati utisak kao crvenkast subjekat bi *barem* da pretpostavljao da je on po boji sličan utiscima koje je imao u nekim ranijim prilikama. No, nije isključeno da se subjekat pogrešno seća da je u nekim prethodnim situacijama imao utiske slične njegovom trenutnom utisku. Na taj način se, pak, otvara prostor za mogućnost činjeničkih pogreški.

Gornjem zaključku mogu se staviti dva prigovora. prvo, klasa može biti sastavljena od samo jednog člana, tj. mi možemo bez protivrečnosti pretpostaviti da je stvar a jedinstvena po nekom

¹⁴⁵ Up. D.M. Armstrong, str. 109; P.E. Meehl, str. 103-108.

svojstvu. Slično tome, subjekt može verovati da je njegov trenutni vizuelni utisak jedinstven po nekoj svojoj fenomenalnoj karakteristici. Ova mogućnost bila bi isključena ukoliko bi subjekt, verujući da je njegov trenutni utisak određene boje, morao pretpostaviti da je on sličan nekim njegovim ranijim utiscima. Drugo, verujući da stvar *a* pripada klasi stvari sa određenim svojstvom, mi ništa ne govorimo o drugim članovima klase; niti da oni postoje niti da im je stvar *a* slična. Razume se, ako postoje drugi članovi klase, stvar *a* im mora biti slična; isto tako, ako je subjekt u ranijim situacijama opažanja imao utiske crvenkaste boje, njegov trenutni utisak im mora biti sličan. Međutim, ovi kondicionalni stavovi ne sadrže nikakve egzistencijalne pretpostavke; njima su samo formulisane trivijalne posledice svake ispravne upotrebe bilo kog deskriptivnog predikata. To nam pokazuje da subjekt ne mora praviti nikakve pretpostavke svojim ranijim utiscima kada opisuje sadržaj svog trenutnog čulnog iskustva. Drugim rečima, on se ne mora pozivati na onu vrstu svedočanstava koje mu jedino njegovo pamćenje može pružiti.

Međutim, ovim nismo dokazali da se subjekt ni na koji način ne mora oslanjati na pamćenje kada kada svoj trenutni vizuelni utisak opisuje kao crven, plav ili zelen. Pred nama još uvek stoji sledeći argument: koristeći predikate za boje da bi opisao kako mu nešto trenutno izgleda, subjekt se mora držati pravila kojima je regulisana njihova upotreba. Sama pravila definisana su određenim brojem standardnih ili paradigmatičnih slučajeva; shodno tome, operišući pravilima u datoj situaciji opažanja subjekt mora imati na umu ove standarde ili paradigme, tj. mora se pozvati na pamćenje. No, može se desiti da on zaboravi ili da se pogrešno seća kako izgledaju paradigme za crvenu plavu ili zelenu boju. To ga, pak, može navesti da pogrešno opiše svoj trenutni vizuelni utisak.

Čini nam se da ovaj argument počiva na trima pogreškama. Prva se sastoji u tome što se uslovi pod kojima učimo značenja termina za boje neopravdano proširuju na svaki dalji slučaj njihove upotrebe. Druga se ogleda u tome što se merila na osnovu kojih procenjujemo da li neko u načelu vlada terminologijom za boje primenjuju na svaki pojedinačni slučaj upotrebe termina kao što su "crveno", "plavo", "zeleno", itd. najzad, treću pogrešku nalazimo u tome što se argumentom iskrivljuje uloga koju pamćenje ima prilikom promene ovih termina. Mada se ove tri pogreške na mnogim tačkama ukrštaju, smatramo da ih ipak treba odvojeno razmatrati.

Ispitivanja strukture samog vizuelnog sistema kao i rezultati niza psiholoških eksperimenata govore nam da je skup primarnih boja sastavljen od tri para opozitivnih nijansi: crveno-zelene, plavo-žute, i crno-bele.¹⁴⁶ Ovaj skup predstavlja minimalan kontrastivni skup na kojem je izgrađen celokupan sistem boja. Lingvistički gledano, termini ili nazivi za primarne boje tvore kombinatorno jezgro u odnosu na koje se određuju značenja svih ostalih termina za boje. pretpostavimo da upotrebom termina za primarne boje ovladavamo tako što ih vezujemo za određene paradigmatične ili standardne slučajeve, tj. tako što kroz karakteristične crvene zelene ili plave stvari saznajemo koju boju označavaju termini kao što su "crveno", "plavo", ili "zeleno".

U prilog ove pretpostavke mogu se navesti dva razloga. Prvo, u rečnicima se primarne boje po pravilu definišu kao nijanse karakteristične za neke stvari; recimo, crvena boja se definiše kao boja krvi, a plava kao boja mora. Drugo, nije isključeno da primarne boje pamtimo pomoću njihovih tipičnih nosilaca. Međutim, uspešno učenje referencijalne vrednosti bilo kog termina za boje uslovljeno je nekim kongitivnim i lingvističkim činionicima. S jedne strane, boje se moraju prethodno odvojiti od drugih atributa vizuelnog iskustva; s druge strane termini kojima označavamo boje moraju prvo biti izolovani u zaseban semantički domen.¹⁴⁷ Ova dva uslova delimično nam objašnjavaju zašto deca relativno kasno ovladaju terminologijom za boje i zašto se proces učenja ne odvija kroz prostu primenu osenzitivnih postupaka. Budući da smo pažnju usredsredili na iskaze o čulnim utiscima, u ovaj proces moramo da uvedemo još jedan element. Naime, da bi se termini za boje ispravno primenjivali u ovom novom kontekstu,

¹⁴⁶ Up. G.A. Miller & P.N. Johnson-laird, str.342-346.

¹⁴⁷ Up. G.A. Miller & P.N. Johnson-laird, str.351.

neophodno je shvatiti da je njihov referencijalni okvir pomećen za svojstva stvari na fenomenalne karakteristike vizuelnih utisaka. Mada se sam proces učenja ovim komplikuje, njegov bazični mehanizam ostaje nepromenjen.

Ukoliko je, uz navedena ograničenja, gornja pretpostavka tačna učenje termina za primarne boje odvijalo bi se na fonu paradigmatičnih ili standardnih slučajeva. Njima bi bila određena pravila za upotrebu ovih termina, tj. njihova referencijalna vrednost; pamteći, pak paradigme za primarne boje bili bismo u stanju da termine kao što su "crveno", "plavo" ili "zeleno" primenjujemo na nove situacije opažanja. Da li to znači da u pozadini svake upotrebe ovih termina moraju stajati paradigme ili standardi, tj. da li njihova primena uvek podrazumeva savnjivanje izgleda date stvari ili kvaliteta trenutnog utiska sa zapamćenim standardom? Čini nam se da ovaj zaključak ne sledi. Naime, smatramo da elementi pomoću kojih stičemo neku sposobnost-u ovom slučaju, sposobnost da ispravno primenjuje termine za primarne boje -ne moraju biti prisutni u daljoj manifestaciji te sposobnosti.

Da bismo ovo dokazali pozvaćemo se na jednu analogiju. Zamislimo da boje predmeta u prvo vreme određujemo poredeći ih sa odgovarajućim uzorcima u tabeli boja; na primer, predmete bismo opisivali kao crvene ukoliko bi se njihova boja podudarala sa uzorkom za crvenu boju – uzorkom ispod koga stoji naziv "crvena boja". Da li to znači da bismo zauvek bili osuđeni da primenjujemo ovaj mukotrpan postupak. Naprotiv, sasvim je izvesno da bismo posle kratkog vremena boje predmeta počeli da određujemo oslanjajući se isključivo na njihov izgled. Predikati za boje su po svojoj suštini opservacionog karaktera; pozivanjem na okolnost da njihovom upotrebom u početku ne ovladavamo prostim opservacionim putem ne može im se osporiti ovo njihovo suštinsko obeležje.¹⁴⁸ Držeći se navedene analogije, slobodno možemo zaključiti da se subjekt ne mora oslanjati na zapamćene paradigme kada dati objekt ili trenutni utisak opisuje kao crven. Razume se, i dalje možemo govoriti da je odgovarajući termin subjekt primenio u skladu sa nekim pravilom; isto tako, pomoću nekog jezičkog pravila možemo objasniti zašto je on u datoj iskustvenoj situaciji upotrebio termin "crveno".

Živan Lazović - Teorije bazičnosti: mit o saznanju kao građevini

U prvom poglavlju izložio sam okvir u kojem se javlja potreba za epistemičkim opravdanjem, izdvojivši dva tradicionalna supstantivna problema, oba manifestovana u vidu beskonačnog regresa - nazvao sam ih problemima internalističkog regresa i regresa u opravdavanju. Eskternalizam je savremen pristup u analizi epistemičkog opravdanja (i znanja), podstaknut pre svega potrebom da se otkloni opasnost od internalističkog regresa.¹⁴⁹ Najzastupljeniji tradicionalni pokušaji da se reši problem regresa u opravdavanju mogu se grupisati pod nazivom *teorije bazičnosti*.

Zajednička obeležja teorija bazičnosti su sledeća: unutar skupa naših empirijskih verovanja, K , postoji poseban podskup *bazičnih* verovanja, B , u koji spadaju ona verovanja čiji epistemički status je nezavisan od drugih verovanja i na kojima počiva opravdanost ostalih verovanja iz skupa K .¹⁵⁰ Regres koji teorije bazičnosti nastoje da spreče suštinski zavisi od dve tradicionalne pretpostavke o karakteru ili strukturi opravdanja. Prva pretpostavka je da epistemičko opravdanje ima izveden karakter ili inferencijalnu strukturu: kada je opravdano, verovanje V svoju opravdanost duguje skupu verovanja $V_1...V_n$ iz kojih se odgovarajućim postupkom (indukcijom, dedukcijom, ili pomoću neke druge procedure) može izvesti. Druga pretpostavka je da verovanja $V_1...V_n$ mogu da posluže kao razlozi koji opravdavaju V jedino ukoliko su i sama opravdana. Očigledno je da se svaki model epistemičkog opravdanja koji počiva na ovakvim pretpostavkama suočava sa pretnjom od beskonačnog regresa.¹⁵¹ U teorije bazičnosti ubrajam sve one teorije koje tvrde da ovaj model opravdanja ne važi za bazična verovanja, uspostavljajući tako između bazičnih i ne-bazičnih verovanja *epistemičku asimetriju* o kojoj je bilo reči u prethodnom poglavlju.

Verzije teorije bazičnosti se mogu razlikovati prema tome kako, u svetlu navedenih pretpostavki koje su dovele do problema, objašnjavaju neprimenljivost tog modela na bazična verovanja. Verzije teorije koje ću nazvati *klasičnim* zadržavaju drugu pretpostavku (da verovanja koja služe za opravdavanje i sama moraju da budu opravdana), ali odstupaju od jedinstvenog modela opravdanja ističući kako bazična verovanja svoje opravdanje ne duguju drugim verovanjima; po svom sadržaju, bazična verovanja su ili takva da se za njih može reći da su inherentno opravdana (nepogrešiva, nesumnjiva, ili samo-očigledna), ili da su opravdana nekim nedoksatičkim stanjima (osetima ili opažajima) kod kojih se pitanje opravdanja ne postavlja. Prema tome, *klasične verzije* teorije bazičnosti bazičnim verovanjima daju epis-temološki prioritet u korpusu našeg empirijskog znanja i, paralelno asimetriji između bazičnih i ne-bazičnih verovanja, uspostavljaju razliku između *dva* tipa opravdanja. Unutar klasičnih verzija daljnje

¹⁴⁹ Iako se obično ilustruje u okviru internalistički shvaćenog opravdanja, regres za koji teorije bazičnosti pokušavaju da pronađu rešenje ne zavisi suštinski od internalističkog uslova da subjekt mora imati uvid u razloge koji opravdavaju njegovo verovanje. Neko može zastupati gledište da nije neophodno da sam subjekt ima opravdanje za izvesno verovanje, ali je neophodno da neki članovi zajednice imaju to opravdanje. Na primer, mogu verovati da je $E=mc^2$ iako nisam u stanju da to dokažem, dokle god postoje članovi moje zajednice koji su to u stanju (ili su već dokazali). Problem regresa se tu još uvek postavlja, jer se od drugih može zahtevati da imaju opravdanje za svoja verovanja.

¹⁵⁰ Ova obeležja teorije bazičnosti mogu se (što se često i čini) formulisati i s obzirom na skup iskaza, tako što se unutar skupa empirijskih iskaza izdvaja podskup bazičnih iskaza. Inspiracija za ovakvu predstavu o empirijskom znanju - kao nekakvoj građevini koja mora da počiva na čvrstim temeljima - potiče još iz Euklidovog aksiomatskog ili iz novijeg logičko-matematičkog modela: ideal je bio da se sve naše znanje predstavi kao skup istina (po svom statusu sličnih teorema) koje se u skladu sa odgovarajućim pravilima izvođenja mogu izvesti iz izvesnog broja osnovnih istina (po svom statusu sličnih aksiomama).

¹⁵¹ S obzirom na to, razume se, najjednostavniji način da se regres otkloni bio bi da se odbaci pretpostavka koja je do pretnje regresom i dovela - koncepcija opravdanja kao inferencijalnog. Takvo rešenje, koje otvara prostor za uvođenje nekog drugog modela opravdanja, najčešće završava u nekom obliku *koherentizma*. Koherentizmom ćemo se više baviti u sledećem poglavlju.

razlike nastaju oko toga koja verovanja i zašto se ubrajaju u bazična i oko toga kako se tačno shvata odnos između bazičnih i ne-bazičnih verovanja.

Nasuprot klasičnim, verzije teorije bazičnosti koje ću nazvati *ne-klasičnim* zadržavaju jedinstven tip opravdanja, s tim što njegovu primenljivost ograničavaju samo na ona verovanja koja je uopšte potrebno opravdati, dok bazična verovanja definišu kao ona za koja nije potrebno nikakvo opravdanje. Asimetrija između bazičnih i ne-bazičnih verovanja ostaje, odbacuje se samo pretpostavka da jedino opravdana verovanja mogu poslužiti za opravdanje drugih verovanja.

Klasične verzije teorije bazičnosti su starog datuma; one su bile podjednako zastupane i u empirističkoj i u racionalističkoj tradiciji, a od novijih imena zastupali su ih Rasel (Russell), Luis (Leđis), Šlik, Karnap, Rajhenbah (Reichenbach), Ejer, Folej (Foley)¹⁵² i mnogi drugi. Ne-klasične verzije (koje se inače često nazivaju *kontekstualizmom*) su uglavnom novijeg datuma. Neke osnovne ideje prisutne su u američkom pragmatizmu, u izvesnoj meri kod Popera (Popper), Gudmana (Goodman), Ostina, a najprepoznatljiviji oblik dobile su kod Vitgenštajna; u poslednje vreme po takvom pristupu najpoznatiji su Rorti, Vilijams i Enis.¹⁵³

Za teorije bazičnosti nije, dakle, sporno da većinu naših verovanja opravdavamo pozivajući se na druga verovanja koja smo već opravdali. Klasičnim i ne-klasičnim verzijama teorije zajedničko je uverenje da proces opravdanja ipak ima kraja, da se on završava kod *verovanja koja više ne moramo opravdavati pozivanjem na neka druga (daljnja) verovanja*. Bazična verovanja nam služe kao polazište u opravdavanju ostalih naših verovanja. Ili, za one koji više vole slikovitije metafore, nakon jedne racionalne rekonstrukcije čitavo naše empirijsko saznanje može se predstaviti u vidu nekakve građevine (najomiljenija je slika piramide) koja počiva na bazičnim verovanjima kao manje-više čvrstoj osnovi sa koje se naviše, do viših nivoa, uzdižemo putem odgovarajućih (obično induktivnih) procedura izvođenja. Bez takvog oslonca - veruje se - naša građevina bi ostala da "visi u vazduhu", našoj ukupnoj slici o svetu koji nas okružuje pretio bi potpuni raspad.

Ova slika je zaista stara, a posebno je došla do izražaja u empirističkoj tradiciji sa ubeđenjem da osnovni sastavni delovi saznanja (prema tradicionalnom empirizmu, to su ideje ili pojmovi, prema novijem, to su verovanja ili iskazi) svoj sadržaj dobijaju neposredno iz iskustva. Kvajn ju je uočio u njenom redukcionističkom obličju, u želji empirista da sve naše empirijsko znanje svedu na znanje o neposrednom iskustvu. Detalji te slike su sledeći. Sve saznanje počinje sa iskustvom, tačnije sa opažajnim iskustvom, i u njemu mora naći svoju potvrdu. Naša verovanja imaju empirijski sadržaj samo ukoliko se mogu empirijski potvrditi ili opovrgnuti. Najopštija verovanja potvrđujemo ili opovrgavamo manje opštim i konkretnim verovanjima o svetu, ali se taj proces empirijske verifikacije negde mora zaustaviti ukoliko želimo da izbegnemo regres ili da izađemo iz kruga svojih verovanja; drugim rečima, u aktivnosti empirijske verifikacije moramo doći do verovanja koja potvrđujemo ili opovrgavamo ne nekim drugim verovanjima, nego nečim što je u najtešnjoj vezi sa stvarnošću, a to može biti samo naše neposredno iskustvo o spoljašnjem svetu. Ili, rečeno rečima prepoznatljivim za logički empirizam, ako većinu naših empirijskih iskaza verifikujemo *posredno*, preko drugih iskaza kao njihovih posledica, onda moraju postojati iskazi koje verifikuje-mo *neposredno*, pozivajući se na činjenice; ti iskazi bi predstavljali *terminus* procesa verifikacije. Zato su najprihvatljiviji kandidati za bazična verovanja (polazište i krajnjeg sudiju u opravdavanju empirijskih verovanja) ona naša verovanja koja se tiču sadržaja našeg neposrednog iskustva o svetu. U dopunjenom obliku, prepoznatljivom za klasične verzije teorije bazičnosti, ovu predstavu o našem znanju Ejer je formulisao na sledeći način:

¹⁵² Russell, B., *Human Knowledge: Its Scope and Limits*; Schlick, M., *Allgemeine Erkenntnislehre*; Carnap, R., *Der Logische Aufbau der Welt*; Lewis, C. I., *An Analysis of Knowledge and Valuation*; Reichenbach, H., *Experience and Prediction*; Ayer, A. J., *The Foundations of Empirical Knowledge*; Foley, R., *The Theory of Epistemic Rationality*.

¹⁵³ Austin, J. L., *Sense and Sensibilia*; Popper, K., *Logika naučnog otkrića*; Goodman, N., *The Structure of Appearance*; Wittgenstein, L., *On Certainty*; Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*; Williams, M., *Groundless Belief*; Annis, D., "A Contextualist Theory of Epistemic Justification".

... pretpostavljeno je da moraju postojati neki iskazi koji su takvi da uviđanje njihove istinitosti daje prirodnu završnu tačku bilo kojem procesu empirijske verifikacije; i iskazi koji opisuju trenutne sadržaje iskustva izdvojeni su kao najprihvatljiviji kandidati. Razlog zbog kojeg su oni toliko osobeni jeste u tome što su, smatra se, jedino oni direktno i konkluzivno proverljivi; od iskaza koji imaju deskriptivni sadržaj jedino oni nisu podložni bilo kojim daljnjim proverama. Kada bi bili podložni daljnjim proverama, proces verifikacije se ne bi sa njima završavao. Ali, gde bi se onda mogao završavati? Tako su ovi iskustveni sudovi, kako ih možemo nazvati, uzeti kao bazični zbog toga što se smatralo da su "nepogrešivi".¹⁵⁴

(I) *KLASIČNE VERZIJE TEORIJE BAZIČNOSTI*: | elja da se zaustavi regres u opravdavanju tako što bi se našem empirijskom saznanju pronašla neka čvrsta osnova, neko polazište, samo je neposredan motiv kojim se rukovode epistemolozi skloni teorijama bazičnosti. U klasičnim verzijama teorije bazičnosti prisutna su i dodatna dva motiva koja su odigrala možda još značajniju ulogu u profilisanju tih stanovišta.

Prvi od ta dva dodatna motiva u vezi je sa činjenicom da je predmet analize *empirijsko* znanje. Ovaj motiv možemo zapaziti u sledećem Luisovim razmišljanju:

Empirijska istina ne može biti saznata drugačije osim, na kraju krajeva, putem onoga što nam daju naša čula ... Naše empirijsko znanje izdiže se kao jedna građevina izuzetne složenosti, čiji delovi su većinom učvršćeni u onoj meri u kojoj se uzajamno podržavaju, ali svi oni počivaju u osnovi na neposrednim izveštajima koji nam daju čula. Kada ne bi bilo nekih iskaza, ili pre nečeg što je dostupno uvidu i što se može iskazati, i čija istinitost je određena datim iskustvom i nikako drugačije, ne bi bilo ni ne-analitičkih tvrdjenja čija istinitost bi se bilo kako mogla utvrditi, pa samim tim ni takve stvari kao što je empirijsko znanje.¹⁵⁵

Osnovna ideja je da ako hoćemo da se naše znanje odnosi na stvarni svet, onda ne može biti sasvim arbitrarno od kojih ćemo verovanja početi u opravdavanju, ili kakvu osnovu će saznanje imati; osnova bi morala biti takva da je osigurana potrebna veza između saznanja i stvarnosti. Empirističko je uverenje da se potrebna veza uspostavlja upravo preko bazičnih verovanja; prema Luisovoj interpretaciji (koja svakako nije jedina moguća), bazična verovanja se odnose na neke neposredne činjenice našeg čulnog iskustva koje nam otkriva kvalitativne aspekte predmeta opažanja. Uopšteno govoreći, opažanje je saznanje pomoću kojeg dobijamo najneposrednije informacije o stvarnosti, tako da bi svoju krajnju potvrdu saznanje moralo da ima u opažajnom iskustvu. Mesto opažanja u saznanju objašnjava zašto klasične verzije poseban značaj u opravdanju uglavnom daju opažajnim verovanjima. Naravno, još uvek je otvoreno pitanje da li su baš uobičajena opažajna verovanja (shvaćena kao verovanja o fizičkim objektima i njihovim osobinama) bazična u onom smislu koji je potreban teoriji bazičnosti, ali je bar izgledalo nesumnjivo da bi eventualna bazična verovanja morala imati nekakve veze sa opažajnim iskustvom kao dodirnom tačkom između saznanja i stvarnosti.

Da je jedan od motiva u traganju za bazičnim verovanjima u stvari traganje za *empirijskom* osnovom saznanja, za verovanjima koja će ujedno predstavljati najneposredniju sponu između našeg saznanja i stvarnosti na koju se ono odnosi, najočiglednije svedoči stav Morisa Šlika u već pominjanoj polemici sa Nojratom.¹⁵⁶ Nojrat o našem empirijskom znanju i nauci kao njegovom najvišem izrazu govori kao o sistemu iskaza,¹⁵⁷ ali se njegovi stavovi - zahvaljujući činjenici da upotrebljeni iskazi izražavaju verovanja - mogu preneti i na verovanja. Videli smo da Nojrat

¹⁵⁴ Ayer, A. J., *The Problem of Knowledge*, p. 54.

¹⁵⁵ Lewis, C. I., *An Analysis of Knowledge and Valuation*, pp. 171-2.

¹⁵⁶ Videti prethodno poglavlje.

¹⁵⁷ Nojrat u tome sledi Karnapovu sugestiju da je - radi izbegavanja metafizičkih neodumica na koje su logički empiristi bili preosetljivi - umesto materijalnog načina govora bolje izabrati formalni, pa umesto o potvrđivanju verovanja iskustvom ili činjenicama govoriti o iskazima i njihovoj proveru unutar sistema iskaza. Materijalni način govora, koji istini predstavlja kao relaciju odgovaranja naših iskaza stvarnosti ili činjenicama, sugerira realizam i ideju o apsolutnoj istini, što je za Karnapa i posebno Nojrata bilo neprihvatljivo; oni su o istini govorili pre formalno, kao o dovoljnom podudaranju ili saglasnosti između priznatih polaznih iskaza (protokol-rečenica) i logičkih konsekvenci koje slede iz njih i drugih već priznatih iskaza.

poriče da u tom sistemu iskaza, ili u skupu naših verovanja o svetu, postoji bilo kakva epistemička asimetrija. Drugim rečima, on poriče da je za saznanje neophodna nekakva apsolutna osnova predstavljena u vidu verovanja koja bi u odnosu na ostala verovanja imala nekakav epistemički prioritet. Umesto modela opravdanja svojstvenog klasičnim teorijama bazičnosti, on predlaže *koherentistički* model:¹⁵⁸ verovanje je opravdano ne zahvaljujući razlozima koji se na kraju svode na neka bazična verovanja, nego zahvaljujući tome što je u koherenciji sa sistemom verovanja u kojem je sadržano. U ovakvom shvatanju opravdanja (i istine) nema ni reči o poređenju sa stvarnošću ili činjenicama; sve se odvija u krugu naših verovanja o svetu, koja nastojimo da učinimo što koherentnijim i sadržajnijim.¹⁵⁹

Videli smo da je spor između Šlika i Nojrata bio je vođen oko *protokol-rečenica*, za koje je Karnap prvo smatrao da izražavaju bazične iskaze ili bazična verovanja. Kritikujući ideju o protokol-rečenicama, Nojrat je pokazao da unutar sistema iskaza iskazi izraženi protokol-rečenicama imaju isti logički status kao i svi ostali iskazi: predstavljaju hipoteze koje je potrebno potvrditi ili opovrgnuti, koje su podložne pogrešci i reviziji (preispitivanju), tako da ne mogu sačinjavati traženu konačnu i apsolutno pouzdanu osnovu saznanja. Provera svakog iskaza odvija se isključivo u svetlu drugih prihvaćenih iskaza, i nema nikakvih nezavisnih činjenica na koje bismo se mogli pozvati u razrešavanju epistemološkog spora. Jedna od posledica ovakve Nojratove analize statusa protokol-rečenica bila je sledeća: u epistemološkom pogledu, potpuno je *arbitrarno* koje ćemo protokol-rečenice smatrati istinitim i shvatiti ih kao polazište i krajnjeg sudiju u opravdanju (važno je samo da uvek imamo precizno određen sistem ili skup iskaza čiju koherentnost ćemo procenjivati).

Šlik ukazuje na neprihvatljivost ove posledice, odnosno na to da bi Nojratov koherentizam u opravdavanje uneo arbitrarnost koja je pogubna po empirijski karakter znanja. Predloženi kriterijum opravdanja - provera verovanja u svetlu drugih, prihvaćenih verovanja - ne postavlja nikakvo ograničenje u pogledu polazišta u opravdanju, odnosno, nikakve garancije da će se naši iskazi (verovanja) odnositi na stvarni, a ne na neki imaginarni svet. Kada ne bi bilo verovanja koja bi bila u neposrednoj vezi sa činjenicama i koja bi ih na neki način neposredno predstavljala, naše saznanje bi izgubilo vezu sa stvarnošću. Jer, ako je jedini kriterijum koherencija *unutar* sistema iskaza ili verovanja, onda ne bismo imali nikakav nezavisan epistemološki razlog da se pri pojavi neke protokol-rečenice koja je u sukobu sa sistemom prihvaćenih iskaza ne odrekemo iskaza izraženog tom rečenicom i tako sačuvamo koherentnost našeg sistema.¹⁶⁰ U takvim situacijama mi po pravilu postupamo drugačije, jer smo daleko manje (ili veoma retko) skloni da radi očuvanja koherentnosti sistema odbacujemo ili revidiramo verovanja za koja pretpostavljamo da se tiču neposredno opažene stvarnosti. To pokazuje da naš prvenstveni cilj u saznanju nije koherencija nego empirijska istinitost naših verovanja.

Arbitrarnost u tome od kojih ćemo verovanja poći u opravdavanju ostalih bi, prema Šlikovom mišljenju, u potpunosti ugrozila našu uobičajenu predstavu o istini i saznanju. Da bismo osigurali empirijsku zasnovanost našeg znanja, njegovu vezu sa stvarnim svetom, naš izbor bazičnih verovanja ne bi smeo da bude arbitran!¹⁶¹ Jedino pod tim uslovom naš govor o *istini* ima smisla: kada za neki empirijski iskaz tvrdimo da je istinit (ili lažan), podrazumevamo da je

¹⁵⁸ U njegovom učenju, koherencija je i kriterijum epistemičke opravdanosti i kriterijum istinitosti, što ne mora biti u nužnoj vezi. Takođe, teorija bazičnosti sama po sebi ne mora da isključuje koherentističke standarde. Mnogi branioci te teorije (Čizolm, Rassel, Luis) dopuštaju takve standarde, priznajući da epistemički status nekog verovanja biva unapređen time što je ono član skupa koherentnih verovanja. Ono što njihovo stanovište još uvek čini teorijom bazičnosti jeste teza da se u samom početku verovanja razlikuju po svom epistemičkom statusu; koherencija kasnije ulazi u igru.

¹⁵⁹ Sam Nojrat, kao i ostali koherentisti, smatra da je ideja o poređenju verovanja ili iskaza sa činjenicama besmislena: ne možemo joj dati precizan smisao zato što se ne vidi kako bismo uopšte mogli da se postavimo na neko stanovište izvan kruga naših verovanja (iskaza) i procenimo da li ona odgovaraju stvarnosti; naprosto nemamo pristup stvarnosti osim kroz naša verovanja o njoj.

¹⁶⁰ Ovu posledicu prihvataju konvencionalisti kao što su Dijem i Poenkare; Kvajn je, iako njome impresioniran, nešto oprezniji.

¹⁶¹ Naravno, Nojrati i ostali koherentisti nisu potpuno ignorisali zahtev za nearbitrarnim polazištem; oni susamo tu nearbitrarnost tumačili na drugačiji način, ne u epistemološkim, nego u nekim drugim (najčešće socijalno-kulturnim) terminima.

istinit (ili lažan) u odnosu na svet u kojem živimo, i s obzirom na to njegova istinitost (ili lažnost) bi trebalo da je određena ne-jezičkom stvarnošću, a ne koherencijom sa ostalim iskazima koje prihvatamo.

Sam Šlik je tvrdio da se za istinu i znanje zahteva "slaganje sa jednom posebnom klasom iskaza koji uopšte nisu arbitrarno izabrani", i da su to iskazi koji "izražavaju 'činjenice neposrednog opažanja'".¹⁶² Takve iskaze Šlik naziva konstatacijama (*Konstatierungen*), shvatajući ih kao neposredne izveštaje o kvalitativnom sadržaju trenutnog subjektivog iskustva: "Ovde sada okruglo crveno". On priznaje ono na čemu su Karnap i Nojrat insistirali, da se verifikacija odvija samo unutar kruga iskaza, ali u konstatacijama nalazi izraz za verovanja koja su u posebnom, neposrednom odnosu prema činjenicama (činjenicama neposrednog iskustva) i koja uopšte ne moramo da proveravamo jer je taj odnos takav da im garantuje istinitost. Neposredan odnos i ograničenost na ono što je subjektu u tom trenutku dato obezbeđuje konstatacijama epistemološki povlašćen status i čini ih apsolutno pouzdanom osnovom saznanja. Težište njihove uloge nije u tome da sa njima (vremenski) započinje saznanja; u tom pogledu konstatacije su beskorisne jer su prolaznog karaktera i ograničene su na trenutak. Njihov značaj se ogleda u tome što su one završne tačke procesa verifikacije. One su apsolutno utvrđena tačka saznanja u ovom finalnom smislu, u smislu u kojem saznanja (koja uvek imaju oblik hipoteza) izlaze pred njih kao pred krajnjeg sudiju.¹⁶³

Zašto Šlik smatra da su konstatacije apsolutno pouzdane? Kod analitičkih iskaza, čija istinitost je osigurana značenjem upotreb-ljenih reči, razumevanje značenja je istovremeno i proces verifikacije. Kod sintetičkih to nije slučaj, pošto verifikacija zahteva pozivanje na iskustvo. Šlik tvrdi da ova podela ne obuhvata konstatacije: kao što vidimo iz njihove formulacije ("Ovde sada okruglo crveno"), zajednički im je demonstrativni element koji preuzima na sebe ulogu gesta pokazivanja (ostenzije), a pravilo njihove upotrebe obezbeđuje da je javljanje odgovarajućeg iskustva preduslov korektnog izricanja iskaza. Da bismo razumeli konstatacije, moramo se pozvati na stvarnost koju opisuju (kvalitativni sadržaj trenutnih čulnih iskustava). Drugim rečima, značenje konstatacija možemo shvatiti jedino kroz upoređivanje sa činjenicama, čime upravo sprovodimo postupak veri-fikacije. Zato su one slične analitičkim iskazima (razumevanje značenja je ujedno čin verifikacije), ali i sintetičkim (upoređivanje sa činjenicama je prisutno); ono što ih čini posebnim jeste to što se shvatanje njihovog značenja podudara sa utvrđivanjem njihove istinitosti:

%Značenje jedne konstatacije% mogu da shvatim jedino tako i što ću da je, i jedino kada je, uporedim sa činjenicama, vršeći tako proces koji je nužan za verifikaciju svih sintetičkih iskaza... Njihovo značenje shvatam istog trenutka kada uviđam da su istiniti. Kada se radi o njoj %konstataciji%, besmisleno je pitati da li sam se možda prevario u pogledu njene istinitosti kao i kada se radi o tautologiji.¹⁶⁴

Po tome se razlikuju konstatacija tipa "Ovde sada crveno" i protokol-rečenica "Moris je u tom i tom trenutku na tom i tom mestu opazio plavo". Šlik se slaže sa Nojratom da su ovakvi protokoli uvek hipotetičkog karaktera i podložni preispitivanju; oni govore o tome šta je neko u nekom trenutku i na nekom mestu opazio, dok se konsta-tacije strogo govoreći ne mogu ni izreći ni napisati, jer bi upotrebljeni demonstrativi izgubili svoje prvobitno značenje. Konsta-tacije su, po pretpostavci, potpuno vezane za trenutak u kojem subjekt ima neposredan uvid u činjenice koje ih čine istinitim. Pitanja koja ostaju i kojima ću se nešto kasnije vratiti jesu da li takva trenutna, prolazna i u striktnom smislu neizreciva verovanja, kakva su izražena u konstatacijama, uopšte mogu da posluže kao bazična, i da li je neposredan uvid koji subjekt ima u kvalitativne sadržaje svog iskustva takav da obezbeđuje apsolutnu pouzdanost konstatacijama.

¹⁶² Schlick, M., "The Foundations of Empirical Knowledge", p. 419.

¹⁶³ "Nauka ne počiva na njima nego vodi do njih, i oni pokazuju da je ona vodila ispravnim putem. Oni su zaista apsolutno utvrđene tačke; radujemo se kada ih dosegnemo, čak i ako ne možemo na njima stajati.", *Ibid.*, p. 426.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 428-9.

Drugi motiv koji je u pozadini klasičnih teorija bazičnosti jeste *motiv za izvesnošću*. Ovaj motiv obeležava dugu filozofsku tradiciju koja seže unazad možda sve do Platona. Ipak, on je posebno uočljiv u Dekartovoj epistemologiji, zbog čega se često i naziva kartezijanskim motivom. Ostin ga prikazuje na sledeći način, govoreći o preovlađujućem pristupu u teoriji saznanja:

Jezgrovito rečeno, to %tradicionalno% učenje o znanju, "empirijskom" znanju, jeste da ono ima *osnovu*. Ono predstavlja jednu građevinu do čijih viših spratova dolazimo zaključivanjem, dok su u njenoj osnovi *datosti* na kojima takvo zaključivanje počiva. ... Nevolja je, pak, što takvo zaključivanje može biti pogrešno; kad god zakoračimo naviše, možemo da napravimo pogrešan korak. Dakle - nastavlja ovo učenje - način na koji možemo da uočimo više spratove građevine znanja jeste da se zapitamo da li je moguće pogrešiti, postoji li nešto u šta se *može posumnjati*; ako je odgovor Da, onda nismo u osnovi građevine. I obrnuto, za *datosti* će biti karakteristično da se u njih ne može sumnjati, da nikakva pogreška nije moguća. Zato da bi se pronašli ovi podaci, ova osnova, tragajte za onim što je *nepogrešivo*.¹⁶⁵

Pažljiviji pogled na klasične verzije teorije o bazičnim verovanjima otkriva da su njihova nastojanja u potrazi za osnovom saznanja u stvari proistekla iz jedne prećutne ili otvoreno ispoljene potrebe da se predupredi radikalni skepticizam. Dekartova epistemologija je i za to najbolji primer, ali je ta potreba prisutna i kod većine novijih epistemologa koji su zastupali analizu epistemičkog opravdanja kakvu opisuje Ostin.¹⁶⁶ Za sve njih cilj nije bio naći samo osnovu u faktičkom ili genetičkom smislu, verovanja u kojima naše znanje ima stvarni početak; kao daleko važnijom nametala sa potraga za *čvrstim* i čak *apsolutno pouzdanim* temeljom našeg empirijskog saznanja. Ovo drugo je izgledalo mnogo važnijim upravo radi otklanjanja onih skeptičkih argumenata koji ugrožavaju našu pretpostavku o postojanju spoljašnjeg sveta, a sa njom i pretpostavku o verodostojnosti celokupnog našeg empirijskog znanja. Naime, ako bi se pronašla bazična verovanja koja imaju empirijski sadržaj i uz to su još apsolutno pouzdana, time ne samo da bi bila osigurana veza između saznanja i stvarnosti, nego bi bila zajamčena i verodostojnost našeg saznanja. Za kartezijanski nadahnutu epistemologiju zaista je izgledalo da ukoliko ne bismo imali *neka* saznanja koja bi bila sasvim imuna na sumnju, onda ne bismo mogli pretendovati *ni na kakvo* saznanje; kao da ako ne bi postojalo *nešto* u šta bismo mogli da budemo apsolutno sigurni, ne bi preostalo *ništa* u šta bismo mogli biti iole sigurni.

Naravno, sa ovakvim formulacijama još uvek smo u domenu meta-fora. Pokušaj da se motiv za izvesnošću potkrepi izvesnim argumentom nalazimo kod jednog od najpoznatijih novijih zastupnika klasične verzije teorije bazičnosti, K. I. Luisa (C. I. Leđis).¹⁶⁷ Pretpostavljajući inferencijalni model opravdanja, u kojem se relacija opravdanja između razloga i verovanja predstavlja kao relacija između premisa i zaključka, on formuliše čuveni stav da "ukoliko nešto nije izvesno, ništa ne može biti čak ni verovatno".¹⁶⁸ Luis u stvari polazi od elementarnih principa logičke verovatnoće po kojima se verovatnoća nekog iskaza definiše u odnosu na skup drugih iskaza koji sačinjavaju evidenciju u prilog istinitosti tog iskaza. Recimo da govorimo o verovatnoći iskaza *h*; verovatnoća tog iskaza nije njegovo inherentno svojstvo oblika $P(h)$, nego je relaciono svojstvo koje predstavljamo u obliku $P(h\%e)$, što znači da o verovatnoći iskaza *h* moramo govoriti u odnosu na neku evidenciju *e*. Verovatnoća *h* u odnosu na evidenciju *e* kreće se u rasponu od 0 do 1; ako je $P(h\%e)=0$, *h* je (s obzirom na *e*) sigurno lažno, a ako je $P(h\%e)=1$, *h* je (opet s obzirom na *e*) sigurno istinito. Ovi principi su u osnovi Luisovog argumenta. Jer, pitajući se za verovatnoću iskaza *h* u odnosu na evidenciju *e*, u tom trenutku pretpostavljamo *e* kao izvesno, zanemarujući verovatnoću iskaza koji sačinjavaju *e*, odnosno mogućnost da su svi oni, ili neki od njih, pogrešni. Međutim, čini se da je sa stanovišta opravdanja to nedopustivo; moramo se zapitati kakav je

¹⁶⁵ Austin, J.L., *Sense and Sensibilia*, p. 105.

¹⁶⁶ Sam Ostin ima u vidu Ejera, čije učenje o čulnim podacima kritikuje u navedenoj knjizi.

¹⁶⁷ Luisova verzija je naglašeno fenomenalistička, kao i kasnija Ejerova. (Cf., Lewis, C. I., *Mind and the World Order*, i *An Analysis of Knowledge and Valuation*).

¹⁶⁸ Lewis, C. I., *An Analysis of Knowledge and Valuation*, p. 176.

epistemički status svedočanstva e . Principi logičke verovatnoće obavezuju nas da verovatnoću e procenjujemo u svetlu daljnog svedočanstva e' , što očigledno pretili da nas uvuče u regres sasvim nalik regresu u opravdavanju. Suočen sa tom opasnošću, Luis tvrdi da ukoliko ne dođemo do evidencije e_n koja se pokazuje kao apsolutno izvesna (čija je verovatnoća 1), nećemo moći da zasnujemo ni ostale verovatnoće. Izgleda kao da bez jedne potpuno neproblematične osnove nećemo moći da procenjujemo verovatnoću ostalih iskaza. Ili, ako se tome dā više kartezijanski ton, pošto kod svakog iskaza čija je verovatnoća manja od 1 to u stvari znači da postoji izvesna (ma koliko neznatna) mogućnost da je lažan - što bi skeptiku (kako ga Dekart zamišlja) bilo dovoljno da formuliše razlog za sumnju - onda moramo naći iskaze čija je verovatnoća jednaka 1, kod kojih neće postojati ni najmanji izgledi na sumnju, kako bismo na njima mogli izgraditi zgradu našeg empirijskog znanja.

Luisov argument nije sasvim dosledan. Jer, da bi se odnos verovatnoće između iskaza *završio* u apsolutno izvesnim iskazima, potrebno je da je verovatnoća tih iskaza njihovo inherentno svojstvo, da oni sami po sebi, a ne u odnosu na neke daljnje iskaze, imaju verovatnoću 1. Time se, međutim, odstupa od polaznih principa logičke verovatnoće; ono što je ranije definisano kao relaciona verovatnoća na kraju se završava u apsolutnoj verovatnoći. (Slična vrsta nedoslednosti uočljiva je u opštoj formulaciji klasičnih verzija teorije bazičnosti, koje polaze od jednog relacionog modela opravdanja, da bi na kraju, nastojeći da izbegnu regres, od takvog modela odustale kod bazičnih verovanja kao, po pretpostavci, inherentno opravdanih.¹⁶⁹) Još jedan način da se argument neutrališe je da se ospori neophodnost apsolutno izvesnih polaznih iskaza. Nije očigledno da nas principi logičke verovatnoće obavezuju na polazne iskaze čija je verovatnoća 1; polaznim iskazima možemo da pripišemo izvesnu *početnu* (inicijalnu) verovatnoću.¹⁷⁰

Pozivanje na potrebu da se ukloni radikalni skepticizam (De-kart) ili na principe logičke verovatnoće (Luis) predstavlja pokušaj da se opravda motiv za izvesnošću. Ipak, ovom motivu takvo opravdanje možda nije ni neophodno: ako već polazimo od predstave o saznanju kao građevini koja mora da počiva na izvesnim temeljima, možda je, upravo iz epistemoloških razloga, samo po sebi poželjno da ta građe-vina počiva na što čvršćim (u epistemološkom smislu) temeljima, pa ako je tako, onda je iz razumljivih razloga najpoželjnije da su temelji apsolutno čvrsti i pouzdani. Zbog toga je kod većine predstavnika klasične teorije bazičnosti izraženo uverenje da se bazična verovanja moraju odlikovati nekim svojstvom koje ih nedvosmisleno čini epistemološki prioritarnim u odnosu na ostala verovanja.

Koja bi onda verovanja mogla da posluže kao bazična? Imajući u vidu da se bavimo empirijskim znanjem, kao prvi kandidati nameću se uobičajena opažajna verovanja, verovanja o stanjima stvari i objektima koje opažamo svugde okolo nas: "Ovaj papir je beo", "Ono drvo je visoko", itd. Ova verovanja o fizičkim objektima i njihovim opažljivim osobinama bi naizgled mogla da posluže kao traženi *terminus* procesa verifikacije, ili kao polazna tačka u opravdavanju ostalih naših manje ili više opštih verovanja o spoljašnjem svetu, kao što su verovanja da papir gori, ili da drvo spada u biljke. Prepreka da se ona shvate kao bazična ne bi bilo to što ih zasnivamo na sadržaju našeg *opažanja*, tačnije, na našim osetima, pošto se od bazičnih verovanja iziskuje samo to da nisu opravdana nekim *daljnjim* verovanjima, ne i to da nisu opravdana nekim drugim, *ne-doksatičkim* stanjima.

Kao kandidati za bazična verovanja, uobičajena opažajna verovanja sasvim zadovoljavaju prvi od navedena dva motiva, zato što očigledno predstavljaju dodirnu tačku između saznanja i stvarnosti. Kao pola-zište ona uopšte ne bi bila arbitrarna, jer nastaju kao rezultat izvesnih uzročnih procesa - ako u normalnim okolnostima, pri dnev-nom osvetljenju, na nekoliko koraka i

¹⁶⁹ Nedoslednost u pogledu verovatnoće može se tehnički otkloniti definisanjem apsolutne verovatnoće pomoću relativne: neki iskaz ima apsolutnu verovatnoću u odnosu na tautologiju koja je logički istinita: $P(h) = P(h\%n_j_y\%n_j)$. Ipak, ovakvo rešenje je *ad hoc*.

¹⁷⁰ Ovako su Luisov argument kritikovali Rajhenbah (Reichenbach, H., "Are Phenomenal Reports Absolutely Certain?") i Gudman (Goodman, N., "Sense and Certainty").

na otvorenom prostoru pred nama stoji slon u kojeg gledamo širom otvorenih očiju, to što vidimo slona nikako ne može biti stvar nekog našeg izbora ili odluke. Međutim, s obzirom na drugi motiv, motiv za izvesnošću, opazajna verovanja o fizičkim objektima nisu pogodni kandidati za bazična verovanja: standardni skeptički argumenti kao što su argumenti koji se pozivaju na mogućnost obmane, halucinacije, sna ili situacije tipa Dekartovog Zlog demona, pokazuju da su to verovanja za koja nikada ne možemo biti potpuno sigurni da su istinita. Ovi skeptički argumenti polaze od toga da uobičajena opazajna verovanja prihvatamo na osnovu svedočanstva koja nam pružaju čula, odnosno na osnovu sadržaja našeg opazajnog iskustva (osetima), ali dodaju da se često dešava (kao u slučaju sna ili halucinacije) da imamo uverljivo opazajno iskustvo koje bi u normalnim okolnostima opravdavalo odgovarajuće opazajno verovanje o nekom spoljašnjem objektu a da taj objekt ili nije onakav kakav nam se u svetlu tog iskustva čini da je, ili uopšte ne postoji. S obzirom da je, gledano iz subjektivne perspektive, najmerodavnije svedočanstvo na koje se neko može osloniti prilikom prihvatanja takvih opazajnih verovanja upravo njegovo opazajno iskustvo, i s obzirom na to da je (kao što skeptikovi primeri pokazuju) to iskustvo kvalitativno istovetno u situacijama u kojima je verodostojno i u situacijama u kojima je obmanjujuće, ta osoba neće imati nikakav pouzdan kriterijum na osnovu kojeg će moći da utvrdi da li je u nekom konkretnom slučaju njeno opazajno iskustvo verodostojno ili nije. Mogućnosti obmane, halucinacije, sna ili Zlog demona uvek su u igri; to su alternative koje nikada ne možemo isključiti ma kakvo opazajno iskustvo imali, pošto je sa svakim takvim iskustvom saglasna i bilo koja od tih alternativa. Dok sada sedim u svojoj radnoj sobi, za svojim radnim stolom (istina ne pored kamina) i ispisujem reči po belom listu hartije, niz svojih verovanja o okolnim objektima zasnivam na svedočanstvu svojih čula; ali, primetio bi skeptik, ni u šta od toga ne mogu biti potpuno siguran, zato što je sasvim moguće da su sva moja iskustva u stvari deo nekog mog veoma realističnog sna, ili da sam žrtva obmane od strane Zlog demona. Usled toga moja uobičajena opazajna verovanja, interpretirana kao verovanja o fizičkim objektima i njihovim opazljivim osobinama, ne mogu biti apsolutno pouzdana.

Epistemolozi se nisu zadovoljili ovim negativnim rezultatom već su se zapitali šta je to što ovakva verovanja sprečava da budu apsolutno pouzdana? Objašnjenje je pronađeno u tome što njihov sadržaj prevazilazi svedočanstvo kojim subjekt raspolaže, u tome što se ona protežu izvan onoga što je subjektu u iskustvu neposredno dostupno.¹⁷¹ Drugim rečima, problem sa našim verovanjima u iskaze kojima se nešto tvrdi o fizičkim objektima je u tome što ovakvi iskazi impliciraju nezavisno postojanje fizičkih objekata za koje, kao što pokazuju primeri sna ili potpunih obmana, u svom iskustvu nikada ne možemo imati pouzdan znak. Kada, recimo, imam iskustvo koje mogu opisati rečima "Vidim ogromnu četvoronožnu životinju koja ima dugačku surlu, kljove i velike klempave uši", i kada znam da su te osobine karakteristične za slona, ovo moje iskustvo ne može u potpunosti da opravda verovanje da je predamnom slon, zato što isto iskustvo mogu, kao u skeptičkim scenarijima, imati i onda kada slona nema. I pošto verovanja o fizičkim objektima i njihovim osobinama iz tog razloga ne mogu biti apsolutno izvesna, epistemolozi su se dali u potragu za verovanjima čiji će sadržaj biti sveden na svedočanstvo kojim subjekt raspolaže. Sada im je bar izgledalo jasnije u kom smeru bi bilo potrebno krenuti: bazična verovanja bismo morali da tražimo ne među uobičajenim opazajnim verovanjima o fizičkim objektima, nego među verovanjima čiji sadržaj *ne prevazilazi* ono što nam je u opazajnom iskustvu neposredno dato. To bi, dakle, morala biti verovanja o činjenicama koje su nam neposredno dato u iskustvu, i to na način koji ih čini potpuno izvesnim.

Kao kandidati za bazična verovanja preostala su jedino verovanja koja subjekt u datom trenutku ima o kvalitativnom sadržaju svog neposrednog iskustva. Ako ništa drugo, činilo se da ne bi bio ostavljen nikakav prostor za tradicionalne skeptičke argumente; oni nisu ni poricali to da možemo imati nesumnjivo znanje o sadržajima sopstvenog iskustva, već to da nam takvo iskustvo može poslužiti kao apsolutno pouzdan vodič ka objektivnoj, spoljašnjoj stvarnosti. Ako

¹⁷¹ Cf., Ayer, A. J., *The Problem of Knowledge*, pp. 95-6.

se ograničimo na opis i identifikaciju kvalitativnog aspekta našeg opažajnog iskustva, onda smo odstranili upravo one implikacije koje je skeptik izložio razornom dejstvu svojih alternativa: pre svih implikaciju o postojanju spoljašnjeg sveta i objekata u njemu koji su, po pretpostavci, prouzrokovali naše opažajno iskustvo. Ograničavanjem na domen trenutnog opažajnog iskustva bile bi takođe odstranjene i implikacije u pogledu prošlog ili budućeg iskustva, na koje se oslanjamo u obrazovanju i proveru naših uobičajenih sudova o fizičkim objektima. S obzirom na sve to, izgledalo je nesumnjivo da sudovi koji izražavaju sadržaj subjektivih verovanja o činjenicama koje se tiču njegovog trenutnog iskustva ne mogu imati karakter hipoteza; pre bi se reklo da oni imaju karakter neposrednih izveštaja o kvalitativnim aspektima tog iskustva. Za ovakve izveštaje predlagane su različite jezičke formulacije, od onih koje je Šlik nazvao konstatacijama (“Ovde sada bol”, “Ovde sada okruglo plavo”, itd.) i u kojima figuriraju isključivo demonstrativni i senzorni termini, do onih koje su (kao u fenomenalizmu) činile deo jednog šireg projekta poput uvođenja čulnih podataka i shvatanja fizičkih objekata kao (logičkih) konstrukcija izvedenih iz čulnih podataka (“Izgleda mi da vidim okruglu, crvenu mrlju”, “Izgleda mi da vidim slona”, i sl.). Ali, jedina svrha koju je imalo uvođenje nekih posebnih jezičkih sredstava za izražavanje takvih verovanja bila je da se otvoreno ukaže na njihov ograničeni sadržaj. I zaista, kada smo svoja verovanja ograničili na sadržaje trenutnog neposrednog iskustva, čini nam se da nema ni najmanjeg prostora za pogrešku, ni najmanjeg razloga za sumnju, ni najmanjeg izgleda da se pokaže da nismo bili u pravu - kako bih uopšte mogao da pogrešim ograničivši sadržaj svog verovanja iskazom “Ovde sada okruglo plavo” ili “Izgleda mi da je predamnom slon” kada je reč o *mom* iskustvu i kada bi ono ostalo *isto* bilo da je moje opažanje verodostojno bilo da sam u nekoj od situacija na čiju mogućnost ukazuje skeptik.

Rukovođene motivom za izvesnošću, klasične verzije teorije bazičnosti mahom su se opredeljivale upravo za ovu klasu verovanja kao klasu bazičnih verovanja.¹⁷² Bez obzira što su ih različiti autori različito imenovali, ili su umesto materijalnog načina govora (o sadržaju *verovanja*) birali formalni (govoreći o *iskazima*), ili su ono što je u iskustvu neposredno dato nazivali različitim imenima (nekada impresijama i idejama, ne tako davno čulnim podacima, a u novije vreme perceptima), svima im je bilo zajedničko tvrđenje da se ova verovanja ograničavaju na domen onoga što je neposredno *dato* u subjektivom iskustvu¹⁷³ i da je njihov epistemološki prioritet u korpusu empirijskog znanja obezbeđen time što je subjekt, kada ima neko iskustvo, u takvom položaju da *ne može da pogreši* u identifikaciji kvalitativnog aspekta tog iskustva, ili da *ne može imati ni najmanji razlog da posumnja* u tačnost svoje identifikacije, ili da *ne postoji nikakvo svedočanstvo u svetlu kojeg bi korigovao* svoju identifikaciju. *Nepogrešivost*, *nesumnjivost* i *nepopravljivost* su svojstva u kojima, uzimajući ih zajedno ili odvojeno, predstavnici klasičnih verzija teorije bazičnosti najčešće nalaze objašnjenje epistemološkog prioriteta izdvojene klase verovanja u odnosu na ostala naša empirijska verovanja. U svojim razmatranjima jaću se uglavnom držati *nepogrešivosti* kao svojstva koje je najčešće predlagano i koje u sebi ne nosi psihološki prizvuk. Zaista, kada je verovanje *V* nepogrešivo, njegova istinitost (rečeno rečima koje smo koristili u prethodnim poglavljima) nikako nije slučajna, zato što je nepogrešivost tako definisana da iz same činjenice da *V* postoji sledi da je ono istinito. Onda kada je *V* bazično verovanje, nepogrešivost po pretpostavci konstituiše njegovu opravdanost, tako da samim tim što subjekt *S* ima *V* sledi da *S* zna ono u šta veruje; samim tim što je zadovoljen dokaznički uslov, zadovoljena su i preostala dva uslova neophodna za znanje, aletički uslov i uslov opravdanosti.¹⁷⁴

172 Naravno, bilo je i ostalo i autora koji bazična verovanja ipak nalaze u uobičajenim verovanjima o fizičkim objektima, ali se odriču zahteva za njihovom apsolutnom izvesnošću. Vid., na primer, Price, H. H., *Truth and Corrigibility*; Pollock, J.L., *Contemporary Theories of Knowledge*.

173 Uobičajeni naziv za ove teorije jeste *teorije o datostima*. Klasično mesto u njenoj kritici jeste članak Vilfrida Selarsa, “Empiricism and Philosophy of Mind”.

174 Koristan pregled i razmatranje definicija nepogrešivosti, nesumnjivosti, neopopravljivosti i sl., može se naći u: Alston, W. P., “Varieties of Privileged Access”.

Verovanja o sadržaju neposrednog iskustva naizgled zadovoljavaju sve uslove koji se obično postavljaju pred bazična verovanja. Na prvom mestu, ona zadovoljavaju osnovni uslov, da ih ne moramo opravdavati pozivajući se na druga verovanja, pri čemu neki smatraju da su to verovanja koja su samoopravdana,¹⁷⁵ dok drugi tvrde da ih opravdavamo nedoksatičkim kognitivnim stanjima kao što su neposredan uvid, svesnost, intuicija i sl.¹⁷⁶ Zatim, iskazi kojima se može izraziti njihov sadržaj nemaju karakter hipoteza jer su u potpunosti ograničeni na taj neposredni sadržaj i vezani za dati trenutak; za njih onda u pravom smislu reči možemo reći da ne podležu daljnjoj proverbi, da ih je moguće (ako smo uopšte skloni da tu govorimo o verifikaciji) neposredno verifikovati. Konačno, ono što im osigurava epistemološki prioritet i čini ih osnovom sveg ostalog empirijskog znanja jesu osobine (kao što je nepogrešivost) koje proizilaze iz subjektivnog posebnog epistemičkog položaja u odnosu na činjenice na koje se ona odnose,¹⁷⁷ iz neposredne dostupnosti njihovog predmeta i ograniče-nosti njihovog sadržaja.

Već smo videli kako su ovi elementi klasičnih verzija teorije bazičnosti bili sadržani u epistemološkom stanovištu jednog od predstavnika logičkog empirizma, Morisa Šlika. U svom učenju o *konstatacijama*, redukcionistički korak u pravcu svođenja sadržaja bazičnih verovanja na obim u kojem ona mogu da budu apsolutno izvesna, a da se ne izgubi dodirna tačka sa stvarnošću, Šlik je sproveo kombinacijom demonstrativnih i senzornih termina: "Ovde sada oset *H*". Videli smo i u kom smislu je Šlik tvrdio da verovanja izražena konstatacijama jesu *bazična*. Konstatacije su istina nestalne, u potpunosti vezane za trenutak u kojem subjekt ima neposredno iskustvo o nečem, i ta nestalnost im ne dopušta da budu apsolutno nepromenljiva osnova empirijskog znanja. Ali, njihovo posebno epistemološko mesto unutar empirijskog znanja ogleda se u tome što se u njima završava proces verifikacije ostalih iskaza, kao i u tome što oni obezbeđuju apsolutno fiksiranu tačku dodira između znanja i stvarnosti, čineći tako naš izbor empirijskih iskaza nearbitrarnim. Videli smo takođe i u kom smislu Šlik tvrdi da su verovanja izražena konstatacijama *apsolutno izvesna*. Njihova apsolutna izvesnost objašnjava se ne samo položajem subjekta (time što se radi o *njegovom* iskustvu), nego i lingvističkom činjenicom da prisutan demonstrativni element po-vezuje razumevanje značenja takvog iskaza sa verifikacijom: u istom trenutku u kojem opisujemo predmet (neposrednu datost) mi ukazujemo i na činjenicu koja naš opis čini tačnim. Drugim rečima, u istom trenutku u kojem razumemo značenje takvih iskaza kao "Ovde, sada okruglo plavo", mi uviđamo i njihovu istinitost.¹⁷⁸

Jednu od *najrazvijenijih* verzija klasične teorije bazičnosti nalazimo u *fenomenalističkom* ruhu koje joj je dao K. I. Luis. Naše znanje o svetu Luis predstavlja kao građevinu čiji se viši delovi uzajamno podržavaju ali tako da cela građevina počiva na neposrednim čulnim uvidima.¹⁷⁹ On se slaže sa time da je najprostiji vid empirijskog znanja znanje na osnovu direktnog opažanja fizičkih objekata. Međutim, kao i pripadnici Bečkog kruga, i Luis ističe da verovanja o osobinama spoljašnjih objekata, mada počivaju na opažanju, imaju hipotetički karakter. Samim tim što tvrde

¹⁷⁵ Na primer Čizolm (Chisholm, R. M., *Theory of Knowledge*).

¹⁷⁶ Rasel je uveo poseban oblik znanja, *neposrednog* znanja ("*knowledge by acquaintance*"), dok drugi govore o nekoj vrsti neposrednog uvida (Luis), introspektivnog "pogleda" (Moser, P. K., *Empirical Justification*) ili intuiciji (Njuinton, A., *The Nature of Things*).

¹⁷⁷ Na ovaj poseban položaj ukazuje se raznim verzijama takozvane teze o povlašćenom epistemološkom pristupu koji subjekt ima u pogledu sadržaja svog iskustva. Vid., Grahek, N., "Nepogrešivost i čulno opažanje".

¹⁷⁸ Ovaj semantički momenat kasnije je posebno naglasio Ejer, ističući da je on uslovljen odgovarajućim jezičkim pravilima koja regulišu upotrebu senzornih termina. Ta su pravila takva da upotreba senzornih termina počiva na direktnoj asocijaciji termina sa odgovarajućim osetima (termin "plavo" asociramo sa osetom plavog, termin "okruglo" sa osetom okruglog, i sl.), i kada upotrebljavamo neki senzorni termin govoreći o svom iskustvu, mi onda to iskustvo opisujemo ne pozivajući se na neke druge termine čije značenje već poznajemo, ili na neka druga iskustva (sećanje), nego prosto pokazujemo da smo ovladali jednim jezičkim pravilom (ostenzivno ustanovljenim) za čiju primenu je važno samo to da prepoznamo situaciju u kojoj je ono primenljivo. Za razliku od Šlika, Ejer ne insistira na apsolutnoj izvesnosti ovakvih iskaza; situacija može biti takva da je upotreba rečenica "Osećam bol" ili "Izgleda mi da vidim nešto plavo", diktirana odgovarajućim jezičkim pravilima (pravilima značenja izraza "bol" i "plavo"), sasvim opravdana, ali da istinitost tih rečenica nije konkluzivno osigurana. (Cf., Ayer, A. J., "Basic Propositions", pp. 345-6)

¹⁷⁹ Cf., Lewis, C. I., "The Bases of Empirical Knowledge", p. 128.

nešto o objektima čije postojanje i osobine ne zavise od našeg opažanja, ona uključuju izvesna očekivanja i predviđanja u pogledu toga šta ćemo opažati ako preduzmemo izvesne korake. Sa ispunjenjem tih predviđanja raste i pouzdanost verovanja, ali ona nikada ne može biti apsolutna; nikakva buduća iskustva, ma koliko potvrđivala neko moje verovanje o fizičkom objektu, ne mogu ga učiniti apsolutno nesumnjivim. Zbog toga i Luis pravu osnovu traži u verovanjima čiji sadržaj je sveden na neposredno svedočanstvo, tačnije na činjenice našeg neposrednog opažajnog iskustva. Svako takvo iskustvo je kvalitativno specifično (“*njualia*”), i ako bi subjekt pokušao da ga opiše ili izrazu, najprikladnija jezička forma koja mu u tu svrhu stoji na raspolaganju jesu iskazi tipa “Vidim *H* koje mi *izgleda F*” ili “*Izgleda* mi da vidim *H* koje je *F*”. Uvođenjem izraza “*izgleda*” (ili nekog srodnog) sadržaj iskaza se ograničava na *ono što je dato u iskustvu*, čime se, po pretpostavci, postiže da su takvi iskazi u trenutku u kojem ih subjekt izriče *apsolutno nesumnjivi*.¹⁸⁰ Kvalitativni aspekt čulnog iskustva služi nam kao ključ za uobičajena empirijska verovanja o fizičkim objektima i njihovim osobinama, a njihov kognitivni značaj je u tome što na njima temeljimo svoja predviđanja o izgledu fizičkih objekata.

Prema Luisovoj verziji teorije bazičnosti, *neposredne datosti* iskustva jesu, dakle, sadržaji čulnog opažanja, čulni kvaliteti i sklopovi tih kvaliteta. “*Njualia*” su, kaže Luis, “uočljivi kvalitativni karakteri onoga što je dato, koji se mogu ponovo javiti u različitim iskustvima”, kao što su “neposrednost crvenosti ili čvrstoće”.¹⁸¹ Međutim, ono što kod Luisa stvara dodatne teškoće jeste njegovo prvobitno tvrđenje da se “*njualia*” u strogom smislu reči ne mogu izraziti jezikom ili mišlju; one su, prema Luisu, *neizrecive* (*ineffable*). Najveći problem je što se onda ne uviđa kako nešto što je doslovno govoreći neizrecivo i neopisivo može da posluži u opravdavanju kognitivnih stanja kao što su verovanja. Drugim rečima, nejasno je kako nešto što ne može biti predmet mišljenja može da ima bilo kakav epistemološki značaj u opravdavanju. Zbog toga Luis u svojim kasnijim radovima odustaje od svog prvobitnog tvrđenja i uvodi ideju o posebnoj, *ekspresivnoj* upotrebi jezika:

Distinktivno obeležje ekspresivnog jezika, ili ekspresivne upotrebe jezika, jeste da njima označavamo *pojave*. Referirajući tako na pojave, ili tvrdeći da se nešto pojavljuje, takav ekspresivan jezik *niti tvrdi niti poriče bilo kakvu objektivnu realnost onoga što se pojavljuje*. On se ograničava na opis sadržaja samog pojavljivanja.¹⁸²

Ekspresivni iskazi su prepoznatljivi po upotrebi izraza “*izgleda mi kao*”, “*čini mi se da*” i sličnih, čija je uloga, kao što smo ranije zapazili, da ponište uobičajene objektivističke implikacije iskaza, svodeći njihov sadržaj samo na ono što se javlja u iskustvu. Bazična verovanja bi tada bila ona koja su jezički izražena pomoću rečenica ekspresivnog jezika: “*Izgleda mi da vidim H koje je F*”. Istinitost takvog iskaza zahteva da je (1) *njualia F* aktualno data u mom iskustvu, (2) da sam, prihvatajući to verovanje, *shvatio* ili *uvideo* tu *njualia*. Ovaj drugi momenat, to što sam, kada se radi o sadržaju mojih čulnih iskustava, u položaju da *neposredno shvatim* ili *uvidim njihov kvalitativni karakter*, jeste ono što mojim verovanjima o sadržajima mog iskustva obezbeđuje poseban epistemički status, čini ih nesumnjivim ili nepogrešivim.

Jedan mogući pravac kritike Luisove i Šlikove verzije teorije bazičnosti ticao bi se opštijeg pitanja kako možemo verbalno da izrazimo neposredno znanje o kvalitativnim sadržajima svog iskustva, odnosno, kako neko uopšte može da govori o onome što mu je potpuno privatno, u šta drugi ne mogu da imaju nikakav uvid? Luis je smatrao da se to može postići posebnom, *ekspresivnom* upotrebom jezika, različitom od *objektivističke* upotrebe kakvu susrećemo u tipičnim iskazima o spoljašnjim objektima. Međutim, nevolja je što reči u jeziku imaju intersubjektivno značenje, što senzorni termini kao što su “*okruglo*”, “*plavo*”, “*oporo*” i dr., svoje značenje stiču kroz objekti-vističku upotrebu jezika, tako što se koriste za opisivanje osobina objekata kao što su lopta, more ili vino. Sam Luis priznaje da iskaze o neposrednim iskustvenim

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 134.

¹⁸¹ Lewis, C. I., *Mind and the World Order*, p. 121, 60.

¹⁸² Lewis, C. I., *An Analysis of Knowledge and Valuation*, p. 179.

datostima ne možemo formulirati u običnom jeziku, jer takve formulacije sa sobom uvek nose implikacije o nečemu što nije dato; bilo koju reč da upotrebimo, njeno značenje je takvo da u sebi nosi implikacije o prošlim standardnim upotrebama te reči, što i ne iznenađuje, budući da je za poznavanje značenja neophodno (ako ne i dovoljno) poznavati pravilo njene upotrebe. Uobičajeni senzorni izrazi ne mogu, dakle, da posluže za nezavisno opisivanje sadržaja čulnog iskustva jer su i oni krati objektivističkim implikacijama. Ekspresivni jezik koji bi sadržavao takve termine ne bi mogao da ima prioritet u odnosu na uobičajeni objektivistički jezik, nego bi stvari pre stajale obrnuto - on bi morao biti zasnovan na objektivističkom jeziku.¹⁸³ A svaki pokušaj da se pretpostavi nekakav poseban privatni jezik koji bi imao takvu ekspresivnu funkciju o kojoj govori Luis suočava se sa uverljivom Vitgenštajnovom kritikom - ona pokazuje da je ideja o privatnom jeziku, o tome da neko može izmišljati reči i izgrađivati jezik kojim će opisivati svoja privatna, samo njemu dostupna iskustva, u osnovi nekoherentna, jer reči, da bi imale značenje, moraju da se upotrebljavaju u skladu sa nekim intersubjektivno dostupnim pravilom.¹⁸⁴ Izgleda tako da nije moguće u potpunosti jezički izraziti sadržaje neposrednog opažajnog iskustva a da se odstrane sve standardne (objektivističke) implikacije koje senzorni termini u sebi nose.¹⁸⁵

Ja se ovde neću upuštati u ovu lingvističku kritiku pretpostavke koja je u osnovi pogotovo fenomenalističkih varijanti teorije bazičnosti, pretpostavke da je sadržaj bazičnih verovanja (verovanja o onome što je dato u neposrednom iskustvu) moguće izraziti rečenicama koje neće sadržavati nikakve objektivističke implikacije. Neki autori su po svoj prilici sasvim u pravu kada tvrde da ova kritika ima razornu moć jer potpuno uklanja tle ispod nogu teorijama kao što su Luisova i Šlikova.¹⁸⁶ Ipak, ja ću više pažnje posvetiti epistemološkom aspektu pretpostavke o postojanju bazičnih verovanja, iz-raženom pre svega u uverenju da ovakva verovanja svoj epistemološki prioritet u odnosu na ostala duguju takvim svojstvima kao što su nepogrešivost, nesumnjivost ili nepopravljivost.

Zato će prve krupnije primedbe imati veze sa motivom za izvesnošću. Ovaj motiv smo ranije izdvojili kao motiv koji je kod većine predstavnika klasičnih verzija teorije bazičnosti bio u pozadini njihovog traganja za nepogrešivim verovanjima. U tom pogledu ni Šlik ni Luis nisu izuzetak. Izgledalo je da su takva verovanja nađena u klasi verovanja koja se tiču trenutnog sadržaja subjektivnog iskustva. Međutim, ovaj utisak se pokazao kao neosnovan, zato što su verovanja o trenutnim sadržajima iskustva ipak podložna pogrešci.¹⁸⁷ Gledište da subjekt ima nepogrešivo znanje o kvalitativnom sadržaju svojih oseća i utisaka u stvari je samo prenelo stari realistički model neposrednog opažanja fizičkih objekata, uzdrman slučajevima čulne obmane i halucinacije, na subjektivno unutrašnje iskustvo. Razlika između spoljašnjih predmeta opažanja i naših oseća i utisaka je, po pretpostavci, u tome što su oseća i utisci potpuno transparentni

¹⁸³ Sellars sasvim jednostavno formuliše primedbu o prioritetu objektivističke upotrebe jezika u odnosu na onu koju Luis naziva ekspresivnom. Smisao takvih predikata kao što je predikat "plav" u kojem za nešto kažemo da nam *izgleda plavo* morao bi biti isti kao i smisao u kojem kažemo da nešto *jest* plavo. Međutim, pojam "biti plav" je prostiji od "izgledati plav", jer ovaj drugi opisuje relaciju "nekome izgledati plav". Zbog toga jezik koji sadrži izraze tipa "izgleda", "čini se" i sl., ne može biti logički primarniji u odnosu na jezik o samim fizičkim objektima i njihovim osobinama. (Sellars, W., "Empiricism and the Philosophy of Mind", p. 483.)

¹⁸⁴ Vitgenštajn, L., *Filozofska istraživanja*.

¹⁸⁵ Na nekim mestima se stiče utisak da Luis nije puno zabrinut time što iskaze koji imaju ekspresivan karakter ne možemo precizno formulirati. Kako on primećuje, naglasak nije na ovom verbalnom aspektu (formalnom), nego na materijalnom, na stvarnoj ulozi koju iskustvene datosti igraju. A one, dodaje Luis, tu ulogu igraju bez obzira možemo li ih precizno jezički opisati. Bez shvatanja neposrednog i nesumnjivog sadržaja iskustva, empirijski sudovi ne bi mogli imati nikakve osnove; u datostima je temelj empirijskog znanja. (taviše, za ekspresivne iskaze Luis tvrdi da ne predstavljaju sudove, ne čine znanje, pošto je kod njih isključena mogućnost pogreške: kada subjekt ima određeno iskustvo, onda ne može pogrešiti u njegovoj identifikaciji. ("The Bases of Empirical Knowledge", pp. 136-7)

¹⁸⁶ Cf., Dancy, J., *An Introduction to Contemporary Epistemology*, p. 82.

¹⁸⁷ Zaključak do kojeg se na tom primeru došlo uopšteniji je. Formulirao ga je Ostin u svojoj kritici tradicionalne epistemologije: "Međutim, ovaj idealni cilj se u stvari pokazao kao nedostižan. Nema, niti može biti neke vrste rečenica koje su, jednom izrečene, kao takve nepodložne naknadnom popravljanju ili povlačenju." (Austin, J. L., *Sense and Sensibilia*, p. 112) Pokazalo se, dakle, ne samo da nema apsolutno izvesnih ili nepogrešivih verovanja, nego i da ne postoji *klasa* verovanja koja bi, *kao takva*, imala epistemološki prioritet u odnosu na ostala verovanja.

subjektovoj introspektivnoj svesti. Da bih se uverio da vidim neki fizički objekt kao što je čaša, moram ga osmotriti iz više uglova jer on zauzima prostor i uvek u odnosu na moj pravac posmatranja ima prednji i zadnji plan; da bih se dalje uverio da me vid ne vara, moram ga uzeti u ruke i opipati, itd. Da bih znao koje oseće imam ne moram niti da menjam perspektivu (oni ne zauzimaju prostor i nemaju "prednji i zadnji plan") niti da bilo šta posebno preduzimam - dovoljno je da svoju pažnju usredsredim na njih i oni će svi biti tu, pred mojim mentalnim "okom", potpuno neposredno i transparentno. Ali, stvari tako izgledaju samo pri površnom pogledu. Sasvim je zamislivo da neko ima iskustvo o vizuelnom utisku teget-plavog dok veruje da ima oset modro-plavog. Ili, da je u nedoumici šta da kaže o svom trenutnom iskustvu, kako da opiše svoje oseće: može da kaže "Izgleda mi da osećam zubobolju" kada bi bilo tačnije reći "Izgleda mi da osećam glavobolju"; ili može da se koleba između toga da li da kaže "Izgleda mi da u glavi osećam izvesnu zbrkanost" ili "Izgleda mi da osećam potmulu glavobolju".¹⁸⁸ Takođe je poznato da osobe koje nisu u stanju da razlikuju neke boje ili nijanse nesumnjivo znaju da imaju oset izvesne boje, ali pošto nisu u stanju da razlikuju boje, ili oklevaju da taj oset identifikuju kao oset određene boje, ili najčešće greše u njegovoj identifikaciji.

Jedno moguće objašnjenje za ovakve nedoumice i pogreške je sle-deće: kao i ostala verovanja, i verovanja o trenutnom iskustvu uključuju propozicionalni ili bar konceptualni momenat, sud o činjenici i primenu pojma u svrhu identifikacije činjenice ("Ovaj oset je oset *modro-plavog*"). Kao takva, i ova verovanja su pogrešiva zato što je način na koji ovladavamo pojmovima, uključujući i senzorne termine, takav da njihovu primenu učimo na nekim standardnim ili paradigmatičnim slučajevima, da bismo onda u budućim situacijama kroz poređenje sa tim slučajevima utvrđivali da li je pojam primenljiv ili ne; zbog toga sudovi o trenutnom iskustvu uvek imaju *komparativan* karakter ("moj oset modro-plavog *isti je kao* i oset koji sam imao kada sam, učeći šta ta reč znači, opažao boju mora").¹⁸⁹ Naučivši njihovu primenu na standardnim slučajevima, stekli smo sposobnost da u budućim slučajevima raspoznavamo oseće. Međutim, ova činjenica je kontingentna, uključuje indukciju, prethodno znanje o fizičkim objektima i pamćenje. Zato su naša verovanja o sadržaju trenutnog iskustva pogrešiva: mogu se pogrešno sećati slučajeva koje uzimam kao paradigmatične, moje pamćenje može biti nedovoljno oštro, i sl.

Ali, ovo objašnjenje pogrešivosti navedene vrste verovanja u stvari pokazuje da teoretičari bazičnosti nisu uspeali dovoljno da redukuju sadržaj bazičnih verovanja; ispostavlja se da konceptualna sredstva pomoću kojih izražavamo njihov sadržaj ne mogu biti ograničena na trenutno iskustvo zbog toga što su uslovi primene odgovarajućih termina, ili pravila koja regulišu njihovo značenje, takvi da pretpostavljaju ovladavanje njihovom upotrebom na paradigmatičnim slučajevima, a to su gotovo uvek fizički objekti (modro-plavo kao boja *mora*, okruglo kao oblik *lopte*, i sl.). Opisujući svoje trenutno iskustvo subjekt ne uspeva da se ograniči samo na to iskustvo zato što mora da se rukovodi prethodnim znanjem, u svetlu kojeg vrši identifikaciju datog iskustva, ili pravilom upotrebe senzornog termina koje je definisano prethodnim slučajevima, nezavisno od datog iskustva.

Teoretičari bazičnosti mogu zato da nastave da sprovode svoju jednom započetu i naizgled uspešnu strategiju, rukovodeći se oprobanim principom "što je manji sadržaj verovanja, to je manja i mogućnost pogreške". S obzirom da je izvor nevolje u upotrebi deskriptivnih termina, možemo ili da tragamo za još opreznijim jezičkim formulacijama od one koju predlaže Luis (na primer, "*Mislím* da mi sada izgleda da vidim modro-plavo"), ili da potpuno izbacimo deskriptivne termine ("Sada, ovde, ovo"). Problem je, međutim, što u prvom slučaju težište onoga što tvrdim

¹⁸⁸ Ovakve primere Hempšir naziva slučajevima *semantičke neizvesnosti*, praveći bitnu razliku između njih i čisto verbalnih pogrešaka, kada subjekt tačno raspoznaje svoje trenutno iskustvo ali bira pogrešnu reč da bi ga opisao; u navedenim primerima subjekt je u nevolji zato što ne može da pronađe opis koji će odgovorati kvalitativnom sadržaju njegovog iskustva. (Hampshire, S., "Some Difficulties in Knowing", p. 29.)

¹⁸⁹ Epistemološki aspekt ovog objašnjenja, u kojem je naglasak na *sposobnosti* identifikacije, na tome kako to da možemo da raspoznavamo neki oset kao oset "zelenog" ili "ukus ananasa", nalazimo kod Ostina ("Other Minds"); semantički aspekt, u kojem se opisuje kako ovladavamo upotrebom senzornih termina, nalazimo kod Selarsa ("Empiricism and the Philosophy of Mind").

biva pomerenom sa suda o mom iskustvu na izražavanje opreznosti ili nedoumice.¹⁹⁰ U drugom slučaju, pak, teoretičar bazičnosti zapada u bezizlazan položaj: s jedne strane pokazuje se da je nepogrešivo samo ono verovanje koje nema nikakav (ili gotovo nikakav) empirijski sadržaj; dok se, s druge strane, ne vidi kako bi ovako redukovana verovanja mogla uopšte da posluže kao osnova za bilo kakvo empirijsko znanje?¹⁹¹

Na drugačiju mogućnost ukazao je Čizolm.¹⁹² Njegova osnovna ideja je, čini se, sasvim na mestu: komparativna upotreba suda o kvalitativnom aspektu mog trenutnog iskustva mora da pretpostavlja nekakvo ne-komparativno znanje - dve stvari mogu upoređivati u nekom aspektu samo ukoliko imam znanje o tome kako svaka od njih pojedinačno izgleda. U svetlu ovog zapažanja valja onda napraviti razliku između lingvističkog momenta, toga kako učim da upotrebljavam jednu reč (uključujući tu i reči kojima opisujemo osete), i mog verovanja o trenutnom iskustvu o kojem želim da izvestim upotrebljavajući izvesnu reč. Kada izražavam to verovanje ne izveštavam o poređenju, nego o samom iskustvu. Dakle, način na kojim ovladavamo upotrebom reči kojima opisujemo osete ne isključuje mogućnost intrinzičnog, ne-komparativnog opisa sadržaja mog senzornog iskustva u datom trenutku. Kada sam jednom ovladao upotrebom reči "modro-plavo", naučivši to na standardnim slučajevima, onda u datom trenutku tu reč mogu da upotrebim samo za izveštavanje o onome što osećam, bez ikakvih implikacija o onome što ja ili drugi normalno osećaju u prisustvu standardnih modro-plavih objekata.

Međutim, ni ovo ograničavanje na nekomparativan sud o sadržaju trenutnog iskustva ne isključuje mogućnost pogreške: mogu napraviti pogrešku u pokušaju da precizno opišem oset koji u datom trenutku imam i to ne zato što sam pogrešno zapamtio ili zaboravio standardne slučajeve, nego jednostavno zato što sam u neodumici ili se kolebam oko *tačnog* opisa tog oseta ("Da li je ovo vino koje kušam samo kiselo, ili je oporo?"). Bilo bi tvrdoglavo istrajavati i dalje na tome da se radi o prosto verbalnoj pogrešci, da sam i dalje u stanju da raspoznam svoj oset, da je moje verovanje o njemu takvom kakvo je i dalje nepogrešivo, *alida* nisam u stanju da odaberem pravu reč da bih ga adekvatno izrazio. Zaista, ovde negde se gubi željena granica između činjeničke i verbalne pogreške: ako sam stvarno u neodumici da li je vino koje kušam kiselo ili oporo, onda moj problem nije u tome da ne poznajem u dovoljnoj meri značenje ovih reči, već je u tome da u nekim graničnim slučajevima nisam u stanju da povučem razliku između *oseta* kiselog i *oseta* oporog, odnosno, da nisam u stanju da u datim okolnostima kažem da li je oset koji sada imam zaista oset kiselog.¹⁹³

Za razliku od prethodnog objašnjenja pogrešivosti, koje se pozivalo na komparativan karakter suda kojim izražavamo sadržaj verovanja o osetu, ovo objašnjenje istrajava na tome da je verovanje pogrešivo prosto zato što sadrži konceptualni ili propozicionalni element, ma kako dalje tumačili identifikaciju ili upotrebu odgovarajućih termina.¹⁹⁴ I kada intrinzično opisujem i identifikujem sadržaj svog neposrednog iskustva, moram upotrebiti odgovarajući pojam ili sud

¹⁹⁰ Cf., Grahek, N., "Nepogrešivost i čulno opažanje", str. 17.

¹⁹¹ Na ove teškoće u jezičkoj formulaciji koja bi adekvatno izrazila sadržaj neposrednog iskustva ukazali su još ranije Hegel i Bredli.

¹⁹² Chisholm, R. M., *Theory of Knowledge*, pp. 60-61. I Nikola Grahek ("Nepogrešivost i čulno opažanje") dosta uspešno pokazuje da navedeno objašnjenje ne implicira nemogućnost nekomparativnog ili intrinzičnog opisa trenutnog iskustva (str. 24-30).

¹⁹³ Kao što primećuje Ostin, do greške može doći "na mnogo više načina nego korišćenjem pogrešne reči. Mogu pogrešno da kažem 'Magenta' ili omaškom, želeći da kažem 'Vermalion'; ili zato što ne znam baš tačno šta znači 'magenta', koja nijansa boje se naziva *magenta*; ili opet, zato što nisam bio u stanju, ili prosto to nisam učinio, da zaista zapazim ili obratim pažnju ili adekvatno sagledam boju koja je predamnom. Dakle, uvek postoji mogućnost ne samo da priznam da 'magenta' nije bila adekvatna reč za opis boje koja je predamnom, već *takođe* i da uvidim, ili da se možda podsetim, da boja koja je predamnom prosto nije *magenta*. A to važi i za slučaj u kojem kažem 'Izgleda, meni lično, ovde i sada, kao da vidim nešto što ima boju magenta', jednako kao i za slučaj u kojem kažem 'To je magenta'. Prva formula je možda opreznija, ali nije *nepogrešiva*." (*Sense and Sensibilia*, p. 113)

¹⁹⁴ Sam Luis priznaje ovaj momenat kada kaže da "... nijednu određenu datost ne možemo da opišemo kao takvu, zato što opisujući je, na bilo koji način, mi je određujemo tako što je podvodimo pod ovu ili onu kategoriju, izdvajamo nešto na njoj, naglašavamo neke njene aspekte, i dovodimo je u neku vezu na određene dopustive načine." (Lews, C. I., *Mind and the World Order*, p. 52)

kojim ću izraziti svoje verovanje; a tada je uvek zamisliva situacija u kojoj nisam sasvim siguran u kvalitativni karakter svog iskustva i u kojoj postoji mogućnost da pojmovni ili propozicionalni izraz mog verovanja bude pogrešan.

Teoretičar bazičnosti bi mogao da prizna da sa konceptualizacijom i propozicionalnim sadržajem nastupa i pogrešivost, pa da pretpostavi postojanje nekog *posebnog kognitivnog odnosa* koji subjektu obezbeđuje neposredan uvid u sadržaje njegovog čulnog iskustva. Empiristi su se posebno trudili da istaknu tu nepropozicionalnost naše svesti o neposrednim iskustvenim datostima. Tako je, na tragu empirizma, Luis razlikovao dva sastavna dela našeg saznanja:

U našem kognitivnom iskustvu postoje dva elementa, neposredne datosti kao što su one koje potiču iz čula, koje su prisutne ili date svesti, i neki oblik, konstrukcija, ili interpretacija, kao izraz misaone aktivnosti.¹⁹⁵

Iskustvo o datosti je, po pretpostavci, nešto što imamo samim tim što posedujemo svest, i ono mora biti nezavisno od svake pojmovne sposobnosti koju stičemo tokom života; ono je rezultat doprinosa stvarnosti našem saznanju. Na drugoj strani, pretpostavka o nepropozicionalnom karakteru naše svesti o iskustvenim datostima proističe iz uverenja da se u njima nalazi kamen-temelj izvesnosti empirijskog znanja. To je i dovelo do tvrđenja da njihov sadržaj u strogom smislu reči ne može biti opisiv, pošto opisivost sa sobom nosi mogućnost pogreške. Nevolja je, međutim, što je izvesnost iskustvenih datosti spasena po cenu neshvatljivosti same ideje da one uopšte mogu poslužiti za proveru ili potvrđivanje bilo čega.

Zastupnici teorije o bazičnim verovanjima interpretiranim kao verovanjima o kvalitativnom sadržaju subjektivog iskustva se često odlučuju za ovo rešenje. Za iskustvene datosti se pretpostavlja da su predmet subjektivog neposrednog uvida, neposredne svesti ili nekog posebnog akta "mentalnog viđenja" (u kojem su nam oseti dati na način na koji su nam dati objekti vizuelnog opažanja),¹⁹⁶ pri čemu se poriče da ovi saznajni akti imaju konceptualni ili propozicionalni karakter. Pomenuti autori ih naprosto ne ubrajaju u doksatička stanja i poriču da ona mogu imati adekvatan jezički izraz. Ako je način na koji su subjektu dostupni sadržaji njegovog iskustva zaista takav, onda bi izloženi protivprimeri izgubili svoju snagu. Naravno, posebno je pitanje (u koje se ovde neću upuštati) da li je to tačan model predstavljanja naše introspektivne svesti uopšte.¹⁹⁷ Takođe ne sporim da sadržaji našeg iskustva imaju inherentan kvalitativni karakter, ono što Luis naziva "*njualia*": bol može biti oštar i prodoran, ukus opor i ljutkast, oset boje oset modro-plavog, itd. Međutim, pitanje je da li subjektova svest o osetima i njihovim kvalitetima, kada se tumači tako da nema konceptualni niti propozicionalni karakter, uopšte može da posluži za opravdavanje takvih doksatičkih stanja kao što su verovanja. Da li neki akt svesti koji uopšte ne može pojmovno ili jezički da se izrazi može biti naveden kao razlog za prihvatanje nekog verovanja? Ovo pitanje u stvari dovodi teoretičare bazičnosti koji govore o neposredno datim sadržajima iskustva, o datostima *kao takvima*, u tešku dilemu: ako se iskustvene datosti shvate kao nešto što je potpuno transparentno nekom posebnom, neposrednom uvidu subjekta, bez ikakvih primesa konceptualizacije ili suda, onda su one u doslovnom smislu reči zaista neizrecive i neopisive, ali su, da nevolja bude veća, kao takve neupotrebljive za opravdanje; ako se pak shvate kao opisive i izrecive, kao predmet kognitivnih stanja subjekta koja imaju konceptualni ili propozicionalni sadržaj, onda one istina mogu da posluže za opravdavanje, ali njihov opis ili sud o njima mogu biti podvrgnuti preispitivanju i korigovanju, odnosno, i sami zahtevaju opravdavanje.¹⁹⁸ Prosto se ne vidi kako bi teoretičar

¹⁹⁵ Lewis, C. I., *Mind and the World Order*, p. 38.

¹⁹⁶ Ovakav model uvodi Moser (Moser, P. K., *Empirical Justification*).

¹⁹⁷ Vid., Grahek, N., "O predmetima i granicama introspekcije".

¹⁹⁸ Ovu dilemu sa kojom se suočava učenje o datostima kao dodimojtačci izmeđ u našeg saznanja i stvarnosti prvi je formulisao, koliko mi je poznato, Bredli (Cf., Bradley, F. H., *Appearance and Reality*, p. 198). Kasnije su je u jasnijem obliku, neopterećenom idealističkim pogledima, za kritiku učenja o datostima koristili Selars ("Empiricism and the Philosophy of Mind") i Bon žur (*The Structure of Empirical Knowledge*, ch. 4).

bazičnosti mogao da se provuče između krajeva ove dileme, budući da su oba za njegovo stanovište podjednako neprihvatljiva.

Teoretičara bazičnosti bi mogao da se vrati prvobitnoj tezi da subjektov uvid u kvalitativni sadržaj njegovih oseća i utisaka ima kognitivni karakter, da zatim prizna kako u navedenim primerima nije reč o *prosto* verbalnoj pogrešci, ali da doda da je greška prouzrokovana nekim drugim faktorom, na primer, time što subjekt nedovoljno vlada izošćenim jezičkim distinkcijama, ili što su mu promakle suptilne razlike između inače veoma sličnih utisaka, ili nedovoljnom pažnjom koju je poklonio uočavanju kvalitativnog aspekta svog iskustva, itd. Doveden do kraja, ovaj korak se svodi na zahtev da subjekt prethodno mora da otkloni sve moguće izvore pogreške kako bi mogao nepogrešivo da identifikuje svoje oseće. Tim zahtevom teško da možemo biti zadovoljni, jer, prvo, teza o nepogrešivosti poprima sasvim nezanimljiv karakter (svodi se na tezu da subjekt ne može da pogreši ukoliko otkloni sve moguće uzroke ili izvore pogreške),¹⁹⁹ drugo, sam zahtev je nerealističan, jer (kao što je više puta primećeno) teško da smo ikada u položaju da otklonimo sve moguće izvore ili uzroke pogreške, i treće, proizilazi da nepogrešivost u tom smislu nije privilegija (nije intrinzično svojstvo) predložene klase (niti bilo koje klase) ve rovanja, već se odnosi na sva empirijska verovanja i tiče se prvenstveno *epistemičkog položaja* subjekta (ako sam ikada u položaju da otklonim sve uzroke ili izvore pogreške u situaciji u kojoj verujem da je papir predamnom beo, onda je to moje verovanje nepogrešivo).²⁰⁰

A kada je o reč o epistemičkom položaju subjekta, razume se da on nikada ne može biti *ideal*, već samo bolji ili lošiji. Jedna stvar je u tom smislu neosporna kada su u pitanju kvalitativni sadržaji subjektovog iskustva: sam subjekt je u *najboljem mogućem* položaju da o njima iznese adekvatan sud. Na žalost po većinu klasičnih verzija teorije bazičnosti, najbolji položaj još uvek ne znači i idealan položaj, položaj u kojem je svaka mogućnost pogreške isključena; naj-bolji položaj znači samo to da se, nakon što sam potpuno usredsredio svoju pažnju na kvalitativni karakter svojih oseća i pažljivo odabrao izraze kojima ću ga opisati, ne vidi kakav bi stvarni razlog mogao da se navede protiv onoga u šta u navedenim okolnostima verujem. Samim tim što su u pitanju moja iskustva, neosporno je da sam u pogledu identifikacije i opisa svojih oseća i utisaka u najpovoljnijem epistemičkom položaju, zbog čega izgleda besmisleno pitati me "Kako znaš da osećaš bol, ili da imaš oset modro-plavog?". Ali, iz toga što sam najbolji sudija o sadržajima svog iskustva još uvek ne sledi da sam nepogrešivi sudija. Čak i kada je u pitanju identifikacija onoga što osećam, ja mogu biti nemaran, nesmotren, nepromišljen, nesiguran, zbunjen, i sl. Zaista, postoje situacije u kojima je sasvim smisleno pitati nekoga "Da li si *siguran* da je to što osećaš glavobolja, ili da je vizuelni oset koji sada imaš oset modro-plavog?".²⁰¹

Najviše što se može reći o subjektovom položaju u odnosu na oseće koje ima izraženo je u umerenim varijantama teze o epistemološki povlašćenom pristupu: da je subjekt *neprikosnoven* u donošenju konačnog suda o kvalitativnim sadržajima svog iskustva, da ima *krajnju reč* o tome šta oseća i kakve utiske ima.²⁰² Ovakve osobine ne proizilazi iz karaktera subjektovih verovanja, nego iz činjenice da se radi o *njegovom* iskustvu i da drugi ne mogu imati neposredan uvid u

¹⁹⁹ Grahek, N., "Nepogrešivost i čulno opažanje", p. 31.

²⁰⁰ Austin, J. L., *Sense and Sensibilia*, pp. 114-5.

²⁰¹ Hampshire, S., "Some Difficulties in Knowing", p. 28.

²⁰² Ova teza, ukoliko tačno opisuje subjektov epistemički položaj u pogledu sadržaja njegovog iskustva, isključuje i preostala dva svojstva koja se obično navode kao određujuća za bazična verovanja - nesumnjivost i nepopravljivost. Fodor (Fodor) navodi zanimljive slučajeve koji potvrđuju da iako obično znamo kakve utiske imamo i kako nam stvari izgledaju, empirijski je netačno tvrditi da to uvek znamo. Jedan primer je poznata Miler-Lajerova iluzija, u kojoj dve linije iste dužine od kojih je jedna omeđena strelicama okrenutim unutra a druga strelicama okrenutim napolje *vidimo kao* da su različite dužine; objašnjenje iluzije počiva na pretpostavci da ih vidimo kao trodimenzionalne uglove, iako uopšte nije introspektivno očigledno da ih tako vidimo (psiholozi do objašnjenja iluzije nisu došli introspekcijom, nego teorijskom rekonstrukcijom). Drugi primer je u vezi sa sporom u psihologiji opažanja boja: dugo se smatralo da žuto izgleda kao mešana boja, ali je sada (nakon teorijskih razmatranja) postalo očigledno da ne izgleda tako. Ovi slučajevi potvrđuju kako možemo imati razloge da posumnjamo u verodostojnost svog suda o sopstvenim osećima i kako drugi (ovde psiholozi) mogu utvrditi da moj sud nije tačan. (Fodor, J., "Observation Reconsidered", p. 41)

sadržaje njegovog iskustva. Da se ne radi o inherentnom svojstvu samih verovanja o sadržajima iskustva pokazuje to što su zamislive situacije u kojima bih i u pogledu uobičajenih opservacionih verovanja o fizičkim objektima bio u takvom položaju da sam neprikosnoveni sudija i da imam krajnju reč. Tako, na primer, mogu zamisliti situaciju poput one iz poznatog Vitgenštajnovog primera:²⁰³ da posedujem kutiju koju nosim sa sobom i čiji je sadržaj samo meni dostupan na uvid, tako da sam, sticajem okolnosti, u takvom položaju da imam krajnju reč o sadržaju kutije, što nikako ne znači da će moj sud biti nepogrešiv jer se, kada bacim pogled u kutiju, još uvek mogu prevariti u pogledu toga šta je u njoj sadržano. Neko bi mogao primetiti da su takve situacije one u kojima faktički imam krajnju reč, usled sticaja kontingentnih okolnosti, dok je slučaj sa sadržajima nečijeg iskustva takav da je u načelu isključena mogućnost da neko drugi ima uvid u te sadržaje. Primedba je možda na mestu, ali je gledano sa epistemološkog aspekta bez neke posebne težine, jer se ne vidi kako razlika između faktičke i načelne mogućnosti nešto menja na stvari u pogledu mog epistemičkog položaja u pomenutim slučajevima, odnosno kako bi načelna nemogućnost da drugi imaju uvid u sadržaje mog iskustva mogla uticati na pogrešivost ili nepogrešivost mojih sudova o tim sadržajima.

Ova razmišljanja nas vode nekim važnim zaključcima. Ne samo da je pokušaj teoretičara bazičnosti da pronađu klasu nepogrešivih verovanja koja bi imala empirijski sadržaj pretrpeo neuspeh zato što se za predloženu klasu bazičnih verovanja pokazalo da nisu nepogrešiva, nego se - što je jedan opštiji i možda još zanimljiviji zaključak - potvrdilo da verovanja nemaju epistemička svojstva inherentno. Epistemički status nije nezavisno svojstvo nekog verovanja, posebno ne neke klase verovanja, nego zavisi od kontekstualnih faktora, pre svega od onih koji određuju subjektivepistemički položaj, položaj iz kojeg on donosi sud o istinitosti iskaza u koji veruje.²⁰⁴ Nema verovanja koja sama po sebi imaju epistemološki prioritet u korpusu empirijskog znanja; što se toga tiče, sudbina svih verovanja je istovetna, sva su jednako podložna proveri i preispitivanju. Sticajem raznoraznih okolnosti ili usled prirode našeg psihološkog i kognitivnog sklopa dešava se samo to da nam je za neka verovanja daleko lakše da postignemo gotovo idealan epistemički položaj iz kojeg bismo rekli da znamo da su istinita, iz kojeg se ne vidi šta bi moglo da predstavlja protivrazlog ili suprotnu evidenciju u odnosu na ono što tvrdimo. Priroda našeg epistemičkog položaja u pogledu sadržaja naših čulnih (i ostalih) iskustava zaista je takva da je svako od nas najbolji sudija u pogledu kvalitativnog karaktera tih iskustava, ali to još uvek ne znači da ponekad taj naš položaj nije takav da ga ne bismo mogli poboljšati (većom pažnjom, izoštrenijim opisima, čak i konsultovanjem stručnih lica kao što su, u odgovarajućim slučajevima, lekari ili degustatori vina).

Ako se verovanja o sadržaju trenutnih iskustava po svom epistemičkom statusu ne razlikuju od ostalih verovanja, ima li nekih drugih razloga zbog kojih bismo mogli reći da su u određenom smislu ipak bazična? Prvi utisak koji se nameće je da ako već nemaju onaj poseban epistemološki prioritet koji im je tradicionalno pripisivan, onda se ne vidi ni da imaju neku posebnu prednost u odnosu na uobičajena opservaciona verovanja o fizičkim objektima. Štaviše, činjenica je da u svakodnevnoj pa i naučnoj saznoj aktivnosti veći značaj pridajemo opažajnim verovanjima o fizičkim objektima nego izveštajima o sopstvenom iskustvu; konačno, naše saznanje se odnosi na fizički svet, i ako ga je nekako potrebno potvrđivati ili opravdavati, onda je to primerenije činiti pozivanjem na samu fizičku stvarnost, na to kakav je svet koji nas okružuje,

²⁰³ Vitgenštajn, L., *Filozofska istraživanja*, § 293.

²⁰⁴ Ostin slično za pažanje primenjuje na iskaze i rečenice: "Jer ako je, kada tvrdim izvestan iskaz, istina da ništa zaista ne bi moglo da bude izneto kao uverljiv razlog zbog kojeg bih taj iskaz povukao, to može biti slučaj samo zato što ja jesam u najboljem mogućem položaju, što sam sebe doveo u takav položaj, da tvrdim taj iskaz - ja sam, i obavezan sam da budem, *potpuno* uveren u taj iskaz kada ga tvrdim. Ali, da li je to slučaj ne zavisi od *vrste rečenice* koju koristim da bih tvrdio taj iskaz, nego od toga *u kakvim okolnostima* ga tvrdim. Ako pažljivo pogledam neku obojenu mrlju u svom vizuelnom polju, pažljivo je osmotrim, znam dobro svoj jezik, i poklonim punu pažnju tome šta govorim, mogu da kažem, 'Izgleda mi sada kao da vidim nešto ružičasto'; i ništa se ne može navesti što bi pokazalo da sam pogrešio. Ali isto tako, ako jedno vreme gledam jednu životinju koja stoji na nekoliko stopa ispred mene, pri dobrom osvetljenju, možda je gurnem, omirišem i obratim pažnju na zvuke koje pravi, mogu reći, 'Ovo je svinja'; i ovo će takođe biti 'nepogrešivo', ništa se ne može navesti što bi pokazalo da sam pogrešio." (*Sense and Sensibilia*, p. 114)

nego na pojave, na to kako nama (svakom ponaosob) stvari izgledaju. Ako su već u pogledu svog epistemičkog statusa u istom položaju, onda je, gledano iz ovog ugla, za polazište ili krajnji test prikladnije uzimati verovanja o fizičkim objektima, a ne verovanja o sadržajima subjektivnog iskustva.

Za to postoji i jedan dublji razlog. Naime, čak i ako se pokaže da je sa dosadašnjom strategijom teorije bazičnosti sve bilo u naj-boljem redu, da je redukcija sadržaja naših verovanja uspešno posti-gnuta time što su ona zaista ograničena na neposredno iskustvo, i da je, povrh toga, krajnji cilj postignut tako što su upravo ta verovanja nepogrešiva, pitanje je mogu li ona biti bazična s obzirom na drugi zahtev: da se iz njih odgovarajućim inferencijalnim ili nekim drugim postupkom mogu izvesti ostala (pojedinačna i opšta) empirijska verovanja. Pošto je naš cilj saznanje o spoljašnjem svetu a ne o našem iskustvu, kada je jednom (po pretpostavci) ostvario svoj prvi cilj, pred teoretičara bazičnosti se postavlja zadatak da nekako povrati onaj sadržaj kojeg se svesno odrekao kako bi dobio na izvesnosti. Budući da nas zanima znanje o fizičkim objektima, a ne o našim utiscima, ako nas je doveo do toga da se tog cilja bar privremeno odrekemo *radi izvesnosti*, sada s pravom od njega možemo očekivati da nam vrati žrtvovani sadržaj naših verovanja radi drugog motiva kojim je u početku bio podstaknut, radi obezbeđivanja *empirijskog* karaktera znanja, *veze znanja sa stvarnim svetom*.

Kako iz verovanja o sadržaju svog neposrednog čulnog iskustva ("Izgleda mi da sada vidim *H* koje je *F*") mogu izvesti verovanja o spoljašnjim fizičkim objektima ("*H* je *F*")? Deduktivno to nikako ne mogu postići, čak i ako pribegnem oprobanom i ne baš uspešnom fenomenalističkom triku definisanja fizičkih objekata kao logičkih konstrukcija skupova (aktualnih i potencijalnih) čulnih podataka; nijedan, ma koliko složen iskaz o čulnim utiscima koje subjekt ima ne implicira da postoji objekt sa osobinama na koje ti utisci upućuju. Induktivno²⁰⁵ takođe ne mogu, jer su mi i za to neophodne dodatne premise za koje bih morao da pružim nezavisno opravdanje. Uviđajući tu teškoću, Čizolm je tvrdio da je odnos između bazičnih i ne-bazičnih verovanja ustanovljen posebnom vrstom principa, različitim i od principa dedukcije i od principa indukcije. On ih je nazvao *principima evidencije*, pripisujući im aprioran status. Primarni zadatak epistemologije on je video u tome da, polazeći od konkretnih slučajeva koji se u našem kognitivnom iskustvu ispoljavaju kao slučajevi opravdanog verovanja, formuliše opšte principe evidencije.²⁰⁶ Jedan od takvih principa koji bi trebalo da premosti jaz između bazičnih verovanja o osetima (za njih Čizolm tvrdi da su samoočigledna, zato što im se sadržaj poklapa sa evidencijom koju subjekt ima) i uobičajenih opažajnih verovanja je:

Za bilo kojeg subjekta *S* važi da, ako *S* veruje, nemajući nikakvog razloga za sumnju, da opaža nešto što je *F*, onda je za *S* izvan razložne sumnje da on opaža nešto što je *F*.²⁰⁷

Izraz "opaža" ovde je uzet u takozvanom "transparentnom" smislu u kojem se podrazumeva da je za *S* izvan razložne sumnje (= opravdano) da veruje kako stvar koju vidi jeste *F*. Status ovog, kao i ostalih principa, Čizolm tumači u duhu svog opšteg intuicionističkog stanovišta: otkrivamo ga u neposrednom iskustvu o svojim saznavnim stanjima, na osnovu aktualnih slučajeva u kojima verovanja tog tipa smatramo opravdanim. Princip u stvari konstatuje da je za *S*, u trenutku kada veruje da opaža nešto što je *F* i kada nema nikakve suprotne evidencije koja bi dovela u pitanje da je to *F*, opravdano da veruje da ono što opaža jeste *F*. Shvaćen kao princip koji je rekonstruisan na osnovu našeg saznavnog iskustva, on zaista izražava naš uobičajeni stav: kada imamo određene osete, u situacijama u kojima nemamo posebnih razloga da posumnjamo u njihovu verodostojnost, poverovaćemo da stvari koje

²⁰⁵ Bilo uobičajenom, bilo inverznom indukcijom, tj. abdukcijom ili zaključivanjem koje nas vodi do najboljeg objašnjenja. Moser pokušava na ovaj poslednji način, ali je i sam prinuđen da uvede dodatne premise (koje smatra neproblematičnim), čime odstupa od ključne postavke teorije bazičnosti da su bazični iskazi sami po sebi osnova sveg našeg empirijskog znanja. (Cf., Moser, P., *Empirical Justification*, pp. 198-205)

²⁰⁶ Čizolm je čak smatrao da su upravo ti principi pravi predmet epistemologije, naspram deduktivnoj logici koja se bavi principima dedukcije, i induktivnoj logici koja se bavi principima indukcije. (Chisholm, R. M., *Theory of Knowledge*, p. 3)

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 76.

opažamo imaju kvalitete koji odgovaraju tim osetima. Međutim, tako protumačen, princip samo konstatuje našu prirodnu sklonost da svoja opažajna iskustva shvatimo kao iskustva koja su uzrokovana odgovarajućim svojstvima spoljašnjih predmeta; on ne nudi nikakvo *stvarno objašnjenje* te naše sklonosti, odnosno, ne otkriva zašto u verovanjima o osetima nalazimo svedočanstvo koje *opravdava* verovanja o osobinama predmeta opažanja. Takvo objašnjenje je neophodno jer, prvo, mi možemo biti skloni da se oslanjamo na svoje osete i iz nekih drugih, ne-saznajnih razloga, i drugo, uvek kada verujemo da opažamo da je nešto *F* moguće je da je naše opažanje neverodostojno.

Čizolmov princip, dakle, ne pruža stvarno objašnjenje činjenice da smo u svakodnevnim situacijama skloni da na osnovu karaktera našeg čulnog iskustva donosimo sudove o stvarima i njihovim osobinama. U tom pogledu su, recimo, ranije pominjane teorije pouzdanosti u prednosti: ukazivanjem na pouzdanost opažajnih procesa, ili na to da su naša senzorna stanja pouzdan indikator stanja stvari u spo-ljašnjem svetu, one ne bi samo, poput Čizolmova gledišta, konstatovale da je “nečije verovanje da nešto opaža’ izvor razložnog verovanja”, nego bi objašnjavale zašto verovanja o osetima imaju tendenciju da opravdavaju verovanja o spoljašnjim stvarima. Drugim rečima, objašnjenje epistemičkog statusa opservacionih verovanja moralo bi da bude u tome što su uslovi opažanja i način funkcionisanja naših opažajnih moći takvi da su opažajna verovanja u uobičajenim okolnostima uglavnom verodostojna. Naravno, tek konkretno empirijsko istraživanje uslova opažanja i načina funkcionisanja naših opažajnih moći otkriće nam opseg okolnosti u kojima princip važi, tj., u kojima je naše opažanje pouzdano. Jer, uvek su moguće okolnosti u kojima bi nas ono vodilo pogrešnim opažajnim verovanjima.

Objašnjenje koje nam nude teorije pouzdanosti samo po sebi ne može da posluži za analizu epistemičkog statusa opservacionih verovanja, zbog toga što opravdanje, kao što smo videli u drugom poglavlju, ne može biti u potpunosti *eksternalistički* shvaćeno.²⁰⁸ S jedne strane, to objašnjenje može biti od koristi kao deo pozadine na kojoj se, putem pomenutih empirijskih istraživanja, mogu ustanoviti načini funkcionisanja naših opažajnih moći i uslovi njihovog optimalnog korišćenja, što sve zajedno omogućuje unapređivanje i poboljšavanje opažajnih tehnika i procedura koje primenjujemo u aktivnosti opravdavanja naših opažajnih verovanja. S druge strane, pak, pouzdanost je osobina koju unapred pretpostavljamo na nivou kontekstualnog okvira unutar kojeg se upuštamo u opravdavanje opservacionih verovanja; samim tim što koristimo svoje opažajne moći za sticanje informacija o spoljašnjem svetu, mi (implicitno ili eksplicitno) pretpostavljamo da su one pretežno pouzdane. Ovo prirodno ukorenjeno poverenje koje imamo u svoje, ne samo opažajne, nego i ostale saznajne moći, samo po sebi ne opravdava verovanja koja putem njih stičemo, ali je uslov pod kojim naša aktivnost opravdavanja uopšte ima smisla; u konkretnim situacijama od nas će se očekivati konkretni postupci pomoću kojih ćemo pokazati da nema suprotnog svedočanstva koje ugrožava verodostojnost verovanja do kojeg smo došli. Drugim rečima, u principu koji Čizolm predlaže od prelaza sa verovanja o osetu na verovanje o objektu mnogo je važnije da je sam subjekt preduzeo sve što je u njegovoj moći i što se u datim okolnostima od njega očekuje da bi pokazao kako ne postoje stvarni razlozi da sumnja u verodostojnost svojih opažaja.

Recimo, ako obilazim zoološki vrt i na nekoliko koraka ispred sebe vidim slona, moj se odgovor na eventualna pitanja “Kako znaš da je to slon?”, ili “Kakve razloge imaš da veruješ da je to slon?”, po pravilu neće sastojati od navođenja premisa (u koje bi ulazila recimo verovanja o osetima koje imam) i pokazivanja kako iz njih sledi zaključak da je to slon. Moj odgovor će prosto biti: “Vidim da je to slon”. Naravno, ovaj odgovor podrazumeva da sam naučio da prepoznam

²⁰⁸ Zbog toga se ovde nismo bavili *eksternalističkim* verzijama teorije bazičnosti kao što je Armstrongova. Takođe se nismo bavili ni onim teorijama koje, nasuprot prikazanim koje žrtvuju sadržaj verovanja radi njihove izvesnosti, žrtvuju izvesnost radi očuvanja sadržaja. Zaista, većina pristalica teorije bazičnosti danas je potpuno odustala od ideje o nepogrešivoj ili apsolutno izvesnoj osnovi saznanja. Međutim, kada su jednom od toga odustali, pred njima je krajnje težak (rekao bih nesavladiv) zadatak da pokažu kako to da nekoj *klasi* verovanja možemo dati bilo kakav epistemološki prioritet u odnosu na ostala verovanja. Zašto bismo, recimo, za uobičajena opažajna verovanja rekli da imaju *prima facie* veću razložnost ili verovatnoću nego neka druga verovanja?

slonove, da vladam jezičkim distinkcijama koje se tiču razlika između slonova i ostalih životinja, da je moja vizuelna moć opažanja u datim okolnostima pouzdana, itd. Međutim, sve to ulazi u *sposobnosti* kojima sam ovladao, u jednu posebnu vrstu *tehnika* koje sam ja (ili drugi članovi moje zajednice) u stanju da primenim kada su u pitanju makro-objekti koje svrstavamo u životinjska bića. Moje insistiranje na tome da *vidim* da je to slon (ili da ga čujem, ili da ga mogu pipati, i sl.) ne treba shvatiti kao da implicira da nikako nije moguće da sam se negde prevario; jedino što njime impliciram je da sam *ja* u stanju da, ako mi neko ukaže na mogući izvor pogreške (zar ne vidiš da to nije slon nego vešta maketa slona, ili njegova laserska projekcija, itd?), preduzimanjem daljnjih aktivnosti (osmotriću ga iz raznih uglova, pružiću mu kikiriki da bih video da li će pokušati da ga dohvati surlom, itd.) otklonim svaku iskrslu nedoumicu da se radi o slonu.²⁰⁹ Uobičajena opažajna verovanja, kao uostalom i bilo koja druga verovanja, sama po sebi nemaju neki poseban saznavni status ili prioritet u odnosu na ostala verovanja; i njihov epistemčki status, kao i epistemčki status ostalih verovanja, zavisi prvenstveno od saznavnog položaja subjekta koji ih prihvata kao istinita.

(II) *NE-KLASIČNE VERZIJE TEORIJE BAZIČNOSTI*: Da li onda neuspeh klasičnih verzija teorije bazičnosti u potrazi za bazičnim verovanjima koja bi bila epistemološki prioritetna u odnosu na ostala, i nalazila se u osnovi sveg našeg empirijskog saznanja, znači da moramo napustiti predstavu o saznanju kao građevini uzdignutoj na pouzdanim temeljima i sa tom predstavom povezan model opravdanja? Jedan pokušaj da se sačuva osnovna ideja i spreči regres u opravdavanju zastupljen je u učenjima koje sam nazvao *ne-klasičnom verzijom teorije bazičnosti*. Njihova ključna postavka sadržana je u Vitgenštajnovom geslu da “u osnovi dobro zasnovanog verovanja leži verovanje koje *nije zasnovano*” (moj kurziv)²¹⁰ - bazična verovanja bi trebalo da budu verovanja od kojih započinje proces opravdavanja, ali kojima, s druge strane, uopšte nije potrebno opravdanje. Razlog zbog kojeg im nije potrebno nikakvo opravdanje nije to što bi ona bila intrinzično opravdana, nepogrešiva, nesumnjiva, samoočigledna ili bilo šta slično. Vitgenštajnova poruka je u tom pogledu sasvim različita od one koju nalazimo kod Šlika, Luisa i ostalih branioca klasičnog stanovišta. Po njegovom mišljenju, u bazičnim verovanjima nije ispoljen nikakav epistemčki stav; tačnije, iskazi kojima se izražava njihov sadržaj uopšte nisu predmet epistemčke procene.

U bazična Vitgenštajn ubraja verovanja koja se tiču najvećeg broja svakodnevnih sudova tipa: “Ovo je ruka”, “Ovo je sto”, “Svet je postojao pre sto godina”, i sl. Čini se da takvi sudovi obrazuju osnovu naše saznavne aktivnosti, da ih prihvatamo bez posebnog ispitivanja ili provere, i da nam (osim u izuzetnim okolnostima) ne pada na pamet da u njih sumnjamo. Izdvajajući kao njihovo zajedničko obeležje to što su kontingentni i što impliciraju postojanje spoljašnjeg sveta, Mur ih je navodio kao reprezentativne primere izvesnog znanja; Vitgenštajn ih zato naziva *murovskim* sudovima.

Primedba koju Vitgenštajn upućuje tradicionalnim epistemolozima je da su oni naš stav prema murovskim sudovima pogrešno shvatili kao epistemčki. Tu pogrešku nisu napravili samo filozofi koji su tvrdili kako mi možemo znati da su sudovi poput “Ovo je ruka” istiniti (neki su, kao i sam Mur, tvrdili da mi to možemo u uobičajenim okolnostima znati sa potpunom izvesnošću). Istu pogrešku, prema Vitgenštajnovom mišljenju, prave i skeptici samim tim što od nas traže da za ove sudove, za koje inače smatramo da su reprezentativni primeri empirijskog znanja, pružimo odgovarajuće opravdanje. Vitgenštajn nastoji da pokaže kako nedostatak opravdanja kod ovakvih sudova nije nikakva mana. Oni i dalje igraju posebnu ulogu u korpusu našeg empirijskog znanja, čineći bazični okvir naše epistemološke aktivnosti: to su sudovi koje u normalnim okolnostima bez posebnog razloga ne bismo ni tvrdili ni osporavali, i koji predstavljaju pozadinu na kojoj se odvija daljnje istraživanje i opravdavanje ostalih verovanja

²⁰⁹ Ove sposobnosti i tehnike mogu da variraju od osobe do osobe, ali nam uvek na kraju ostaje da se (u sklopu epistemčke podele rada o kojoj sam ranije govorio) oslonimo na sud stručnjaka; čak i ako se ne radi o pravom, živom slonu, zoolozi ili neki drugi stručnjaci će biti u stanju da to potvrde.

²¹⁰ Wittgenstein, L., *On Certainty*, § 253.

koja imamo ili stičemo o svetu.²¹¹ Nasuprot tradicionalnom epistemologu i skeptiku, koji greše u tome što unapred pretpostavljaju da je naš stav prema murovskim sudovima epistemički, Vitgenštajn ističe da ti sudovi uopšte *nisu* predmet epistemičke procene. Naš odnos prema njima pre predstavlja *oblik života* i ispoljava se u tome što ih, kao članovi iste zajednice, prihvatamo bez pogovora; jednom rečju, oni su deo našeg socijalno-kulturnog nasleđa. Ovo je, u najkraćim crtama, Vitgenštajnov tumačenje statusa i uloge bazičnih verovanja, koje inače čini deo njegovog obuhvatnijeg pokušaja da u naturalističkom duhu reši problem radikalnog skepticizma.

Razmišljanja kojima Vitgenštajn potkrepljuje svoju tezu mogu se podeliti u dve grupe. Prva su negativna, i u njima Vitgenštajn nastoji da pokaže zašto verovanja izražena murovskim sudovima ne mogu biti predmet epistemičke procene. Razlozi su uglavnom lingvističke i pojmovne prirode: murovski sudovi ne mogu figurirati u epistemičkom kontekstu zato što bi time bile prekršene izvesne uobičajene implikacije epistemičkih izraza kao što su “znam”, “sumnjam”, “opravdano verujem” i sl.²¹² Konkretno, murovski sudovi se ne mogu iz gramatičkih i logičkih razloga unositi u epistemički kontekst (“Znam da *p*”, “Sumnjam da *p*” itd.), zbog toga što u njihovom slučaju nisu zadovoljeni sledeći uslovi koji su neophodni da bi se smisleno moglo reći “Znam da ...”, “Sumnjam da ...”, “Opravdano verujem da ...”: (1) takve formulacije su smislene samo onda kada imamo *poseban* razlog da ih tvrdimo (recimo, kada hoćemo nekome da saopštimo informaciju koja je za njega nova), što u murovskim sudovima nije slučaj; ²¹³ (2) upotreba reči “Ja znam” ili “Opravdano verujem” gramatički je povezana sa pružanjem opravdanja, navođenjem razloga, a u slučaju bilo kog murovskog suda se ne vidi kakve bismo izvesnije ili bolje razloge mogli da ponudimo osim da prosto tvrdimo sam taj sud (“Ovo je ruka”); ²¹⁴ (3) osnovna implikacija murovskih sudova, to da postoji spoljašnji svet, ne može biti shvaćena kao hipoteza, tako da ni skeptik ne može svojoj sumnji da udahne život; ²¹⁵ (4) kod murovskih sudova ne može se smisleno postaviti pitanje pogreške, jer ideja pogreške podrazumeva da pogrešnost suda možemo da utvrdimo jedino na pozadini onoga što znamo; pogrešnost murovskih sudova značila bi gubljenje svake takve pozadine, čime bismo izgubili i osnovu za procenu pogrešnosti - ako bismo sumnjali u jedan murovski sud, “čini se da bi sumnja sa sobom povukla i sve ostalo, utopivši ga u haosu”²¹⁶, da bi “bila uklonjena osnova sveg našeg suđenja”.²¹⁷

Ova zapažanja imaju za cilj da pokažu kako naš stav prema murovskim sudovima *nije* epistemički. Međutim, Vitgenštajn još uvek govori o *izvesnosti* takvih sudova. Kao što ističe Meri McKinn (u svojoj knjizi o skepticizmu),²¹⁸ model koji pruža osnovu za razumevanje Vitgenštajnovog shvatanja prirode našeg odnosa prema murovskim sudovima valja tražiti u njegovoj poznatoj reinterpetaciji izvesnosti matematičkih i logičkih sudova.²¹⁹ Prema toj reinterpetaciji, izvesnost matematičkih ($2+2=4$) ili logičkih (*p*_nj, *p*, dakle *nj*) sudova nije ni u nekom posebnom psihološkom stanju uverenosti u nemogućnost pogreške, niti u nekom posebnom epistemičkom svojstvu tih sudova koje bismo mogli otkriti samo razmišljanjem. Njihova izvesnost proističe iz njihove *logičke uloge* u aktivnosti računanja ili zaključivanja, iz toga što oni konstituišu pravila ovih oblika “jezičke igre”, tehnike koje svi mi (kao pripadnici zajednice)

²¹¹ Wittgenstein, L., *On Certainty*, §§94, 136, 138.

²¹² Vitgenštajn se u spisu *On Certainty* uglavnom zadržava na izrazu “Znam”, ali se njegove ideje bez teškoća mogu uopštiti tako da važe za čitavu porodicu epistemičkih izraza.

²¹³ Wittgenstein, L., *On Certainty*, § 468.

²¹⁴ “Neko kaže ‘Ja znam’ kada je spreman da pruži uverljive razloge. ‘Ja znam’ je povezano sa mogućnošću da se dokaže istinitost” (*Ibid.*, § 243)

²¹⁵ *Ibid.*, §§ 167, 312.

²¹⁶ *Ibid.*, § 613.

²¹⁷ *Ibid.*, § 614.

²¹⁸ McGinn, M., *Sense and Certainty*.

²¹⁹ Pre svega u *Remarks on the Foundations of Mathematics* i delimično u *Filozofskim istraživanjima*.

delimo i primenjujemo kada računamo i zaključujemo. Izvesnost je tu pre-epistemička, jer za ta pravila (tehnike) nije prikladno postavljati pitanje istinitosti ili lažnosti; ona je praktičke prirode, izražava naše vladanje ovim tehnikama. Za nekoga ko tvrdi da je $2+2=5$ ne bismo bilo skloni da kažemo da je napravio pogrešku, već bismo pre rekli da nije ovladao tehnikom sabiranja. U ovom tumačenju matematičko-logičke izvesnosti može se naći model za tumačenje statusa murovskih sudova i prirode našeg stava prema njima.²²⁰

Kako se taj model može primeniti na murovske sudove? Kao što znamo, Vitgenštajn je značenje povezivao sa upotrebom: značenje jednog izraza razumemo onda kada ovladamo upotrebom tog izraza unutar date jezičke prakse. Razumeti jednu reč ne znači naslutiti ili pogoditi njeno značenje, nego ovladati pravilima ili tehnikom njenog korišćenja. U svetlu ovog shvatanja jezičkog značenja, Vitgenštajn je smatrao da se aktivnost opisivanja sveta može protumačiti po uzoru na aktivnosti računanja ili zaključivanja kao aktivnost koja takođe pretpostavlja postojanje i primenu određenih tehnika. Prema njegovom mišljenju, tehnike jezičkog opisivanja sveta su ustanovljene sistemom murovskih sudova koje članovi zajednice dele ili bespogovorno prihvataju. Murovski sudovi bi tako u odnosu na aktivnost opisivanja igrali istu onu ulogu koju matematički i logički sudovi igraju u odnosu na aktivnost računanja i zaključivanja. Po svom statusu oni ne spadaju u uobičajene empirijske sudove, njihova uloga nije da nam saopštavaju nešto istinito ili lažno o svetu, nego da nam kažu šta koja stvar jeste: *ovo* je sto, *ovo* je ruka, itd. Sumnjati u jedan takav sud značilo bi lišiti značenja upotrebljene reči. Izvesnost je tu takođe ne-epistemička, tačnije, praktičke je prirode; ona je kriterijum vladanja jezikom i čini jednu, kako bi Vitgenštajn rekao, "formu života".²²¹ Kada kažem "Ovo je ruka" time ne dajem primer znanja, nego pokazujem da sam ovladao jednom tehnikom koja je u osnovi mog jezičkog opisivanja sveta. Ideja o nepogrešivim osnovama saznanja zamenjena je tako idejom o osnovi praktičke sposobnosti vladanja sistemom sudova konstitutivnim za našu tehniku opisivanja sveta.

Preterani naglasak na murovskim sudovima može da nas navede na pogrešan zaključak da je Vitgenštajn upravo za *tu klasu* sudova smatrao da su polazište (ili završna tačka) naše aktivnosti opravdavanja i da su nepodložni epistemičkoj proceni. To nije Vitgenštajnovi stanovište. Radi se samo o tome da su to sudovi koje mi *de facto*, kao pripadnici naše epistemičke zajednice, bespogovorno prihvatamo i (ukoliko za to nema posebnog razloga) ne podvrgavamo ih epistemičkoj proceni. Međutim, time nije isključena mogućnost da u našoj epistemičkoj zajednici neki *drugi* sudovi (neka druga vrsta sudova) zadobije isto ovo mesto koje murovski sudovi sada imaju; ili da postoje neke druge zajednice koje prema nekim drugim sudovima zauzimaju ovaj stav koji mi delimo u pogledu murovskih sudova. Tačnije, razlika između bazičnih i ne-bazičnih sudova nije razlika između dve klase razgraničene po njihovom inherentnom epistemičkom statusu, nego je po svom karakteru *funkcionalna*: bazični su oni sudovi koje članovi date jezičke ili epistemičke zajednice prihvataju (uglavnom implicitno, kao "formu života") kao sudove koje uopšte nisu skloni da podvrgavaju epistemičkoj proceni. Tvrditi da to važi za jednu posebnu klasu sudova značilo bi praviti istu onu pogrešku u koju su zapale klasične teorije bazičnosti kada su pretpostavile da postoji *vrsta* verovanja koja su kao takva epistemološki prioritetna i bazična; jedino što bi se sada zastupala negativna teza da verovanja koja pripadaju toj klasi *kao takva* nisu podložna epistemičkoj proceni. Međutim, kao što je neprihvatljivo tvrđenje da je određen epistemički status inherentno svojstvo verovanja kao takvih (odnosno, da je verovanja moguće podeliti na vrste po njihovom epistemičkom statusu ili prioritetu), neprihvatljivo je i gledište da postoje verovanja koja su *izuzeta* od epistemičke procene i koja tvore jednu vrstu čije je mesto u našoj epistemološkoj praksi sasvim osobeno. Svako verovanje, bilo da se tiče takozvanog murovskog ili nekog drugog suda, može biti predmet

²²⁰ Cf., McGinn, M., *Sense and Certainty*, p. 136.

²²¹ "... ja bih ovu izvesnost shvatio ne kao nešto što je srodno prenegljenosti ili površnosti, nego kao formu života" (Vittgenstein, L., *On Certainty*, § 358).

epistemičke procene. Drugim rečima, kao što nema verovanja izuzetih od svake sumnje, tako nema ni verovanja izuzetih od svake epistemičke procene.

Vitgenštajn je spreman da dopusti da su moguće okolnosti u kojima neki murovski sud podvrgavamo epistemičkoj proceni (takva je situacija, recimo, ona Dekartova ili Murova, u kojoj raspravljaju sa skeptikom). Jedino što bi primetio da su takve situacija, u poređenju sa ostalim, sasvim retke i ne dovode u pitanje njegovu generalnu tezu. Tačnije, on bi dodao da je nekoherentna ideja da bismo sve takve sudove istovremeno mogli da podvrgnemo epistemičkoj proceni na onaj način na koji to tradicionalni epistemolog i skeptik u svojoj raspravi čine; tako nešto ne bismo mogli da učinimo jer bismo izmakli sebi tle na kojem bismo mogli da vodimo spor. Da bismo mogli vršiti epistemičku procenu, moramo poći od nekih verovanja ili sudova kao neospornih; ako bismo sumnjali i u takav sud, "čini se" - da ponovimo Vitgenštajnovu reči, - "da bi sumnja sa sobom povukla i sve ostalo, utopivši ga u haosu".

Ma koliko bila tačna, ova zapažanja ne mogu dovoljno da neutrališu snagu činjenice da je ipak svaki od tih sudova podložan epistemičkoj proceni, odnosno, da uvek mogu nastupiti okolnosti u kojima ćemo prema njima zauzimati epistemički stav. S obzirom na ovu činjenicu, svako polazište u opravdavanju koje se sastoji od sudova koje prihvatamo kao neproblematične, bespogovorno i bez sklonosti da ih dovodimo u pitanje, na kraju može da se pokaže kao nešto što je potrebno preispitati i možda revidirati. Za neke murovske sudove je to možda manje, ali je za neke druge mnogo više očigledno. Ako ne želimo da kažemo da je granica između murovskih i ne-murovskih sudova krajnje nejasna, prema čisto lingvističkim kriterijumima sud "Ovo je češljugar"²²² morao bi da spada u istu klasu (murovskih) sudova kao i sud "Ovo je sto", jer podjednako ulazi u ono što Vitgenštajn naziva našom aktivnošću ili tehnikom opisivanja i identifikovanja stvari oko nas. Ali, ne vidi se zašto bismo tvrdili da sud "Ovo je češljugar" ne bi mogao biti predmet epistemičke procene. Jednostavno, nema ni traga apsurdnosti kada nekoga pitamo "Da li si siguran da je to češljugar?" ("Nije li poljska ševa? Nije li preparirani češljugar?"). Možda je razlog zbog kojeg zauzimamo takav (različit) stav prema sudovima "Ovo je češljugar" i "Ovo je sto" u socijalnim i kontekstualnim faktorima - rastemo uz stolove, a ne uz češljugare; u zajednici koja raste uz češljugare a ne uz stolove, stvari bi stajale obrnuto. Ali, ako nas već to nije odvelo duboko u vode relativizma, šta ćemo reći za sud "Sunce se okreće oko Zemlje" koji je u međuvremenu pretrpeo značajne promene u svom epistemičkom statusu (nekada su ga svi prihvatili kao istinit jednako koliko i sud "Ovo je sto", ne osećajući nikakvu potrebu da ga dovode u sumnju, a danas je odbačen kao lažan). Jednom rečju, izgleda da za sva verovanja, pa i ona koja se tiču murovskih sudova, važi čuveni Kvajnov diktum: nema verovanja koja bi bila imuna na reviziju.

Ne-klasične verzije teorije bazičnosti (kao što je Vitgenštajnova) imaju za posledicu arbitrarnost osnove saznanja: različite zajednice (uže ili šire) u različitim okolnostima mogu za polazište usvajati različita verovanja, važno je samo da ih članovi zajednice bespogovorno prihvataju ne dovodeći ih u sumnju. Ovoliki stepen arbitrarnosti je svakako neprihvatljiv ukoliko želimo da i dalje govorimo o *empirijskom* sadržaju naših verovanja, o vezi između znanja i stvarnog sveta. Da bi se arbitrarnost ublažila nije dovoljno pozvati se na socijalno-kulturne faktore, na činjenicu da smo odrasli i vaspitavali se u socijalnoj sredini koja kao formu svog života deli pretpostavljeni odnos baš prema *murovskim* sudovima. Jer, to prema kojim sudovima ćemo zauzeti takav stav ipak je stvar našeg izbora. Lako je zamisliv jedan socijalno-kulturni eksperiment u kojem bismo se odlučili za to da buduće generacije vaspitavamo obrazujući novu formu jezičkog i epistemičkog života, sa drugačijim sudovima kao bazičnim.²²³ Jednako su

²²² Jedan od omiljenih Ostinovih primera.

²²³ Prisetimo se Čerčlandove (Churchland) futurističke vizije: "Ako naši perceptivni sudovi moraju biti opterećeni teorijom u bilokom slučaju, zašto onda neolitsku baštinu, sada u upotrebi, ne zameniti koncepcijom stvarnosti otelotvorenom u nauci modernog doba?" (Churchland, P., *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, p. 35). Stvarno dobro obrazovana deca ne bi "... sedela na plaži i slušala neprekidnu buku mora koje udara o obalu. Ona sede na obali i slušaju periodične talase atmosferskog zgušnjavanja stvorene čujnim raspodeljivanjem usklađene energije okeanskih talasa u haotičnoj uskovitlanosti plićaka. ... Ona ne opažaju nebo koje je na zapadu zalaskom Sunca postalo crveno. Ona opažaju pomak distribucije talasne dužine od nadolazećeg solamog

zamislive druge zajednice u kojima osnovu epistemološke aktivnosti čine druge vrste sudova. Tezom da sudove čini bazičnim to da li ih bespogovorno prihvataju članovi date epistemičke zajednice *gubi se* poželjna veza između našeg saznanja i stvarnog sveta, veza do koje nam je stalo kada govorimo o *empirijskom* znanju.²²⁴

I u svom klasičnom i u svom ne-klasičnom obliku, teorije o bazičnim verovanjima doživljavaju neuspeh, zato što se pretpostavka o postojanju klase empirijskih verovanja koja bi unutar korpusa empirijskog znanja imala poseban epistemički status i igrala posebnu ulogu u opravdavanju pokazala pogrešnom. Niti postoje verovanja koja *kao takva* imaju epistemički prioritet u odnosu na ostala, niti postoje verovanja koja su *izuzeta* od epistemičke procene. Osnovna ideja teorija bazičnosti, da naše znanje ima strukturu građevine koja počiva na čvrstim temeljima, samo je jedan od mnogobrojnih mitova tradicionalne epistemologije, ispoljen pre svega u njenom empirističkom obličju.²²⁵ Da li odbacivanje ove ideje znači da nam, ukoliko želimo da izbegnemo regres u opravdavanju, preostaje jedino koherentizam? Kako i zglada ovo shvatanje epistemičkog opravdanja i zašto ni ono samo po sebi ne može biti u celini prihvaćeno, videćemo u sledećem poglavlju. Ovde bih samo još hteo da nagovestim mogući izlaz koji izbegava pogreške razmotrenih verzija teorije bazičnosti ne obavezujući nas nužno na suprotnu, koherentističku koncepciju.

Uobičajena opažajna verovanja kao što su “Ovo je ruka”, “U bašti je češljugar”, “Nebo je danas vedro” i sl., zaista zauzimaju središnje mesto u našem empirijskom znanju. Ali, ona to mesto duguju pre svega tome kako nastaju i sadržaju koji imaju, a ne nekom svom posebnom bilo epistemičkom bilo ne-epistemičkom statusu. Karakter njihovog nastanka je takav da ona, kada do njih dolazimo putem opažanja, *nisu izvedena*, odnosno, u proces njihovog nastanka nisu uključena neka druga verovanja koja subjekt ima. Ovo podrazumeva da u standardnim slučajevima opažanja, kada stičemo verovanja o spoljašnjim objektima i njihovim osobinama, mi *ne zaključujemo* (bar ne eksplicitno, tako što bismo bili svesni premisa iz kojih izvodimo odgovarajući zaključak) o spoljašnjim objektima na osnovu naših oseća; identifikacijom objekata i njihovih opažljivih osobina ovladavamo kroz socijalnu aktivnost i iskustveno suočavanje sa samim objektima. Šta je sto ili kada je nebo vedro mi ne učimo tako što nam se prvo pokaže na naše oseće pa onda dá uputstvo kako da izvedemo odgovarajući zaključak; sasvim suprotno, nama se pokaže *predmet* koji se u našoj jezičkoj zajednici naziva stolom, ili nebo koje se u našoj jezičkoj zajednici naziva *vedrim*, i kada smo *naučili* da reč “sto” primenjujemo na stolove i opis “vedro nebo” na vedro nebo, onda smo stekli *sposobnost* da prepoznamo stolove i vedro nebo.²²⁶

Osim toga, način na koji opažajna verovanja nastaju čini ih *nearbitrarnim*. Kada pred sobom imam slona i širom otvorim oči, verovanje da je predamnom slon zaista neće biti stvar

zračenja prema većim talasnim dužinama ... tako što se zraci kraće talasne dužine sve više raspršavaju iz pravca atmosferske putanje koja postaje duža a koju moraju preći dok nas zemljina rotacija polako udaljava od njihovog izvora.” (p. 30)

224 Naravno, ova primedba ne pogađa tačnost Vitgenštajnovog opisa našeg stava prema murovskim sudovima ili uloge koju oni imaju u *našoj* svakodnevnoj jezičkoj praksi. Međutim, priroda našeg stava prema njima je činjenički momenat, njihova uloga u jezičkoj praksi lingvistički, a kada ih tradicionalni epistemolozi uzimaju za primer znanja ili opravdanog verovanja, onda oni ne ciljaju ni na jedan od ta dva momenta, nego na njihov epistemički status. Bilo bi nekorektno optužiti epistemologe za činjenički previd ili jezičku zbrku; problem nije u tome da li mi bespogovorno prihvatamo sud “Ovo je sto”, ili da li taj sud koristimo u sklopu aktivnosti opisivanja stvari; problem donosi implikacija prisutna u izricanju tog suda, da *sto postoji*. Kada skeptik postavlja pitanje, “Da li si siguran da je to sto?” on ne osporava jezičko značenje ili to da govorno lice vlada jezikom i razume upotrebene reči. Smisao skeptikovog pitanja nije “Da možda ne nezivaš stolom nešto što je stolica?”, ili “Razumeš li uopšte reči koje si izgovorio?”, nego “Kako znaš da taj sto postoji?”.

225 U takve mitove spadaju još takozvani mit o neposrednim iskustvenim datostima, koji kritikuje Selars (“Empiricism and the Philosophy of Mind”), ili mit o mogućnosti redukcije sveg našeg znanja i smislenog govora na znanje i govor o neposrednom iskustvu, koji Kvajn naziva dogmom redukcionizma (“Two Dogmas of Empiricism”).

226 Oseti tu mogu biti samo jedna od karika u uzročnom lancu koji od objekta vodi do našeg verovanja. Ali, kao što ne moramo (ili čak ne možemo) biti svesni nekih drugih karika u tom lancu (recimo, prenošenja nekog impulsa kroz neurofiziološke puteve do mozga), ni svest o osetima ne moramo izraziti u vidu premisa iz kojih ćemo izvoditi zaključak o objektu. Druga je stvar što će možda neka empirijska (psihološka ili neurofiziološka) teorija tvrditi ili pokazati da na jednom dubljem (svesti nedostupnom) planu opažanje takođe uključuje neki oblik zaključivanja. Pošto tog plana nismo svesni, za nas se on utapa u uzročni proces kojim naše opažajno verovanje nastaje. O karakteru opažanja, vid., Fodor, J., “Observation Reconsidered”.

mog izbora, jednako kao što ni sada ne mogu da izaberem da verujem da je u mojoj radnoj sobi slon. Nearbitrarnim ih čine uslovi opažanja i način na koji funkcionišu naše opažajne moći, jednom rečju, uzročni proces njihovog nastanka. Usled toga, ona ne samo da nisu predmet našeg individualnog, nego nisu ni predmet našeg socijalnog izbora.²²⁷ Posebno ne-klasične verzije teorije bazičnosti previđaju stepen u kojem su ta verovanja zavisna od činjenica o strukturi i načinu funkcionisanja naših čula. Mi možda sa promenom "forme života" možemo da promenimo "jezičku igru", možemo početi da na stolove primenjujemo reč "slon" a na slonove reč "sto", ili možemo da za opisivanje onoga što opažamo koristimo terminologiju koju nam daje potpuno razvijena nauka, ali time teško da ćemo promeniti način na koji na jednom elementarnijem planu, planu kvalitativnog karaktera naših oseća, opažamo svet; stolovi će i dalje u nama izazivati one osećaje koje inače izazivaju, i koji će se razlikovati od oseća koje u nama izazivaju slonovi. Menjajući formu života i jezičku igru, nećemo promeniti stvarnu prirodu i način funkcionisanja naših sazajnih moći, niti stvarnu prirodu i kvalitativni sadržaj naših oseća.

Ako nešto čini opažajna verovanja bazičnim, onda su to njihov neizveden karakter i njihova uzročna istorija. Ali, te osobine ih nikako ne čine bazičnim u nekom posebnom epistemičkom smislu, bilo da se pod time podrazumeva da imaju epistemički prioritet, bilo da se tvrdi da nisu podložna epistemičkoj proceni; te osobine ih čine bazičnim samo u *psihološkom* smislu. Dodatni razlog zbog kojeg ona imaju ono središnje mesto u saznanju, koje se pogrešno predstavlja metaforom "(epistemička) osnova - nadgradnja", jeste upravo njihov objektivistički empirijski sadržaj. Sa stanovišta naše želje da imamo znanje o svetu koji nas okružuje, značajno je to što se ta naša verovanja tiču spoljašnjih objekata i njihovih osobina. Ona predstavljaju sponu između našeg saznanja i stvarnosti. Ovako širok sadržaj postaje prepreka samo onda kada smo opsednuti željom za apsolutnom izvesnošću, pa nam zasmeta njihova pogrešivost. Problem je, međutim, što je lažna nada da uopšte možemo imati nepogrešiva verovanja. Pa ako već ni verovanja o sadržajima iskustva ni verovanja o spoljašnjim objektima nisu nepogrešiva, onda nije čudno što, gledano iz ugla empirijskog znanja, dajemo prednost uobičajenim opažajnim verovanjima.

Nije li to onda trenutak u kojem će skeptik pobedonosno moći da kaže: Da, ali pošto vaša uobičajena opažajna verovanja nisu nepogrešiva, vi nikada nećete moći da *dokažete* da su ona bar pouzdana i verodostojna? Skeptik je tu u pravu, mada mislim da je do njegove konačne pobeđe put još dalek. Zaista, mi ne možemo dokazati da je naše opažanje pouzdano. Ali, isto tako ne možemo ni izaći iz svoje kože i koristiti neke druge opažajne moći pomoću kojih bismo možda stekli verodostojnije saznanje. Svoju kognitivnu prirodu ne možemo da promenimo. Sa stanovišta opravdanja, skeptikov zaključak uopšte nema pobedonosni prizvuk, jer ćemo za saznanje koristiti one moći koje su nam na raspolaganju, nastojeći da ustanovimo najoptimalnije načine njihovog korišćenja i otklonimo moguće izvore pogrešaka. Pri svemu tome, naša aktivnost opravdavanja počivaće na prirodnoj (implicitnoj ili eksplicitnoj) pretpostavci da su te moći pouzdane. Jer, od ove pretpostavke zavisi smislenost same aktivnosti opravdavanja. Da li je ona tačna, izvan je naše moći da dokažemo. Ukoliko jeste, opravdavanje ima smisla, i naši izgledi da nešto znamo o svetu oko nas značajnu rastu. Ukoliko nije, opravdavanje gubi svaki smisao, jer do istinitih verovanja možemo doći samo pukim slučajem. U našoj moći je da naše sudove, uključujući i opažajne, opravdavamo na načine za koje *verujemo* da su pouzdani. Ako smo neko verovanje tako opravdali, ako pomenuti načini zaista jesu pouzdani i ako je u datim okolnostima naše verovanje zaista istinito, onda imamo znanje.

Ali, ako smo još jednom potvrdili da se opažajna verovanja po svom epistemičkom statusu ne razlikuju od ostalih verovanja, zar onda nismo ponovo izloženi pretnji od regresa u opravdanju? Zar to što jedno opažajno verovanje V moramo da opravdamo ne znači da moramo pronaći razloge u vidu skupa daljnjih verovanja $V_1...V_n$, pa onda razloge za ova verovanja u vidu nekih daljnjih verovanja, i tako *ad infinitum*? Pretnja od regresa nestaje onog trenutka kada prestanemo da u modelu "premise-zaključak" tražimo *jedini*, ili jedini *pravi*, model opravdanja.

²²⁷ Pozivanje na empirijske činjenice koje se tiču uslova opažanja i načina funkcionisanja naših opažajnih moći otklanja arbitrnost koju nije uspelo da ukloni pozivanje na socijalno-kulturne faktore, ili na "formu života".

Opažajna verovanja se po svom epistemičkom statusu ne razlikuje od drugih zbog toga što i njihova opravdanost zavisi od kontekstualnih faktora i onoga što je subjekt učinio da bi svoj epistemički položaj u pogledu istinitosti verovanja poboljšao u najvećoj mogućoj meri. Međutim, aktivnost opravdavanja opažajnih verovanja ne može da se svede na inferencijalni model i skup induktivnih_deduktivnih procedura. Među priznate tehnike i procedure opravdavanja ulaze raznovrsne *opažajne* tehnike i procedure; one se tiču uslova pod kojima opažamo, načina korišćenja naših opažajnih moći, korišćenja kolateralnih čulnih informacija, itd. U većini uobičajenih situacija od nas se očekuje jedino primena ovakvih tehnika i procedura. To ne znači da su isključeni slučajevi primene složenijih tehnika i procedura, uključujući i one inferencijalne; samo, njihova primena može biti zahtevana ili podstaknuta jedino onda kada postoji *stvarni razlog* da posumnjamo u verodostojnost dobijenog opažajnog verovanja. Kada pri dnevnom svetlu i širom otvorenih očiju vidim da je predamnom sto, razlog kojim opravdavam svoje verovanje da je to sto nema oblik premisa iz kojih sledi da je to sto; razlog je u tome što sam pomoću odgovarajuće opažajne aktivnosti ustanovio da je to sto, i zato će moj odgovor predstavljati *izveštajo* sprovedenoj aktivnosti, "Vidim da je to sto".²²⁸ Ovakav odgovor nije samo tvrdoglavo istrajavanje na onome što u datom trenutku vidim. Ono je više od toga, jer sposobnost viđenja nekog predmeta kao stola ima daleko bogatiju istoriju: sposobnost da raspoznamo stolove stekli smo procesom učenja u zajednici u kojoj smo odrasli. Ako me neko pita "Da li si siguran da je to sto?", preduzeću daljnje aktivnosti kako bih se uverio da se radi o stolu: pogledaću ga iz raznih uglova, prići mu i opipati ga, privući stolicu, sestiti i pokazati da znam čemu je namenjen, itd. U uobičajenim okolnostima to je sasvim dovoljno da nekome pokažem da opravdano verujem da je predamnom sto.²²⁹ Naravno, i ovde "dovoljno" znači samo "dovoljno", ne "sve moguće". Sasvim je moguće da je, uprkos svemu što sam stvarno preduzeo da bih ga opravdao, moje verovanje pogrešno. Međutim, postoji razlika između situacije u kojoj je ono pogrešno iz meni i drugima sasvim nedostupnih ili nepoznatih razloga (možda zato što nas sve vara Zli demon), i situacije u kojoj nisam preduzeo nešto što se u takvim situacijama očekuje da preduzmem (u polu-mračnoj sobi nisam upalio svetlo kako bih se uverio da je to sto a ne komoda). Jedno je reći da nikada ne možemo biti u idealnom položaju u kojem ćemo sa apsolutnom sigurnošću tvrditi da je nešto istina (nikada ne možemo isključiti *svaku* mogućnost pogreške), a drugo reći da se od nas očekuje da svoj epistemički položaj u datim okolnostima maksimalno poboljšamo sprovođenjem odgovarajućih aktivnosti i primenom odgovarajućih tehnika i procedura.

Unutar kontekstualnog okvira u kojem se krećemo opravdavajući svoja verovanja *nema* klase verovanja koja bi imala izuzetan epistemički status. Kao racionalna aktivnost, opravdavanje ne zahteva takvu klasu verovanja; ono samo zahteva skup principa, tehnika i procedura pomoću kojih će biti ustanovljeni načini na koje verovanja možemo da opravdavamo. Opažajna verovanja nisu ni nepogrešiva ni izuzeta od epistemičke procene; za njih je karakteristično samo to da su za njihovo opravdanje u većini uobičajenih situacija dovoljne (kao priznate) opažajne tehnike i procedure. Kao racionalna bića, kadra da svesno koriste svoje saznavne moći i preispituju kako načine njihove primene tako i dobijene saznavne rezultate, mi smo spremni da u svetlu suprotnog svedočanstva izmenimo *bilo koje* empirijsko verovanje, pa i bilo koje opažajno verovanje. Konzervativizam i u epistemologiji ima svojih dobrih strana, ali samo onda kada nije samom sebi svrha.

²²⁸ Utoliko je Gilbert Rajl u pravu kada reči "videti", "čuti" i ostale pomoću kojih govorimo u opažanju nečega, svrstava u reči kojima opisujemo neko postignuće, poput "Pobedio sam u ovoj trci" ili "Pogodio sam cilj". (Cf., Ryle, G., *The Concept of Mind*, pp. 211-2.)

²²⁹ Ovaj element *umeća* u aktivnosti opravdavanja opažajnih verovanja čini takve situacije u izvesnoj meri sličnim onima u kojima inače govorimo o veštinama. Na pitanje da li umem da vozim bicikl, neću navoditi pravila koja je neophodno primeniti da bi se vozio bicikl; ta pravila mogu znati a da ne umem da vozim bicikl. Prosto ću uzeti bicikl, sestiti na njega i *pokazati* da umem da ga vozim.

Živan Lazović - Koherentizam: epistemološka verzija mita o tezejevom brodu

U opisivanju našeg opšteg saznanjog položaja, filozofima je postala omiljena metafora koju dugujemo Nojratu i u kojoj smo predstavljeni kao mornari koji plove otvorenim morem prinuveni da svoj brod prepravljaju tokom plovidbe, nikada ne dospevajući u bezbednu luku.²³⁰ Možda nije ni potrebno posebno isticati kako se tom metaforom služe autori koji brane takozvano koherentističko shvatanje epistemičkog opravdanja i znanja.

Teško da bi bilo koji epistemolog porekao da je koherentnost verovanja epistemički poželjno svojstvo, bar u onom minimalnom smislu u kojem se pod tim svojstvom podrazumeva konzistentnost, tj. odsustvo logičke protivrečnosti verovanja.²³¹ Konzistentnost se smatra jednim od osnovnih uslova ne samo epistemičke nego i praktičke racionalnosti (racionalnosti subjektivih želja, preferencija, plana, postupaka). Međutim, iako naizgled nužna, konzistentnost u epistemičkom kontekstu nije i dovoljna za ono što bi epistemolozi po pravilu hteli da podrazumevaju pod koherencijom. Razlike u koherentističkim stanovištima uglavnom nastaju oko odgovora na sledeća pitanja: Osim konzistentnosti, koji još uslov (ili uslove) skup subjektivih verovanja mora da zadovolji da bismo za njega rekli da je koherentan? Da li je reč samo o činjeničkom ili i o normativnom pojmu? Da li se radi o jedinstvenom svojstvu čitavog skupa (sistema) verovanja ili o svojstvu koje ima dva aspekta, sistemski i relacioni? I konačno, kada je reč o analizi pojmova epistemičkog opravdanja i znanja, kakvo mesto u toj analizi zauzima pojam koherencije?²³²

Od svih ovih pitanja, za trenutak ću se zadržati samo na poslednjem, jer će mi ono poslužiti kao uvod u problematiku kojom ću se u ovom poglavlju baviti. Hteo bih da ukratko izložim osnovne i najopštije postavke koherentizma, kako bih onda prešao na standardni prigovor koji mu se upućuje, takozvani "prigovor o izolovanosti", i preispitao prihvatljivost tipičnih odgovora koherentista. Moj krajnji cilj će biti da utvrdim može li koherentista da odbrani svoje stanovište služeći se samo sredstvima koja mu pruža njegova teorija. Ili, da se vratimo polaznoj metafori, možemo li na brodu kojim plovimo da odolimo svim iskušenjima i opasnostima plovidbe otvorenim morem, bez ikakvog kopnenog polazišta, odredišta ili utočišta. Da bih nagovestio svoj zaključak poslužiću se istom slikom: ako i prihvatimo koherentistički pojmovni okvir, u traganju za opravdanjem naših verovanja o svetu u nekom trenutku ćemo morati da potražimo neko čvrsto tle, luku u kojoj ćemo naš epistemološki brod usidriti i pripremiti ga za daljnju plovidbu u nove nepoznate predele. Čvrsto tle, ili luka za naš epistemološki brod, potrebni su nam da ne bismo iz našeg kognitivnog vidokruga bespovratno izgubili vezu sa stvarnošću. Neprihvatljivost koherentizma²³³ leži u njegovoj nemoći da objasni osnovno obeležje epistemičkog opravdanja, činjenicu da opravdanje predstavlja naš jedini putokaz ka istini, da se sa opravdanošću uvećavaju izgledi verovanja na istinitost. Koherentnost verovanja sama po sebi nema to obeležje.

²³⁰1 "Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen" (Neurath, O., "Protokollsätze", s. 207).

²³¹2 Ima autora koji poriču da je konzistentnost nužan uslov racionalnosti, dopuštajući da u skupu mnogobrojnih verovanja ipak mogu biti sadržana neka inkonzistentna verovanja; na primer, možda sada kada verujem u mnoge stvari, prihvatajući ih kao istinite, za mene nije iracionalno da verujem da u tom skupu mojih verovanja neka ipak nisu tačna. Cf., Foley, R., *The Theory of Epistemic Rationality*, pp. 236-7.

²³²3 O ovim i srodnim pitanjima, videti: Sosa, E., "The Raft and the Pyramid", Pollock, J. L., "A Plethora of Epistemological Theories", Bender, J., "Coherence, Justification, and Knowledge: The Current Debate".

²³³1 Naravno, mislim samo na koherentizam kao teoriju epistemičkog opravdanja. Iako u starijim verzijama koherentizma, na primer u Bredlijevoj, nije pravljena jasna razlika između koherentizma kao teorije epistemičkog opravdanja i kao teorije istine, takvu razliku je potrebno povući. Moje polazno minimalno realističko shvatanje istine unapred isključuje zanimanje za koherentizam koji kombinuje obe ove teorije.

Prvo ću ukratko prikazati osnovne postavke koherentističkog shvatanja epistemičkog opravdanja. Zatim ću izložiti pomenuti standardni prigovor u kojem se ističe da koherentizam kida poželjnu vezu izmewu opravdanja i istine, izolujući tako naša verovanja od stvarnog sv eta. Na kraju ću u mnoštvu raznovrsnih verzija epistemičkog koherentizma izabrati onu za koju mi se čini da je najreprezentativnija, da je otišla najdalje u nastojanju da odgovori na ovaj standardni prigovor i unutar koherentističkog pojmovnog okvira uspostavi odgovarajuću vezu izmewu opravdanja i istine. Pokušaću da pokažem da je i ta verzija neuspešna. Koherentizam jednostavno ne može isključivo svojim pojmovnim sredstvima da obezbedi potrebnu vezu izmewu opravdanja i istine. To i jeste osnovni razlog zbog kojeg je našem epistemološkom brodu s vremena na vreme potrebno bezbedno uto- čište na kopnu.

Koherentizam predstavlja jedno holističko učenje. U analizi epi- stemičkog opravdanja on polazi od skupa subjektivih verovanja ili nekih srodnih doksatičkih stanja, pa uslove opravdanosti verovanja (i uslove znanja) tumači pomoću složenih holističkih relacija (inferencijalnih, eksplanatornih, probablističkih ili nekih drugih) koje bi trebalo da vladaju izmewu verovanja unutar tog skupa. Kada su prisutne, te relacije skupu daju karakter sistema. Razne verzije koherentizma različito shvataju kako polazni sistem subjektivih verovanja tako i relacije izmewu ovih.²³⁴ Zajednička im je sledeća pretpostavka: pomenute relacije bi morale da budu recipročne, odnosno kohe- rencija bi morala biti svojstvo čitavog sistema subjektivih verovanja u datom vremenskom trenutku. I naravno, zajednička im je osnovna teza, da opravdanost jednog verovanja zavisi isključivo od toga da li je ono u koherenciji sa ostalim verovanjima iz datog skupa.

Neka osnovna obeležja koherentizma najbolje se mogu sagledati kroz porewenje sa drugom tradicionalnom koncepcijom epistemičkog opravdanja, sa teorijom o bazičnim verovanjima. Videli smo da teorija bazičnosti polazi od linearnog modela opravdanja. Nasuprot njoj, koherentizam usvaja holistički model: opravdanost datog verovanja jeste relaciono svojstvo, ali ta relacija je recipročna i uključuje sva ostala verovanja iz datog skupa. Linerni model opravdanja preti beskonačnim regresom. Da bi izbegla regres, teorija bazičnosti unosi asimetriju izmewu verovanja u pogledu njihovog epistemičkog statusa, razlikujući bazična i ne- bazična (izvedena) verovanja - regres u opravdavanju prestaje kod bazičnih verovanja kao onih u čijem opravdavanju se ne moramo pozivati na neka daljnja verovanja. Većina teoretičara bazičnosti pravi i razliku izmewu dva tipa epistemičkog opravdanja, jednog infe- rencijalnog koji se koristi u slučaju izvedenih verovanja, i jednog neinferencijalnog koji se koristi u slučaju bazičnih verovanja. Imajući sve to u vidu, nameće se utisak da je koherentizam jednostavnija teorija: holistički shvaćeno opravdanje ne vodi nikakvom regresu, sva verovanja imaju jednak epistemički status i sva podležu istom tipu opravdanja (koherenciji). Konačno, dok su prema koherentizmu za epistemičko opravdanje relevantna jedino doksatička stanja, neke verzije teorije bazičnosti dopuštaju da u razloge ili evidenciju koja opravdava neko verovanja mogu ulaziti i izvesna nedoksatička stanja (kao što su sadržaji perceptivnog ili senzornog iskustva).²³⁵

Koherentizam je uvek imao problema sa činjenicom da je predmet njegove analize *empirijsko* znanje. Pomenutim prigovorom o izolo- vanosti skreće se pažnja upravo na taj problem: koherentizam nije u stanju da premosti jaz na čijoj jednoj strani je koherentističko opravdanje, koje počiva isključivo na *unutrašnjim* relacijama mewu verovanjima, a na drugoj

²³⁴₁ Tradicionalno, sistem o kojem je u koherentizmu reč jeste sistem subjektivih verovanja, dok neki noviji autori polaze od sistema koji obuhvata iskaze o sadržaju subjektivih verovanja (ili sličnih kognitivnih stanja) tipa: "U trenutku t osoba S veruje da $p1$ ", "U trenutku t osoba S veruje da $p2$ ", itd.

²³⁵₂ Bez obzira što bi se iz ovako uopštenog prikaza mogao steći drugačiji utisak, pozicije koherentizma i teorije o bazičnim verovanjima nisu tako radikalno suprotstavljene - moguća su i razna posredna stanovišta. Dok radikalne teorije bazičnosti pomenutoj klasi verovanja daju veoma izrazit epistemički prioritet (smatrajući ih nepogrešivim), radikalni koherentizam tvrdi da su sva verovanja u pogledu svog epistemičkog statusa u istovetnom položaju (opravdanost svakog verovanja zavisi od njegovog odnosa prema čitavom sistemu subjektivih verovanja). O mogućim posrednim stanovištima, vid., Pollock, J. L., "A Plethora of Epistemological Theories", p. 101.

istina, koja počiva na *spoljašnjoj* relaciji izmewu verovanja i sveta.²³⁶ Kao što je u diskusijama o koherentizmu često isticano, subjektiv doksatički sistem može biti u veoma visokoj meri koherentan a da nema nikakve veze sa stvarnim svetom. Koherentnost kao unutrašnja relacija izmewu verovanja ne jamči da je opravdanje na odgovarajući način povezano sa istinom, odnosno da opravdana verovanja nisu izolovana od stvarnosti. S druge strane, i koherentizam kao i ostale teorije o epistemičkom opravdanju pretenduje na analizu empirijskog znanja. Naš sazajni cilj je sticanje istinitih verovanja o *stvarnom* svetu, i mi dajemo prednost empirijski zasnovanim doksatičkim sistemima nad ma koliko koherentnijim sistemima zasnovanim na izmišljotinama. Mevutim, sa stanovišta koherentizma i izolovanosti opravdanja unutar sistema verovanja, za takav izbor nema nikakvog razloga; da li će opravdana verovanja biti i istinita stvar je puke slučajnosti, srećnog pogavanja.

Ako bi se prigovor o izolovanosti tumačio kao da tvrdi samo to da svako dato koherentistički opravdano verovanje može da bude lažno, ili da je za čitav koherentan sistem verovanja moguće da nema nikakve veze sa stvarnim svetom, on ne bi nešto posebno ugrožavao koherentizam. Svaka prihvatljiva teorija epistemičkog opravdanja računa na to da opravdanost verovanja ne implicira istinitost ovog, i obrnuto. Čak su se i mnogi teoretičari bazičnosti odrekli svojih davnašnjih pretenzija da izdvoje klasu verovanja kojima bi njihov epistemički povlašćen status garantovao istinitost. U stvari, prigovor koherentizmu jeste da isuviše, ili potpuno, kida vezu izmewu opravdanja i istine, pošto je u prvom slučaju reč samo o unutrašnjim relacijama izmewu verovanja, a u drugom o spoljašnjoj relaciji izmewu verovanja i sveta; koherentizam naizgled nije u stanju da u bilo kojim spoljnim činjenicama vidi faktore relevantne za epistemički status verovanja.²³⁷

Za okorele koherentiste izlaz iz ove teškoće izgledao bi sasvim lak. Jednostavno bi u hegelovskom maniru mogli da kažu "Tim gore po činjenice, odnosno po stvarni svet". Drugim rečima, oni bi se u potpunosti mogli oglušiti o empiristički zahtev koji je u osnovi prigovora o izolovanosti. Usvom arogantnom stavu i ignorisanju činjenica mogli bi da odu i dalje pa da, čini mi se opet u hegelovskom maniru, tvrde da će najkoherentniji sistem verovanja (iskaza) izražavati suštinsku prirodu stvarnosti, za razliku od njenog pojavnog aspekta. Ovakav ignorantski koherentizam je možda najbolje ignorisati. Ukoliko zaista nije u stanju da uvaži činjenice koje mu eventualno ne idu u prilog, onda tim gore po koherentizam.

Suočeni sa dilemom "koherentizam ili empirizam", mnogi epistemolozi, inače skloni koherentizmu, ispoljili su spremnost da ublaže svoje koherentističko stanovište kako bi udovoljili empirističkom zahtevu. Primer su Kvajn i Selars. Obojica su opravdanje tumačili pomoću pojma eksplanatorne koherencije,²³⁸ ali su opservacionim verovanjima (iskazima) ipak pripisivali poseban status. Opravdanje za prihvatanje ili odbacivanje jednog opservacionog verovanja ne potiče isključivo iz (eksplanatorne) koherencije ovog sa skupom ostalih prihvaćenih verovanja, nego i iz njegove uzročne povezanosti sa odgovarajućim sklopom čulnih nadražaja. Čitav sistem verovanja zadobija empirijski sadržaj prvenstveno preko opservacionih verovanja zato što su ona, kao neposredne reakcije na stimulse koji potiču od fizičkih objekata, u najdirektnijoj vezi sa spoljašnjim svetom.

²³⁶ Teoriju o bazičnim verovanjima taj problem naizgled ne muči, jer ona posebnu pažnju posvećuje verovanjima koja su posredstvom čulnog iskustva povezana sa svetom.

²³⁷ Moser, na primer, smatra da je prigovor o izolovanosti ubedljiv samo u verziji u kojoj pokazuje da koherentizam po definiciji dovodi epistemičko opravdanje isključivo u zavisnost od relacije koherencije između proposicionalnih stanja, za nemarujući tako epistemički značaj evidencije koja nema doksatički karakter (nepropozicionalne sadržaje senzornih i perceptivnih stanja). (Moser, P. K., "Coherence and Isolation")

²³⁸ Koherentizam koji se poziva na eksplanatornu koherenciju podrazumeva da je opravdano ono verovanje koje se uklapa u najadekvatnije objašnjenje, u sistem koji ima najveći stepen eksplanatorne koherentnosti. Koherencija datog verovanja sa sistemom postiže se ili tako što to verovanje objašnjava (ili je deo objašnjenja) nešto što je već sadržano u sistemu, ili je pak ono samo predmet (ili deo predmeta) objašnjenja od strane nekih elemenata sistema. Verovanje je, dakle, opravdano u nutar sistema ili tako što nešto objašnjava ili tako što je objašnjeno.

Veza sa čulnim nadražajima nije sama po sebi dovoljna da bi potpuno opravdavala takva verovanja, kao što se smatralo u nekim tradicionalnim verzijama teorije bazičnosti (posebno u radikalnom verifikacionizmu). Ipak, zahvaljujući njoj opservaciona verovanja zadobijaju poseban status unutar sistema. Ona dalje obezbewuju empirijski sadržaj čitavom sistemu verovanja, povezujući ga sa stvarnim svetom. Zahvaljujući tome (gledano sa stanovišta empirizma) neće biti sasvim arbitrarno koje ćemo iskaze odbaciti onda kada u sistemu dođe do nekonzistentnosti - najupornije ćemo se držati upravo opservacionih iskaza u kojima ćemo tražiti svedočanstvo za teorijske iskaze.

Kod Kvajna je, posebno u njegovim ranijim tekstovima u kojima je uticaj logičkog empirizma bio vidljiviji, ovakav poseban status opservacionih verovanja bio dosta naglašen. Tako Kvajn piše:

(...) opservacione rečenice su riznica svedočanstva za naučne hipoteze (...) Rečenice koje su unutar teorija na višem nivou nemaju nikakve empirijske posledice koje bi bile njihove vlastite; one su izložene sudu čulnog svedočanstva jedino u obliku manje ili više obuhvatnih agregata. Opservaciona rečenica, koja se nalazi na čulnoj periferiji tela nauke, jeste najmanji proverljivi agregat; ona ima empirijski sadržaj koji je u potpunosti njen i koji sama u sebi nosi.²³⁹

Priznavanje posebne epistemičke uloge opservacionih iskaza znači izvestan ustupak teoriji bazičnosti. Od takvog ustupka Kvajn se nije ustručavao jer je želeo da sačuva osnovna načela empirizma, kako u epistemologiji tako i u teoriji značenja. Prema njegovom mišljenju, i saznanje i ovladavanje jezikom započinje upravo na opservacionom planu, gde se posredstvom neposrednih reakcija na spoljne stimulse²⁴⁰ uspostavlja veza izmewu sadržaja naših opservacionih verovanja, od-nosno značenja odgovarajućih opservacionih rečenica, i objekata spoljašnjeg sveta. Ta veza pruža opservacionim verovanjima nezavisan empirijski sadržaj, pa se u njihovom opravdavanju ne moramo pozivati na druga verovanja. Mada je holista na ne-opservacionom planu, Kvajn, kao što vidimo, na planu opservacionih verovanja priznaje epistemološku relevantnost činjenice da su takva verovanja u direktnoj uzročnoj vezi sa spoljnim svetom, da imaju samosvojan empirijski sadržaj.

I Selars je empirijsku zasnovanost sistema hteo da osigura pomoću opservacionih verovanja. Koherentizam kao takav potpuno ostavlja po strani istorijski aspekt sistema, to kako su nastala verovanja od kojih se sistem sastoji. Nastanak verovanja nije od značaja kada je u pitanju njihovo opravdanje. Jedino što je važno jesu trenutne relacije izmewu verovanja, tačnije, izmewu njihovog sadržaja. Prema Selarsu, ovo tvrđenje ne važi i za opservaciona verovanja. Za njihovo opravdanje nije bitan samo njihov sadržaj već i njihovo poreklo i nastanak. Klasične verzije teorije bazičnosti naglašavale su aspekt *datosti* sadržaja ovih verovanja, pokušavajući da njihov poseban epistemički status objasne time što ona predstavljaju neku vrstu samoopravdavajućih, samoočiglednih epizoda svesti. U savremenoj filozofiji Selars je možda najviše traga ostavio svojom radikalnom kritikom tog - kako ga je nazivao - empirističkog mita o

²³⁹ Kvajn, V., "Naturalistička epistemologija", s. 80. Kvajn je, u skladu sa svojim biheviorističkim shvatanjem, radije govorio o opservacionim rečenicama nego o verovanjima. Upotreba pojma opservacione rečenice svedoči o njegovoj želji da pojam opservacije razjasni ne na materijalnom nego na formalnom planu. Drugim rečima, odgovor na pitanje šta je opservacija on nam daje ne tako što specifikuje objekte opservacije ili senzorna stanja koja čine opservaciju, nego tako što određuje pojam opservacionih rečenica kao izveštaja o opservacijama. Jednu rečenicu ne čini opservacionom predmet (događaj) koji ona opisuje, nego *način* na koji ga ona opisuje. Ovaj način mora biti takav da će se sa našim opisom u relevantnim detaljima složiti svaki posmatrač koji govori naš jezik. Osnov za to slaganje proističe iz načina na koji smo ovladali istim jezikom - stekli smo dispoziciju da opservacione rečenice kao što je "Ova lopta je crvena" potvrđujemo u prisustvu istog sklopa čulnih nadražaja, reagujući na iste intersubjektivno dostupne okolnosti.

²⁴⁰ U skladu sa svojim naturalističkim shvatanjem epistemologije, Kvajn o sklopovima čulnih nadražaja ne govori u smislu u kojem empiristi govore o idejama, sens-datama ili perceptima, koji bi trebalo da predstavljaju svesne sadržaje subjektivog opažanog iskustva kao ujedno i uzročne i epistemološke posrednike između subjekta i sveta. Kvajn o stimulusima govori u smislu u kojem o njima govori neuro-fiziolog, kao o neuro-fiziološkim inputima: "Onu ulogu koju je Rassel namenio sens-datama ja namenjujem neuralnom inputu - prihvatajući tako model 'zatvorene crne kutije', koji ne pretpostavlja svesnost." (NJuine, W., "Replies", p. 298) S obzirom na pomenuto naturalističko polazište, Kvajna pre svega interesuje *objašnjenje* nastanka, a ne opravdanje opservacionih verovanja.

datostima.²⁴¹ Za razliku od teoretičara bazičnosti, on je epistemički prioritet opservacionih verovanja izvodio iz njihove zakonite uzročne veze (u vidu uslovljene reakcije na stimulse) sa aktualnim prisustvom spoljašnjih stanja stvari. U ovom trenutku moje verovanje da je papir koji pred sobom vidim beo svoju opravdanost duguje činjenici da sam dugotrajnim procesom učenja "naučio" da u standardnim okolnostima na takav sklop stimulusa kao što je ovaj koji trenutno imam reagujem obrazovanjem verovanja ili potvrđivanjem iskaza da je papir koji vidim beo. Izmewu tog sklopa stimulusa koji potiču iz spoljašnje sredine i te moje reakcije uspostavljena je zakonita uzročna veza, i zahvaljujući njoj moje verovanje ima visok stepen opravdanosti.²⁴² Ovo tumačenje izgleda kao da je po duhu eksternalističko. Sellars ipak postavlja internalistički uslov po kojem pomenuta veza, kojoj opservaciona verovanja duguju svoj saznavni prioritet, subjektu mora biti kognitivno dostupna. Drugim rečima, u navedenim okolnostima ja moram biti u položaju da (implicitno ili eksplicitno) na osnovu svog opservacionog verovanja izvedem zaključak da je ispred mene zaista ono stanje stvari koje ga je uzrokovalo (beli list papira). Zahvaljujući pomenutoj uzročnoj vezi, opservaciona verovanja su pouzdani indikatori odgovarajućih stanja stvari, ali bi Sellars dodao da je pouzdanost kao epistemički relevantno svojstvo internalizovana, uključena u subjektivni doksatički sistem posredstvom odgovarajućeg subjektivnog verovanja o povezanosti njegovih oseća i opažanja sa stvarnim stanjima stvari.

Opravdanje opservacionih verovanja, kako ga tumači Sellars, uključuje dve dimenzije, jednu koja se tiče njihovog odnosa prema ostalim verovanjima u sistemu, posebno prema opštim verovanjima o prirodi njihove povezanosti sa okolinom, i drugu koja se tiče njihovog uzročnog porekla i karaktera uzročne veze. Usled prisustva prve dimenzije, status opservacionih verovanja nije u potpunosti onakav kakav im se pripisuje u teoriji bazičnosti. Ona su još uvek opravdana u sistemu, iako su uzrokovana *izvan* sistema. Ipak, ona se u jednom važnom pogledu razlikuju od ostalih verovanja: njihovo opravdanje zavisi od činjenice (internalizovane u vidu našeg uverenja) da su *na određeni način* bila uzrokovana. Zahvaljujući toj epistemički relevantnoj činjenici ona zadobijaju posebno mesto u sistemu verovanja, što je ponovo ustupak nekim verzijama teorije bazičnosti.

Autori koji nisu bili spremni na takav kompromis pokušali su da pokažu kako je dilema izmewu empirizma i koherentizma lažna, tačnije, da se empiristički zahtev može ispuniti bez napuštanja ključnih koherentističkih postavki. Takve pokušaje da se na zadovoljavajući način odgovori na prigovor o izolovanosti svrstao bih u tri grupe. Prvu grupu čine oni pokušaji u kojima se tvrdi da vezu izmewu opravdanja i istine obezbeđuje *uzročno poreklo* naših verovanja u stvarnom svetu; ovo tvrđenje ću nazvati *tezom o uzročnoj vezi*. Drugu grupu čine oni koji pretpostavljaju da veza izmewu opravdanja i istine ne počiva samo na uzročnom poreklu verovanja nego ima i svoj racionalni osnov, odnosno, da se unutar koherentnog doksatičkog sistema mogu pronaći razlozi ili evidencija na osnovu kojih je opravdano verovati da se takav sistem tiče stvarnog sveta i uglavnom ga tačno predstavlja; ovo tvrđenje ću nazvati *tezom o epistemičkoj vezi*. Treću grupu čine oni koji tvrde da se veza izmewu opravdanja i istine može izvesti iz analize pojma verovanja i uslova pripisivanja verovanja; ovo tvrđenje ću nazvati *tezom o metafizičkoj vezi*. Usled ograničenog prostora, ovde neću biti u mogućnosti da se upuštam u detaljno izlaganje sva tri odgovora. Nakon kratkog prikaza prvog i trećeg, najveću pažnju posvetiću drugom odgovoru (tezi o epistemičkoj vezi izmewu opravdanja i istine), i to u obliku u kojem je on izložen u jednoj od najrazvijenijih savremenih verzija koherentističkog učenja, u koherentizmu Kita Lerera (Keith Lehrer).

(I) **TEZA O UZROČNOJ VEZI:** Prigovor o izolovanosti ukazuje, dakle, na to da koherentizam kida potrebnu vezu izmewu opravdanja i istine, izmewu naših verovanja i sveta. Ima autora koji smatraju da se taj prekid prenaglašava. S jedne strane, zaista ne bi trebalo da izgubimo iz vida da

²⁴¹ Vid., Sellars, W., "Empiricism and the Philosophy of Mind".

²⁴² "Izrečena ili neizrečena rečenica 'Ovo je zeleno' u prisustvu zelenog objekta (...) izražava opservaciono znanje ako i samo ako predstavlja manifestaciju tendencije da se izrečene ili neizrečene rečenice 'Ovo je zeleno' obrazuju (...) ako i samo ako se neki zeleni objekat posmatra u standardnim uslovima." (Sellars, W., "Empiricism and the Philosophy of Mind", p. 167)

su opravdanje i istina dva nezavisna pojma, da opravdana verovanja ne moraju da budu istinita kao što ni istinita verovanja ne moraju da budu opravdana. Mewutim - primećuju ovi autori - usvajanjem koherentističke koncepcije veza sa stvarnim svetom ne mora biti u potpunosti izgubljena. Tačnije, ne gubi se stvarna *uzročna* povezanost, jer naša verovanja o svetu nastaju nekom vrstom uzročnog delovanja fizičkih objekata na naše sazajne moći. Evo šta o tome kaže savre-meni američki epistemolog Yon Polok (John Pollock):

Argument koji se poziva na izolovanost nema uverljivost kada je u pitanju koherentistička teorija opravdanja, zato što prema takvoj teo-riji opravdanje nije stvar koherentnosti sa skupom *svih* iskaza, nego samo sa skupom iskaza u koje subjekt *veruje*. šta subjekt veruje zavisi od uzročnog delovanja sveta takvog kakav je, tako da svet nije nepravedno zapostavljen.²⁴³

Na ovaj način je koherentizam i empirizam pokušavao da pomiri još Bredli. Empirizam (na koji se oslanja prigovor o izolovanosti) objašnjava empirijski karakter našeg saznanja činjenicom da je ono iskustveno zasnovano. Zbog toga se u okviru empirističke tradicije značajno mesto daje verovanjima koja se tiču iskustvenih datosti: za njih se smatra da uspostavljaju najdirektniju vezu sa stvarnim svetom i da predstavljaju krajnjeg sudiju u pogledu istinitosti ili neistinitosti ostalih, opštijih verovanja. Mewutim, pretpostavka da ova verovanja opravdavamo pozivanjem na iskustvene datosti naizgled je nespojiva sa koherentizmom. Većini koherentista sama ideja o neposrednom suočavanju bilo kojih naših verovanja sa stvarnošću izgleda besmislena - mi jednostavno ne možemo izaći iz kruga svojih verovanja i uporewivati ih sa pretpostavljenim stvarnim svetom.

Može li koherentista ipak da zadrži klasu opservacionih verovanja kao onih koja taj sistem povezuju sa stvarnim svetom dajući mu empirijski sadržaj i zasnovanost, a da se ne odrekne svoje osnovne teze prema kojoj su sva verovanja u sistemu ravnopravna po svom epistemološkom statusu i podležu istom tipu opravdanja? Može li koherentista da zadrži onu posebnu ulogu opservacionih verovanja koju im empirizam tradicionalno namenjuje a da time ne unese epistemičku asimetriju u doksatički sistem? Ukratko, može li koherentista da bude empirista a da ne napravi ustupak teoriji o bazičnim verovanjima?

Bredli je pokušao da zadovolji zahtev za empirijskom zasnovanošću sistema verovanja. On je prihvatio empiristički *credo* da u procesu saznanja moramo poći od iskustvenih datosti i da se njima kao svedočanstvu moramo vraćati, ali je dodao kako je naš krajnji cilj obrazovanje verovanja koja će, u formi sistema, uspostaviti optimalan poredak (koherenciju) u iskustvu:

Moj cilj je da pred sobom imam svet koliko je moguće obuhvatan i koherentan, i da bih ovaj cilj postigao, ne samo da moram da promišljam nego i stalno da se vraćam na materijal koji mi daju čula. Moram se vraćati ovom izvoru i da bih verifikovao stare stvari i da bih ih takowe dopunio novim stvarima. A na taj način ja moram da zavisim od opažajnih sudova.²⁴⁴

Priznajući da u sazajnom pogledu mi "vitalno zavisimo od čulnog sveta, da naš materijal potiče od njega, da bez njega saznanje ne bi moglo ni da započne",²⁴⁵ on iskustvenim datostima (kao sazajnom materijalu koji subjekt dobija putem čula) pripisuje posebno mesto u subjektovom doksatičkom sistemu. Mewutim, on poriče da to posebno mesto sa sobom nosi i *epistemičku* asimetriju izmewu opažajnih i ostalih verovanja. Asimetrija u osnovi počiva na složenim uzročnim faktorima, na tome što iskustveni materijal *potiče* od čulnog sveta koji deluje na naša čula i daje polazni impuls našoj daljnjoj sazajnoj aktivnosti, pri čemu smo primorani da se uvek vraćamo ovim datostima u cilju obrazovanja što koherentnijeg skupa verovanja o njima. Ukratko, asimetriji Bredli pripisuje *psihološki* a ne *epistemološki* karakter, izbegavajući tako pretpostavku svojstvenu klasičnim verzijama teorije o bazičnim verovanjima:

²⁴³ Pollock, J.L., "A Plethora of Epistemological Theories", p. 102.

²⁴⁴ Bradley, F., "On Truth and Coherence", p. 210.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 209.

Da bih započeo izgradnju, osnov uzimam kao apsolutan ... Ali, iz toga ne sledi zaključak da moja %saznajna% grawevina nastavlja da počiva na onome sa čim je počelo moje saznanje. Jer, moj svet počiva na opazajnim datostima u jednom drugačijem smislu.²⁴⁶

Saznanje vremenski i psihološki započinje sa opazajnim verovanjima, ali ova nemaju onaj saznanjani prioritet koji im se pridaje u teorijama bazičnosti. Genetička i psihološka asimetrija ne vode nužno epistemičkoj asimetriji. U tom smislu, svaka u početku prihvaćena činje-nica opažanja kasnije može biti izmenjena ili potpuno odbačena. Ili, rečeno već ranije navowenim Kvajnovim rečima, nema iskaza koji se ne bi mogli revidirati. Kriterijum njihovog prihvatanja ili isključivanja iz sistema i dalje je jedino koherencija, ali su uzročne i psihološke činjenice koje se tiču geneze našeg sistema ono što ovaj sistem povezuje sa stvarnim svetom.

Teza o uzročnoj vezi sasvim promašuje srž prigovora o izolovanosti. Ona doduše uspeva da sačuva činjeničku vezu izmewu našeg doksatičkog sistema i stvarnog sveta, ali sama uzročna istorija naših verovanja, ili njihovo uzročno poreklo u spoljašnjem svetu, još uvek ništa ne impliciraju u pogledu njihove *istinitosti* ili *verodostojnosti*. Naša verovanja mogu imati uzročno poreklo u spoljašnjem svetu a da su, uopšteno govoreći, potpuno nepouzdana. Takowe, zamislivo je da su ona nastala spontanijem delovanjem naših saznanjnih moći, bez ikakve povezanosti sa stanjima stvari na koja se odnose, a da ih ipak verodostojno predstavljaju. Da bi se uspostavila potrebna veza neophodno je to da uzročna istorija naših verovanja bude sasvim *odrewnog* tipa, relevantnog za istinitost verovanja - na primer onakva kakvu predlažu teoretičari pouzdanosti procesa kada ističu da će tek verovanja dobijena *pouzdanijem* kognitivnim procesima imati znatne izgleda na istinitost.

Nevolja je za koherentistu što on odgovarajuću vezu izmewu opravdanja i istine mora da uspostavi uzimajući koherenciju *unutar* sistema verovanja kao jedino epistemički relevantno svojstvo. Puka kauzalna veza izmewu doksatičkog sistema i stvarnog sveta neće mu u tome biti od velike pomoći. Jer, ako takva veza i postoji, kakvu evidenciju ili kakve razloge će sam subjekt, iz perspektive svog doksatičkog sistema, imati ne samo u prilog verovanja da takva veza postoji, nego i u prilog verovanja da je njegov doksatički sistem pretežno istinit? Dokle god se može osloniti jedino na koherenciju kao unutrašnju relaciju izmewu njegovih verovanja, subjekt neće imati nikakve razloge da smatra da se njegov sistem tiče stvarnog sveta ili da u tom sistemu opazajna verovanja imaju neko posebno mesto. Problem sa tezom o uzročnoj vezi je, dakle, u tome što se uspostavlja veza izmewu doksatičkog sistema i stvarnog sveta koja je, gledano iz subjektive kognitivne perspektive, sasvim spoljašnja i slučajna. Da bi nekako nadoknadilo taj nedostatak, koherentističko opravdanje bi moralo da postigne ono što se generalno očekuje od epistemičkog opravdanja: ono bi moralo da bude vodič ka istini, odnosno, sa koherentnošću bi se morali uvećavati izgledi verovanja na istinitost. Jedino u tom slučaju istinitost koherentnih verovanja ne bi izgledala slučajna gledano iz subjektive kognitivne perspektive.

(II) *TEZA O METAFIZIČKOJ VEZI*: Jedan od najzanimljivijih pokušaja da se uspostavi odgovarajuća veza izmewu koherentističkog opravdanja i istine nalazimo kod Donalda Dejvidsona.²⁴⁷ Dejvidsonov odgovor na prigovor o izolovanosti svodi se na tvrdnju da verodostojnost naših verovanja uopšte nije slučajna osobina verovanja, osobina koja bi proisticala iz kontingentne uzročne veze sa spoljašnjim svetom. Prema Dejvidsonu, verovanja su po svojoj prirodi verodostojna. S obzirom na takvu prirodu, u jednom celovitom i koherentnom sistemu subjektivih verovanja o svetu svako pojedinačno verovanje se može desiti da je pogrešno, ali *nije moguće* da su *sva* verovanja pogrešna. Ako je ovo tvrdnje tačno, onda je koherencija zaista izvor epistemičkog opravdanja, i "...verovanje koje je u koherenciji sa znatnim brojem verovanja

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 210.

²⁴⁷ Polazne osnove za takav pokušaj Dejvidson je izložio već u svojim ranijim tekstovima u kojima se bavi filozofijom jezika (na primer, u "Radical Interpretation", "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", i dr.). Razvijenu ideju nalazimo na većim delom u "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", a u nekim opštijim naznakama i u "Empirical Content" i "Rational Animals".

ima izvesne izgleda na istinitost. Svako verovanje unutar koherentnog celokupnog skupa verovanja opravdano je u svetlu tih izgleda.”²⁴⁸

Sama Dejvidsonova argumentacija u prilog metafizičke teze o prirodi verovanja nije izložena u jasnoj i preciznoj formi, pa ću pokušati da je rekonstruišem u njenim najvažnijim aspektima. Pre svega, ona po svom opštem karakteru dosta podseća na transcendentalni tip argumentacije kakav je koristio Kant. Dejvidson nastoji da utvrdi najbitnije činjenice u vezi sa prirodom naših verovanja tako što ih posmatra u jednom širem kontekstu, u kontekstu *interpretacije*. U duhu kantovskog transcendentalnog pristupa, on se ne pita da li je interpretacija moguća, već od nje polazi kao od date činjenice o kojoj nam svedoči svakodnevna jezička komunikacija, pa postavlja pitanje *uslova mogućnosti* interpretacije. Analiza uslova pod kojima je interpretacija moguća otkriva nam, prema Dejvidsonovom mišljenju, kako uzročnu vezu naših verovanja sa jednim spoljašnjim, objektivnim svetom, tako i vezu izmewu koherentnosti i istine.

Uzročnosti Dejvidson pridaje mnogo specifičniji i veći značaj nego što je to činio Bredli. Tačnije, “uzročnost igra nezamenljivu ulogu u utvrđivanju sadržaja onog što govorimo i verujemo. Do uvida u ovu činjenicu možemo doći ako se postavimo (...) na stanovište interpretatora.”²⁴⁹ Neophodnost oslanjanja na uzročnu vezu izmewu verovanja i njegovog objekta jeste indirektna posledica uzajamne zavisnosti značenja rečenice i sadržaja verovanja (o kojoj je bilo reči u 3. poglavlju). Na osnovu rečenica koje neko prihvata kao istinite, možemo da izvedemo zaključak o njegovim verovanjima, i obrnuto, na osnovu njegovih verovanja možemo da doznamo koje rečenice on prihvata kao istinite. U uobičajenim okolnostima interpretacija govora i verovanja naših sagovornika olakšana je činjenicom da govorimo isti jezik. Kada je razumevanje tako unapred obezbeveno, izgleda kao da nam uopšte nije neophodno da se pozivamo na uzroke verovanja. To nas, primećuje Dejvidson, “može navesti na ključni, zaista fatalni zaključak da mi, uopšteno govoreći, možemo da utvrdimo šta neko pod jednom rečenicom podrazumeva nezavisno od toga šta on veruje i nezavisno od uzroka njegovog verovanja.”²⁵⁰ Neophodnost pozivanja na uzroke biva uočljiva kada zamislimo da se nalazimo u situaciji koju Dejvidson naziva situacijom *radikalne interpretacije* - to bi bile okolnosti u kojima bismo pred sobom imali osobu koja govori na nama potpuno nepoznatom jeziku. Usled nepoznavanja jezika, razumevanje nije unapred obezbeveno. Takove, uzajamna zavisnost značenja rečenica i sadržaja odgovarajućih verovanja zatvara nas u krug u kojem smo naizgled potpuno bespomoćni, jer iako značenje rečenice upućuje na sadržaj verovanja, a sadržaj verovanja na značenje rečenice, mi unapred ne poznamo ni jedno ni drugo.

Izlaz iz ovog kruga sugerisao je još Kvajn.²⁵¹ Ako do značenja rečenice i sadržaja verovanja ne možemo doći direktno, onda - bar u slučaju opservacionih rečenica i, kako ih Dejvidson naziva, sa njima povezanih “metodološki osnovnih” verovanja - do njih možemo doći posredstvom opservaciono dostupne evidencije. Takvu evidenciju možemo da pronajdemo u reakcijama (ne samo verbalnim nego uopšte bihevioralnim) govornog lica na spoljašnje objekte koji na njega uzročno deluju. Tačnije, posmatračemo koji aspekti okoline uzročno navode govorno lice da bihevioralno ispolji svoj stav prihvatanja izgovorene rečenice kao istinite, jer će ti aspekti predstavljati uzroke zbog kojih govorno lice veruje da je u datim okolnostima izgovorena rečenica istinita. Za interpretaciju je povoljna okolnost što do takve evidencije možemo da dođemo i bez poznavanja značenja izgovorene rečenice ili sadržaja odgovarajućeg verovanja. Naravno, podrazumeva se da smo, kao interpretatori, u položaju da identifikujemo uzroke koji navode govorno lice na prihvatanje date rečenice. Ako uspešno identifikujemo

²⁴⁸ Davidson, D., “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, p. 308.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 312.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 313.

²⁵¹ On doduše govori o radikalnom *prevođenju*, mada je osnovna ideja, preuzeta od strane Dejvidsona, ostala ista. Dejvidson je izabrao izraz *interpretacija* zbog toga što isti principi razumevanja važe i unutar istog jezika i što nije u pitanju samo jezičko prevođenje već i interpretacija sadržaja verovanja koja govorno lice ima (Kvajn usled svog naglašenijeg biheviorističkog polazišta nije sklon da o verovanjima i njihovom sadržaju govori na način koji bi implicirao njihovo nezavisno mentalno postojanje).

uzroke u prisustvu kojih će govorno lice ispoljavati dispoziciju da tu rečenicu prihvata kao istinitu, i u čijem odsustvu će ispoljavati dispoziciju da je ne prihvata kao istinitu, onda će se evidencija koju imamo za pripisivanje značenja toj rečenici poklapati sa evidencijom u svetlu koje će samo govorno lice tu rečenicu smatrati istinitom. U takvim slučajevima objekat verovanja te osobe podudaraće se sa uzrokom njenog verovanja, odnosno ono što uzrokuje njeno verovanje ujedno će biti i razlog zbog kojeg ona smatra da je ono što veruje istinito. Na osnovu toga otkrićemo i značenje rečenice i sadržaj odgovarajućeg verovanja koje govorno lice tom prilikom ima.²⁵²

Pretpostavimo da uopšte ne znamo nemački i da smo se zatekli na ulicama Berlina čekajući autobus dok kiša lije kao iz kabla. Pored nas stoji druželjubi vi Hans, koji nam se sa smeškom obraća i izgovara opservacionu rečenicu "Es regnet". Kako ćemo znati šta Hans podrazumeva izgovarajući tu rečenicu, odnosno koje verovanje njome izražava? šta Hans podrazumeva pod rečenicom "Es regnet" u datim okolnostima de lom svakako zavisi od aspekata spoljašnje okoline. Jedini put (naravno, kada nemamo rečnik) do toga šta on tvrdi bio bi da ustanovimo koji aspekti okoline (objekti ili dogawaji) su ga uzročno naveli da izgovori reči "Es regnet". Do takvog otkrića možemo doći oprobanim induktivnim metodima i proverom hipoteza. Možda je u trenutku dok to govori njegov pogled usmeren ka autobusu koji upravo dolazi i prvo što nam pada na pamet jeste to da Hans kaže "Evo autobusa". Ali, sutradan smo opet na istoj stanici, ponovo pada kiša, i Hans još jednom pokušava da nam se približi započinjanjem krajnje konvencionalnog razgovora, pa izgovara istu rečenicu "Es regnet". Sada, pak, nema ni traga od autobusa, pa ćemo korigovati našu jučerašnju hipotezu. Sećajući se da je i juče padala kiša, doći ćemo na pomisao da Hans kaže "Pada kiša". Tokom narednih dana, susrećući i dalje Hansa na autobuskoj stanici, bićemo u prilici da svoju hipotezu proverimo. Ako utvrdimo da će u tome što pada kiša Hans nalaziti evidenciju na osnovu koje će tvrditi rečenicu "Es regnet", samim tim ćemo identifikovati i uzrok verovanja koje on tom rečenicom izražava, a ovo će nam pružiti putokaz kako ka značenju rečenice tako i ka sadržaju verovanja. Naravno, primer je krajnje uprošćen (još uvek su moguće alternativne hipoteze koje bi jednako dobro objašnjavale zašto Hans izriče rečenicu "Es regnet" i šta njome podrazumeva), ali je osnovna ideja očigledna - bar kada je reč o najosnovnijim, opservacionim verovanjima, put do njihovog sadržaja vodi nas preko objekata ili dogawaja koji su ih uzrokovali. U tom smislu, prema Dejvidsonovom mišljenju, uzročna veza izmewu verovanja i njegovog objekta ima konstitutivan značaj po sadržaj verovanja. U tom smislu je takowe identifikacija takve veze, tačnije uzroka koji su dostupni i interpretatoru i govornom licu, neophodna za uspešnu interpretaciju. Zato Dejvidson ističe da ... u najočiglednijim i metodološki najosnovnijim slučajevima objekte jednog verovanja moramo da shvatimo kao uzroke tog verovanja. (...) Komunikacija poči nje onde gde se uzroci poklapaju; rečenice koje ste vi izgovorili imaju isto značenje kao i moje ako je verovanje u njihovu istinitost sistematski prouzrokovano istim dogawajima i objekti-ma.²⁵³

Ali, doksatički holizam koji Dejvidson inače zastupa upućuje na to da sadržaj Hansovog verovanja neće zavisiti samo od aspekata okoline u kojima to verovanje ima uzročno poreklo, nego i od ostalih verovanja koja Hans ima, kako od onih najopštijih (o identifikaciji stvari i dogawaja u prostoru i vremenu, o kiši kao vrsti atmosferske padavine, o padanju kao tipu dogawaja, i dr.), tako i od onih konkretnih (da su ove kapi koje padaju iz tmurnim oblacima prekrivenog neba kapi vode, da je ovo padanje kišnih kapi proces koji kontinuirano traje već

²⁵² Naravno, evidencija do koje u takvim okolnostima dolazimo nikada ne može biti konkluzivna - najviše što možemo da učinimo jeste da oprobanim induktivnim metodama (variranjem okolnosti, formulisanjem odgovarajućih hipoteza i sl.) u što većoj meri potkrepimo našu pretpostavku o značenju izgovorene rečenice. To su neki razlozi zbog kojih je Kvajn tvrdio da je prevođenje uvek u izvesnoj meri neodređeno, da prikupljeno svedočanstvo nikada jednoznačno ne određuje to šta govorno lice podrazumeva kada izgovara datu rečenicu (sa datim svedočanstvom saglasne su mnoge alternativne hipoteze). Vid. NJuine, *W., Word and Object*, ch. II.

²⁵³ Davidson, D., "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", p. 313.

nekoliko trenutaka, i dr.).²⁵⁴ U stvari, Dejvidson smatra da pripisivanje bilo kojeg pojedinačnog verovanja zahteva pretpostavke o nizu drugih (opštih i konkretnih) verovanja koja sva zajedno, zahvaljujući logičkim relacijama u kojima stoje, tvore neku vrstu logičke mreže - sadržaj datog verovanja je onda bar delimično odredjen položajem verovanja u toj mreži. Sa promenom položaja unutar mreže ili sa promenom sadržaja relevantnih verovanja menja se i identitet datog verovanja.

Kakve će posledice ova holistička slika o verovanjima imati po interpretaciju? Neposredna posledica će biti da, kao interpretatori, nekom subjektu nećemo moći da pripisemo određeno verovanje a da mu u isti mah ne pripisemo i niz ostalih verovanja koja su preduslov postojanja tog verovanja. Konkretno, da bismo Hansu u opisanim okolnostima pripisali verovanje da pada kiša, moramo mu u isti mah pripisati i sva ostala verovanja koja su, gledano iz našeg ugla, od konstitutivnog značaja po sadržaj tog verovanja: da Hans stvari u spoljašnjem svetu identifikuje na približno isti način kao i mi, da ima približno ista verovanja o kiši kao vrsti atmo-sferskih padavina, da pod padanjem podrazumeva ono što i mi, i još mnoga druga relevantna verovanja. Za nas, interpretatore Hansovih reči, sva ova verovanja su koherentna i mi ih smatram istinitim. Pripisujući ih Hansu, mi unapred pretpostavljamo da on takove ima manje-više koherentnu i istinitu predstavu o svetu u kojem se, izmewu ostalog, sada dogawa padanje kiše. S jedne strane, radikalna odstupanja u njegovim verovanjima (u odnosu na naša) onemogućila bi komu-nikaciju izmewu nas, dok s druge strane svako konkretno neslaganje izmewu nas pretpostavlja da se slažemo u mnogim osnovnim stvarima.

U navedenom primeru, da bismo osporili istinitost Hansovog verovanja da pada kiša, moramo da pretpostavimo da se to verovanje odnosi na isti dogawaj na koji bi se odnosilo naše verovanje da pada kiša, s tim što smo mi, kao interpretatori, u povlašćenom položaju da možemo da tvrdimo da li Hans pogrešno veruje da pada kiša zato što nam je, po pretpostavci, dostupno ono stanje stvari sa kojim ćemo uporediti Hansovo verovanje.²⁵⁵ Sam Hans, naravno, ne može da izawe iz kruga svojih verovanja kako bi svoje verovanje da pada kiša uporedio sa objektivnim stanjem stvari i utvrdio da li je ono istinito ili ne. Niko od nas nije u stanju da u sopstvenom slučaju tako nešto učini. Koherentizam upravo to i tvrdi. Ali, razlog zbog kojeg koherentnost na kraju ipak uvećava izgled verovanja na istinitost Dejvidson nalazi u širem kontekstu interpretacije, gde je za svakog od nas *neko drugi*, interpretator, u položaju da utvrdi da li je *naše* verovanje istinito ili lažno. Takowe, čim je u takvom položaju, ta druga osoba (interpretator) većinu naših ostalih verovanja o svetu mora da smatra istinitim. Gledano iz perspektive interpretatora, samim tim što Hansu pripisujemo verovanje da pada kiša (bilo da je ono istinito ili lažno), smatraćemo istinitim većinu ostalih relevantnih Hansovih verovanja o svetu.

Prema Dejvidsonu, dakle, analiza uslova mogućnosti interpretacije vodi nas metafizičkim zaključcima o prirodi verovanja. U je-zičkoj komunikaciji mi interpretiramo govor naših sagovornika i pripisujemo im odgovarajuća verovanja. Principi kojima se pritom rukovodimo sugerišu nam, kada je reč o verovanjima, da je sadržaj ovih određen delimično njihovim uzročnim poreklom, a delimično njihovim holističkim vezama sa drugim verovanjima u sistemu u kojem figuriraju. Uspešna interpretacija verovanja govornog lica od strane interpretatora zahteva da oni imaju jedno zajedničko pretežno istinito shvatanje sveta. što je to shvatanje koherentnije, ono ima veće izgled na istinitost a interpretacija ima veće izgled na uspeh.

Svi ovi zaključci trebalo bi da stoje gledano iz perspektive interpretatora, jer je on taj koji je, po pretpostavci, u mogućnosti da utvrdi uzročno poreklo i istinitost ili lažnost verovanja koja govorno lice ima. Upravo činjenica da se sve to odvija gledano iz ugla interpretatora predstavlja ključnu slabost u Dejvidsonovom metafizičkom pokušaju da uspostavi odgovarajuću vezu

²⁵⁴ Lista tih verovanja nije strogo utvrđena, ali je neophodno, da bi dve osobe imale verovanje o istom objektu (na primer Hans i ja o kiši), da se u ostalim relevantnim verovanjima pretežno slažemo. (Cf., Davidson, D., "Rational Animals", pp. 475-6)

²⁵⁵ Ovaj metodološki zahtev po kojem, kada interpretiramo govor i verovanja neke osobe, toj osobi moramo da pripisemo niz zajedničkih nam verovanja o svetu za koja smatramo da su istinita, Dejvidson naziva *principom dobromamernosti*. (Cf., Davidson, D., "Radical Interpretation")

izmewu koherentnosti i istine. Prema izloženim principima interpretacije, trebalo bi da su verovanja koja govorno lice ima o svetu pretežno istinita, ali samo *gledano očima interpretatora*. Postavlja se pitanje: šta ako interpretator ima pretežno ili čak potpuno pogrešnu sliku o svetu i uzrocima koji su navodni objekti kako njegovih tako i verovanja koja govorno lice ima? Drugim rečima, šta nam jamči da interpretator pretežno ili potpuno ne greši u interpretaciji sadržaja *svojih* verovanja o svetu, tako da, uvećavajući saglasnost izmewu svojih verovanja i verovanja govornog lica, samo uvećava saglasnost u jednoj pretežno ili potpuno pogrešnoj slici spoljašnjeg sveta? Osnovni uslov interpretacije će i dalje biti zadovoljen - i interpretator i interpretirana osoba će imati jednu *zajedničku sliku* sveta koja će, gledano očima interpretatora, biti pretežno "istinita", ali će *de facto* biti pretežno ili čak potpuno pogrešna.

"Istinitost prema interpretatorevim standardima" još uvek neće biti i objektivna istinitost. U stvari, Dejvidson neopravdano pretpostavlja da uspešna interpretacija podrazumeva jednu zajedničku sliku o svetu koja je pretežno *istinita*. Jedino što ona podrazumeva jeste da učesnici u komunikaciji imaju jednu *zajedničku sliku* o svetu, niz zajedničkih verovanja o stvarnosti za koja smatraju da su istinita. Iz toga ne sledi da će ta slika ili taj skup verovanja, ma koliko bili koherentni, zaista biti *istiniti*. Uspešna komunikacija pretpostavlja slaganje, ali ne i objektivnu istinitost većine naših verovanja o svetu. U kontekstu interpretacije uzroci koji određuju sadržaj subjektivnih verovanja nisu objekti po sebi, nego su to objekti onakvi kakvim ih sagledavaju učesnici u komunikaciji, tako da ostaje otvorena mogućnost da oni objekti za koje učesnici misle da su uzroci njihovih verovanja nisu stvarni uzroci ovih verovanja. Na kraju krajeva, sasvim je moguće da svi mi živimo u jednom barklijevskom svetu u kojem se sasvim dobro razumemo zato što se slažemo u mnogo čemu kada je reč o stvarima o kojima govorimo i stičemo verovanja, ali da iz osnova grešimo (osim Barklija i njegovih istomišljenika) kada je u pitanju poreklo i istinitost naših verovanja. I u jednom takvom svetu, u kojem naša verovanja o stolovima, drveću, nebu i sl., ne bi imala svoje uzročno poreklo u spoljašnjim materijalnim objektima, nego u božjoj svesti, ne bi bilo nikakvih načelnih prepreka za uzajamno razumevanje. Ili, Hans i ja bismo se mogli umesto na autobuskoj stanici u Berlinu sresti negde duboko u Sahari, gde bismo posle nekoliko dana lutanja pustinjom mogli svakodnevno u isto vreme da imamo halucinaciju kiše koja pada - kada Hans pri svakoj "pojavi" kiše izgovara reči "Es regnet", teško da će moj zaključak da Hans veruje da pada kiša biti sprečen time što obojica pogrešno verujemo da pada kiša. Koherentnost jeste možda neophodna za uspešnu interpretaciju, ali još uvek nije pokazano da se sa koherentnošću uvećavaju izgledi verovanja na istinitost.

Dejvidson će, razume se, insistirati na tome da su interpretatoru dostupni uobičajeni spoljašnji objekti kao uzroci verovanja koja pripisuje govornom licu.²⁵⁶ Ipak, za tu pretpostavku teško da može pronaći nezavisne uverljive razloge. I on bi, kao i Bredli, morao da uzme u obzir da uzročna veza izmewu naših verovanja i spoljašnjeg sveta sama po sebi nije dovoljna; neophodno je da ona ima sasvim *određen i epistemički relevantan* karakter. Taj bi uslov bio ispunjen ukoliko bi standardni uzročni procesi putem kojih nastaju naša uobičajena uglavnom opservaciona verovanja o svetu bili takvi da vode pretežno istinitim verovanjima. U tom slučaju bi naše kognitivne moći pomoću kojih stičemo verovanja o spoljašnjem svetu bile *pouzdan*. Ali, to je onda jedna nezavisna empirijska pretpostavka za koju se ne vidi kako može, bilo kod Bredlija bilo kod Dejvidsona, da bude usklavljena sa osnovnom koherentističkom tezom da jedino koherentnost uvećava izgledi verovanja na istinitost. Pokušaj da se sama ta pretpostavka eksplicitno uključi u sistem empirijskih verovanja, u kojem bi joj se osiguralo koherentističko opravdanje, prepoznatljiv je za treći tip odgovora na prigovor o izolovanosti - tezu o epistemičkoj vezi. Prema ovom odgovoru, ukoliko bi se pretpostavka o pouzdanosti naših saznavnih moći mogla koherentistički opravdati, onda bismo iz perspektive našeg doksatičkog sistema imali

²⁵⁶ U tome se on distancira od Kvajna, koji umesto spoljašnjih objekata za uzroke uzima sklopove čulnih nadražaja (Kvajn spoljašnje objekte shvata kao pozite, konstrukcije koje izvodimo na osnovu datih sklopova čulnih nadražaja). Iako sam Dejvidsonova razmatranja predstavio kao mogući odgovor na prigovor o izolovanosti, Dejvidsonu je osnovni cilj da opovrgne radikalni skepticizam. Moje sumnje u uspešnost Dejvidsonovog (ili je možda bolje reći dejvidsonovskog) odgovora na prigovor o izolovanosti jednake su i kada je u pitanju njegov pokušaj da opovrgne radikalni skepticizam.

razloge ili opravdanje da smatramo kako se naša empirijska verovanja ipak odnose na stvarni svet i uglavnom ga istinito predstavljaju.

(III) *TEZA O EPISTEMIČKOJ VEZI*: Jedino ovaj tip odgovora na prigovor o izolovanosti nastoji da zadovolji zahtev koji je izdvojen u prethodnim poglavljima, da veze izmewu opravdanosti jednog verovanja i njegove istinitosti mora biti takva da prihvatanje tog verovanja čini epistemički racionalnim za subjekta čiji je cilj postizanje istinitih i odbacivanje lažnih verovanja. Kada se ovaj zahtev u opštoj formi prenese na sistem verovanja u kojem koherentisti vide primarnog nosioca opravdanja, onda se od koherentista traži da pokažu kako se u samom koherentnom sistemu verovanja nalaze i razlozi koji tom sistemu daju velike izgleda da bude istinit.

Mewu najzapaženije pokušaje da se odbrani pretpostavka o empi-rijskoj zasnovanosti i verodostojnosti koherentnog sistema naših verovanja o spoljašnjem svetu svakako spada koherentističko učenje Kita Lerera. Mewutim, iako predstavlja najambiciozniji i najrazrađeniji takav pokušaj, videćemo da ni Lererovo shvatanje znanja i epistemičkog opravdanja ne uspeva da prevaziwe osnovne slabosti koherentizma. Pokazaće se da je koherentizam neprihvatljiv zbog toga što ne može da sopstvenim pojmovnim sredstvima odgovori na prigovor o izolovanosti; ako pak želi da udovolji empirističkom zahtevu, on će u nekom trenutku morati da odstupi od sopstvenih polaznih principa i pozove se na izvesne ne-koherentističke pretpostavke i razloge.

U poslednjoj, znatno poboljšanoj verziji svoje teorije, Lerer polazi od činjenice da ono što odlikuje ljudsku kognitivnu aktivnost nije puko registrovanje događaja u spoljašnjem svetu, puko primanje informacija putem čula, nego sposobnost *procenjivanja* ili *vrednovanja* ovih informacija u pogledu njihove verodostojnosti. Zaista, kao što smo mogli da zapazimo prilikom razmatranja raznih eksterna-lističkih stanovišta u epistemologiji, ono što našu kognitivnu aktivnost razlikuje od "kognitivne aktivnosti" nekih životinja ili mašina jeste upravo ova, kako je Lerer naziva, "meta-mentalna aktivnost". Jednom rečju, ljudsko znanje ima karakter *meta-znanja*.²⁵⁷

Budući da brani koherentističko stanovište, Lerer posebno naglašava da se vrednovanje tačnosti informacija koje o svetu stičemo putem svojih kognitivnih moći neprestano odvija u svetlu (na pozadini) onih informacija kojima već raspolažemo. U sklopu takve saz-najne aktivnosti, i znanje i epistemičko opravdanje bi trebalo da zavise isključivo od koherencije u odnosu na dati doksatički sistem. Da bismo stekli potpuniju predstavu o Lererovoj teoriji, potrebno je videti kako ona odgovara na dva osnovna pitanja sa kojima se suočava svako koherentističko stanovište: (1) Koja vrsta doksatičkog sistema se razmatra? (2) U čemu se tačno sastoji relacija koherencije, odnosno šta znači da je jedno doksatičko stanje (kao što je verovanje) u kohe-renciji sa datim doksatičkim sistemom?

U svojoj ranijoj knjizi (*Knowledge*), Lerer je za doksatički sistem uzimao sistem subjektivih verovanja. U novijim radovima, umesto o sistemu subjektivih verovanja on govori o sistemu subjektivih *prihvatanje* (*acceptance system*). Ova novina je od većeg značaja nego što u prvi mah može da izgleda. Njen značaj ću objasniti kasnije. Pogledajmo prvo kako Lerer zamišlja sistem subjektivih prihvatanja.

Kao doksatički sistem čija koherentnost nas zanima, sistem prihvatanja je relativizovan u odnosu na osobu i na vreme, ali je konstruisan iz takozvane perspektive trećeg lica. Tako shvaćen, on se ne sastoji od iskaza koje subjekt *S* prihvata kao istinite u trenutku *t* (rečeno tradicionalnijim rečima, od iskaza koji izražavaju sadržaj subjektivih verovanja u trenutku *t*), nego od iskaza koji opisuju šta *S* prihvata kao istinito u trenutku *t*. Sistem prihvatanja subjekta *S* u trenutku *t* sačinjavaju, dakle, iskazi oblika "U trenutku *t*, *S* prihvata iskaz p_1 ", "U trenutku *t*, *S* prihvata iskaz p_2 ", itd. Sámo prihvatanje shvaćeno je kao jedan afirmativan doksatički stav koji prema nekom iskazu ispoljava ili zauzima osoba čiji je cilj u datoj situaciji isključivo saznajni.

²⁵⁷ Cf., Lehrer, K., "Metaknowledge: Undefeated Justification", p. 330.

Drugim rečima, takav stav zauzima osoba koja sebi postavlja za cilj da iskaz p_1 prihvati ako i samo ako je taj iskaz istinit.²⁵⁸

Pošto je utvrdio o kakvom doksatičkom sistemu će biti reč u proceni koherencije, relaciju koherencije Lerer razjašnjava korišćenjem komparativni pojam razložnosti. Ovaj pojam je uzet kao pri-mitivan i kondicionalan u odnosu na dati sistem: da li je za S raz-ložnije da prihvati iskaz p_1 ili iskaz p_2 procenjuje se u svetlu datog S -ovog sistema prihvatanja.²⁵⁹ Procena razložnosti prihvatanja jednog iskaza odvija se naspram nekih mogućih iskaza koji mogu da ugroze razložnost tog prihvatanja. Takvi iskazi mogu ili da direktno protivreče iskazu koji subjekt prihvata (na primer, iskaz "Ja sada sanjam" protivreči iskazu "Ja sada prihvatam iskaz 'Vidim da je predamnom knjiga'"), ili mogu da budu logički saglasni iskazu koji subjekt pri-hvata ali da umanjuju razložnost tog prihvatanja (na primer, iskaz "Ludi često greše u svojim opažajni m sudovima" umanjuje razložnost prihvatanja iskaza "Ja sada prihvatam iskaz 'Vidim da je predamnom knjiga'", mada oba iskaza mogu istovremeno da budu istinita). Obe vrste iskaza Lerer naziva *suparničkim* iskazima. U situaciji u kojoj subjekt prihvata iskaz p i u kojoj postoje suparnički iskazi $p_1...p_n$ koji ugrožavaju prihvatljivost iskaza p , opasnost koja od njih preti mora nekako da bude otklonjena kako bi se osigurala koherentnost prihvaćenog iskaza p sa datim sistemom prihvatanja.

Dejstvo suparničkih iskaza, koji ugrožavaju koherentnost prihvaćenog iskaza sa datim sistemom prihvatanja, može biti preduprewno ili tako što će oni biti nadvladani u pogledu razložnosti prihvatanja, ili tako što će biti neutralisani. Iskaz p_j kao suparnik iskazu p je *nadvladan* ukoliko je u t za S razložnije da prihvati p nego da prihvati p_j . Iskaz p_j kao suparnik iskazu p je *neutralisan* ako je za S u t jednako razložno da prihvati p i p_j kao i da prihvati jedino p_j . Kada je otklonjena opasnost od svih suparničkih iskaza, onda je S -ovo prihvatanje iskaza p u koherenciji sa S -ovim sistemom pri-hvatanja, a pošto je epistemičko opravdanje definisano pomoću koherencije, može se reći da S opravdano prihvata p .

Opravdanje u ovom smislu Lerer naziva subjektivnim: kada je iskaz p u koherenciji sa datim S -ovim sistemom prihvatanja, onda S ima subjektivno opravdanje za prihvatanje iskaza p . Čak i ako je prihvaćen iskaz istinit, subjektivno opravdanje je nedovoljno za *znanje* zato što prihvatanje iskaza može da počiva na izvesnim pogreškama. Na tu mogućnost ukazuju getijeovski protivprimeri. Oni su po pravilu tako konstruisani da se pokazuje kako svedočanstvo (u ovom slučaju subjektov sistem prihvatanja) na osnovu kojeg subjekt opravdava svoje prihvatanje nekog iskaza sadrži izvesnu pogrešku čijom ispravkom opravdanje biva poništeno. Za znanje se zato zahteva opravdanje u jednom jačem, objektivističkom smislu. Takvo opravdanje Lerer naziva *neponište-nim (undefeated)*. Da bi otklonio opasnost od getijeovskih situacija, on uvodi i pojam subjektovog *krajnjeg sistema* prihvatanja (*ultrasystem*). Krajnji subjektov sistem je konstruisan tako da uključuje subjektov polazni sistem prihvatanja i , uz njega, još sve sisteme koji nastaju prepravljanjem (sprovedenim iz perspektive trećeg lica) jedne ili više pogrešaka u tom sistemu prihvatanja (bili bi to, dakle, *prepravljeni* sistemima prihvatanja).²⁶⁰ Subjektivno opravdanje koje S može da ima za prihvatanje iskaza p biva poništeno - pa samim tim nije ispunjen nužan uslov za znanje - ukoliko prihvatanje iskaza p gubi svoju razložnost u svetlu bar jednog od prepravljenih sistema iz subjektovog krajnjeg sistema. Ukoliko subjektovo prihvatanje

²⁵⁸ Psihološki gledano, ovaj doksatički stav Lerer određuje kao jednu vrstu funkcionalnog stanja koje po pravilu (mada ne nužno) proizilazi iz subjektovog promišljanja iskaza p , i čija uloga se ispoljava u narednom subjektovom razmišljanju, zaključivanju i delovanju. Na primer, ako nakon promišljanja kao istinit prihvatim iskaz "Večeras će napolju doći do oluje", ovaj doksatički stav će imati prepoznatljive posledice u mom daljnjem razmišljanju i donošenju odluke kako da provedem večer.

²⁵⁹ Na intuitivnom planu razložnost Lerer uzima kao primitivan pojam, ali ga u nekim svojim tekstovima eksplicira pomoću pojma verovatnoće. Ovde neću ulaziti u tehničke detalje te eksplikacije; po sopstvenom Lererovom priznanju, ona ostaje samo eksplikacija, i ne predstavlja striktnu analizu pojma razložnosti (ovaj i dalje ostaje primitivan).

²⁶⁰ Jedna pogreška u sistemu prihvatanja može da bude ispravljena u blažem smislu, tako što bi se odstranila zajedno sa svim pogreškama koje iz nje slede, ili u strožijem smislu, tako što bi se zamenila (kao i sve pogreške koje iz nje slede) njoj suprotnim, istinitim iskazom.

iskaza p ostaje opravdano i u svetlu svih prepravljenih sistema unutar krajnjeg subjektivog sistema, opravdanje ostaje neponišteno, pa se može reći da on *zna* iskaz p .

Zamena verovanja prihvatanjima ima nekoliko značajnih posle-dica. Pre svega, ništa što je epistemološki važno time nije izgubljeno, pošto stav prihvatanja u ovom (epistemičkom) kontekstu Lerer definiše tako da je sačuvano karakteristično obeležje verovanja kao doksatičkog stanja. I u prihvatanju iskaza p subjekt se, kao u verovanju, rukovodi epistemičkim ciljem - teži postizanju istine i izbegavanju pogreške.²⁶¹

Prva krupnija razlika izmewu verovanja i prihvatanja tiče se naše sklonosti da saznavnom subjektu pripisujemo izvestan stepen epistemičke odgovornosti (ovde se opet nameće analogija sa moralnim kontekstom i moralnom odgovornošću subjekta). To ne bi bio slučaj da nismo ubeweni da ljudi, u nastojanju da ostvare svoj saznavni cilj (otkriće istine i eliminisanje pogreške), u značajnoj meri vladaju svojim saznavnim moćima, kontrolišu svoje saznavne aktivnosti. Da li se ova moć kontrole proteže i na verovanja? Savremeni epistemolozi su prilično kritički nastroje ni prema učenju koje nazivaju *doksatičkim voluntarizmom* i koje najčešće pripisuju Dekartu. Prema tom učenju, verovanja spadaju u stanja koja su potpuno u našoj moći, i koja uvek možemo da primenom odredjenih standarda ili metodologija usvojimo, zadržimo ili odbacimo. Mnogi su mišljenja da Dekartov metodološki postupak u *Meditacijama* pretpostavlja upravo jedno takvo shvatanje. Nisam sasvim siguran da je veliki broj epistemologa, pa i Dekart, smatrao kako su verovanja *potpuno* u našoj moći; najviše što se obično misli jeste da smo, ukoliko smo epistemički racionalni subjekti, u stanju da bar posrednim putem (pribavljanjem svedočanstva, ili primenom odgovarajućih metoda) utičemo na to koja ćemo verovanja zadržati, koja izmeniti a koja potpuno odbaciti. U jednom smislu - koji je valjda još Hjum imao u vidu - verovanja su srodnija emocijama ili osetima nego postupcima. Slično osetima i emocijama, verovanja najčešće nastaju usled uzroka koje nismo u stanju da kontrolišemo. Kao što je u najmanju ruku neprimereno reći: "U ovom trenutku *odlučio* sam da imam oset crvenog, ili da se osećam depresivno", tako je neprimereno reći i "*Odlučio* sam da od ovog trenutka verujem da je na Filipinima došlo do vulkanske erupcije". Za razliku od postupaka, verovanja nisu neposredan predmet našeg izbora ili odlučivanja.²⁶² Ako i dalje hoćemo da procenjujemo nečiju kognitivnu aktivnost, podrazumevajući da i u epistemičkom kontekstu u izvesnoj meri važi princip po kojem "trebalo bi da" implicira "moći da", onda je bolje da umesto o verovanjima govorimo o nekim drugim u relevantnim aspektima srodnim kognitivnim stanjima koja su bar delimično u subjektivnoj moći. Možda je u tom pogledu najprihvatljiviji kandidat upravo onaj za kojeg se opredeljuje i Lerer - prihvatanje kao doksatički stav.

Za razliku od verovanja, prihvatanje je, dakle, po pravilu u našoj neposrednoj moći. Dosta iscrpan opis ovakvog doksatičkog stava daje Koen (Cohen), poredeći ga sa verovanjem.²⁶³ Prihvatanje se, prema Koenovom mišljenju, može opisati kao zauzimanje odredjenog stava prema nekom iskazu, stava koji se ispoljava u tome kako sa tim iskazom postupamo u širem sklopu rasuwanja, izvowenja zaključaka i donošenja odluka. U tom smislu, prihvatiti iskaz p znači smatrati ga istinitim i dalje se ponašati kao da je on istinit, uzimajući ga pre svega kao premisu u narednom rasuwanju. Verovati da je iskaz istinit jeste više stvar osećaja (ili dispozicije da se takav osećaj ima) da je taj iskaz istinit, dok je prihvatanje istinitosti tog iskaza stav koji se ispoljava u daljnjem postupanju sa tim iskazom bez obzira da li i dalje imamo osećaj da je istinit. Ovako opisano prihvatanje jeste po pravilu, iako ne uvek, stvar našeg izbora: prihvatajući da je iskaz p istinit mi donosimo *odluku* da u daljnjem razmišljanju sa njime postupamo kao se premisom. Ovaj momenat omogućuje analogiju do koje nam je stalo kada je reč o proceni epistemičke opravdanosti takvog doksatičkog stava. Naime, ako je Koenov opis

²⁶¹ Naravno, prihvatanje ne mora uvek da bude epistemički stav; često iskaze prihvatamo iz nekih drugih, ne-epistemičkih razloga (na primer, iz moralnih ili iz razloga razboritosti). Lerer ipak govori isključivo o prihvatanju kao epistemičkom stavu, i kao takvo ono svakako zadržava navedenu osobinu verovanja.

²⁶² Cf., Williams, B., "Deciding to Believe"; Bennett, J., "Why Is Belief Involuntary?".

²⁶³ Cohen, J., "Belief and Acceptance".

tačan, onda je procena epistemičke opravdanosti prihvatanja iskaza p u jednom važnom pogledu slična moralnoj proceni postupaka. U epistemičkom kontekstu nečije prihvatanje iskaza p može biti procenjivano u svetlu pitanja "Da li je *trebalo* da prihvati p ?", pri čemu se implicira da je (u odgovarajućem, ne nužno libertarijanskom smislu²⁶⁴) ta osoba *mogla* da ne prihvati p . Na drugoj strani, kada je reč o verovanjima, pošto verovanje da je p istinito ne može biti stvar nečije odluke, neprikladno je pitati da li je osoba S trebalo da veruje da p .

Druga i po mom mišljenju još važnija razlika izmewu verovanja i prihvatanja ogleda se u tome što izgleda da za prihvatanje kao doksatički stav važi takozvani *princip zatvorenosti logičke implikacije*. Šta se pod tim principom podrazumeva? Logička implikacija je takva da, kada važi izmewu dva iskaza p_1 i p_2 , onda ona prenosi *neka svojstva* iskaza p_1 na iskaz p_2 . Najpoznatije svojstvo koje implikacija prenosi jeste *istinitost*. Zato se za implikaciju kaže da je zatvorena u pogledu istinitosti iskaza: ako je iskaz p_1 istinit i ako postoji implikacija izmewu p_1 i p_2 , onda je i iskaz p_2 istinit. Zanimljivi sporovi nastaju kada se postavi pitanje da li implikacija prenosi i neka epistemička obeležja svojstvena iskazima. Da li, na primer, znanje podleže principu zatvorenosti logičke implikacije? Da li, kada znam iskaz p_1 i da p_1 implicira p_2 , sledi i to da znam iskaz p_2 ? Ili, da li se i opravdanost verovanja prenosi preko implikacije, odnosno, da li ako opravdano verujem da je iskaz p_1 istinit i opravdano verujem da p_1 implicira p_2 , opravdano verujem i to da je iskaz p_2 istinit? Oko ovih pitanja mišljenja su krajnje podeljena, kako s obzirom na interpretaciju principa epistemičke zatvorenosti implikacije, tako i s obzirom na pitanje da li ovaj princip uopšte važi u epistemološkom kontekstu.

Da li se doksatički stav prihvatanja jednog iskaza prenosi sa ovog iskaza na njegove logičke posledice? Ako princip zatvorenosti implikacije važi u pogledu stava prihvatanja iskaza,²⁶⁵ onda je S , kada prihvata iskaz p_1 , i kada p_1 implicira p_2 , *obavezan* da prihvati (makar indirektno, ukoliko nije neposredno svestan ove implikacije) iskaz p_2 . Koen stav prihvatanja tumači upravo tako. Važenje principa zatvorenosti implikacije posledica je činjenice da je subjekt S , prihvatajući iskaz p_1 , spreman ili sklon da ubuduće p_1 uzima kao premisu, usled čega će, ako p_1 zaista implicira p_2 , takowe morati da bude spreman da prihvati i p_2 kao premisu, pošto je logička istina da će sve što sledi iz p_2 ujedno biti i logička posledica iskaza p_1 . Drugim rečima, čim je neko spreman da u svom daljnjem rasuwivanju i odlučivanju sa iskazom p_1 postupa kao sa premisom, on se, kao racionalan subjekt, obavezuje na to da kao premisu prihvati bilo koji daljnji iskaz koji je logička posledica iskaza p_1 . U tom pogledu, njegova obaveza se ne razlikuje od one koju bi - takowe kao racionalan subjekt - imao u praktičkom kontekstu prema prihvatanju onih sredstava koja su nužna za ostvarenje izabranog cilja. Prihvatanje nije prosto jedno trenutno i prolazno psihološko stanje, jedna kratkotrajna epizoda u subjektovom mentalnom životu; ono je stav koji se temelji na prethodnom uvidu u izvesne razloge i koji je, jednom usvojen, neka vrsta uputstva i obaveze u budućem rasuwivanju i odlučivanju te osobe. Pošto je delimično u subjektovoj moći, ono je, psihološki gledano, dakle, manje obavezujuće nego što je verovanje. S druge strane, epistemološki i logički ono je više obavezujuće nego što je verovanje, zato što princip zatvorenosti implikacije ne važi za verovanja. Verovanja su psihološka stanja koja ne spadaju u oblast našeg izbora, nešto što nam se u našem mentalnom životu naprosto dešava. Ona su osećaj koji imamo u odnosu na neke iskaze ili činjenice i koji se rawa onda kada smo suočeni sa odgovarajućim svedočanstvom, slično osećanju straha koje nas obuzima kada smo suočeni sa velikom opasnošću. Strah je osećanje koje možemo da prikrijemo, potisnemo ili odagnamo, ali nije stvar naše odluke da li ćemo se plašiti ili ne. Slično je sa verovanjem. I kao što nas ništa (logički) ne obavezuje da se plašimo nečega što je implicirano strahom koji već imamo, nismo

²⁶⁴ Videti pogl. 2, fus. 52.

²⁶⁵ Mislim da on važi za ovako shvaćen doksatički stav; kao racionalna bića zaista smo spremni da prihvatimo logičke posledice onih istina koje smo već prihvatili. Princip zatvorenosti implikacije u pogledu ovakvog doksatičkog stava svrstao bih među principe koji sačinjavaju kontekstualni okvir aktivnosti opravdavanja.

(logički) obavezni ni da verujemo u logičke posledice onih verovanja koja sticajem okolnosti imamo.²⁶⁶

Mada ga Lerer nigde eksplicitno ne pominje, čini se da mu up-ravo princip zatvorenosti, primenjen na prihvatanja kao konstituti-vne elemente subjektivnog doksatičkog sistema, omogućuje da u svojoj koncepciji koherencije napravi ključni korak od subjektivnog do objektivnog opravdanja i znanja. To je očit na primeru raznovrsnih ge-tijeovskih situacija ili skeptičkih prigovora. U oba slučaja osporavanje subjektivnog znanja proističe iz toga što se, u okolnostima u kojim subjekt tvrdi da zna iskaz p_1 , pokazuje da opravdanje koje on ima za prihvatanje iskaza p_1 u krajnjoj instanci počiva na izvesnoj pogrešci. Ono što Lerer u duhu svog shvatanja koherencije primećuje jeste da u takvim slučajevima uvek postoji neki iskaz p_2 koji je suparnik iskazu p_1 i koji sprečava napredovanje od subjektivno do objektivno opravdanog prihvatanja iskaza p_1 .

Zamislimo sledeću situaciju. Petar dobro poznaje Nenada i ovog trenutka, dok sedi u čitaonici marljivo pripremajući ispit iz epistemologije,²⁶⁷ primećuje da Nenad krišom uzima jednu knjigu sa police, stavlja je ispod jakne i lagano odlazi ne prijavljujući bibliotekaru da je uzeo knjigu. Jednostavnije rečeno, Petar vidi da je Nenad ukrao knjigu. U tim okolnostima Petar prihvata iskaz p_1 , "Nenad je ukrao knjigu". Pošto je o krawi pričao svojim kolegama, za nju dočuje Sreten, u studentskom krugu inače poznat po svojim skeptičkim stavovima. Mewutim, Sreten dobro poznaje ne samo Nenada, nego i ostale članove Nenadove porodice, koje Petar nije imao priliku da upozna. Čuvši da je Petar video Nenada kako je ukrao knjigu, on u vezi sa pitanjem da li Petar zna da je Nenad ukrao knjigu sa neskrivenim zadovoljstvom izlaže sledeći skeptički prigovor: Petar ne zna da Nenad ima brata blizanca, Predraga, koji takowe živi u Beogradu, i sasvim je moguće, pošto su Predrag i Nenad gotovo istovetnog izgleda, da je Petar video Predraga kako krade knjigu, a ne Nenada. Drugim rečima, da bi *znao* da je knjigu ukrao Nenad, Petar bi morao nekako da se uveri u to da je baš Nenad, a ne Predrag, osoba koja je ušla u čitaonicu i pred njegovim očima ukrala knjigu. Sretenov skeptički prigovor ističe, dakle, da Petar *ne može da zna* da je Nenad ukrao knjigu zato što prethodno nije utvrdio lažnost iskaza p_2 , "Predrag je ukrao knjigu". Jer, iskaz p_1 , "Nenad je ukrao knjigu" izmewu ostalog *implicira* negaciju iskaza p_2 , "Predrag je ukrao knjigu", tako da je lažnost iskaza p_2 , "Predrag je ukrao knjigu", nužan uslov istinitosti iskaza "Nenad je ukrao knjigu". Sreten se u svom skeptičkom razmišljanju oslanja upravo na tu činjenicu: sama mogućnost da je iskaz p_2 u opisanoj situaciji istinit ugrožava opravdanje koje Petar ima za prihvatanje iskaza p_1 , "Nenad je ukrao knjigu". Da bi s pravom tvrdio da zna da je iskaz p_1 istinit, Petar bi (uz to što ima izvesne razloge da veruje da je taj iskaz istinit) morao nekako da utvrdi ili pokaže da iskaz p_2 , "Predrag je ukrao knjigu", *nije* istinit.

Zaista, u svom standardnom obliku skeptička strategija računa na to da princip zatvorenosti implikacije u sledećem obliku važi za znanje: ako S zna p_1 , i ako p_1 implicira p_2 , onda bi S morao da zna p_2 . Pošto je s ozbirom na postojeću implikaciju istinitost p_2 nužan uslov istinitosti p_1 , princip zahteva da je i znanje p_2 *nužan uslov* S -ovog znanja p_1 : da bi S znao p_1 , on mora da zna p_2 . Oslanjajući se na ovu pretpostavku, radikalni skeptički argumenti (argument koji se poziva na mogućnost sna ili argument koji se poziva na mogućnost da nas neko, Zli demon ili neuronaučnik, potpuno obmanjuje) konstruišu p_2 tako da ga subjekt u datim okolnostima ne može znati; posledica je da nije zadovoljen nužan uslov znanja. Iz istog razloga, Sreten bi u našem primeru tvrdio da Petar ne zna da je Nenad ukrao knjigu. Jer, kao što bi bilo ko - prema

²⁶⁶ Od nas se - kao od racionalnih subjekata - svakako očekuje da poverujemo u logičke posledice naših verovanja, pod uslovom da smo ih svesni. Međutim, to očekivanje se zasniva na pretpostavci da bi trebalo da uzimamo u obzir logičke principe i odnose. Kada su posledice dovoljno očigledne i neposredne, u njih obično i poverujemo. Ipak, da li ćemo u njih poverovati još uvek je kontingentna činjenica, zato što to što S veruje da je iskaz p_1 istinit i uviđa da p_1 implicira p_2 neće nužno dovesti do toga da S poveruje u istinitost p_2 . Ako mogu da se pozovem na sopstveno iskustvo, moram priznati da mi se dešavalo da nisam bio uveren (iako sam ih prihvatao) u istinitost nekih dalekih deduktivnih posledica izvesnih krajnje složenih teorija, u čije osnovne principe i premise sam bio uveren.

²⁶⁷ To nije beznačajan detalj - Petar je, spremajući ispit, ovladao pojmovima svedočanstva, opravdanja, znanja i sl.

argumentu koji se poziva na mogućnost sna - da bi uopšte znao da je pred njim knjiga morao da zna da ne sanja, tako bi Petar, da bi znao da je Nenad ukrao knjigu, morao u datim okolnostima da zna da to nije učinio Nenadov brat blizanac Predrag.

Ostavimo ipak po strani pitanje da li je ovakva skeptička argumentacija ispravna, odnosno, da li princip zatvorenosti implikacije važi za znanje.²⁶⁸ Stiče se utisak da Lererova koncepcija koherencije implicitno pretpostavlja da princip zatvorenosti važi za prihvaćanje kao doksatički stav. Pošto skeptičko razmišljanje u našem primeru to takove podrazumeva, Lerer je obavezan da pronađe odgovor na skeptički prigovor. Prema izloženoj interpretaciji ovog principa, prihvatajući iskaz p_1 , "Nenad je ukrao knjigu", Petar je ne samo obavezan već (kao racionalan sazajni subjekt) i spreman da prihvati i negaciju iskaza p_2 , "Predrag je ukrao knjigu", jer p_1 implicira $\neg p_2$. Prihvatanje negacije iskaza p_2 jeste, dakle, deo Petrovog sistema prihvatanja u datom trenutku. I ako bi se, u skladu sa Lererovim definicijama subjektivnog i objektivnog (neponištenog) opravdanja, u jednom od Petrovih prepravljenih sistema pokazalo da je Petrovo prihvaćanje negacije iskaza p_2 pogrešno (zato što je knjigu ukrao Predrag), opravdanje koje Petar ima za prihvaćanje iskaza p_1 bilo bi poništeno.

Lererovo gledište ne zahteva da princip zatvorenosti implikacije važi za znanje. Da bi Petar znao da je Nenad ukrao knjigu *nije* neophodno (*ceteris paribus*) da on *zna* da knjigu nije ukrao Predrag.²⁶⁹ Potrebno je jedino to da opravdanje na osnovu kojeg Petar prihvata iskaz p_1 , "Nenad je ukrao knjigu", proističe iz Petrovog polaznog sistema prihvatanja i ostaje neponišteno nakon prepravljanja polaznog sistema i izgradnje Petrovog krajnjeg sistema prihvatanja. U datim okolnostima ovaj uslov podrazumeva da je istinita negacija iskaza p_2 , koju je Petar obavezan da prihvati u svom polaznom sistemu prihvatanja. Samo tako će (*ceteris paribus*) opravdanje za Petrovo prihvaćanje iskaza p_1 i u njegovom krajnjem sistemu biti neponišteno. Ako je u datim okolnostima iskaz p_2 istinit, u Petrovom krajnjem sistemu postojaće bar jedan prepravljeni sistem prihvatanja u kojem će biti istinit iskaz p_2 , "Predrag je ukrao knjigu", čime će biti poništeno opravdanje koje Petar u svetlu svog polaznog sistema prihvatanja ima za prihvaćanje iskaza p_1 , "Nenad je ukrao knjigu"; opravdanje će biti poništeno zato što je Petar, aktualno prihvatajući iskaz p_1 , "Nenad je ukrao knjigu", obavezan da (potencijalno) prihvati i negaciju iskaza p_2 , "Predrag je ukrao knjigu". Ovaj primer, izložen u tehničkim terminima koje Lerer koristi izgravajući svoju koherentističku koncepciju epistemičkog opravdanja, trebalo bi u krajnjoj liniji da potvrdi i preciznije izrazi našu uobičajenu pretpostavku da, onda kada pretendujemo na znanje, opravdanje koje imamo za naše verovanje ne sme da uključuje pogreške.²⁷⁰

S obzirom na pretpostavljeno važenje principa zatvorenosti implikacije u odnosu na prihvaćanje kao doksatički stav, mora se biti veoma oprezan u pokušaju da se konstruiše protivprimer Lererovoj koherentističkoj definiciji znanja. Jer, pokazuje se da je subjektov sistem prihvatanja u stvari daleko širi i obuhvatniji od skupa iskaza koje on aktualno i svesno prihvata. To zaista vodi izvesnim teškoćama na koje mnogi kritičari Lererove teorije ukazuju.²⁷¹ Ako ništa drugo, postaje stvarno krajnje teško eksplicitno precizirati uslove pod kojima bi datoj osobi trebalo da pripišemo izvesno prihvaćanje. Ipak, u naizgled neodređenom širenju subjektovog sistema prihvatanja postoji izvestan poredak: osim onih iskaza koje subjekt aktualno i svesno

²⁶⁸ Neki autori odbacuju ovakve skeptičke prigovore sa obrazloženjem da taj princip *ne važi* za znanje (Cf., Dretske, F. I., "Epistemic Operators"). Ranije smo videli da, kada je u pitanju znanje, subjekt nije obavezan da zna sve logičke implikacije iskaza koji zna. Zahtevati tako nešto bilo bi besmisleno, jer niko taj zahtev praktički ne može da zadovolji. Znanje sadrži eksternalističku dimenziju, tako da je dovoljno reći kako subjekt, kada tvrdi da je jedan iskaz istinit, implicitno ili eksplicitno pretpostavlja da su istinite i logičke implikacije tog iskaza; ako je ova pretpostavka stvarno tačna (nezavisno od toga da li subjekt to zna), onda subjekt zna.

²⁶⁹ To je (kao što primećuju neki autori, recimo Goldman u: Goldman, A. I., *Epistemology and Cognition*, p. 392, f. 14) eksternalistički element u Lererovoj analizi *znanja*.

²⁷⁰ Podsetimo se opet da u izvornim Getijeovim primerima subjekt na osnovu opravdanog ali *pogrešnog* verovanja deduktivnim putem dolazi do verovanja koje se sticajem okolnosti pokazuje tačnim.

²⁷¹ Cf., Bender, J.W., 1989.

prihvata, njegov sistem prihvatanje će se protezati i na sve deduktivne posledice prihvaćenih iskaza koje će on (kao epistemički racionalan) potencijalno prihvatati.

Moje preispitivanje Lereroveteorije kretaće se u drugom smeru. Ali, pre nego što se u to upustim, hteo bih još da pokažem da je Lererova teorija, kada se upotpuni principom zatvorenosti implikacije u odnosu na prihvatanje kao doksatički stav, u stanju da izawe na kraj i sa problemom iskaza koji (zato što su pogrešni) samo *pri-vidno* poništavaju subjektovo opravdanje.²⁷² Kako bi to izgledalo videćemo u našem nešto izmenjenom primeru. Petar opet sedi u čitaonici i marljivo sprema ispit iz epistemologije, da bi u jednom trenutku video Nenada kako krade knjigu sa police. U tim okolnostima Petar prihvata iskaz p_1 , "Nenad je ukrao knjigu", jer mu to prihvatanje u svetlu njegovog datog sistema prihvatanja (svega onoga što prihvata o okolnostima u kojima se nalazi kada vidi Nenada kako uzima knjigu, o pouzdanosti svojih čula, i sl.) izgleda sasvim opravdano. Mewutim, u situaciji u kojoj Petar nije prisutan, Nenadov otac - čuvši za Petro- vu priču da je video Nenada kako je ukrao knjigu - izjavljuje da Nenad u vreme krawe nije bio u Beogradu i da je knjigu ukrao Nenadov brat blizanac Predrag. Da li ono što Nenadov otac izjavljuje poništava opravdanje koje, po hipotezi, Petar ima (u svetlu svog datog sistema prihvatanja) za prihvatanje iskaza p_1 ? Razume se, ako možemo imati poverenje u izjave Nenadovog oca i ako je ono što on tvrdi istinito, onda njegova izjava svakako poništava Petrovo opravdanje. Jer, u tom slučaju istinit je iskaz p_2 , "Predrag je ukrao knjigu", i on protivreči onome što Petar (u skladu sa principom zatvorenosti implikacije i činjenicom da iskaz p_1 implicira negaciju iskaza p_2) potencijalno prihvata onda kada prihvata iskaz p_1 , "Nenad je ukrao knjigu". Ovo bi bila situacija koja bi skeptički nastrojenom Sretenu dala za pravo, i on bi pobednički primetio da Petar ipak *nije* znao da je knjigu ukrao Nenad. Mewutim, autori kao što je Rasel bi u svom pokušaju da ospore Lererovu teoriju koristili nešto izmenjen primer: šta ako se izjavama Nenadovog oca *ne* može verovati, pošto on nažalost već duže vreme ispoljava znake duševne poremećenosti, a u ovom konkretnom slučaju njegova priča je isključivo proizvod njegove imaginacije i u osnovi je netačna. Rasel tvrdi da bi izjava Nenadovog oca, iako sasvim izmišljena i neistinita, poništavala opravdanje koje Petar ima za prihvatanje iskaza p_1 ; zar ne bi sam Petar posumnjao u istinitost iskaza p_1 kada bi čuo kako Nenadov roweni otac izjavljuje da Nenad u vreme krawe nije bio u gradu i da je knjigu ukrao Nenadov brat blizanac Predrag? Braneći takvo tvrđenje, Rasel se oslanja na pretpostavku da bi Petar, prihvatajući iskaz p_1 , "Nenad je ukrao knjigu", morao da prihvata i dodatni iskaz, p_3 , približno sledećeg sadržaja: "Niko ko dovoljno dobro poznaje Nenada (uključujući tu, naravno, i njegovog oca) i ko je u položaju da zna da li je Nenad uopšte bio u mogućnosti da ukrade knjigu ne izjavljuje da Nenad nije ukrao knjigu". Ukoliko bi Petar, samim tim što prihvata iskaz p_1 , stvarno bio obavezan da prihvati i iskaz p_3 , njegovo opravdanje za prihvatanje iskaza p_1 bi se u opisanim okolnostima zasnivalo na jednoj pogrešci sadržanoj u njegovom sistemu prihvatanja: iskaz p_3 bio bi pogrešan zato što je Nenadov otac izjavio ono što je izjavio. Izgledalo bi, dakle, da i mnogi inače *netačni* iskazi mogu da ponište opravdanost prihvatanja izvesnog iskaza (onakvu kakvom je shvata Lerer), što nije baš sasvim u skladu sa našim uobičajenim intuicijama: zašto bi netačna izjava duševno poremećenog i fantazijama sklonog Nenadovog oca ugrozila opravdanje koje Petar ima kada prihvata p_1 ("Nenad je ukrao knjigu")? Konačno, Petar u datim okolnostima na osnovu sasvim uverljivog svedočanstva prihvata iskaz koji je istinit, pa izgleda protivno intuicijama poricati opravdanost tog njegovog prihvatanja samo na osnovu jednog netačnog iskaza osobe čije su izjave krajnje nepouzdana. Mewutim, izgleda kao da Lererova koncepcija opravdanja mora da prihvati ovakvu protivintuitivnu posledicu.

Naravno, Lereru preostaje mogućnost da porekne da u opisanoj situaciji Petar samim tim što prihvata p_1 mora (makar potencijalno) da prihvati p_3 . On tu mogućnost i koristi, ali se iz njegovog odgovora Raselu ne vidi dovoljno jasno *zašto* bismo poricali da Petar mora da prihvati p_3 samim tim što prihvata p_1 . Mislim da se razjašnjenje može naći u principu zatvorenosti

²⁷² Da ti iskazi, takozvani *misleading defeaters*, predstavljaju nesavladivu teškoću za Lererovu teoriju tvrdio je Brus Rasel (Bruce Russell). Vid., Russell, B., "When Can What You Don't Know Hurt You?"

implikacije i u tome što on važi za prihvatanje kao doksatički stav. Rasel u stvari brka *psihološku* činjenicu da smo mi skloni da izjave drugih ljudi, kada verujemo u njihovu verodostojnost, uzimamo kao svedočanstvo koje ima izvesnu snagu i u svetlu kojeg smo spremni da izmenimo svoja verovanja, sa *epistemičkom* obavezom koju nosi princip zatvorenosti implikacije. Sasvim su različite stvari to da li će Petar biti sklon da prihvati iskaz Nenadovog oca, čime bi se umanjila razložnost njegovog pri-hvatanja iskaza p_1 ("Nenad je ukrao knjigu") i to da li je Petar *epistemički* obavezan (principom kao što je princip zatvorenosti implikacije) da prihvatajući p_1 prihvati i p_3 (to da Nenadov otac nije izjavio ono što je izjavio). Kao što je istaknuto, princip zatvorenosti implikacije unosi izvestan poredak u širenje subjektivnog sistema prihvatanja, pa iako *prima facie* izgleda da bi Petar, onda kada prihvata p_1 , morao da prihvati i p_3 , to nije tačno zato što p_1 ne implicira p_3 . Iskaz p_1 , "Nenad je ukrao knjigu", implicira, izmewu ostalog, negaciju iskaza p_2 , "Predrag je ukrao knjigu", ali iz iskaza p_1 ništa ne sledi u pogledu iskaza kao što je p_3 , iskaza o tome šta izjavljaju osobe koje dobro poznaju Nenada (uključujući tu i njegovog oca). Dakle, ako je tačno da prihvatajući p_1 Petar takowe (aktualno ili potencijalno) prihvata i negaciju iskaza p_2 , nije tačno da on, prihvatajući p_1 , mora (bilo aktualno bilo potencijalno) da prihvati i p_3 . Bilo čije svedočenje o tome da knjigu nije ukrao Nenad nego Predrag (onda kada je to svedočanstvo nepoznato Petru) biće relevantno za poništenje opravdanja koje Petar ima (kada prihvata da je Nenad ukrao knjigu) samo s obzirom na sledeću implikaciju: iz *pouzdanosti* ili *istinitosti* izjave svedoka sledila bi istinitost iskaza p_2 , "Predrag je ukrao knjigu", čime bi zaista bilo poništeno Petrovo opravdanje za pri-hvatanje iskaza p_1 , "Nenad je ukrao knjigu". Ovaj uslov je svakako u duhu uobičajene saznajne prakse i naših intuicija u njoj otelotvorenih: možemo da imamo dobre razloge da tvrdimo da se nešto dogodilo, i te naše razloge neće ugroziti nama nepoznate *netačne* ili *nepouzdana* izjave svedoka na koje se ne možemo osloniti; ugroziće ih jedino *tačne* i *pouzdana* izjave svedoka u koje možemo imati poverenje. Uopšteno govoreći, kada ističemo da s pravom verujemo da se taj događaj odigrao, onda ne podrazumevamo da niko ne tvrdi da se taj događaj nije odigrao, već da to ne tvrde osobe u čije svedočenje se možemo pouzdati. Čak i ako smo psihološki skloni da u svetlu negativno relevantnih a *de facto* pogrešnih informacija izmenimo svoja inače u izvesnoj meri opravdana verovanja, opravdanje koje imamo biće manjkavo samo ukoliko postoje *tačne* relevantne informacije koje nismo uzeli u obzir a koje isključuju istinitost iskaza u koji verujemo.²⁷³

Kao što smo ranije zapazili, većina standardnih skeptičkih prigovora oslanja se na pretpostavku da princip zatvorenosti implikacije važi za znanje. Lererova teorija ne deli tu pretpostavku. Mewutim, njegova koncepcija koherencije kao nužnog i dovoljnog uslova za opravdanje pretpostavlja da princip zatvorenosti važi za prihvatanje kao doksatički stav koji je element doksatičkog sistema čiju koherentnost prosuwujemo. Izvesna osoba S u blažem, subjektivističkom smislu opravdano prihvata iskaz p ako je to prihvatanje u koherenciji sa njenim datim sistemom prihvatanja; da bi prihvatanje iskaza p bilo u koherenciji sa datim sistemom prihvatanja, to pri-hvatanje u svetlu datog sistema mora biti razložnije od prihvatanja bilo kog suparničkog iskaza (iskaza koji mu protivreči ili umanjuje razložnost njegovog prihvatanja). Ovaj smisao dopušta da S -ov dati sistem prihvatanja uključuje neki pogrešan iskaz čijim bi ispravljanjem ili odstranjivanjem iz sistema razložnost prihvatanja iskaza p bila umanjena. To bi se u primeru sa Petrom dogodilo ukoliko bi bilo tačno da je knjigu ukrao Predrag. Onda bi, doduše, prihvatanje iskaza p_1 , "Nenad je ukrao knjigu", bilo subjektivno opravdano za Petra (s obzirom na ono što on u tom trenutku prihvata o okolnostima, svojoj diskriminativnoj moći i sposobnosti

²⁷³ O ovoj (implicitnoj ili eksplicitnoj) pretpostavci na koju se subjekt oslanja kada tvrdi da nešto opravdano veruje i zna bilo je reči i u prethodnim poglavljima. Zaista, kada imam razloge R za koje verujem da opravdavaju neko moje verovanje V , i kada na osnovu toga tvrdim da znam iskaz p u koji verujem, ja onda (implicitno ili eksplicitno) pretpostavljam da ne postoji neki drugi iskaz p' koji nisam uzeo u obzir, koji je istinit i koji isključuje istinitost iskaza p . Zahtev da S , da bi znao p , mora da *zna da nema nikakvog* suprotnog svedočanstva, sasvim je nerealističan i neposredno vodi skepticizmu (uvek je moguće da ima suprotnog svedočanstva koje mi nije dostupno). Prihvatljiviji (realističniji) zahtev je da je za znanje dovoljno (uz ostale ispunjene uslove) da takvog suprotnog svedočanstva nema, da sve što je pozitivno relevantno za istinitost iskaza p zaista jeste istinito. To potvrđuje tezu da znanje sadrži eksternalističku komponentu. (Cf., Harman, G., "Reasoning and Evidence that One Does Not Possess")

prepoznavanja Nenada, i sl.), ali bi njegov sistem prihvatanja uključivao prihvatanje po-grešnog iskaza "Osoba koju sada vidim jeste Nenad". Kada taj iskaz korigujemo u svetlu činjenice da Nenad ima brata blizanca Predraga i da je u stvari Predrag osoba koju je Petar video kako krade knjigu, razložnost Petrovog prihvatanja iskaza p_1 biva znatno ako ne i potpuno umanjena. U tom slučaju za Petra svakako ne bismo rekli da *zna* da je Nenad ukrao knjigu. Prema Lererovoj teoriji, za znanje je potrebno opravdanje u jačem, objektivističkom smislu. S u tom smislu opravdano prihvata p ukoliko prihvatanje iskaza p i nakon što su iz S -ovog polaznog sistema prihvatanja otklonjene sve pogreške (čime se dobija S -ov krajnji sistem prihvatanja) ostaje razlošniji nego prihvatanje suparničkih iskaza. Ukoliko je Petrov polazni sistem prihvatanja uključivao neku za procenu razložnosti prihvatanja iskaza p_1 (da je Nenad ukrao knjigu) sasvim beznačajnu pogrešku, na primer pri-hvatanje da Sunčev sistem ima deset planeta, korigovanje te pogreške prilikom konstruisanja Petrovog krajnjeg sistema prihvatanja neće umanjiti razložnost prihvatanja iskaza p_1 . Mewutim, ukoliko je polazni sistem uključivao iskaz od kojeg je zavisila razložnost pri-hvatanja p_1 , a koji se pokazao pogrešnim i uklonjen je ili zamenjen u krajnjem sistemu (što je slučaj sa iskazom "Osoba koju sada vidim je- ste Nenad" onda kada je u prostoriji Nenadov brat bliznac Predrag), onda razložnost prihvatanja iskaza p_1 biva znatno umanjena ili potpuno izgubljena. To i jeste razlog zbog kojeg se za Sretenov skeptički prigovor upućen Petru (u vezi sa tvrvenjem da zna da je Nenad ukrao knjigu) može reći da ima izvesnu snagu: ukoliko je tačno da Nenad ima brata blizanca Predraga, koji živi u istom gradu, iskaz p_2 , "Predrag je ukrao knjigu", suparnik je iskazu p_1 , "Nenad je ukrao knjigu", i da bi Petar mogao reći više od toga da (u subjektivističkom smislu) opravdano prihvata iskaz p_1 , odnosno da bi mogao reći da *zna* da je Nenad ukrao knjigu, on mora da predupredi ili otkloni suparnički iskaz p_2 . (Naravno, time što će pokazati da p_2 nije tačno, odnosno da Predrag nije bio u čitaonici, ne znači da će odmah postići znanje iskaza p_1 ; da bi postigao znanje, on mora da predupredi i eventualne ostale suparničke iskaze.)

Uopšteno govoreći, kad god neko prihvata bilo koji iskaz p , skeptik nastoji da pronawe neki iskaz p' čija istinitost se sukobljava sa istinitošću iskaza p , zahtevajući od osobe koja tvrdi da zna da je p istinito da prethodno pokaže da zna da p' nije istinito. Lererova strategija nije u tome da pokaže kako je subjekt stvarno u položaju da zna da p' nije istinito, jer bi tim potezom priznao važenje principa zatvorenosti implikacije u odnosu na znanje: proizilazilo bi da bi subjekt, znajući p , morao da zna sve logičke posledice tog iskaza. Takav rezultat bi bio obeshrabrujući, jer će skeptik na kraju uvek biti u stanju da pronawe neku logičku posledicu iskaza p koju subjekt u datim okolnostima neće znati. Zbog toga je Lererova strategija drugačija - sam skeptički prigovor nečijem tvrvenju da zna p on konstruiše kao iskaz p' koji je suparnik iskazu p . Da bi neko opravdano prihvatao ili znao p u situaciji u kojoj je p' suparnički iskaz, on bi morao da (iz ugla svog sistema prihvatanja) otkloni taj suparnički iskaz kako bi očuvao razložnost prihvatanja iskaza p . Sama činjenica da je p' suparnički iskaz ne nosi sa sobom zahtev da subjekt *de facto* zna da p' nije istinito; ali, kada se p' iznese kao mogućnost koja ugrožava opravdanost subjektovog prihvatanja p , subjekt bi morao da predupredi takvo dejstvo p' bilo tako što će pokazati da je za njega u datim okolnostima razlošniji da prihvati p nego p' , bilo tako što će pokazati da je prihvatanje p i p' jednako razložno kao i prihvatanje p' . Da li će na kraju subjekt *znati* da je iskaz p istinit zavisiće od toga da li je prihvatanje iskaza p razložno i u svetlu izgrawenog krajnjeg sistema. Pošto se krajnji sistem konstruiše iz perspektive trećeg lica, očigledno je da će to da li subjekt zna ili ne zna biti izvan subjektove kognitivne perspektive; to će zavisi isključivo od objektivnih činjenica. Subjekt postiže znanje onda kada njegov sistem prihvatanja, obogaćivan postupno stalnim prosuwivanjem razložnosti novih prihvatanja, na kraju ne odstupa u bitnim aspektima od samih činjenica. Da li je do takvog odstupanja došlo ili ne, procenjuje se iz perspektive trećeg lica, nakon korigovanja svega onog što je pogrešno u polaznom sistemu prihvatanja. Najviše što sam subjekt može da postigne jeste da, oslanjajući se na svoje procene razložnosti u svetlu polaznog sistema prihvatanja, svoj sistem učini što koherentnijim i samim

tim svoja prihvatanja što opravdanijim; dali će postići znanje ne zavisi samo od njega, nego i od objektivnih činjenica.

Ali, zar prigovor o izolovanosti, kojem ćemo se sada vratiti, ne insistira upravo na tom momentu: pošto se stalno kreće unutar svog sistema prihvatanja, izgleda da sam subjekt nikada neće i ne može imati razlog ili svedočanstvo na osnovu kojeg će opravdano moći da tvrdi da se oni iskazi koje on prihvata tiču stvarnog sveta. Time je nepovratno izgubljena očekivana veza izmewu opravdanja koje subjekt ima kada prihvata neki iskaz, i istinitosti tog iskaza. Ako se u prihvatanju tog iskaza oslanja na skup prethodno prihvaćenih iskaza, šta će mu jamčiti ili bar činiti verovatnim da se taj iskaz odnosi na stvarni svet, to jest, da je istinit?

Prigovor o izolovanosti zaista ima nešto zajedničko sa standardnim skeptičkim prigovorima, tačnije sa najradikalnijim skeptičkim prigovorima kao što su argumenti koji se pozivaju na mogućnost sna ili Zlog demona. Ovi prigovori kao prepreku subjektovom znanju ne pominju mogućnost neke *konkretne* pogreške unutar subjektovog sistema prihvatanja (što je bio slučaj sa Sretenovim prigovorom Petru). Oni pre ukazuju na mogućnost da je *celokupan* skup iskaza koje prihvatamo kao istine o spoljašnjem, stvarnom svetu, u osnovi po-grešan i da mi, oslonjeni samo na naš sistema prihvatanja tih iskaza, nemamo načina da pokažemo da ta mogućnost nije aktualizovana. I prigovor o izolovanosti ima takvu opštost. On pre svega ima za cilj da ukaže na jedan temeljni i opšti nedostatak koherentističke koncepcije epistemičkog opravdanja: koherentistički shvaćeno opravdanje nam ne daje nikakav razlog da za koherentan sistem prihvatanja iskaza koji se navodno tiču spoljašnjeg sveta verujemo da je istinit. Jednostavno rečeno, izmewu koherentističkog opravdanja kao relacije *unutar* sistema i istine kao relacije *spoljašnje* sistemu (relacije izmewu sistema i sveta) postoji jaz koji nikakvim daljnjim koherentističkim svedočanstvom ne možemo da ublažimo ili premostimo. Tu onda nije reč o pojedinim pogreškama unutar sistema prihvatanja; bilo čiji koherentan sistem prihvatanja, i onda kada (gledano iz perspektive trećeg lica) unutar sebe ne sadrži nijednu konkretnu pogrešku, još uvek ne pruža ni najmanji razlog za verovanje da se on tiče spoljašnjeg sveta, da je isključena mogućnost da on *u celini* pogrešno predstavlja stvarnost.

Baveći se prigovorom o izolovanosti Lerer primenjuje istu onu strategiju koju je primenio i u slučaju standardnih skeptičkih prigovora. On sám prigovor tumači kao da predstavlja jedan slučaj suparničkog iskaza pa formuliše sledeću dilemu:

(...) ili osoba unutar svog sistema prihvatanja ne prihvata ništa što bi otklonilo prigovor da ona verovatno greši, i u tom slučaju suparnički iskaz po kojem ona verovatno greši neće biti nadvladan i neutralisan, te će rezultat biti da ona neće imati subjektivno opravdanje; ili će u okviru svog sistema prihvatanja prihvatiti nešto što implicira da ona verovatno ne greši, i u tom slučaju će imati subjektivno opravdanje, ali će to opravdanje biti poništeno nakon prepravljavanja njene pogreške u pogledu verovatnoće da ne greši. (...) Ako su koherencija i opravdanje, zasnovani na sistemu prihvatanja, zaista odvojeni od istine, onda će ta osoba pogrešiti kada prihvata da ona nije odvojena od istine, ili nešto što to implicira. (...) Dakle, da bi došla do subjektivnog opravdanja, ta osoba mora da odbaci bilo koju relevantnu vrstu izolovanosti, pa ako izolovanost stvarno postoji, onda će se to odbacivanje pretvoriti u ono što poništava opravdanje.²⁷⁴

Veza sa anti-skeptičkom strategijom je očigledna. Samim tim što je prihvatanje shvaćeno kao doksatički stav u kojem se ispoljava naša težnja za otkrivanjem istine, kad god prihvatamo bilo koji iskaz p , mi takowe prihvatamo da smo na odgovarajući način upućeni u njegovu istinitost i da nam ona nije potpuno nedostupna. Pošto je reč o prihvatanju bilo kog iskaza, i pošto je prigovor o izolovanosti shvaćen kao suparnički iskaz p' koji generalno dovodi u pitanje vezu izmewu koherentističkog opravdanja i istine, iskaz p' biće suparnik bilo kom prihvaćenom iskazu p . Lerer zato dodaje da "mi moramo da prihvatimo da smo na odgovarajući način

²⁷⁴ Lehrer, K., "Coherence and Truth Condition: Reply to My Critics", p. 256.

povezani sa istinom, ili taj suparnički iskaz neće biti preduprewn”.²⁷⁵ Prihvatajući bilo koji iskaz p , mi dakle prihvatamo negaciju iskaza p' , odnosno to da opravdanje koje imamo za prihvatanje iskaza p jeste na odgovarajući način povezano sa istinom. Otuda, ako je negacija iskaza p' tačna, to jest, ako smo zaista u položaju koji nam omogućuje otkriće istine, onda u tom pogledu opravdanje koje imamo za prihvatanje iskaza p ostaje neponišteno. A ako je tačan iskaz p' , to jest, ako izmewu koherentnosti našeg sistema prihvatanja i istine ne postoji odgovarajuća veza, onda (pošto naš sistem prihvatanja uključuje negaciju iskaza p') opravdanje koje imamo počiva na pogrešci i biva poništeno.

U kakvom bismo odnosu kao sazajna bića morali da stojimo prema stvarnosti da bismo mogli reći kako naš sistem prihvatanja nije izolovan od istine? Najjednostavnije rečeno, naše sazajne moći putem kojih dobijamo informacije o svetu morale bi da budu *pouzdan*. Njihova pouzdanost se pokazuje kao preduslov bilo kakvog empirijskog sazajanja. I pošto je koherentističko opravdanje ugroženo prigovorom o izo-lovanosti kao generalnim suparničkim iskazom u odnosu na bilo koji prihvaćeni iskaz o svetu, da bi i dalje ostao u okvirima koherentističke analize, Lerer je primoran da u sistem prihvatanja uključi i prihvatanje iskaza u kojima se *tvrdi* pouzdanost naših sazajnih moći: “Prihvatanje da smo na izvestan način pouzdani suštinsko je za subjektivno opravdanje, a ispravnost tog prihvatanja je suštinska za neponišteno opravdanje”.²⁷⁶

Uočljiva je razlika u epistemičkim nivoima o kojoj smo ranije govorili,²⁷⁷ s tim što se ovde radi o nivoima prihvatanja. Prihvatanje bilo kojeg iskaza o svetu zasniva se na proceni tačnosti informacija koje nam pristižu od strane naših kognitivnih moći; prihvatanje da su same te moći pouzdan izvor informacija o svetu nastupa na višem nivou. Prihvatanje pouzdanosti, koje bi trebalo da odigra ključnu ulogu u otklanjanju prigovora o izolovanosti, jeste prihvatanje višeg reda u odnosu na prihvatanja pojedinih iskaza do kojih smo došli uobičajenom sazajnom aktivnošću. Kako bi u konkretnom slučaju prihvatanje višeg reda izgledalo? Uzmimo opet primer Nenadove krawe. Oslanjajući se na prigovor o izolovanosti, neko bi mogao da primeti sledeće: u svetlu svog sistema prihvatanja, Petar stvarno ima (subjektivno) opravdanje da prihvati iskaz p_1 , “Nenad je ukrao knjigu”. Pretpostavimo da je Nenad zaista ukrao knjigu i da Petrovo opravdanje ne počiva na pogrešci. Ipak, s obzirom na to da se ne vidi kako bi unutrašnja koherentnost sistema prihvatanja mogla da uvećava izgleda na istinitost iskaza p_1 , ispravnost Petrovog prihvatanja iskaza p_1 još uvek izgleda kao rezultat pukog srećnog nagawanja. Ovde je sada suparnički iskaz (p_2) da je Petrovo prihvatanje iskaza p_1 samo naslućivanje koje je sticajem okolnosti tačno. Mewutim, pošto (po hipotezi) prihvatajući p_1 Petar teži tome da prihvati p_1 ako i samo ako je p_1 istinito, u datim okolnostima za njega je razlošnije da prihvati p_1 pod pretpostavkom da to prihvatanje nije stvar pukog nagawanja nego pod pretpostavkom da je ono stvar pukog nagawanja. Da bi, dakle, otklonio suparnički iskaz p_2 , Petar bi morao da prihvati nešto što implicira da njegovo prihvatanje iskaza p_1 nije predstavljalo samo puko nagawanje. Ovo novo prihvatanje bilo bi višeg reda u odnosu na prihvatanje iskaza p_1 , i ono bi moralo da bude ispravno da bi prihvatanje na prvom nivou bilo opravdano. štaviše, ako bi bilo ispravno, ovo prihvatanje višeg reda uspostavilo bi odgovarajuću epistemičku vezu izmewu opravdanja i istine. U našem primeru jedno takvo prihvatanje višeg reda predstavljalo bi Petrovo prihvatanje da je informacija da je Nenad ukrao knjigu potekla iz *pouzdanog* izvora, odnosno da je Petar u stanju da pouzdano prepozna Nenada.

Tako bi konačno bilo ko, da bi imao subjektivno opravdanje za prihvatanje nekog iskaza, morao da prihvati da je pouzdan u prosuwivanju istinitosti takvih iskaza. Ali, prema zahtevima koje koherentizam nameće, i ovo prihvatanje višeg reda ne sme ostati neopravdano. Za samog subjekta prihvatanje da su njegove sazajne moći pouzdane mora biti razložno iz ugla njegovog

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 263.

²⁷⁷ *Vid.*, pogl. 1, s. 50.

sopstvenog sistema prihvatanja. Jedino ukoliko je ovo prihvatanje višeg reda još i istinito, subjektu je omogućeno postizanje neponištenog opravdanja i znanja. Bez toga bi svaka tačnost iskaza o svetu koje subjekt prihvata, ma koliko njegova prihvatanja bila koherentna i razložna, bila samo slučajna.

Prihvatanja višeg reda koja se tiču pouzdanosti kognitivnih moći u pogledu informacija koje nam one pružaju o svetu trebalo bi, očigledno, da *unutar* sistema prihvatanja igraju ulogu *racionalne spone* izmewu prihvaćenih iskaza o svetu i samog sveta. Naravno, prema osnovnim postulatima Lererovog koherentističkog shvatanja epistemičkog opravdanja, da bi odigrala takvu ulogu ona pre svega i sama moraju da budu opravdana, i to na *isti* način kao i ostala prihvatanja unutar sistema: pokazivanjem da su u koherenciji sa datim sistemom prihvatanja. Tek tada u njima subjekt može da poseduje *razlog* ili *opravdanje* za pretpostavku da će se njegov sistem prihvatanja zaista ticati stvarnog sveta. Ukoliko je to izvodljivo, Lererov koherentizam bi zaista uspeo da pruži uverljiv odgovor na prigovor o izolovanosti, i to upravo onaj tip odgovora za koji je istaknuto da nas ovde, u kontekstu epistemoloških razmatranja, najviše zanima.

Ali, pre nego što se pozabavimo pitanjem o epistemičkom statusu prihvatanja višeg reda, pogledajmo kako Lerer shvata njihov psihološki karakter, zato što se on u objašnjenju njihovog epistemičkog statusa oslanja na njihov psihološki status. Lerer sa odobravanjem navodi zapažanje Tomasa Rida (Thomas Reid) da mi, kao sazajna bića, imamo prirodno poverenje u svoje kognitivne moći.²⁷⁸ Prihvatanje pouzdanosti naših sazajnih moći ukorenjeno je u našoj prirodi samim tim što smo bića obdarena meta-mentalnom sposobnošću vrednovanja i procene dobijenih informacija o svetu. Ovo prirodno poverenje je svakako najopštijeg karaktera, i u konkretnim slučajevima, u odnosu na odredene kognitivne moći i okolnosti u kojima ih upotrebljavamo, ono može da bude modifikovano. (Neko ko zna da pati od denter-anomalije će, na primer, u uobičajenim okolnostima i u pogledu mnogih stvari zadržati poverenje u diskriminativne sposobnosti svog čula vida, ali će ga korigovati u pogledu sposobnosti diskriminacije boja, znajući da nije u stanju da razlikuje zelene nijanse.) Ipak, i u tom svom najopštijem vidu i u svojim konkretnijim formama, ovo prihvatanje pouzdanosti naših kognitivnih moći uključeno je u naše sisteme prihvatanja kao prihvatanje višeg reda koje igra značajnu ulogu u proceni dobijenih informacija o svetu. Lererova koherentistička koncepcija epistemičkog opravdanja i znanja počiva, tako, u jednom svom veoma važnom delu (u onom u koje pokušava da odgovori na prigovor o izolovanosti) na *psihološkoj pretpostavci* o našem (makar prećutnom) prihvatanju da smo pouzdani u pogledu otkrivanja istine.

Ako jedna takva psihološka pretpostavka o poreklu ovih prihvatanja i sama izgleda prihvatljiva, pitanje o njihovom epistemičkom statusu unutar doksatičkog sistema još uvek ne izgleda lako rešivo sa stanovišta koherentističkog shvatanja epistemičkog opravdanja. Lererova koncepcija se suočava sa velikim teškoćama čim se postavi pitanje opravdanosti prihvatanja višeg reda. Ne može se reći da sam Lerer nije bio svestan tih teškoća. Ipak, čini se da su svi njegovi pokušaji da sa njima izawe na kraj doživeli neuspeh. Njegov koherentistički brod pretrpeo je brodolom.

Kako izgleda osnovni problem? Pretpostavimo da u našem primeru Petar prihvata iskaz p_1 , "Nenad je ukrao knjigu", delom i zato što prosuwuje da su izvori informacije da je Nenad ukrao knjigu (njegovo čulo vida i sposobnost da prepozna Nenada) u datim okolnostima bili sasvim pouzdani. Pretpostavimo takowe da su bili tačni i iskaz p_1 i Petrov sud o sopstvenoj pouzdanosti u datim okolnostima. Da li je to dovoljno da u datim okolnostima za Petra kažemo da je *znao* da je Nenad ukrao knjigu? Na prvi pogled, sudeći prema uslovima koje postavlja Lererova teorija, izgleda da su svi uslovi zadovoljeni i da nema prepreke tome da Petru pripišemo znanje. Ali, šta ako je njegov sud o pouzdanosti, zastupljen u sistemu u vidu prihvatanja višeg reda, samo nagawanje koje se pukim sticajem okolnosti pokazalo istinitim? Prihvatanje pouzdanosti ima sasvim posebnu ulogu, pošto bi ono trebalo da uspostavi vezu izmewu

²⁷⁸ Vid., Lehrer, K., "Metaknowledge: Undefeated Justification", p. 335.

koherentističkog opravdanja i istine. Zbog toga je i težina pitanja da li je ono opravdano ili ne izuzetno velika. Jer, ukoliko je Petrovo prihvatanje pouzdanosti kognitivnih moći, putem kojih je dobio informaciju da je Nenad ukrao knjigu, u datim okolnostima samo puko nagawanje, veza izmewu koheren-tističkog opravdanja i istine kao spoljašnje relacije prekinuta je na tom višem nivou. Za osobu čije bi znanje trebalo da procenjujemo prema koherentističkim kriterijumima teško da možemo reći da zna iskaz koji je prihvatila oslanjajući se na puku pretpostavku da su njene sazajne moći pouzdane, makar ova pretpostavka sticajem okolnosti bila tačna. Koherentizam i za tu pretpostavku zahteva koheren-tističko opravdanje. Opravdanje koje bi subjekt morao da ima za pri-hvatanje pouzdanosti svojih sazajnih moći, mora da uključuje nešto što će koherentističku opravdanost prihvatanja pouzdanosti *dovesti u racionalnu vezu* sa istinom da su subjektive moći pouzdane. Subjekt, dakle, mora imati neke razloge u svetlu kojih će verovati da su njegove sazajne moći pouzdane, i ovi razlozi moraju da budu takvi da značajno uvećavaju izgled tog verovanja na istinitost; jedino tako bi bila obezbewena odgovarajuća veza izmewu opravdanja i istine. U našem primeru sa Petrom, izgledi na istinitost njegovog prihvatanja da je Nenad ukrao knjigu nimalo se ne uvećavaju *pukom* pretpostavkom da su njegova vuzuelna moć i sposobnost prepoznavanja Nenada pouzdane; uvećavaju se tek ako Petar ima valjane razloge za ovu pretpostavku. Može li koherentista da pronawe takve razloge?

Ako postavimo pitanje opravdanja navedenog prihvatanja višeg reda, suočavamo se sa sledećim alternativama:²⁷⁹

(1) mogli bismo da u Petrov sistem prihvatanja uključimo pri-hvatanje još višeg reda: Petar prihvata da je pouzdan sudija o pouzdanosti svojih kognitivnih moći;

(2) mogli bismo da se zaustavimo kod prvog prihvatanja višeg reda i kažemo kako Petrovo prihvatanje pouzdanosti sopstvenih kognitivnih moći ima izvestan stepen intrinzične, internalistički ili eksternalistički shvaćene (ali u oba slučaja ne-koherentističke) opravdanosti, zahvaljujući kojoj u Petrovom sistemu prihvatanja ono ima poseban epistemički status;

(3) mogli bismo reći da je to prihvatanje nešto čemu nije potrebno opravdanje, da se ono podrazumeva čim je u pitanju naša sazajna aktivnost i da predstavlja pretpostavku svakog daljnjeg procenjivanja opravdanosti onih verovanja koja dobijamo kao rezultat aktivnosti naših sazajnih moći;

(4) možemo potražiti koherentističko opravdanje za to pri-hvatanje.

Alternative (2) i (3) očigledno ne bi odgovarale Lereru, jer bi morao da odustane od koherentizma kao generalne koncepcije o epistemičkom opravdanju - sa alternativom (2) napravio bi veliki ustupak klasičnim teorijama o bazičnim verovanjima (u njihovoj interna-lističkoj ili eksternalističkoj varijanti), dok bi sa alternativom (3) napravio veliki ustupak ne-klasičnim teorijama bazičnosti. Čak bi se moglo reći da bi takav spoj predstavljao srećan brak i za klasičnu i ne-klasičnu verziju teorije bazičnosti, jer ovi pristupi ne moraju u potpunosti da odbace koherenciju kao kriterijum epistemičke opravdanosti; oni jedino polaze od drukčijih osnovnih postavki, pri čemu koherenciji mogu da dodele izvestan prostor mewu svojstvima koja imaju uticaja na epistemički status verovanja. Pretendujući na to da predstavlja *generalnu* teoriju epistemičkog opravdanja, koherentizam teško da bi bio zadovoljan takvim brakom, jer on (u odnosu na klasične teorije bazičnosti) poriče bilo kakvu epistemičku asimetriju unutar doksatičkog sistema, i (u odnosu na ne-klasične verzije teorije bazičnosti) zahteva da svaki član doksatičkog sistema bude opravdan testom koherencije.

Na prvi pogled reklo bi se da ni alternativa (1) ne dolazi u obzir jer predstavlja verziju internalističkog regresa. I pored toga, na nekim mestima Lerer ni od nje ne zazire.²⁸⁰ Štaviše, on je prihvata nadajući se da može da pokaže kako regres ipak *nije* rwav. On se slaže da uvowenjem novih prihvatanja sve višeg i višeg reda u odnosu na prethodna nastaje hijerarhija prihvatanja

²⁷⁹ Upadljive su sličnosti sa problemima i rešenjima internalističkog regresa i regresa u opravdanju o kojima je bilo reči u prethodnim poglavljima.

²⁸⁰ Lehrer, K., "Metaknowledge: Undefeated Justification".

višeg reda, ali smatra da to nije rwavo dokle god je “svaki stepenik u toj hijerarhiji dostupan”.²⁸¹ Mora se priznati da ovo njegovo objašnjenje ne deluje preterano uverljivo. Bez obzira na psihološko poreklo bilo kog prihvatanja (da li do njega dolazimo putem promišljanja ili nesvesno), koherentizam zahteva da pitanje njegovog opravdanja bude rešeno isključivo posredstvom njegove koherencije sa sistemom prihvatanja. Uprkos tome što je svaki stepenik u nastaloj hijerarhiji prihvatanja načelno dostupan, nevolja je što se na svakom nivou pitanje opravdanja i njegovog povezivanja sa istinom prosto *odlaže*, i to u nedogled, jer opravdanje na svakom nižem nivou *pretpostavlja* opravdanost prihvatanja na višem nivou.

Na nekim mestima kod Lerera se mogu naći i nagoveštaji rešenja u duhu eksternalističke verzije teorije bazičnosti. Lerer naime tvrdi da ukoliko uz to što prihvatamo da su naše kognitivne moći pouzdane ove *jesu* pouzdane, onda je naše prihvatanje istinito pre kao rezultat činjenice da jesmo pouzdani, nego kao rezultat nekog srećnog sticaja okolnosti. Mewutim, ostaje nejasno kako se sada ovo tvrđenje uklapa u koherentističku koncepciju epistemičkog opravdanja i znanja. Od svakog prihvatanja (da bi bilo opravdano) zahteva se da je u koherenciji sa datim sistemom prihvatanja. Rešenje koje Lerer predlaže u vezi sa opravdanjem prihvatanja višeg reda ove ne dovodi u potrebnu relaciju prema ostalim prihvatanjima sadržanim u odgovarajućem sistemu, u relaciju koja bi u odnosu na taj sistem bila unutrašnja. Ono ih, naprotiv, dovodi u odnos prema *spoljašnjem* svetu. Istinitost iskaza o pouzdanosti naših kognitivnih moći zavisi isključivo od činjenica koje su izvan sistema prihvatanja. Samo po sebi to ne mora biti sporno, ali se onda postavlja pitanje gde bi trebalo tražiti opravdanje za njihovo prihvatanje? To što ih *de facto* prihvatamo i što su *de facto* istiniti još uvek nije dovoljno da (u koherentističkom smislu) opravda naše prihvatanje, jer nam njihova istinitost po pretpostavci nije ni dostupna. Iz perspektive našeg sistema prihvatanja, eventualna istinitost prihvaćenih iskaza o pouzdanosti naših kognitivnih moći još uvek izgleda slučajna.²⁸²

Lerer ustvari i nema mnogo izbora. Da ne bi odstupio od koherentističkih pretpostavki o prirodi epistemičkog opravdanja, on mora da prihvatanjima višeg reda osigura istu vrstu opravdanja (koherenciju) koja se zahteva i za prihvatanja na osnovnom nivou, na nivou procene informacija koje nam naše kognitivne moći pružaju o svetu. U jednom od svojih poslednjih radova on to pokušava da učini.²⁸³ Polazna pretpostavka ostaje: naš sistem prihvatanja uključuje i generalno prihvatanje da smo pouzdane sudije o pouzdanosti naših kognitivnih moći. Suparnički iskaz u odnosu na onaj koji je predmet našeg generacionog prihvatanja tvrdio bi da se mnogo češće varamo nego što smo u pravu kada procenjujemo verodostojnost dobijenih informacija. Lerer priznaje da polazeći od našeg sistema prihvatanja nismo u stanju da taj suparnički iskaz neutrališemo (da pokažemo da je jednako razložno prihvatiti i to da smo pouzdani i to da nismo pouzdani koliko je razložno prihvatiti samo to da nismo pouzdani), što je jedan od uslova koherentnosti prihvatanja pouzdanosti sa datim sistemom prihvatanja. Preostaje mogućnost da se taj suparnički iskaz nadvlada, da se pokaže kako je ipak razložnije da prihvatimo da smo pouzdani nego da smo nepouzdani. Lerer smatra da ovaj uslov može biti zadovoljen, da suparnički iskaz po kojem smo uglavnom nepouzdani može da bude nadvladan na osnovu onoga što prihvatamo o našim prošlim uspesima i neuspesima u proceni verodostojnosti dobijenih informacija o svetu. Time su naizgled izbegnute alternative kao što su klasična i ne-klasična verzija teorije bazičnosti, ali i beskonačni regres: “Nijedan opravdani iskaz ne predstavlja ostrvo. Koherencija kruži.”, piše Lerer.²⁸⁴ I što je još važnije, on to piše s

²⁸¹ *Ibid.*, p. 345.

²⁸² Smisao u kojem njihova istinitost ne bi bila slučajna samo je onaj koji proističe iz teorije pouzdanosti. Videli smo da taj smisao slučajnosti nije relevantan kada je reč o epistemičkom opravdanju. U svojoj polaznoj ideji, da je opravdanje zavisno od koherencije *unutar* sistema subjektivih verovanja, koherentizam usvaja internalistički model opravdanja.

²⁸³ Lehrer, K., “Coherence and Truth Connection: Reply to My Critics”.

²⁸⁴ *Ibid.*, pp. 274-5.

uverenjem da kruženje koherentističkog opravdanja ne dovodi do rwavog kruga. Da li je ovo Lererovo uverenje opravdano ili ne?

Kruženje koherencije u doksatičkom sistemu može biti sagledano iz dva ugla, sinhroničkog i dijahroničkog.²⁸⁵ Definišući ključne pojmove svog koherentističkog shvatanja epistemičkog opravdanja i znanja, Lerer koherenciju posmatra iz prvog ugla i dovodi je u vezu sa doksatičkim sistemom određene osobe u određenom vremenskom trenutku. U trenutku t , sinhronički gledano, osoba S zaista može da svoje generalno prihvatanje o pouzdanosti sopstvenih kognitivnih moći opravdava na osnovu onoga što u istom tom trenutku t prihvata o svojim prethodnim uspešnim prihvatanjima. Ali, teškoća se krije u tome što bi i ta prethodna prihvatanja, koja su se pokazala tačnim, morala biti delom opravdana odgovarajućim generalnim prihvatanjem pouzdanosti subjektivih kognitivnih moći u tim prošlim vremenskim trenucima i okolnostima. U suprotnom bi se uspešnost prošlih prihvatanja ili procena informacija dobijenih putem kognitivnih moći pokazala kao rezultat srećnog sticaja okolnosti, što subjekta zabrinjava i u vremenu t . Ako bismo *prošle* uspehe opravdavali *sadašnjim* generalnim prihvatanjem pouzdanosti svojih kognitivnih moći, a *sadašnje* generalno prihvatanje *prošlim* uspesima (koji su u to vreme bili rezultat pukog nagawanja), zloslutni oblak rwave cirkularnosti bi se ipak nadvio nad doksatički sistem čiju koherentnost sagledavamo iz sinhroničke perspektive. Ne vidi se kako bi taj zloslutni oblak mogao biti odagnat a da se ne načini veliki ustupak jednoj od preostalih alternativa - regresu, ili verzijama teorije bazičnosti.

Na prvi pogled se čini da bi Lerer mogao imati više sreće ako bi koherenciju sagledao iz drugog, dijahroničkog ugla. Slika viwena iz tog ugla izgledala bi ovako: U svom kognitivnom razvoju čovek relativno kasno dolazi do objektivno opravdanih prihvatanja i znanja.²⁸⁶ U početku tog svog razvoja, on se mora osloniti na izvesna prihvatanja koja nisu potpuno opravdana i tek nakon dovoljnog broja uspešnih procena stvara se osnova za nadvladavanje suparničkog iskaza o nepouzdanosti njegovih kognitivnih moći. Jednom kada se takve osnove domogne, svoje legitimno mesto i pretpostavljenu ulogu u proceni novodobijenih informacija stiže i ono generalno prihvatanje pouzdanosti koje je od samog početka bilo prećutni ali prirodno ukorenjen deo njegovog sistema prihvatanja. Od tog trenutka ovo generalno prihvatanje biva u dovoljnoj meri razložno u odnosu na dati sistem prihvatanja, koji sada uključuje i prihvatanja o prošlim svojevremeno nedovoljno opravdanim ali ipak uspešnim procenama.

Izgleda kao da je rwava cirkularnost uklonjena. Koherencija nije samo svojstvo sistema apstrahovanog iz vremena i okolnosti u kojima je ovaj nastao. Koherencija je nešto što se vremenom postiže, tako što saznajni subjekt u svoj doksatički sistem unosi sve veću i veću koherentnost, i onog trenutka kada postigne koherentnost prihvatanja sopstvene pouzdanosti sa datim sistemom prihvatanja, on uspeva da premosti jaz izmewu opravdanja i istine. Ali, da li je baš to slika koja se potpuno uklapa u koherentističku koncepciju opravdanja i da li je na zadovoljavajući način prevladan jaz izmewu koherentističkog opravdanja i istine? S jedne strane, sam koherentizam kao teo-rija epistemičkog opravdanja nije mnogo zainteresovan za istorijski aspekt ljudskog saznanja, za to kako ili kojim putem ljudi dolaze do manje ili više koherentnih doksatičkih sistema. Koherentistu pre zanimaju odgovarajuće sinhroničke relacije unutar datog doksatičkog sistema. Sa stanovišta koherencije kao sinhroničke relacije sasvim je irelevantno kojim istorijskim putem je koherentan sistem nastao. U ovom trenutku uopšte nije važno kako sam došao do verovanja da na Reganovoj farmi Gorbačov i Regan piju čaj i ćaskaju o starim dobrim vremenima, važno je samo to da li je to verovanje u koherenciji sa ostalim verovanjima koja sada imam. S druge strane, ako bi koherentista iz nezavisnih razloga i prihvatio ponuwenu istorijsku priču o tipičnom nastanku našeg koherentistički shvaćenog znanja, još uvek se postavlja pitanje da li je na zadovoljavajući način premošćen jaz izmewu opravdanja i istine. Jer,

²⁸⁵ Ova dva ugla posmatranja sugerise Bender (Bender, J.W., "Coherence, Justification and Knowledge: The Current Debate", p. 8) kada razlikuje statički i dinamički shvaćenu koherenciju.

²⁸⁶ Istinu govoreći, jedan od velikih problema za koherentizam je što mnogi ljudi *nikada* ne dostižu objektivno opravdanje i znanje u onom smislu u kojem to koherentizam od njih zahteva.

pretpostavimo da je u trenutku t , nakon što je postigao dovoljno veliki broj uspeha u proceni dobijenih informacija, za subjekta S opravdano prihvatanje pouzdanosti njegovih kognitivnih moći: u t , njegov sistem prihvatanja obuhvata sva ona prihvatanja o prošlim uspešnim procenama i iz ugla tog sistema za S je razložno prihvatanje višeg reda koje se tiče pouzdanosti njegovih sazajnih moći. Međutim, pošto pre trenutka t ovo prihvatanje višeg reda *nije* bilo opravdano, pre trenutka t sva prihvatanja na prvom nivou (sve procene dobijenih informacija o svetu) pokazuju se kao uspešna samo zahvaljujući sticaju okolnosti, jer je nedostajala odgovarajuća veza izmewu koherentističkog opravdanja unutar sistema i istine kao spoljašnje relacije. Pre trenutka t suparnički iskaz po kojem su sva ta prihvatanja pogrešna nije mogao da bude otklonjen. *Kako* onda, i *u kom trenutku*, serija pukih, sticajem okolnosti uspešnih nagawanja dostiže tačku na kojoj subjekt može opravdano da prihvati da su njegove kognitivne moći uopšteno govoreći pouzdane? Dokle god dati sistem prihvatanja - ma koliko bio koherentan u Lererovom smislu - sadrži prihvatanja čija uspešnost je, spolja gledano, samo rezultat sticaja okolnosti, dodavanje novih uspešnih prihvatanja neće umanjiti mogućnost da je i prihvatanje višeg reda (koje se tiče generalne pouzdanosti subjektivnih kognitivnih moći) takowe samo rezultat sticajem okolnosti tačnog nagawanja. Uvećavanje broja uspešnih prihvatanja će svakako doprineti većoj razložnosti ovog prihvatanja višeg reda, većem stepenu koherentnosti sistema prihvatanja koje ga uključuje, ali se ne vidi kako će niz slučajno istinitih nagawanja u jednom trenutku prestati da bude slučajan: koherentnost će i dalje ostati samo relacija *unutar* sistema prihvatanja, dok će istinitost prihvaćenih iskaza zavisiti isključivo od *spoljašnje* relacije izmewu tih iskaza i stanja stvari u svetu.

U stvari, izgleda da pretpostavka o pouzdanosti naših sazajnih moći mora *od samog početka* da bude sadržana u našem sistemu prihvatanja. Tačnije, dokle god upotrebljavamo svoje sazajne moći u nastojanju da dowedo do znanja o spoljašnjem svetu mi ćemo, implicitno ili eksplicitno, pretpostavljati da su one pretežno pouzdane. Zato će prihvatanje generalne pouzdanosti biti stalni član naših sistema prihvatanja kroz razne vremenske periode (što ne znači da u konkretnim slučajevima i u pogledu konkretnih sazajnih moći to prihvatanje ne može, kao što smo ranije videli, da bude korigovano). Na psihološkom planu taj zahtev je zadovoljen tvrwenjem da nam je, kao sazajnim bićima, prirodno ukorenjeno poverenje u pouzdanost sazajnih moći koje su nam od prirode i date. Međutim, istinitost tog generalnog prihvatanja teško da može da proističe iz samog sistema prihvatanja, jer niz u koherentističkom smislu slučajnih uspeha ne dovodi do koherentistički ne-slučajne tačnosti generalnog prihvatanja pouzdanosti.²⁸⁷ Tačnost prihvaćenog iskaza u kojem se tvrdi da su naše sazajne moći pouzdane zavisice samo od eventualne spoljašnje činjenice da ove moći zaista jesu pouzdane. Relacija koherencije unutar sistema prihvatanja sa ovom spoljašnjom činjenicom neće imati nikakvu suštinsku vezu.

U pogledu opšte pretpostavke o pouzdanosti naših sazajnih moći nismo u ništa boljem položaju od onog u kojem je Hjum smatrao da se nalazimo kada je reč o našem verovanju u spoljašnje fizičke objekte: izgleda da jednu takvu pretpostavku uopšte nismo u mogućnosti da dokažemo,²⁸⁸ i ukoliko ona ima neki prioritet unutar našeg ukupnog empirijskog znanja, onda taj prioritet ne može biti epistemološki nego samo *psihološki*. Ako smo koherentisti, takva generalna pretpostavka nam je potrebna da bismo obezbedili vezu izmewu koherentističkog

²⁸⁷ Naravno, situacija bi se izmenila ako bismo umesto o koherenciji kao relaciji unutar sistema koja u najboljem slučaju može da se analizira u terminima subjektivne verovatnoće govorili o *objektivnoj* verovatnoći (recimo u smislu frekventne teorije): niz uspešnih procena bi tada uvećao verovatnoću iskaza kojim se tvrdi generalna pouzdanost. Međutim, iz koherentističke perspektive gledano, govor o objektivnim verovatnoćama ne deluje prihvatljiv. Sa koherentizmom se može spojiti samo verovatnoća u *logičkom* smislu, kao relacija između iskaza koji su predmet verovanja ili nekog drugog doksatičkog stava subjekta. Sam Lerer tehničku formulaciju svog učenja izlaže u terminima logičke verovatnoće (Cf., Lehrer, K., "The Coherence Theory of Knowledge").

²⁸⁸ S obzirom da se radi o pretpostavci koja spada na viši epistemički nivo od nivoa na kojem opravdavamo svoja konkretna verovanja, prema gledištu za koje sam se zalagao u drugom poglavlju, *eksternalizmu principa*, pred subjekta se u konkretnim okolnostima i ne postavlja zahtev da dokaže kako su njegove sazajne moći uopšteno govoreći pouzdane; dovoljno je da one zaista jesu takve.

opravdanja i istine, ali, kao što smo upravo videli, toj pretpostavci ne možemo da obezbedimo potrebno koherentističko opravdanje. Ako zastupamo teoriju o bazičnim verovanjima, ne vidi se kako bismo uopšte mogli da branimo tezu da je verovanje o generalnoj pouzdanosti naših kognitivnih moći inherentno opravdano, odnosno, teško da bismo tom verovanju mogli da obezbedimo neophodan epistemološki prioritet. Uprkos tome, izgleda da moramo da priznamo da je sa stanovišta znanja *pouzdanost* ovih moći i te kako od značaja. Međutim, zahtevi za njenim opravdanjem upućeni su na pogrešnu adresu: to je pretpostavka koja, kao što smo u ranijim poglavljima više puta istakli, ulazi u kontekstualni okvir na pozadini kojeg opravdanje tek zadobija svoj smisao. Ona, naravno, ne mora biti tačna, ali kakvog bi smisla mogla imati sva naša nastojanja da otkrijemo raznorazne istine o spoljašnjem svetu ako bismo unapred smatrali da su naše sazajne moći potpuno nepouzdana?

Dokle god polazi isključivo od koherentističkog modela epistemičkog opravdanja, koherentista će uzalud pokušavati da *iz perspektive doksatičkog sistema* obezbedi odgovarajuću *spoljašnju* vezu sa stvarnim svetom. Da bi uspostavio potrebnu vezu izmewu opravdanja i istine, on će morati da se u nekom trenutku osloni na pretpostavke svojstvene nekim drugim učenjima kao što su verzije teorije o bazičnim verovanjima ili teorija pouzdanosti. Rezultate do kojih smo došli ne bi trebalo shvatiti tako kao da znače da koherencija nema nikakav značaj po opravdavanje verovanja. Sasvim suprotno, u svojim uobičajenim oblicima (u kojima osim konzistentnosti podrazumeva još i obuhvatnost, uzajamnu potkrepljenost, eksplanatornu koherenciju ili neko slično svojstvo) koherentnost spada u priznate epistemičke principe čijim zadovoljavanjem se unapreduje epistemički status verovanja. Ipak, koherencija nije jedini niti najviši takav standard; tu su još razni opažajni, induktivni, deduktivni standardi. Ni time lista možda nije iscrpljena, ali je važno ponoviti da to koji će od njih biti merodavan za procenu epistemičkog statusa nekog verovanja zavisi od konkretnih okolnosti i epistemičkog položaja subjekta.

Na primeru Lererove teorije videli smo da konačno moramo priznati da *osim koherencije* postoje i neka druga svojstva koja su važna sa stanovišta empirijskog znanja; u datom slučaju to je pouzdanost naših sazajnih moći. Svakom koherentističkom brodu će neko takvo utočište kad-tad biti potrebno kako se njegova plovidba ovim beskrajnim morem koje nazivamo zvučnim imenom "Stvarnost" ne bi svela na besciljno tumananje. Nakon dugog putovanja i prepravki na otvorenom moru, i Tezej je svoj brod doveo u luku iz koje se svojevremeno uputio na dalek i neizvesan put.

Hegel - Fenomenologija duha (uvod)

Prirodna je to predstava da se, pre nego se u filozofiji pređe na samu stvar, naime na stvarno saznanje onoga što u istine jeste, prethodno dođe do sporazuma o saznanju, koje se posmatra kao oruđe kojim se ovladava ono što je apsolutno ili kao sredstvo putem kojeg se ono može sagledati. Izgleda da delom postoji opravdana bojazan da bi mogle postojati razne vrste saznanja i da je za postizanje pomenute svrhe jedna od njih podesnija nego druga – usled toga mogućnost pogrešnog izbora – delom takođe da se, pošto saznanje predstavlja jednu moć određene vrste i obima, bez tačnije odredbe njene prirode i granice dohvataju oblaci zablude umesto neba istine. Ta se bojazan, štaviše, mora pretvoriti u uverenje da je u svome pojmu besmislen svaki poduhvat da se putem saznanja stekne za svest ono što postoji po sebi, i da između saznanja i onoga što je apsolutno nastaje jedna granica koja ih apsolutno razdvaja. Jer, ako saznanje predstavlja oruđe, kojim se ovladava apsolutnom suštinom, onda odmah pada u oči da primena svakoga oruđa na jednu stvar, štaviše, ne ostavlja tu stvar onakvom kakva je ona za sebe, već da na njoj preduzima neko formiranje i neku izmenu. Ili, ako saznanje nije oruđe naše delatnosti, već predstavlja u neku ruku jedan pasivni medijum kroz koji do nas dospeva svetlost istine, onda je mi ni na taj način ne dobijamo onakvu kakva je ona po sebi, već kakva je u tome medijumu i kakva izgleda kroz njega. U oba slučaja mi upotrebljavamo jedno sredstvo kojim se neposredno proizvodi suprotnost onoga što predstavlja njegovu svrhu; ili, besmislenost je, naprotiv, u tome što se mi uopšte služimo jednim sredstvom. Doduše, izgleda da se u ovoj neprilici možemo pomoći time što ćemo upoznati način dejstvovanja toga oruđa; jer to upoznavanje omogućuje da onaj deo u predstavi koju smo tim sredstvom zadobili u apsolutnome, koji pripada tom sredstvu izdvojimo u rezultatu, i da tako dobijemo čistu istinu. Ali, u stvari ova bi nas ispravka samo vratila tamo gde smo bili pre nje. Ako mi od jedne oformljene stvari ponovo oduzmemo ono što je to oruđe na njoj izvršilo, onda za nas ta stvar – u ovom slučaju ono što je apsolutno – opet vredi onoliko koliko je vredela pre ovog truda, dakle truda koji je izlišan. Ako bi se tim oruđem ono što je apsolutno nama uopšte samo približilo, a da se na njemu ništa ne izmeni, kao što recimo to činimo sa pticom pomoću prutića sa lepkom, onda bi to što je apsolutno prkosilo tome lukavstvu, kada se ono već po sebi i za sebe ne bi nalazilo kod nas niti bi se htelo tu nalaziti; jer u ovome slučaju saznanje bi predstavljalo jedno lukavstvo, pošto se ono pravi kao da se svojim mnogostrukim trudom bavi nečim sasvim drugim, a ne samo da proizvodi neposredno vezivanje, te dakle vezivanje bez truda. Ili, ako nas ispitivanje saznanja, koje mi zamišljamo kao neki medijum, pouči sa upoznamo zakon prelamanja njegovih zrakova, onda nam isto tako ne koristi ništa da to prelamanje njegovih zrakova oduzmemo u rezultatu; jer, saznanje nije prelamanje zraka, već sam onaj zrak kojim nas istina dodiruje jeste saznanje, i, ako bi se ono oduzelo, nama bi bio pokazan samo čisti pravac ili prazno mesto.

Međutim, ako strahovanje od padanja u zabludu izaziva nepoverenje prema nauci koja pristupa poslu bez takvih dvoumljenja i pri tom stvarno dolazi do saznanja, onda se ne može lako shvatiti zašto se, obrnuto, ne pretpostavi nepoverenje u to nepoverenje, i onda pomisli da već taj strah od zablude predstavlja samu zabludu. U stvari, taj strah pretpostavlja nešto, i to on pretpostavlja ponešto kao istinu, i na nj oslanja svoja dvoumljenja i svoje konzekvencije, a što prethodno treba ispitati da li ono samo jeste istina. Naime, taj strah pretpostavlja predstave o saznanju kao oruđu i kao medijumu, takođe da postoji neka razlika između nas samih i toga saznanja; pre svega, on pretpostavlja da ono što je apsolutno stoji na jednoj strani, a saznanje na drugoj strani za sebe i odvojeno od toga apsolutnoga, ali ipak kao nešto što je realno, ili, time se pretpostavlja da saznanje koje se, nalazeći se izvan apsolutnoga, nalazi takođe izvan istine, ipak jeste istinito; jedna pretpostavka kojom se ono što se naziva strahom od zablude pre pokazuje kao strah od istine.

Ovaj zaključak proizilazi iz toga što *jedino ono što je apsolutno jeste istina, ili što jedino ono što je istinito jeste apsolutno*. On se može odbaciti na osnovu te razlike, što jedno saznanje ipak

može biti istinito, mada se zaista njime ne saznaje ono što je apsolutno, ako što to hoće nauka, i što saznanje uopšte, mada je nesposobno da shvati to što je apsolutno, ipak može biti sposobno da shvati *druge* istine. Međutim, mi malo-pomalo uviđamo da takvo raspravljanje izlazi na jednu mutnu razliku koja postoji između onoga što je apsolutno istinito i neke druge istine, i da reči apsolutno, saznanje, itd. predstavljaju takve reči koje pretpostavljaju jedno značenje, o čijem se postizanju zapravo tek radi.

Umesto da se mučimo oko takvih nekorisnih predstava i izreka o saznanju kao oruđu za dohvatanje onoga što je apsolutno ili o saznanju kao medijumu kroz koji sagledavamo istinu, itd. – odnosi na koje zaista izlaze sve ove predstave o saznanju koje je odvojeno od apsolutnoga i o apsolutnome koje je odvojeno od saznanja – umesto da se mučimo oko onih izgovora koje nemoć nauke crpe iz pretpostavke takvih odnosa, kako bi se u isto vreme oslobodila napornog rada nauke, i ujedno dala sebi izgled ozbiljnog i revnosnog napora, isto tako umesto da se mučimo oko traženja odgovora na sva ta pitanja, te predstave mogle bi da se kao slučajne i proizvoljne potpuno odbace i da se sa njima povezana upotreba reči: apsolutno, saznanje, takođe reči: objektivno, subjektivno i bezbroj drugih reči, a čije se značenje pretpostavlja kao opštepoznato, posmatra štaviše kao prevara. Jer, tvrđenje, delom, da je značenje tih reči opštepoznato, delom, takođe da se čak njihov pojam poseduje, čini se pre kao da njima treba da se izbegne glavna stvar, naime da se *da* taj pojam. Međutim, sa više prava mogli bismo uštedeti sebi truda da se uopšte obaziremo na takve predstave i takve izjave, kojima sama nauka treba da se odbacuje; jer, one sačinjavaju samo jednu praznu pojavu znanja koja se neposredno gubi pred naukom koja nastaje. Ali sama nauka po tome što nastaje jeste jedna pojava; njeno nastupanje još ne predstavlja nju samu, izvedenu i razvijenu u njenoj istinitosti.²⁸⁹ Pri tome je svejedno ako zamišljamo da je nauka pojava zato što nastaje pored nečega drugoga, ili ako ono drugo neistinito znanje nazivamo njenim pojavljivanjem. Ali, nauka mora da se oslobodi toga privida: i ona to može da učini samo time što će se okrenuti protiv njega. Jer nauka niti može jedno znaje koje nije istinito da odbaci kao neko obično shvatanje stvari uveravajući da ona predstavlja neko sasvim drugo saznanje, a da ono neistinito znanje za nju apsolutno ne postoji, niti pak može da se pozove na naslućivanje nekog boljeg znanja koje se skriva u njemu samome.²⁹⁰ Onim uveravanjem nauka bi proglasila svoje postojanje za svoju snagu; ali neistinito znaje se isto tako poziva na to da ono postoji, uveravajući da za nj nauka ne predstavlja ništa; međutim, svako suvoparno uveravanje vredni potpuno isto toliko koliko i svako drugo takvo uveravanje. Još manje se nauka može pozivati na bolje naslućivanje koje se nalazi u znanju koje nije istinito, predstavljajući u njemu samom ukazivanje na nju; jer, s jedne strane, ona bi se isto tako opet pozivala na neko postojanje, a, s druge, bi se pozivala na sebe kao na onaj način na koji se nalazi u saznanju koje nije istinito, to jest pozivala bi se na rđav način svoga postojanja i na svoju pojavu mnogo više nego na to kakva je ona po sebi i za sebe. Iz toga razloga potrbno je da se ovde pristupi *izlaganju pojavnog znanja*.

Pošto je pak predmet ovog izlaganja jedino pojavno znanje, to izgleda²⁹¹ da ono samo ne predstavlja slobodnu nauku koja se kreće u svome vlastitome obliku, već da se sa ovog stanovišta može shvatiti kao put prirodne svesti koja nadire ka istinitom znanju, ili kao put duše koja putuje kroz niz svojih uobličjenja kao kroz one stanice koje joj je postavila njena priroda, kako bi se prosvetlila preobražavajući se u duh time što potpunim iskustvom same sebe dospeva do saznanja onoga što ona jeste po sebi.

Prirodna svest će se pokazati kao svest koja je *samo pojam znanja* ili koja *nije realno znanje*.²⁹² Ali, pošto ona smatra sebe, naprotiv, neposredno za realno znanje, to ovaj put ima za

²⁸⁹ Uporedi izlaganje u *Predgovoru* na str.11 i dalje.

²⁹⁰ Jedna mana koju Hegel nalazi u metodama Fihtea i Šelinga.

²⁹¹ Ovaj izgled Hegel opovrgava pri kraju Uvoda na str. 52 i dalje.

²⁹² Uporedi *Predgovor* na str. 14 i dalje.

nju negativno značenje, i ono što predstavlja realizovanje pojma za nju važi, naprotiv, kao gubitak same sebe; jer na tome putu ona gubi svoju istinu. Zbog toga se ovaj put može posmatrati kao *put sumnje* ili, bolje rečeno, kao put očajanja; na njemu se, naime, ne zbiva ono što se obično podrazumeva pod sumnjanjem: neko kolebanje na ovoj ili onoj vajnoj istini posle koga nastaje izvesno ponovno iščekavanje sumnje i vraćanje onoj istini, tako da se na kraju stvar shvata kao i ranije. Nego, taj put predstavlja svesno uvidjanje neistinitosti pojavnog znanja, za koje najrealnije jeste ono što uistinu predstavlja, naprotiv, samo ne realizovani pojam. Zbog toga ni ovaj skepticizam koji se okončava ne predstavlja ono čime se ozbiljna revnost oko istine i nauke, kako sama zamišlja, pripremila i snabdela za nauku; naime, nameru da se u nauci ne odajemo mislima drugih, oslanjajući se na njihov autoritet, već da sve ispitujemo sami i da se rukovodimo samo svojim vlastitim uverenjem, ili još bolje, da sve proizvodimo sami i da jedino vlastitu tvorevinu smatramo za ono što je istinito – niz svojih uobličena koji svest pređe na tome putu jeste, štaviše, iscrpna istorija obrazovanja same svesti za nauku. Ona namera predstavlja to obrazovanje u jednostavnom obliku nameravanja kao neposredno okončano i obavljeno; ali nasuprot toj neistini ovaj put predstavlja stvarno njegovo izvođenje. Na svaki način, rukovođenje vlastitim uverenjem jeste nešto više od odavanja autoritetu; ali, preobrtanjem mnjenja, zasnovanog nasutoritetu, u mnjenje koje je poniklo iz vlastitog uverenja nije se nužno promenila njegova sadržina i na mesto zablude nije stupila istina. Da li ćemo zastati u sistemu mnjenja i predrasuda pod uticajem autoriteta ili iz vlastitog uverenja, to dvoje razlikuju se jedno od drugoga jedino onom sujetom koja prati to zastajanje iz vlastitog uverenja. Tome nasuprot, tek onaj skepticizam koji se usmerava protiv celokupnog obima pojavnosti svesti osposobljava duh da ispituje šta je istina, jer taj skepticizam proizvodi izvesno očajanje zbog takozvanih prirodnih sredstava, misli i mnjenja, s obzirom na koje je sasvim svejedno da li će se zvati tuđe ili vlastite, te svest koja pristupa proučavanju može biti sa njima još ispunjena i sa njima povezana, ali ona je usled toga u stvari nesposobna za ono što želi da preduzme.

Potpunost formi nerealne svesti proizaći će usled nužnosti njihovog razvoja i samog njihovog povezivanja. Da bismo ovo učinili shvatljivim možemo uopšte unapred primetiti da izlaganje neistinite svesti u njenoj neistinitosti ne predstavlja samo neko čisto negativno kretanje. Takvo jedno jednostrano shvatanje toga izlaganja ima uopšte prirodna svest; i svako znanje koje tu jednostranost čini svojom suštinom predstavlja jedan od oblika nesavršene svesti koji pada u tok samoga puta i u tome toku će se pokazati. Taj jedan oblik, naime, jeste skepticizam, koji uvek vidi u rezultatu samo čisto ništa, apstrahujući od toga što to ništa predstavlja tačno ništa onoga iz čega ono rezultira. Međutim, ništa, uzeto kao ništa onoga iz čega ono proizilazi jeste u stvari samo istiniti rezultat; usled toga ono samo jeste jedno određeno ništa, te ima neku sadržinu. Skepticizam koji se završava apstrakcijom ničega ili ništavosti nije u stanju da se od te apstrakcije makne dalje, već mora da očekuje da li će i šta će mu se možda pokazati novo, kako bi i njega bacio u isti prazan ponor. Pošto se, tome nasuprot, rezultat kakav uistini jeste shvata kao *određena* negacija, to je time neposredno ponikla jedna nova forma, i u negaciji je izvršen prelaz, čime se samo od sebe pokazuje napredovanje kroz potpuni niz oblika.

Ali, za znanje je svrha isto tako nužno postavljena kao i niz razvoja; ta svrha znanja postignuta je onda kada znanje nema više potrebe da prevazilazi samo sebe, kada ono nalazi samo sebe, i kada pojam odgovara predmetu, i predmet pojmu. Stoga je napredovanje ka toj svrsi takođe nezadrživo, te ni na kojoj ranijoj stanici ne može da nađe zadovoljenje. Ono što je ograničeno na neki prirodan život nije u stanju da samo sobom prevaziđe svoje neposredno postojanje; ali njega nešto drugo izgoni izvan njegovog neposrednog postojanja, i ta njegova istrnutost predstavlja njegovu smrt. Međutim, svest sama za se jeste svoj pojam, usled čega ona predstavlja prevazilaženje onoga što je ograničeno, i pošto to što je ograničeno pripada njoj, to ona predstavlja takođe prevazilaženje same sebe; sa onim što je pojedinačno, za svest je u istom vreme postavljeno ono što je onostrano, pa makar to bilo čak samo *pored* onoga što je ograničeno, kao što je slučaj u prostornom opažanju. Dakle, svest vrši samo nad sobom ovo nasilje, kojim joj se kviri ograničeno zadovoljenje. Pri osećanju ovoga nasilja strah zaista može

da odustane od istine, pa da teži da za sebe održi ono što pretili da se izgubi. Ali taj strah ne može nikako da se umiri; bilo da želi da zastane u besmislenoj inertnosti – misao sprečava besmislenost i nemir misli omera inertnost – ili da se utvrdi kao ona osetljivost koja uverava da nalazi da je sve u svojoj vrsti dobro – to uveravanje trpi isto tako nasilje koje nad njim vrši um, koji nalazi da nešto upravo utoliko nije dobro ukoliko predstavlja neki poseban *način*. Ili strah istine može od sebe i od drugih da se sakrije iza privida, kao da tome strahu upravo žarka revnost za samu istinu toliko otežava ili onemogućuje da nađe neku drugu istinu osim jedine istine teštine, koja predstavlja nešto pametnije nego sve misli koje čovek poseduje sam od sebe ili ih dobija od drugih; ta taština koja ume da osujeti svaku istinu iz koje se povlači u sebe i koja se naslađuje tim svojim razumom koji uvek ume da razori svaku misao i da mesto svake sadržine nađe samo suvoparno Ja, predstavlja jedno zadovoljstvo koje mora da se ostavi samom sebi, jer ta taština izbegava ono što je opšte i traži samo ono što postoji za sebe.

Kao što je ovo rečeno o načinu i nužnosti nepredovanja prethodno i u opštim crtama, tako može biti korisno da se uz to nešto spomene o *metodi* izvođenja. To izlahaenje, zamišljeno kao jedno ponašanje nauke prema pojavnome znanju i kao istraživanje i ispitivanje realnosti saznanja izgleda kao da ne može postojati bez neke pretpostavke koja se kao merilo uzima za osnovu. Jer, ispitivanje se sastoji u primenjivanju nekog usvojenog merila, a u sledstvenoj jednakosti ili nejednakosti onoga što se ispituje sa tim merilom sastoji se odluka o tome da li je ono pravilno ili nepravilno; i merilo uopšte, a isto tako i nauka, ako bi ona predstavljala merilo, usvojeno je pri tome kao suština ili kao ono što je po sebi. Međutim, ovde, gde se nauka tek pojavljuje, nisu se opravdali kao suština ili kao ono što je po sebi ni sama nauka niti išta drugo; a bez nekog takvog po sebi se ne može, kako izgleda, da postoji ma kakvo ispitivanje.

Ova protivrečnost i njeno odstranjenje pokazaće se određenije kada prvo podsetimo na apstraktne odredbe znanja i istine kako se one pokazuju na svest. Svest, naime, odvaja od sebe nešto na šta se u isto vreme odnosi; ili, kako se to kaže, za svest postoji nešto; i naročita strana toga odnošenja ili postojanja nečega za neku svest jeste znanje. Ali, od ovog postojanja za neko drugo biće mi razlikujemo biće-po-sebi; ono što se odnosi na znanje isto se tako od njega razlikuje i postavlja se kao ono što postoji takođe izvan toga odnosa; ta strana ovoga po-sebi zove se istina. Šta je na tim odredbama istinito, nas se to ovde zasad ništa ne tiče; jer, pošto pojavno znanje jeste naš predmet, to se takođe njegove odredbe uzimaju najpre onako kako se neposredno pokazuju; i zaista kako su shvaćene one se tako i pokazuju.

Ako sada ispitujemo *istinitost znanja*, onda, kako se čini, ispitujemo šta znanje jeste po-sebi. Ali u tom ispitivanju znanje jeste naš predmet, ono postoji za nas, te ono njegovo po-sebi koje bi iz tog ispitivanja proizašlo predstavljalo bi, naprotiv, njegovo postojanje za nas; sve za šta bismo tvrdili da predstavlja njegovu suštinu ne bi predstavljalo njegovu istinu, već bi, naprotiv, predstavljalo naše znanje za nj. Suština ili merilo padalo bi u nas, te sve ono što bi sa tim merilom trebalo da se uporedi i o čemu bi na osnovu tog poređenja trebalo da se odluči, ne bi moralo nužno da prizna to merilo.

Međutim, priroda predmeta koji proučavamo oslobađa nas ovog odvajanja ili privida odvajanja i te pretpostavke. Svest pokazuje svoje merilo na samoj sebi, i usled toga će proučavanje predstavljati upoređivanje nje sa njom samom; jer razlika koja je maločas izvršena pada u nju. U svesti postoji jedno za nešto drugo, ili svest uopšte ima na sebi određenost *momenta znanja*; u isto vreme to drugo ne postoji samo za nju, već postoji izvan te veze ili po-sebi: *momentat istine*. Dakle, u onome što svest unutar sebe oglašava za ono što je po-sebi ili za ono što je istinito mi posedujemo merilo koje sama svest postavlja da bi njime merila svoje znanje. Ako znanje označimo kao pojam, a suštinu ili ono istinito kao ono što bivstvuje ili kao predmet, onda se ispitivanje sastoji u tome da gledamo da li pojam odgovara predmetu. Ali, ako suštinu ili ono što jeste po-sebi predmeta označimo kao pojam, pa tome, nasuprot, pod predmetom shvatimo njega kao predmet, naime kakav je on za nešto drugo, onda se ispitivanje sastoji u tome da vidimo da li predmet odgovara svome pojmu. Jasno se vidi da to dvoje

predstavljaju jednu te istu; ali ono što je suštinsko jeste da se u toku celog ispitivanja pridržavamo toga da oba ova momentna, pojam i predmet, bivstvovanje za nešto drugo i bivstvovanje po sebi samom padaju u znanje koje ispitujemo, te usled toga nama nije potrebno da merila donosimo sa sobom i da u ispitivanju primenjujemo svoje duhovitosti i svoje misli; time što izostavljamo ove naše duhovitosti i misli mi uspevamo da stvar posmatramo kakva je ona sama po sebi i za sebe.

Ali ne samo da, s obzirom na to da postaje suvišan svaki naš dodatak, što u svesti postaje pojam i predmet, merilo i ono što treba da se ispita, već nas to oslobađa takođe truda oko upoređivanja obojih i oko pravog ispitivanja tako da za nas, pošto svest ispi tuje samu sebe, i sa te strane preostaje samo čisto posmatranje. Jer svest je, sa jedne strane, svest o predmetu, a sa druge strane, svest o samoj sebi: svest o tome šta za nju jeste ono istinito, i svest o njenom znanju za nj. Pošto obe te svesti postoje za *jednu istu svest*, ta jedna svest predstavlja njihovo upoređivanje; ona ostaje ista bilo da njeno znanje o predmetu odgovara ili ne odgovara tome predmetu. Doduše, za tu istu svest izleda da predmet postoji samo onakav kakav je njoj poznat; ona izgleda da nije u stanju da takoreći prokljuje kakav predmet jeste, ne za nju, već kakav on jeste po sebi, te dakle da takođe nije u stanju da svoje znanje ispituje na njemu. Ali, već upravo po tome što ta svest uopšte zna za neki predmet postoji ta razlika što za svest nešto jeste ono što je po-sebi, a da jedan drugi momenat predstavlja znanje ili bivstvovanje predmeta za svest. Na toj razlici koja postoji zasniva se ispitivanje. Ako se u tom upoređenju to po-sebi i znanje za predmet ne odgovaraju jedno drugome, onda izgleda da svest mora da izmeni svoje znanje da bi ga uskladila s predmetom; ali u tome menjanju znanja za svest se u stvari menja takođe njen predmet, jer postojeće je znanje predstavljalo jedno znanje o predmetu; sa znanjem se i predmet pretvara u neki drugi predmet, jer predmet je u suštini pripadao tome znanju. Time se za svest dešava da ne postoji po sebi ono što je za nju ranije predstavljalo ono što je po-sebi, ili da je ono samo za nju bilo po sebi. Prema tome, pošto svest na svome predmetu nalazi da njeno znanje ne odgovara tome predmetu, to se ni sam predmet ne odražava trajno; ili, merilo ispitivanja se menja, ako se u ispitivanju ne održava ono čije bi merilo ono trebalo da bude; a ispitivanje nije samo ispitivanje znanja, već i mere tog ispitivanja.

Ovo dijalektičko kretanje koje svest izvodi na samoj sebi i to ne direktno na svome znanju već i na njegovom predmetu, jeste, ukoliko iz toga kretanja proizilazi novi istiniti predmet, upravo ono što se zove *iskustvo*. U tome pogledu treba, na toku koji smo upravo spomenuli još jedan momenat bliže istaći, čime će se po naučnoj strani narednog izlaganja rasprostrti nova svestlost. Svest zna nešto, taj predmet jeste suština ili ono što je po sebi; ali taj je predmet takođe za svest ono što je po-sebi; time nastaje dvosmislenost ovoga istinitoga. Mi vidimo da svest sada ima dva predmeta, od kojih prvi predmet jeste ono prvo po-sebi, a drugi je postojanje-za-nju toga po-sebi. Ovaj drugi njen predmet izgleda, pre svega, da je samo refleksija svesti u samu nju, neko predstavljanje, ne nekojeg predmeta, već samo njenog znanja o tome predmetu. Ali, kao što je malopre pokazano, pri tome se za svest menja onaj njen prvi predmet; on nije više ono što je po-sebi i za svest se pretvara u takav predmet koji samo za nju jeste ono što je po-sebi; ali, prema tome, tada istinito jeste ovo po-sebi koje je to samo za nju, bivstvovanje-za-nju onoga što je po-sebi, a to znači da je ovo suština ili predmet svesti. Ovaj novi predmet sadrži ništavnost prvog predmeta, on je iskustvo koje je napravljeno o prvome predmetu.

U ovome izlaganju razvoja iskustva nalazi se jedan momenat s obzirom na koji se iskustvo u njemu ne podudara, kako izgleda, sa onim što se obično podrazumeva pod iskustvom. Onaj, naime, prelaz od prvoga predmeta i od znanja za nj na drugi predmet, a o kojem se prelazu tvrdi da je na njemu napravljeno iskustvo, bio je tako određen da znanje za prvi predmet, ili bivstvovanje za svest prvoga po-sebi, treba da se pretvori u sâm drugi predmet. Inače, tome nasuprot izgleda da mi pravimo iskustvo o neistinitosti našeg prvog pojma na nekom drugom predmetu, koji nalazimo možda slučajno i uzgred, tako da uopšte u nas pada samo čisto

shvatanje onoga što postoji po sebi i za sebe. Ali se prema onome shvatanju novi predmet pokazuje kao takav predmet koji je postao putem jednog preobraćaja same svesti. *Ovo posmatranje jesta naše dodavanje*, kojim se niz iskustava svesti uzdiže i pretvara u naučno razvijanje, i koje ne postoji za svest koju mi posmatramo. Ali, to je u stvari ona ista okolnost o kojoj je već gore bilo govora s obzirom na odnos ovoga prikazivanja prema skepticizmu, naime da svakdašnji rezultat koji se pokazuje u nekom neistinitom znanju ne sme da se slije u neko prazno ništa, već da se nužno mora shvatiti kao ništa onoga iz čega on kao rezultat poniče – jedan rezultat koji sadrži onu istinitost koju prethodno znanje u njemu poseduje. Ovde se to pokazuje ovako: pošto se ono što je prvo izgledalo kao predmet svodi za svest na znanje o predmetu i pošto se ono što je po-sebi pretvara u bivstvovanje toga po-sebi za svest, onda je to *novi predmet* sa kojim se pojavljuje takođe jedan *oblik svesti*, za koji suštinu predstavlja nešto drugo a ne ono što je bilo suština prethodnog oblika. Ova okolnost predstavlja ono što sprovodi celokupnu sukcesivnost oblika svesti u njenoj nužnosti. Jedino ova nužnos ili to nastajanje novoga predmeta, koji se pokazuje svesti, a da ona ne zna kako to biva, jeste ono što se *za nas događa tako reći iza njenih leđa*. Time dolazi u njeno kretanje jedan momenat bivstvovanja po sebi ili bivstvovanja *za nas* koji se ne pokazuje za svest koja sebe upravo saznaje iskustvom; ali sadržina onoga što za nas postaje postoji za svest, i mi *shvatamo* samo ono što je na njemu formalno ili njegovo čisto postajanje: za svest to što je postalo postoji samo kao predmet, a za nas ono postoji u isto vreme kao kretanje i bivanje.

Blagodareći ovoj nužnosti već sâm ovaj put koji vodi nauci jeste nauka, i time je ona po svojoj sadržini iskustvena nauka o svesti.

Iskustvo koje svest stiče o sebi može prema svome pojmu da obuhvati u sebi samo jedino celokupni sistem svesti ili *celokupno carstvo istine duha*, tako da se momenti ta istine duha ne pokazuju u toj naročitoj određenosti kao apstraktni čisti momenti, već se pokazuju onako kako postoje za svest, ili onako kako se sama ta svest pojavljuje u svome odnosu prema njima, usled čega momenti celine jesu oblici svesti. Pošto svest neprekidno napreduje ka svojoj istinitoj egzistenciji, ona će dostići jednu tačku na kojoj odstanjuje svoj izgled kao da je skopčana sa nečim što joj je tuđe, a što postoji samo za nju i kao nešto drugo, ili na kojoj se pojava izjednačava sa suštinom, usled čega izlaganje svesti pada ujedno upravo sa tom tačkom prave nauke duha;²⁹³ i, naposljetku, pošto sama svest shvata tu svoju suštinu, ona će pokazivati prirodu samog apsolutnog znanja.²⁹⁴

²⁹³ Ta je tačka dostignuta sa prikazivanjem religije u VII odseku *Fenomenologije*.

²⁹⁴ Odsek VIII: Apsolutno znanje.

V.V.O. Kvajn - Naturalistička epistemologija²⁹⁵

Epistemologija je zainteresovana za osnove nauke. Shvaćena tako široko, kao jednu od svojih oblasti epistemologija uključuje istraživanje osnova matematike. Početkom ovog veka stručnjaci su mislili da su u ovoj oblasti njihova nastojanja urodila zapaženim uspehom: izgledalo je da je matematika potpuno svedena na logiku. Iz nešto novije perspektive uvidelo se da se ovo svođenje može bolje opisati kao svođenje na logiku i teoriju skupova. Epistemološki gledano, ova ispravka predstavlja razočarenje, pošto se teoriji skupova ne može pridati ona strogost i očiglednost koju povezujemo sa logikom. Ipak, u svetlu komparativnih merila uspeh postignut u pogledu osnova matematike služi za primer, tako da ostatak epistemologije možemo malo rasvetliti upoređujući ga sa tom oblašću.

Istraživanja osnova matematike dele se simetrično na dve vrste, na konceptualna i doktrinarna. Konceptualna istraživanja zanimaju se za značenje, doktrinarna za istinu. Konceptualna istraživanja zanimaju se za razjašnjenje pojmova definisanjem, i to nekih od njih pomoću ostalih. Doktrinarna istraživanja zanimaju se za utvrđivanje zakona uz pomoć dokaza, i to nekih od njih na osnovu ostalih. U idealnom slučaju, nejasniji pojmovi bili bi definisani pomoću jasnijih, čime se povećava jasnoća, a manje očigledni zakoni bili bi dokazani pomoću očiglednijih, čime bi se povećala izvesnost. U idealnom slučaju, definicijama bi se svi pojmovi izveli iz jasnih i razgovetnih ideja, a dokazima bi se sve teoreme izvele iz samoočiglednih istina.

Ta dva ideala su povezana. Jer, ako sve pojmove definišete koristeći neki izabrani podskup pojmova, time pokazujete kako se sve teoreme mogu prevesti na te odabrane termine. Što su ovi termini jasniji, verovatnije je da će pomoću njih izražene istine biti očigledno istinite, ili izvodljive iz očiglednih istina. Ako bi, konkretno, svi matematički pojmovi bili svodljivi na jasne logičke termine, sve matematičke istine pretvorile bi se u logičke istine; a sve logičke istine su svakako očigledne, ili su bar potencijalno očigledne, to jest, izvodljive su iz očiglednih istina koracima od kojih je svaki očigledan.

U stvari, upravo je ovaj ishod osporen, pošto se matematika svodi jedino na teoriju skupova, a ne na logiku u pravom smislu reči. Ipak, takvo svođenje uvećava jasnoću, ali samo zahvaljujući uzajamnim vezama koje postaju uočljive, ne i zbog toga što bi krajnji termini do kojih se analizom dolazi bili jasniji od ostalih. Što se tiče krajnjih istina, aksioma teorije skupova, one su manje očigledne i izvesne da bi bile u prednosti nad većinom matematičkih teorema koje bismo iz njih izveli. Štaviše, iz Gedelovih (Gödel) dela znamo da se za matematiku ne može izgraditi nijedan konzistentan obuhvatniji aksiomatski sistem, čak ni kada bi se odustalo od samoočiglednosti. Redukcionističko zasnivanje matematike ostaje matematički i filozofski privlačno, ali ne postiže ono što bi epistemolog od njega želeo: ne razotkriva osnov matematičkog znanja, ne pokazuje kako je moguća matematička izvesnost.

Ipak, uopšteno govoreći, za epistemologiju ostaje jedna spasonosna misao vezana za onu strukturalnu podvojenost koja je posebno upadljiva u zasnivanju matematike. Imam u vidu podelu na teoriju pojmova, ili značenja, i teoriju doktrine, ili istine; jer, za epistemologiju koja se bavi empirijskim znanjem ta podela važi ništa manje nego za zasnivanje matematike. Sličnost je sledeća. Kao što bi matematika trebalo da bude svedena na logiku, ili logika na teoriju skupova,

²⁹⁵ Prevod je rađen prema "Epistemology Naturalized", u: Quine, W.V., *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, 1969.

tako bi empirijsko znanje trebalo nekako da bude zasnovano na čulnom iskustvu. Pod ovim se podrazumeva objašnjenje pojma fizičkog objekta pomoću senzornih termina; što je konceptualna strana. Pod time se takođe podrazumeva opravdanje našeg znanja istina o prirodi pomoću senzornih termina; što je doktrinarna strana podele.

Epistemologiju empirijskog znanja Hjum (Hume) je promišljao s obzirom na obe strane podele, konceptualnu i doktrinarnu. Njegovo bavljenje konceptualnom stranom problema objašnjenjem fizičkog objekta pomoću senzornih termina bilo je smelo i jednostavno: on je fizičke objekte direktno poistovetio sa čulnim utiscima. Ako zdravorazumsko shvatanje, polazeći od toga da je jabuka jedan i postojan fizički objekt dok su utisci množstveni i kratkotrajni, pravi razliku između materijalne jabuke i naših čulnih utisaka, onda, smatrao je Hjum, utoliko gore po zdravorazumsko shvatanje; ideja o tome da se u ovoj i onoj prilici radi o jednoj istoj jabuci predstavlja običnu zabludu.

Skoro jedan vek posle Hjumove *Rasprave* isto gledište o fizičkim objektima zastupao je Aleksandar Brajan Džonson (Alexandar Bryan Johnson)²⁹⁶, jedan od prvih američkih filozofa. "Reč 'gvožđe, imenuje jedan skup vizuelnih i taktilnih utisaka", pisao je Džonson.

Kako onda stoje stvari sa doktrinarnom stranom, sa opravdanjem našeg znanja istina o prirodi? Tu je Hjum zapao u očajanje. Poistovećivanjem fizičkih objekata sa čulnim utiscima on je uspeo da neke iskaze o pojedinačnim činjenicama protumači kao nesumnjive istine, kao istine o čulnim utiscima koji su predmet neposrednog znanja. Ali, opšti iskazi, kao i iskazi o budućim događajima, u pogledu svoje izvesnosti nisu dobili ništa time što su protumačeni kao iskazi o čulnim utiscima; jer, Hjum nije našao nikakvu racionalnu osnovu za predviđanje toga kakvi se utisci mogu javiti.

Zaista ne vidim da smo na doktrinarnoj strani danas nešto više napredovali od Hjuma. Hjumovski škripac jeste i ljudski škripac. Na konceptualnoj strani je, međutim, bilo napretka. Ključni korak je tu bio načinjen još pre Aleksandra Brajana Džonsona, mada se Džonson nije povodio za njim. Njega je načinio Bentam (Bentham) u svojoj teoriji fiktivnih entiteta. Korak koji je Bentam načinio bio je u uviđanju kontekstualne definicije, ili onoga što je on nazvao parafrazom. On je uvideo da radi objašnjenja nekog termina ne moramo da odredimo objekt na koji bi taj termin referirao, pa čak ni sinonimnu reč ili izraz; potrebno je samo da pokažemo, bilo kojim sredstvima, kako je moguće prevesti sve one celovite rečenice u kojima se dati termin upotrebljava. Hjumov i Džonsonov očajnički pokušaj poistovećivanja fizičkih objekata sa čulnim utiscima nije više bio jedini zamislivi način na koji se našem govoru o fizičkim objektima može osigurati smislenost, čak i ako dopustimo da su čulni utisci jedino što je stvarno. Neko bi mogao pokušati da govor o fizičkim objektima objasni pomoću govora o čulnim utiscima tako što bi rečenice o fizičkim objektima u celini preveo na rečenice o utiscima, ni sa čim ne poistovećujući same fizičke objekte.

Ova ideja o kontekstualnoj definiciji, odnosno uvid u to da je rečenica primarni nosilac značenja, bila je neophodna za napredak koji je usledio u zasnivanju matematike. Ona je bila vidna kod Fregea (Frege), a svoj puni značaj zadobila je u Raselovom (Russell) učenju o singularnim opisima kao nepotpunim simbolima.

Kontekstualna definicija je predstavljala jedno od dva pribežišta od kojih se moglo očekivati da su spasonosna za konceptualnu stranu epistemologije empirijskog znanja. Drugo je u tome da se za pomoćne pojmove iskoriste sredstva kojima raspolaže teorija skupova.

²⁹⁶ Johnson, A.B., *A Treatise on Language* (Berkeley, University of California Press, 1947).

Epistemolog koji je voljan da svoju asketsku ontologiju čulnih utisaka potpomogne teorijom skupova nenadano se bogati: u igri nema samo utiske, nego i skupove utisaka, skupove skupova, i tako naviše. Pokušaji zasnivanja matematike pokazali su kako su ta pomoćna sredstva koja pruža teorija skupova veoma moćna dopuna; konačno, pomoću njih se može izgraditi čitav rečnik pojmova klasične matematike. Tako opremljen, naš epistemolog ne mora ni da poistovećuje fizičke objekte sa čulnim utiscima, ni da se opredeli za kontekstualnu definiciju; on može da se nada da će u nekoj istančanoj konstrukciji skupova skupova čulnih utisaka pronaći kategoriju objekata koji imaju upravo ona formalna svojstva koja bi, po njegovoj želji, trebalo da imaju fizički objekti.

Pomenuta dva pribežišta se po svom epistemološkom statusu veoma razlikuju. Kontekstualna definicija odoleva svakom napadu. Za rečenice za koje je utvrđeno da kao celine imaju značenje ne može se poricati da su smislene, pa su i njihovi sastavni termini smisljeno upotrebljeni, bez obzira na to da li je za te termine, uzete izolovano, ponuđen bilo koji prevod. Da su samo na nju pomišljali, Hjum i A.B. Džonson bi kontekstualnu definiciju koristili sa zadovoljstvom. Pribegavanje sku- povima, s druge strane, predstavlja upadljiv ontološki potez, odstupanje od asketske ontologije čulnih utisaka. Ima filozofa koji bi se radije odmah opredelili za fizičke objekte nego što bi prihvatili sve ove skupove koji, na kraju krajeva, vode čitavoj apstraktnoj ontologiji matematike.

Ipak, ovaj problem nije uvek bio jasan, i to usled prividnih nagoveštaja o kontinuitetu između elementarne logike i teorije skupova. Zbog toga se nekada za matematiku verovalo da je svodljiva na logiku, to jest, na jednu bezazlenu i nesumnjivu logiku, od koje nasleđuje ove kvalitete. I Rasel je verovatno zbog toga bio voljan pribegavanju skupovima kao i kontekstualnoj definiciji kada je, u delu *Our Knowledge of the External World (Naše znanje o spoljašnjem svetu)* i drugde, svoju pažnju usmerio na epistemologiju empirijskog znanja, na njenu konceptualnu stranu.

Objasniti spoljašnji svet kao logičku konstrukciju iz čulnih podataka - takav je, da se poslužimo Raselovim izrazima, bio program. Karnap (Carnap) se, u svom delu iz 1928. *Der logische Aufbau der Welt (Logička izgradnja sveta)*, najviše približio sprovođenju tog programa.

Bila je to konceptualna strana epistemologije; šta je sa doktrinarnom stranom? Tu je hjumovski škripac ostao isti. Karnapove konstrukcije, ako bi bile do kraja sprovedene, omogućile bi nam da sve rečenice o svetu prevedemo koristeći terminologiju čulnih podataka, ili opservacije, i uz to još logike i teorije skupova. Ali, prosta činjenica da je jedna rečenica *formulisana* pomoću terminologije opservacije, logike i teorije skupova ne znači da se ona može *dokazati* na osnovu opservacionih rečenica i uz pomoć logike i teorije skupova. I najumerenija uopštavanja o svojstvima dostupnim opservaciji obuhvatiće više slučajeva od onih koje je data osoba imala prilike stvarno da opazi. Priznato je da je beznadežan svaki pokušaj da se prirodne nauke čisto logičkim putem zasnuju na neposrednom iskustvu. Ona krajnja motivacija epistemologije, i na njenoj konceptualnoj i na njenoj doktrinarnoj strani, bila je kartezijsko traganje za izvesnošću; to je traganje, međutim, sagledano kao uzaludno. Nada da se istinama o prirodi može osigurati puni autoritet neposrednog iskustva bila je uzaludna kao i nada da se istinama matematike može osigurati potencijalna očiglednost svojstvena elementarnoj logici.

Šta je onda moglo podstaći Karnapova herojska nastojanja na konceptualnoj strani epistemologije, kad je već na doktrinarnoj strani bila napuštena nada u izvesnost? Preostala su ipak dva dobra razloga. Jedan je bio u tome što se od takvih konstrukcija moglo očekivati da će rasvetliti i razjasniti čulno svedočanstvo za nauku, čak i ako su koraci u izvođenju naučne

doktrine iz čulnog svedočanstva takvi da se moraju pokazati nedovoljnim u pogledu izvesnosti. Drugi je razlog bio u tome što bi takve konstrukcije produbile razumevanje našeg diskursa o svetu, čak i nezavisno od pitanja o svedočanstvu; to bi čitav kognitivni diskurs učinilo toliko jasnim koliko su jasni opservacioni termini, logika i - moram sa žaljenjem dodati - teorija skupova.

Bilo je tužno za epistemologe (Hjuma i ostale) što su morali da se pomire sa time da je nauku o spoljašnjem svetu nemoguće striktno izvesti iz čulnog svedočanstva. Dva glavna načela empirizma ipak su ostala van domašaja napada, i tako je ostalo do danas. Jedno načelo je da bilo šta što *predstavlja* svedočanstvo za nauku *jeste* čulno svedočanstvo. Drugo načelo (kojem ću se kasnije vratiti) jeste da sve učenje značenja reči mora na kraju da počiva na čulnom svedočanstvu. Otuda stalna privlačnost ideje o *logischer Aufbau* u kojoj bi u prvi plan izbio čulni sadržaj diskursa. Da je Karnap i sproveo uspešno jednu takvu konstrukciju, kako bi mogao da utvrdi da li je to ona prava? Ovo pitanje ne bi ni imalo smisla. On je tragao za onim što je nazivao *racionalom rekonstrukcijom*. Bilo koje konstruisanje fizikalističkog diskursa pomoću terminologije čulnog iskustva, logike i teorije skupova, bilo bi smatrano zadovoljavajućim ako bi dovelo do toga da se fizikalistički diskurs pokaže adekvatnim. Ako postoji jedan način da se to izvede, postoje mnogi, pa bi bilo koji od njih predstavljao značajno postignuće.

Ali, zašto je potrebno sve ovo stvaralačko rekonstruisanje, sve ovo maštanje? Sva evidencija od koje, na kraju krajeva, bilo ko mora da pođe u izgradnji svoje slike sveta svodi se na nadraživanje njegovih čulnih receptora. Zašto prosto ne pogledamo kako se stvarno odvija ova konstrukcija? Zašto se ne opredelimo za psihologiju? Takvo prepuštanje epistemološkog bremena psihologiji predstavlja potez koji je u prošlosti bio odbačen kao cirkularno rasuđivanje. Ako epistemolog ima za cilj da postavi valjane osnove za empirijsku nauku, on svoj cilj izneverava ako za to koristi psihologiju ili neku drugu empirijsku nauku. Ipak, takvi obziri u pogledu cirkularnosti pokazuju se kao neosnovani kada se okanemo sna o deduktivnom izvođenju nauke iz opservacije. Ako bismo hteli prosto da razumemo vezu između opservacije i nauke, preporučljivo je da koristimo bilo koje dostupne informacije, uključujući one koje nam pruža ista ona nauka čiju vezu sa opservacijom nastojimo da razumemo.

Međutim, preostaje jedan drugačiji razlog u prilog stvaralačke rekonstrukcije, razlog koji nije povezan sa strahom od cirkularnosti. Hteli bismo da *prevedemo* nauku u logiku, opservacione termine i teoriju skupova. Bio bi to veliki epistemološki uspeh, jer bi se pokazalo da su svi ostali naučni pojmovi teorijski suvišni. To bi ih učinilo legitimnim u onoj meri u kojoj su i sami pojmovi teorije skupova, logike i opservacije legitimni pokazujući da sve što može biti postignuto jednim terminološkim aparatom u načelu može biti postignuto i drugim. Ako bi sama psihologija mogla da pruži ovakvu redukciju koja predstavlja istinski prevod, to bi trebalo dočekati s dobrodošlicom; ali, sigurno je da ona to ne može postići, jer je izvesno da mi ne odrastamo učeći definicije iz fizikalističkog jezika pomoću termina jednog prethodnog jezika teorije skupova, logike i opservacije. U tome bi onda bio sadržan valjan razlog da se istraje na racionalnoj rekonstrukciji: hoćemo da ustanovimo suštinsku bezazlenost fizikalnih pojmova pokazujući da su oni teorijski suvišni.

Činjenica je, ipak, da konstrukcija koju je Karnap skicirao u svom delu *Der logische Aufbau Der Welt* ni ne pruža redukciju koja bi imala oblik prevoda. To ne bi činila ni ako bi data skica bila dopunjena. Ključno mesto je ono na kojem Karnap objašnjava kako bi trebalo položajima u fizičkom prostoru i vremenu pripisati čulne kvalitete. Ova bi pripisivanja trebalo tako sprovesti da se, koliko je to moguće, ispune izvesne utvrđene praznine, a sa obogaćivanjem iskustva njih bi

trebalo na odgovarajući način izmeniti. Ma koliko da doprinosi razjašnjenju, ovaj plan ne daje nikakav ključ za *prevođenje* rečenica iz oblasti nauke u rečenice formulisane pomoću terminologije opservacije, logike i teorije skupova.

Bilo koja takva redukcija je beznačajna. Karnap se razočarao u nju 1936. godine, kada je u tekstu "Testability and Meaning" ("Proverljivost i značenje")²⁹⁷ uveo takozvane *forme redukcije* koje su slabije od definicije. Definicije uvek pokazuju kako se jedne rečenice mogu prevesti u ekvivalentne rečenice. Kontekstualna definicija jednog termina pokazuje kako se rečenice koje taj termin sadrže mogu prevesti u ekvivalentne rečenice koje ga ne sadrže. Na drugoj strani, uopšteno govoreći, Karnapove liberalizovane forme redukcije ne pružaju ekvivalencije; one daju implikacije. One jedan novi termin objašnjavaju, makar delimično, navođenjem nekih rečenica koje su implicirane od strane onih rečenica u kojima se taj termin javlja, i drugih rečenica koje impliciraju rečenice u kojima se taj termin javlja.

U iskušenju smo da pretpostavimo kako je dopuštanje ovako liberalnih formi redukcije, u poređenju sa ranijim korakom koji je preduzeo Bentam dopuštajući kontekstualne definicije, samo još jedan korak dalje u liberalizaciji. Prva i jača vrsta rekonstrukcije mogla je biti predstavljena kao jedna fiktivna istorija u kojoj smo zamislili kako naši preci pomoću niza kontekstualnih definicija, i polazeći od fenomenalističke osnove i teorije skupova, uvode termine fizikalističkog diskursa. Nova i liberalnija vrsta racionalne rekonstrukcije jeste jedna fiktivna istorija u kojoj zamišljamo naše pretke kako uvode ove termine pomoću niza formi redukcije slabije vrste.

Ovo poređenje je ipak pogrešno. Pre se radi o tome da prva i jača vrsta racionalne rekonstrukcije, u kojoj je zastupljena definicija, ne uključuje nikakvu fiktivnu istoriju. Ona ne predstavlja ništa više i ništa manje nego skup uputstava - ili bi to predstavljala kada bi bila uspešno sprovedena - pomoću kojih, ako ih se pridržavamo, sve ono što sada postižemo služeći se govorom o fizičkim objektima možemo postići koristeći terminologiju pojava i teorije skupova. To bi bila istinska redukcija prevođenjem, legitimisanje eliminacijom. *Definire est eliminare*. Racionalna rekonstrukcija pomoću Karnapovih kasnijih i liberalnijih formi redukcije ništa od toga ne čini.

Slabljenje zahteva za definicijom i opredeljivanje za vrstu redukcije koja nije eliminativna znači odricanje od poslednje prednosti koju je, prema našoj pretpostavci, racionalna rekonstrukcija zadržala u odnosu na psihologiju; naime, prednosti koju pruža redukcija prevođenjem. Ako se možemo nadati jedino rekonstrukciji koja nauku povezuje sa iskustvom na eksplicitan način, ali bez prevođenja, onda je izgleda pametnije da se opredelimo za psihologiju. Bolje da otkrijemo kako se nauka stvarno razvila i kako smo je stekli nego da u tu svrhu smišljamo fiktivne tvorevine.

Empirista je načinio veliki ustupak kada je odustao od deduktivnog izvođenja istina o prirodi iz čulnog svedočanstva. Odustajući sada čak i od prevođenja ovih istina u opservacione termine i logičko-matematičke pomoćne pojmove, on čini drugi veliki ustupak. Jer, pretpostavimo da zajedno sa starim empiristom Persom (Peirce) smatramo da se pravo značenje jednog iskaza sastoji u razlici koju bi njegova istinitost unela u moguće iskustvo. Zar ne bismo mogli da u jednoj rečenici, formulisanoj u opservacionom jeziku i dugačkoj kao jedno poglavlje, izrazimo čitavu razliku koju istinitost datog iskaza može uneti u iskustvo, i zar ne bismo mogli sve to onda da shvatimo kao prevod? Čak i ako se razlika koju bi istinitost tog iskaza unela u iskustvo

²⁹⁷ *Philosophy of Science* 3-4, 1936.

u neodređenoj meri grana, još uvek se možemo nadati da ćemo je u potpunosti obuhvatiti logičkim implikacijama naše formulacije koja ima obim jednog poglavlja, baš kao što možemo dati aksiome za beskonačan broj teorema. Napušta- jući nadu u takvo prevođenje, empirista dakle dopušta da su empirijska značenja tipičnih iskaza o spoljašnjem svetu nedostupna i neopisiva.

Kako da se objasni ova nedostupnost? Prosto na osnovu toga što su implikacije koje jedan tipičan iskaz o fizičkim objektima ima po iskustvo isuviše složene da bi mogle biti obuhvaćene konačnim skupom aksioma, ma kako obimnim? Ne; imam drukčije objašnjenje. Ono je u tome da tipičan iskaz o fizičkim objektima nema fond implikacija po iskustvo koji bi se mogao nazvati njegovim vlastitim. Znatno deo teorije, ukupno uzev, obično će imati implikacije po iskustvo; tako dolazimo do proverljivih predviđanja. Možda nismo u stanju da objasnimo zašto dospevamo do teorija koje nam daju uspešna predviđanja, ali do takvih teorija ipak dolazimo.

Ponekad, takođe, neko iskustvo koje teorija predviđa izostaje; i tada, u idealnom slučaju, tu teoriju proglašavamo pogrešnom. Međutim, izostanak predviđenog iskustva opovrgava jedino neki deo teorije uzet u celini, konjunkciju mnogih iskaza. Taj izostanak pokazuje da su neki od tih iskaza (jedan ili više njih) lažni, ali ne pokazuje koji. Predviđena iskustva, bilo da su tačno ili pogrešno predviđena, nisu implicirana bilo kojim od sastavnih iskaza teorije pre nego nekim drugim. Sastavni iskazi, prema Persovim standardima, prosto nemaju empirijsko značenje; ali, dovoljno obuhvatan deo teorije ima empirijsko značenje. Ako uopšte možemo pretendovati na neku vrstu *logischer Aufbau der Welt*, to mora biti ona u kojoj su tekstovi koje bi trebalo prevesti u opservacioni i logičko-matematički rečnik većinom obuhvatne teorije uzete kao celine, pre nego samo termini ili kratke rečenice. Prevod neke teorije predstavljao bi jednu glomaznu aksiomatizaciju ukupne razlike koju bi istinitost teorije unela u iskustvo. Bio bi to jedan čudan prevod, jer bi prevodio celinu ali ne i delove. U takvom jednom slučaju možda bi bilo bolje govoriti ne o prevodu nego prosto o opservacionoj evidenciji za teorije; i još uvek bismo s pravom mogli, sledeći Persa, da ovo nazivamo empirijskim značenjem teorija.

Ova razmatranja sa sobom nose jedno filozofsko pitanje o uobičajenom nefilozofskom prevođenju, kao što je prevođenje sa engleskog na jezik Arunta ili na kineski. Jer, ako rečenice jedne teorije formulisane na engleskom jeziku imaju značenje jedino kada se uzmu sve zajedno, onda njihov prevod na jezik Arunta možemo opravdati opet jedino u celini. Neće biti nikakvog opravdanja za povezivanje sastavnih rečenica formulisanih na engleskom jeziku i sastavnih rečenica formulisanih na jeziku Arunta, osim ako takve korelacije dovedu do ispravnog prevoda teorije kao celine. Sve dok je u prevodu očuvan zbir empirijskih implikacija teorije kao celine, bilo koji prevod rečenica na engleskom u rečenice na aruntskom jeziku biće jednako tačan kao i bilo koji drugi. Ali, za očekivati je da bi mnogi različiti načini prevođenja sastavnih rečenica - načini koji se pojedinačno u osnovi razlikuju - davali iste empirijske implikacije teoriji kao celini; odstupanja u prevodu jedne sastavne rečenice bila bi nadoknađena u prevodu druge sastavne rečenice. Utoliko ne bi bilo nikakvog osnova da se kaže koji je od dva upadljivo različita prevoda pojedinačnih rečenica ispravan. To je učenje koje sam drugde zagovarao pod naslovom *neodređenost prevođenja*.²⁹⁸

Za jednog nekritičkog mentalistu ni jedna takva neodređenost ne predstavlja opasnost. Svaki termin i svaka rečenica jesu natpis pridat nekoj prosto ili složenoj ideji koja se nalazi u svesti. S druge strane, ako verifikacionističku teoriju značenja shvatimo ozbiljno, neodređenost

²⁹⁸ Videti Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (Columbia University Press, New York, 1969), pp. 2 ff.

se pokazuje neizbežnom. Bečki krug je zastupao verifikacionističku teoriju značenja ali je nije shvatio dovoljno ozbiljno. Ako priznamo, zajedno sa Persom, da se značenje teorijskih rečenica u celini svodi na ono što bismo smatrali svedočanstvom u prilog njihove istinitosti, i ako priznamo, zajedno sa Dijemom (Duhem), da teorijske rečenice imaju svoje svedočanstvo ne kao pojedinačne rečenice nego samo kao veći delovi teorije, onda je neodređenost prevoda teorijskih rečenica prirodan zaključak. Izuzev opservacionih rečenica, rečenice su većinom teorijske. I obrnuto, kada se jednom usvoji, ovaj zaključak zapečaćuje sudbinu bilo kog opšteg pojma propozicionalnog značenja ili, što se toga tiče, stanja stvari.

Da li bi trebalo da nas nepoželjnost takvog zaključka ubedi da napustimo verifikacionističku teoriju značenja? Svakako ne. Ona vrsta značenja koja je osnovna za prevođenje i za učenje vlastitog jezika nužno je empirijsko značenje i ništa više. Dete prve reči i rečenice uči tako što ih sluša i koristi u prisustvu odgovarajućih nadražaja. To moraju biti spoljni nadražaji, jer oni moraju delovati i na dete i na govorno lice od kojeg ono uči²⁹⁹. Jedino tako dete može da poveže rečenicu sa istim nadražajem koji je podstakao učitelja da izgovori rečenicu, i jedino tako učitelj može znati da li da odobri ili ne odobri ono što je dete izreklo. U ovoj razmeni subjektivna imaginacija učesnika ne igra nikakvu ulogu. Jezik je društveno usađen i kontrolisan: sticanje i vladanje jezikom počivaju, strogo govoreći, na usklađivanju rečenica sa nadražajima koji su zajednički govornim licima. Unutrašnji faktori mogu varirati *ad libitum* bez štete po komunikaciju dokle god nije poremećeno usklađivanje jezika sa spoljnim nadražajima. Što se tiče teorije o lingvističkom značenju, svakako da nemamo drugog izbora nego da budemo empiristi.

Ono što sam rekao o dečjem učenju jednako važi i za lingvistovo učenje nekog novog jezika koji proučava. Ako se lingvista ne oslanja na srodne jezike za koje postoje prethodno prihvaćeni postupci prevođenja, onda on nema nikakve podatke osim istovremenog javljanja opservaciono dostupnih nadražajnih situacija i jezičkih reakcija govornih lica. Nije iznenađujuće što postoji neodređenost prevođenja jer, naravno, samo mali deo onoga što izričemo predstavlja izveštaj o prisutnim spoljnim nadražajima. Svakako da će lingvista na kraju doći do jednoznačnog prevoda za sve izraze; ali, on će to postići jedino tako što će tokom prevođenja vrlo često praviti arbitrarne izbore, arbitrarne makar toga ne bio svestan. Arbitrarne? Pod time podrazumevam da bi i u slučaju drugačijih izbora sve što je u načelu podložno bilo kojoj vrsti provere na kraju moglo da ispadne kako treba.

Dopustite mi da u drugačijem poretku povežem neke momente koje sam istakao. Ključno razmatranje na kojem počiva moj argument u prilog neodređenosti prevođenja bilo je to da neki iskaz o svetu nema uvek, ili obično, jedan poseban skup empirijskih posledica koje bismo samo njemu mogli pripisivati. Ovo razmatranje je takođe poslužilo za objašnjenje nemogućnosti jedne takve epistemološke redukcije u kojoj bi svaka rečenica bila izjednačena sa jednom rečenicom formulisanom pomoću opservacionih i logičko-matematičkih termina. A nemogućnost ovakve epistemološke redukcije raspršila je i poslednju prednost koj u racionalna rekonstrukcija naizgled ima nad psiholo- gijom.

Filozofi su se s razlogom razočarali u prevođenje svega u opservacionu i logičko-matematičku terminologiju. Oni su se u to razočarali čak i onda kada nisu uvideli razlog zbog kojeg je redukcija nemoguća - to da iskazi uglavnom ne poseduju svoje sopstvene svežnjeve empirijskih posledica. U ovoj nemogućnosti redukcije neki filozofi su videli krah epistemologije. Već su Karnap i ostali logički pozitivisti Bečkog kruga upotrebljavali termin "metafizika"

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 28.

pežorativno, poričući mu smisao; na redu je bio termin "epistemologija". Vitgenštajn (Wittgenstein) i njegovi sledbenici, uglavnom sa Oksforda, smatrali su da od filozofskog poziva preostaje jedino terapija: lečenje filozofa od zablude da ima epistemoloških problema.

Ali, što se toga tiče mislim da je možda korisnije reći da epistemologija još traje, mada u novom okruženju i sa razjašnjenim statusom. Epistemologija, ili nešto nalik njoj, prosto nalazi svoje mesto kao jedno poglavlje psihologije, pa shodno tome i prirodne nauke. Ona izučava jedan prirodni fenomen, naime, čoveka kao prirodno biće. Ovaj ljudski subjekt se izlaže izvesnom eksperimentalno kontrolisanom inputu - izvesnim sklopovima zračenja raznih frekvencija - i tokom vremena taj subjekt isporučuje u vidu outputa jedan opis trodimenzionalnog spoljašnjeg sveta i njegove istorije. Relacija između oskudnog inputa i bujnog outputa jeste relacija na čije istraživanje smo podstaknuti unekoliko istim onim razlozima koji su uvek podsticali epistemologiju; naime, da bismo uvideli kako su povezani svedočanstvo i teorija, i na koje načine nečija teorija o prirodi nadilazi bilo koje dostupno svedočanstvo.

Čak bi takvo jedno istraživanje još uvek moglo da uključi nešto što bi bilo nalik staroj racionalnoj rekonstrukciji, u bilo kojoj meri da je ona izvodljiva; jer, maštovite konstrukcije mogu da nagoveste stvarne psihološke procese gotovo na isti način na koji to mogu postići mehanički nadražaji. Međutim, upadljiva razlika između stare epistemologije i epistemološkog poduhvata u ovom novom, psihološkom okruženju, jeste u tome što sada slobodno možemo da koristimo empirijsku psihologiju.

Stara epistemologija je u izvesnom smislu težila ka tome da obuhvati prirodnu nauku; da je nekako konstruiše polazeći od čulnih podataka. Nasuprot tome, epistemologija u svom novom okruženju jeste sadržana u prirodnoj nauci, kao jedno poglavlje psihologije. Ipak, stara težnja je na svoj način takođe ostala na snazi. Mi proučavamo kako ljudski subjekt postavlja fizičke objekte i projektuje svoju fiziku polazeći od onoga što mu je dato, pa uviđamo da je naš položaj u svetu upravo takav. Dakle, naš istinski epistemološki poduhvat - i psihologija u kojoj je on jedno poglavlje, i čitava prirodna nauka u kojoj je psihologija jedna knjiga - sve je to naša vlastita konstrukcija ili projekcija na osnovu nadražaja sličnih onima kojima smo izložili našeg epistemološkog subjekta. Postoji tako uzajamna obuhvaćenost, mada obuhvaćenost u različitom smislu: prirodne nauke epistemologijom i epistemologije prirodnom naukom.

Ovo uzajamno obuhvatanje ponovo podseća na staru opasnost od cirkularnosti, ali je dobro što smo prestali da sanjamo o deduktivnom izvođenju nauke iz čulnih podataka. U potrazi smo za jednim razumevanjem nauke kao institucije ili procesa unutar sveta, i ne očekujemo da to razumevanje bude iole bolje od same nauke koja je njegov predmet. Ovaj stav je u stvari stav za koji se već u vreme Bečkog kruga zalagao Nojrat (Neurath), sa parabolom o mornaru koji svoj brod mora da opravla u toku same plovidbe.

Jedna posledica sagledavanja epistemologije u psihološkom okruženju jeste da je time razrešena okorela stara zagonetka o epistemološkom prioritetu. Na našu retinu svetlost pada u dve dimenzije a mi ipak bez svesnog zaključivanja stvari vidimo u tri dimenzije. Šta bi trebalo da smatramo opservacijom - nesvesno primanje nadražaja u dve dimenzije ili svesnu predstavu o svetu kao trodimenzionalnom. U starom epistemološkom kontekstu davan je primat svesnom obliku, jer smo nastojali da putem racionalne rekonstrukcije opravdamo naše znanje o spoljašnjem svetu, a to zahteva svesnost. Zahtev za svesnošću je nestao onda kada smo napustili pokušaj da putem racionalne rekonstrukcije opravdamo naše znanje o spoljašnjem svetu. Šta bi trebalo da smatramo opservacijom sada može biti razrešeno preko stimulacije čulnih receptora, gde god se tu svesnost nalazila.

Isto tako snagu gubi i izazov upućen od strane Geštalt-psihologa čulnom atomizmu, koji je pre četrdeset godina izgledao toliko značajan za epistemologiju. Bez obzira da li su u prvom planu naše svesti čulni atomi ili geštalti, ono u čemu bi pre svega valjalo videti input za naš kognitivni mehanizam jesu prosto nadražaji naših čulnih receptora. Stari paradoksi o nesvesnim čulnim podacima i zaključivanju, stari problemi o procesima zaključivanja koji bi morali biti toliko brzo izvedeni - sve to više nema nikakav značaj.

U staro vreme kada psihologija nije bila omiljena raspravljalo se o pitanju epistemološkog prioriteta. Šta je epistemološki prioritetno u odnosu na šta? Da li geštalti imaju prioritet u odnosu na čulne atome zato što ih zapažamo, ili bi iz nekog istančanijeg razloga primat trebalo da damo čulnim atomima? Sada kada nam je dopušteno da se pozivamo na fizičku stimulaciju, problem nestaje; *A* je epistemološki prioritetnije u odnosu na *B* ukoliko je *A* uzročno bliže čulnim receptorima nego *B*. Ili, što je u nekim aspektima bolje, napustimo govor o epistemološkom prioritetu i govorimo jednostavno o tome šta je uzročno najbliže čulnim receptorima.

Negde 1932. godine u Bečkom krugu se vodila rasprava o tome koje bi rečenice bile opservacione, ili *Protokollsätze*.³⁰⁰ Jedno stanovište bilo je da one imaju oblik izveštaja o čulnim utiscima. Drugo je bilo da je to jedna elementarna vrsta iskaza o spoljašnjem svetu, na primer, "Na stolu se nalazi crvena kocka". Treće, Nojratovo, bilo je da su one izveštaji o relacijama između opažajnih subjekata i spoljašnjih stvari: "Oto sada vidi crvenu kocku na stolu". Najgore u svemu tome bilo je to što je izgledalo da nema objektivnog načina da se spor razreši: nikakvog načina da se pitanju osigura smislenost.

Pokušajmo sada da problem sagledamo potpuno u kontekstu spoljašnjeg sveta. Neodređeno govoreći, ono što bismo hteli od opservacionih rečenica jeste da su one uzročno najbliže čulnim receptorima. Ali, kako da izmerimo tu blizinu? Ideja bi se mogla izraziti na ovaj način: opservacione rečenice jesu one rečenice koje su, dok učimo jezik, najsnažnije uslovljene pre postojećim čulnim nadražajima nego pratećim informacijama kojima raspolažemo. Zamislimo tako jednu rečenicu za koju se pitamo da li je istinita ili lažna; sa kojom bi trebalo da se saglasimo ili ne saglasimo. U tom slučaju data rečenica jeste opservaciona rečenica ukoliko naš sud o tome da li je ona istinita zavisi samo od čulnih nadražaja kojima smo u tom trenutku izloženi.

Ali, sud o tome ne može zavisi samo od datih nadražaja, nezavisno od informacija kojima već raspolažemo. Upravo u tome što smo naučili jezik velikim delom je ispoljeno prikupljanje informacija, i to informacija bez kojih ne bismo mogli da donosimo takve sudove o rečenicama ma koliko one bile opservacione. Očigledno je, dakle, da našu definiciju opservacionih rečenica moramo da oslabimo tako da glasi: jedna rečenica je opservaciona ako svaki sud o njenoj istinitosti zavisi od datih čulnih nadražaja i ni od kakvih prethodno prikupljenih informacija osim onih koje ulaze u razumevanje same rečenice.

Ova formulacija donosi novi problem: kako ćemo razlikovati one informacije koje ulaze u razumevanje rečenice i one informacije za koje to nije slučaj? Ovo je problem razlikovanja između analitičkih istina, koje proističu prosto iz značenja reči, i sintetičkih istina, koje ne počivaju samo na značenju. Što se toga tiče, odavno tvrdim da je ova distinkcija prividna. Ipak, postoji jedan nagoveštaj takve distinkcije za koji bi se reklo da ima smisla: za rečenicu koja je istinita samo zahvaljujući značenju reči trebalo bi da očekujemo, bar ukoliko je ona jednostavna, da će se sa njom složiti sva govorna lica date jezičke zajednice. Možda se u našoj definiciji

³⁰⁰ Carnap, R., "Protokollsätze"; Neurath, O., "Protokollsätze", *Erkenntnis* 3, 1932.

opervacione rečenice možemo osloboditi spornog pojma analitičnosti tako što ćemo govoriti o ovom neproblematičnom svojstvu opšte prihvaćenosti unutar jezičke zajednice.

Ovo svojstvo svakako ne predstavlja nikakvo razjašnjenje analitičnosti. Data zajednica će se složiti da je bilo crnih pasa, a da niko ko govori o analitičnosti ne bi ovu istinu nazvao analitičkom. Moje odbacivanje pojma analitičnosti upravo znači to da se ne povlači nikakva granica između onoga što spada u prosto razumevanje rečenica nekog jezika i onoga o čemu zajednica ima isto mišljenje. Sumnjam da je moguće napraviti objektivnu razliku između značenja i takve dodatne informacije kao što je rasprostranjenost unutar zajednice.

Ako se sada vratimo našem zadatku definisanja opervacionih rečenica, dolazimo do sledećeg: opervaciona rečenica je ona o kojoj sva govorna lica datog jezika donose isti sud kada su izložena istim nadražajima. Rečeno u negativnom obliku, opervaciona rečenica je ona na koju ne utiču razlike u prošlim iskustvima pripadnika jezičke zajednice.

Ova formulacija je potpuno u skladu sa ulogom koja se tradicionalno pridaje opervacionim rečenicama: da se s obzirom na njih donose konačni sudovi o naučnim teorijama. Jer, prema našoj definiciji, opervacione rečenice jesu one rečenice sa kojima će se, kada su izloženi jednoobraznoj stimulaciji, svi članovi date zajednice složiti. Koji je kriterijum članstva u istoj zajednici? Prosto opšta tečnost razgovora. Ovaj kriterijum dopušta stepene, i zaista, u kontekstu nekih istraživanja zajednicu možemo sa dosta uspeha shvatiti uže nego u kontekstu nekih drugih. Ono što se smatra opervacionom rečenicom u krugu zajednice stručnjaka neće biti tako shvaćeno od strane šire zajednice.

Uopšteno govoreći, nema subjektivnosti u izražavanju opervacionih rečenica, onakvih kakve su sada shvaćene; to će obično biti rečenice o fizičkim objektima. Pošto je osobena odlika opervacione rečenice to da, u situaciji kada su nadražaji isti, oko nje postoji intersubjektivno slaganje, verovatnije je da one govore o fizičkim predmetima nego da ne govore o njima.

Stara sklonost da se opervacionim rečenicama pripiše subjektivan čulni sadržaj pre se pokazuje kao jedna ironija ako imamo u vidu da se takođe smatra da bi na njima trebalo da počiva sud o naučnim hipotezama. Stara sklonost potiče iz potrebe da se nauka zasnuje na nekim prethodnim i čvršćim osnovama u subjektivnom iskustvu; mi smo, međutim, napustili taj projekat.

Lišavanje epistemologije njenog starog statusa prve filozofije oslobodilo je, videli smo, jedan talas epistemološkog nihilizma. Ovo raspoloženje se nekako odrazilo u sklonosti Polanija (Polanyi), Kuna (Kuhn), i kasnog Rasela Hansona (Russell Hanson) da umanje ulogu svedočanstva i naglase kulturni relativizam. Hanson se čak usudio da obezvredi ideju o opervaciji, dokazujući da takozvane opervacije variraju od osobe do osobe zavisno od znanja koje te osobe poseduju. Iskusi fizičar gleda u neki aparat i vidi cev za x-zrake. Gledajući u istom smeru, nestručnjak opaža "jednu napravu od stakla i metala prepunu žica, reflektora, zavrtnjeva, lampi i prekidača"³⁰¹. Opervacije jednog čoveka za drugoga su zatvorena knjiga ili tvorevina mašte. Ideja o opervaciji kao bezličnom i objektivnom izvoru svedočanstva za nauku izgubila je vrednost. Moj odgovor na primer sa x-zracima već je nešto ranije bio nagovešten: ono što se smatra opervacionom rečenicom varira u zavisnosti od toga koliki deo zajednice se uzima u obzir. Međutim, uvek možemo imati i jedan apsolutan standard tako što ćemo uzeti u obzir sva

³⁰¹ Hanson, N.R. "Observation and Interpretation", u: Morgenbesser, S., ed., *Philosophy of Science Today*, Basic Books, New York, 1966.

govorna lica datog jezika, ili većinu.³⁰² Ironično je to što bi filozofi, uvidevši da je stara epistemologija neodrživa u svom celovitom obliku, trebalo da na to reaguju tako što će odbaciti jedan deo koji je tek sada dospelo u jasno vidno polje.

Razjašnjenje pojma opservacione rečenice jeste nešto je poželjno, pošto je taj pojam u dva pogleda osnovan. Ova dva pogleda odgovaraju dualizmu koji sam uočio na početku ovog predavanja: dualizmu pojma i doktrine, znanja o tome šta jedna rečenica znači i znanja o tome da li je ona istinita. Opservaciona rečenica je temeljna za oba ta poduhvata. Njen odnos prema doktrini, prema našem znanju o tome šta je istinito, uglavnom je tradicionalan: opservacione rečenice su riznica svedočanstva za naučne hipoteze. Njen odnos prema značenju takođe je bitan, pošto su opservacione rečenice one koje prvo učimo da razumevamo, i kao deca i kao lingvisti. Jer, opservacione rečenice su upravo one koje možemo dovesti u korelaciju sa opažljivim okolnostima koje pružaju povod za izricanje rečenice ili slaganje sa njom, nezavisno od varijacija u prošlim istorijama osoba od kojih dobijamo obaveštenja. One predstavljaju jedini ulaz u jezik.

Opservaciona rečenica je kamen-temeljac semantike. Jer, kao što smo upravo videli, ona je osnovna za učenje jezika. Takođe, u njoj je značenje najpostojanije. Rečenice koje su unutar teorija na višem nivou nemaju nikakve empirijske posledice koje bi bile njihove vlastite; one su izložene sudu čulnog svedočanstva jedino u obliku manje ili više obuhvatnih agregata. Opservaciona rečenica, koja se nalazi na čulnoj periferiji tela nauke, jeste najmanji proverljivi agregat; ona ima empirijski sadržaj koji je u potpunosti njen i koji sama u sebi nosi.

Nevolja sa neodređenošću prevoda neznatno pogađa opservacione rečenice. Izjednačavanje jedne opservacione rečenice iz našeg jezika sa jednom opservacionom rečenicom iz tuđeg jezika većinom je stvar empirijskog uopštavanja; ono je stvar istovetnosti niza nadražaja koji bi pobudili slaganje sa jednom rečenicom i niza nadražaja koji bi pobudili slaganje sa drugom.³⁰³

Za predubedenja starog Beča nije šokantno reći da epistemologija sada postaje semantika. Jer, kao i uvek epistemologija ostaje upućena na svedočanstvo, i značenje kao i uvek ostaje upućeno na verifikaciju; a svedočanstvo je verifikacija. Verovatnije je da će predubedenja šokirati to što, kada jednom odemo dalje od opservacionih rečenica, značenje se više, uopšteno govoreći, ne može jasno pripisati pojedinačnim rečenicama; takođe i to što se epistemologija stapa sa psihologijom, baš kao i sa lingvistikom.

Čini mi se da bi ovo probijanje granica moglo da doprinese napretku u filozofski zanimljivim istraživanjima čija je priroda naučna. Jedna moguća oblast jeste oblast perceptivnih uzora. Za početak, razmotrimo foneme kao jednu lingvističku pojavu. Slušajući mnogobrojne varijacije izgovorenih zvukova, mi obrazujemo naviku da svaki izgovoreni zvuk uzimamo kao približan jednom ili drugom od ograničenog broja uzora, sveukupno oko trideset koji sačinjavaju govornu azbuku. U praksi čitav govor u našem jeziku može biti uzet u vidu nizova upravo ovih trideset elemenata, čime se ispravljaju neznatna odstupanja. Sada, izvan oblasti jezika takođe verovatno postoji samo jedna po svoj prilici ograničena azbuka perceptivnih uzora, s obzirom na koju ispoljavamo nesvesnu težnju ka pravilnom obrazovanju svih opažaja. Ako bismo ih

³⁰² Ovo ograničenje dopušta povremena odstupanja kao što su slučajevi duševno poremećenih ili slepih osoba. Takvi slučajevi se na drugačiji način mogu isključiti tako što ćemo podesiti nivo tačnosti razgovora pomoću kojeg definišemo istost jezika. (Za dodavanje ove beleške i podsticaj na sadržajnije poboljšavanje ovog članka dugujem zahvalnost Barton Dreben (Burton Dreben).)

³⁰³ Cf., Quine, W.V., *Word and Object*, The MIT Press, Cambridge, Mass. 1960, pp. 31-46, 68.

eksperimentalno identifikovali, oni bi mogle biti shvaćeni kao epistemološki gradivni blokovi, delotvorni sastavni delovi iskustva. Oni se delom mogu pokazati kao kulturno promenljivi, kao što je slučaj sa fonemima, a delom kao univerzalni.

Osim toga postoji i oblast koju psiholog Donald T. Kember (Donald T. Campbell) naziva evolucionom epistemologijom.³⁰⁴ U ovoj oblasti imamo delo Hiseina Jilmaza (Hüseyin Yilmaz), koji je pokazao kako je moguće neke strukturalne odlike opažanja boja predvideti na osnovu koristi koje one imaju po opstanak.³⁰⁵ Sada kada smo epistemologiji dozvolili da se služi sredstvima koje daje prirodna nauka, evolucija nam može biti od pomoći i za razjašnjenje jedne još izrazitije epistemološke teme, indukcije.³⁰⁶

prevod sa engleskog:

Živan Lazović

³⁰⁴ Campbell, D.T., "Methodological Suggestions from a Comparative Psychology of Knowledge Processes", *Inquiry* 2, 1959.

³⁰⁵ Yilmaz, H., "On Color Vision and a New Approach to General Perception", u: Bernard, E.E. and Kare, M.R., eds., *Biological Prototypes and Synthetic Systems*, Plenum, New York, 1962; "Perceptual Invariance and the Psychophysical Law", *Perception and Psychophysics* 2, 1967.

³⁰⁶ Videti Quine, W.V., "Natural Kinds", u: *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, 1969.

Beri Straud - O smislu naturalističke epistemologije³⁰⁷

Naturalistička epistemologija je naučno istraživanje opažanja, učenja, mišljenja, ovladavanja jezikom, i prenošenja i istorijskog razvoja ljudskog znanja — svega što se može naučno istražiti a tiče se toga kako dolazimo do saznanja koja imamo. Pitajući o *smislu* takvih istraživanja, ja ne mislim da postavljam apsurdno pitanje da li su, u vezi sa takvim temama, rezultati prirodne nauke istiniti, ili ispravni, ili poučni, ili značajni. Nameravam da pitam: *kao šta* istiniti ili ispravni? u kom specifičnom *pogledu* poučni? *za šta* značajni?

Konkretno, hoću da pitam o odnosu između projekta naturalističke epistemologije — kako ju je Kvajn shvatio — i tradicionalnijeg filozofskog ispitivanja znanja koje bi trebalo da bude smenjeno tim projektom. "Stara" epistemologija je pitala kako bilo ko od nas uopšte zna bilo šta o svetu koji nas okružuje, i ona je uvidjela da naše znanje uglavnom nekako počiva na čulima. Problem je zadobio svoj osoben filozofski karakter zahvaljujući izvesnim činjenicama o čulnom opažanju, koje su bile poznate još od antike, a primenjene su sa dramatičnim rezultatom u Dekanovoj *Prvoj meditaciji* i drugde: izgleda da su one takve da podrazumevaju bar mogućnost da je svet, uopšteno govoreći, sasvim drugačiji od toga kakvim ga opažamo da je. Filozofski problem je onda bio u tome da se objasni kako bilo ko može znati da ta mogućnost nije ostvarena, i kako onda zahvaljujući tome može znati kakav je svet zaista, a ne samo kakvim ga mi opažamo da je. Samo bi se tada objasnila mogućnost ljudskog znanja.

Mnogo toga što Kvajn kaže o svom epistemološkom programu sugerise da se njime daje prilično direktan odgovor na ovo poznato pitanje. On preporučuje istraživanje porekla "našeg opšteg znanja o tome kakvi su fizički objekti"³⁰⁸ i smatra da problem nastaje iz nepobitne činjenice da "fizičke stvari uopšte, ma kako da su udaljene, saznajemo samo posredstvom utisaka koje te stvari izazivaju na površinskim delovima naših čula".³⁰⁹ Pošto "saznajemo spoljašnje stvari samo posredstvom svojih čula"³¹⁰, problem je u sledećem: "ako imamo jedino svedočanstvo čula, kako dolazimo do teorije o svetu?"³¹¹

Kvajnov način postavljanja pitanja razlikuje se od onog tradicionalnih epistemologa po tome što su oni pokušavali da izdvoje domen čistih čulnih datosti, evidenciono ili epistemološki primarnih u odnosu na znanje o prirodi koje bi trebalo da bude objašnjeno, dok za Kvajna nema "implicitne pod-osnove konceptualizacije ili jezika",³¹² u kojoj bi se osnovni tok čulnog iskustva mogao razumeti. To ne znači da je tradicionalni problem "premoščavanja jaza između čulnih datosti i tela" bio puki pseudo-problem. Za Kvajna je to bio "pravi, mada pogrešno shvaćen"³¹³ problem. Čak i bez pogrešnog verovanja u čiste datosti svesti i dalje ostaju isti dobri razlozi za istraživanje "čulne ili stimulatorne pozadine" našeg znanja o svetu, "naime videli kako se

³⁰⁷ Ovo je prevod Straudovog članka „The Significance of Naturalized Epistemology”, objavljenog u časopisu *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. VI (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981) i preštampanog u zborniku: Kornblith, Il., ed., *Naturalizing Epistemology* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1987), na osnovu kojeg je prevod rađen (prim. prev..).

³⁰⁸ Quine, *Word and Object*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1960, p. 2.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 1.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 2.

³¹¹ Quine, *The Kootsof Reference*, LaSalle, 111.: Open Court, 1974, p. 1.

³¹² Quine, *Word and Object*, p. 3.

³¹³ Quine, *The Roots of Reference*, p. 2.

svedočanstvo odnosi prema teoriji i na koji način nečija teorija prirode nadilazi bilo koje raspoloživo svedočanstvo."³¹⁴

Kvajnovno shvatanje ljudskog znanja, pa samim tim i pomenutog epistemološkog projekta, prihvata ideju ranijih filozofa o ljudskom znanju kao kombinaciji dva sasvim opšta, ali različita faktora — doprinosa sveta i doprinosa subjekta koji saznaje ili opaža. Isto kao što u hrani koju uzimamo možemo da razlikujemo proteine od ugljenih hidrata, mada živimo od njihove neanalizirane kombinacije, tako:

"možemo da istražujemo svet i čoveka kao njegov deo, i da otkrijemo kakve bi znake mogao da dobije o onome što se dešava oko njega. Kada eliminišemo znake iz njegovog pogleda na svet, ono što ostaje kao razlika jeste čovekov *čist* doprinos. U tom ostatku ogleđa se stepen čovekove pojmovne suverenosti — domen u okviru koga on može da revidira teoriju, a da pri tom sačuva datosti."³¹⁵

U sprovođenju ovog oduzimanja mi bismo neizbežno uvideli vrlo širok obim čovekove "pojmovne suverenosti"; pritom bismo otkrili stepen u kojem je čitava nauka čovekova "slobodna tvorevina" i u tom stepenu ona bi se pokazala kao "prevara".³¹⁶ U svetlu te slike, subjektivni doprinos subjekata koji opažaju i saznaju neizbežno će izgledati kao krajnje dominantan uticaj na sadašnje stanje našeg opšteg znanja o svetu. To je ključ za razumevanje Kvajnovne teorije saznanja.

Mada su mnogi fiziološki i psihološki detalji još uvek nepoznati, Kvajn misli da mi već imamo skicu odgovora na glavni problem našeg znanja o svetu. Kada se pogledaju s obzirom na nadraživanje površinskih delova naših čula, fizički objekti u koje verujemo predstavljaju "pozite"; ikazi o njihovoj egzistenciji "uveliko prekoračuju bilo koje dostupne datosti", prošle, sadašnje i buduće.³¹⁷ Pomoću takvih "oskudnih tragova" kao što su "dvodimenzionalne optičke projekcije, razni udari vazdušnih talasa na bubne opne, neke gasne reakcije u nosnim putevima i nekoliko srodnih sitnica"³¹⁸ nekako dolazimo do našeg celovitog složenog pogleda na svet.

Zato je naše verovanje u fizičke objekte "hipoteza" do koje dolazimo "takozvanom naučnom metodom".³¹⁹ Postuliranje ili priznavanje postojanja fizičkih objekata razlikuje se od naučnog, promišljenog i eksplicitnog postuliranja molekula ili drugih teorijskih entiteta samo po tome što je "arhaično", "nesvesno" i "zavejano u praistoriji".³²⁰ U svakom slučaju smisao hipoteze je isti — da potpomogne izgrađivanje jednostavnije celovite "teorije" koja bi ostala saglasna sa što više datosti. A prema Kvajnu, "hipoteza" o fizičkim objektima je naročito uspešna u tom pogledu. Ona "sc pokazala efikasnijom od drugih mitova kao sredstvo pomoću kojeg se u tok našeg iskustva može uneti odgovarajuća struktura";³²¹ ona nam pruža "najsigurnije i najadekvatnije celovito tumačenje sveta."³²² Svako od nas dolazi do ove plodne "hipoteze" kada uči jezik svoje zajednice. Tako mi postepeno ovladavamo mehanizmima objektivne

³¹⁴ Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 1969, p. 83.

³¹⁵ Quine, *Word and Object*, p. 5.

³¹⁶ Quine, *The Roots of Reference*, p. 4.

³¹⁷ Quine, *Word and Object*, p. 22.

³¹⁸ Quine, *The Roots of Reference*, p. 2.

³¹⁹ Quine, *Word and Object*, p. 23.

³²⁰ *Ibid.*, p. 22.

³²¹ Quine, „*Two Dogmas of Empiricism*" (u: *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953), p. 44.

³²² Quine, *Word and Object*, p. 4.

referencije, koji nam omogućavaju da govorimo o svetu trajnih fizičkih objekata, a čulni utisci nas onda podstiču da verujemo i tvrdimo nešto o jednom objektivnom fizičkom svetu. Na taj način stičemo saznanja o fizičkim objektima.

Ovo shvatanje fizičkog sveta kao "hipotetičkog" ili prosto "postuliranog" u odnosu na čulne datosti izgledalo bi manje nego zadovoljavajuće ako bi se uzelo kao odgovor na tradicionalno epistemološko pitanje postavljeno, recimo, u Dekartovoj *Prvoj Meditaciji*. S jedne strane, naučnici koji se eksplicitno bave izgradnjom teorija ne uzimaju stvarno u obzir "hipotezu" — da bi je s razlogom odbacili — na primer, da sanjaju ili da su žrtve masovne halucinacije ili zlog demona, kako to tradicionalni problem zahteva. A ako mi, obični smrtnici koji se ne bave naukom, dođemo do našeg shvatanja sveta "naučnim metodom, ma kako neuobličnim",³²³ onda mi to ne činimo promišljenim odbacivanjem takvih "hipoteza". Mi po pravilu i ne uzimamo u obzir te bizarne mogućnosti, a kamoli da ih opravdano odbacujemo. Prema tome, Kvajn u svom pozitivnom objašnjenju ne pokušava da pokaže kako isključujemo mogućnost da je svet, uopšteno govoreći, sasvim drugačiji nego što nas čulni utisci i naša unutrašnja struktura navode da mislimo da jeste. Ali ne možemo dozvoliti sebi da ignorišemo ovo pitanje prosto zbog toga što na početku znamo da je ta bizarna opšta "hipoteza" pogrešna, ili je manje verovatno da je ona tačna a ne "teorija" o fizičkim objektima. Da li je i kako "hipoteza" o fizičkim objektima bolje potvrđena ili saznata jeste upravo ono što je u pitanju kada se tradicionalni problem postavlja, tako da navodna superiornost "teorije" o fizičkim objektima ne može da se prihvati kao gotova činjenica u dokazivanju njene superiornosti. Izgleda, dakle, da ima dobrih razloga za zaključak da Kvajnova naturalistička epistemologija ne doprinosi odgovoru na tradicionalni problem našeg znanja o spoljašnjem svetu.

Kvajn bi se izgleda složio sa ovakvim sudom. U pogledu "doktrinarnog" pitanja "opravdavanja našeg znanja istina o prirodi pomoću senzornih termina",³²⁴ on smatra da mi nismo napredovali iz lošeg položaja u kojem nas je Hjum ostavio. "Hjumovski škripac je ljudski škripac",³²⁵ kaže on zagonetno. Ako misli na škripac koji znači da mi nikada ne možemo da na čulnim osnovama adekvatno opravdamo naše znanje o fizičkom svetu, na tešku situaciju, za koju je Hjum mislio da se svi u njoj nalazimo, onda verovatno nijedna naturalistička epistemologija, ili bilo koja druga vrsta epistemologije, ne može da pokaže da nismo u takvom škripcu i da stvarno možemo dati pozitivan odgovor na tradicionalno filozofsko pitanje o našem znanju o svetu.

Naturalistička epistemologija je empirijsko, naučno i straživanje o ljudskom znanju i Kvajn u svojoj "Naturalističkoj epistemologiji" priznaje nedozvoljenu cirkularnost u svakom "naturalističkom" pokušaju da se "učini valjanim" ili "supstancijalizuje" naše znanje o svetu.

"Ako je epistemologov cilj da postavi valjane osnove za empirijsku nauku, on svoj cilj izneverava ako za to koristi psihologiju ili neku drugu empirijsku nauku."³²⁶

Međutim, on nastavlja:

"takvi obziri u pogledu cirkularnosti pokazuju se kao neosnovani kada prestanemo da sanjamo o deduktivnom izvođenju nauke iz opservacije. Ako bismo prosto hteli da razumemo vezu između nauke i opservacije, preporučljivo je da koristimo bilo koje

³²³ Ibid., p. 4.

³²⁴ Quine, „Epistemology Naturalized“ (u: *Ontological Relativity and Other Essays*), p. 71.

³²⁵ Ibid., p. 72.

³²⁶ Ibid., p. 75-6.

dostupne informacije, uključujući one koje nam pruža ista ona nauka čiju vezu sa opservacijom nastojim da razumemo."³²⁷

Nedopustiva cirkularnost — nastala prilikom oslanjanja na nečije znanje o svetu u pokušaju da se "učini valjanim" samo to znanje koje počiva na čulnim osnovama — očigledno nije prigovor naturalističkom istraživanju u kojem nijedan takav projekt "pokazivanja valjanosti" nije u pitanju. Sama naturalistička epistemologija bi trebalo da se smatra delom psihologije, pa tako i delom istinske nauke o prirodi čije izvore teži da razume, ali u tome nema nikakvog rđavog ili čak neugodnog kruga. Dakle, ne mora se smatrati nedostatkom Kvajнове teorije, ili bilo kojeg naučnog istraživanja o tome kako dolazimo do onog znanja koje imamo, to što ne uspeva da odgovori na pomenuto tradicionalno filozofsko pitanje — kako možemo da "pokažemo valjanost" sveg našeg znanja o svetu, pa samim tim i da znamo da je svet onakav kakvim ga mi opažamo.

S druge strane, čini se da Kvajn u knjizi *Koreni referencije (The Roots of Reference)* shvata nešto vrlo slično tradicionalnom problemu "pokazivanje valjanosti" kao stvarni problem i kao problem na koji naturalistička epistemologija može da odgovori. Odbijanje ranijih epistemologa da se oslone na psihologiju i druge prirodne nauke zbog straha od cirkularnosti, kaže on, "bilo je slučaj nepotrebne logičke strašljivosti, čak i pod uslovom da se dopusti projekat dokazivanja našeg znanja o spoljašnjem svetu."³²⁸ Izazov nauci s kojim se epistemolog mora suočili jeste onaj koji nastaje unutar same nauke i na osnovu već poznatih naučnih činjenica.

"Nauka nam kaže da naš jedini izvor informacija o spoljašnjem svetu dolazi od delovanja svetlosnih zraka i molekula na površinske delove naših čula. Stimulisani na ovaj način, mi nekako stvaramo potpunu i korisnu nauku. Kako to postizemo i zašto je nauka koja lako nastaje toliko uspešna? Ovo su prava pitanja i nikakva umišljena sumnja nije potrebna da bismo ih smatrali vrednim. To su naučna pitanja o vrstama sisara, i ona su otvorena za istraživanje u prirodnoj nauci, onoj istoj čije postizanje se istražuje."³²⁹

Tradicionalni epistemolog je prevideo činjenicu da skeptički izazov izranja unutar same nauke, pa tako, smatra Kvajn, nije uspeo da sagleda snagu svoje sopstvene pozicije.³³⁰ On može da se osloni na svako u tom trenutku dostupno znanje kako bi odgovorio na naučna pitanja koja predstavljaju naučni izazov sa kojim se pokušava izboriti. To je zadatak sada "oslobođenog" epistemologa, ali se Kvajnu ne čini da je nova epistemologija prosto promenila predmet ili ostavila nedirnutim tradicionalni problem i njegovo naizgled neizbežno skeptično rešenje. To je pre "prosvećeno istrajavanje pri prvobitnom epistemološkom problemu"³³¹. Ako je to tako i ako je prvobitni problem bio u opravdavanju ili "potvrđivanju valjanosti" naših verovanja o svetu, čini

³²⁷ Ibid., p. 76. Iz ovog pasusa se ne vidi jasno kako Kvajn shvata "doktrinarne" pitanje o "opravdanju našeg znanja o prirodi pomoću senzornih termina". Kroz ovaj esej on povlači paralelu između našeg znanja o prirodi i matematičkog znanja. Možda je zato Kvajn sklon da prikaže problem opravdanja naših verovanja o fizičkom svetu kao problem ili "deduktivnog izvođenja nauke iz opservacije", ili "striktnog izvođenja nauke o spoljašnjem svetu iz čulnog svedočanstva" (p. 75), ili zasnivanja nauke na neposrednom iskustvu "Čisto logičkim putem" (p. 74). Ostaje nejasno da li on pod "Hjumovskim škripcom" podrazumeva prosto stanje kada na osnovu datosti nemamo dedukтивно dovoljno opravdanje za naša verovanja o svetu, ili naizgled mnogo neugodniji položaj — da uopšte nemamo ni dedukтивно ni ne-dedukтивно

čulno opravdanje. Po mom mišljenju, Hjum je smatrao da je pokazao kako se mi nalazimo u oba ova "škripca". Ali, to što se nalazimo u drugom "škripcu" očigledno ne sledi iz toga što se nalazimo u prvom. U ovom eseju Kvajn ne daje razlog za verovanje da smo u drugom "škripcu", pa tako ni razlog za napuštanje projekta ne-demonstrativnog ili induktivnog opravdanja naših verovanja na čulnim osnovama.

³²⁸ Quine, *The Roots of Reference*, p. 2.

³²⁹ Quine, "The Nature of Natural Knowledge" (u: Guttenplan, S., ed., *Mind and Language*, Oxford: Clarendon Press, 1975), p. 3.

³³⁰ Quine, *The Roots of Reference*, p. 3.

³³¹ Ibid, p. 3.

se da naturalistička epistemologija može ili bi trebalo da odgovori na pitanje o "pokazivanju valjanosti". Ipak, izgleda da je Kvjajn na drugim mestima priznao kako ona tu ne može da učini.

Ova teškoća u tumačenju rezultata naturalističke epistemologije možda nije iznenađujuća onda kada postanemo jasno svesni teškoće u iznalaženju postojanog smisla u onome što sam nazvao "značajem" iskaza ili zapažanja koja na prvi pogled mogu izgledati kao odgovori na filozofsko pitanje o našem znanju, ali se često ispostavi da nisu. Tradicionalni filozof je pitao da li postoji spoljašnji svet i da li možemo znati da on postoji. Dž. E. Mur (G. E. Moore) je, na primer, rekao: "Postoje spoljašnje stvari", i čak je mislio kako može da dokaže njihovo postojanje. On je na isti način tvrdio da zna da spoljašnji objekti postoje.³³² I svi mi to govorimo svaki dan (recimo, "Znam da su tvoje naočare na stolu u susednoj sobi"), što bi trebalo da podrazumeva da je tačno ono što je Mur tvrdio. Ali, da li iskaz "Ja znam da postoje spoljašnji objekti", koji je tvrdio Dž. E. Mur, protivreči iskazu "Niko ne zna da li postoji bilo koji spoljašnji objekt", koji je kao rezultat istraživanja ljudskog znanja tvrdio tradicionalni filozof?

Ima razloga za pomisao da ova tvrđenja nisu u sukobu, da se ista forma reči sasvim različito upotrebljava u ova dva slučaja, tako da ono što Mur i ostali kažu, čak i ako je istinito ili tačno ili poučno ili značajno, ne bi automatski bilo presudno za filozofsko istraživanje ljudskog znanja. Čak i kada bismo savršeno razumeli ono što Mur i ostali kažu, time ne bismo razumeli u kakvom je to odnosu spram tradicionalnog epistemološkog pitanja.

Karnap (Carnap), Šlik (Schlick) i ostali logički pozitivisti bi se složili sa time.³³³ Ako Dž. E. Mur, ili još bolje jedan empirijski psiholog, kaže kako mi znamo da postoje fizički objekti i čak nastavlja da objašnjava kako to znamo, iz toga ne sledi da on odgovara na pitanje koje je postavio tradicionalni epistemolog, ili da daje odgovor koji je nespojiv sa filozofskim skepticizmom. Tradicionalno epistemološko pitanje o realnosti spoljašnjeg sveta i našeg znanja o tome za Karnapa i Šlika i druge verifikacioniste je bilo besmisleno pseudo-pitanje; nijedan odgovor na to pitanje ne može empirijski da se potvrdi ili opovrgne. To svakako ne znači da je empirijsko pitanje psihologa o našem znanju o fizičkom svetu besmisleno ili pseudo-pitanje. To je savršeno smisljeno pitanje na koje bi empirijska istraživanja trebalo da odgovore. Ali baš zato što se na njega može odgovoriti na taj način, takav odgovor ne bi mogao biti i odgovor na filozofsko pitanje, koje je prema verifikacionistima besmisleno. Mada bi se te dve vrste pitanja i odgovora u jednom jeziku mogle izraziti istim recima, ako je verifikacionista u pravu, to ne bi mogla biti ista pitanja i odgovori.

Po Karnapu, moramo razlikovati filozofsku (pseudo-) upotrebu reci od obične ili naučne upotrebe tih istih reci. Kantovo tvrđenje da je sud "Objekti egzistiraju nezavisno od nas" "empirijski" tačan, ali "transcendentalno" pogrešan, bilo bi drugi primer iste vrste razlikovanja, svakako ne bez veze sa Karnapovim kasnijim gledištem.³³⁴ I nema sumnje da postoje i drugi načini pravljenja nekih takvih razlika prema kojima Murova tvrđenja i tvrđenja nas osialih u svakodnevnom životu i nauci mogu biti savršeno legitimna i prihvatljiva, iako ni na koji način nije

³³² Moore, G. E., "Proof of an External World", 1959.

³³³ Carnap, R., *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*, London: Macmillan, 1967, pp. 273—287, 325—34; i Schlick, M., "The Foundation of Knowledge" (u: Ayer, A. J., ed., *Logical Positivism*, New York: Free Press, 1959).

³³⁴ Pokušao sam da ilustrujem važnost nekih takvih razlika i sličnih problema u vezi sa razumevanjem "smisla" filozofskog skepticizma (sa eksplicitnim razmatranjem pozitivističkog verifikacionizma) u: Stroud, B., "Inference, Belief, and Understanding", *Mind* 88, 1979. Značaj Kantove distinkcije između transcendentalnog i empirijskog je razmatran u: Stroud, B., *The Significance of Philosophical Scepticism*, (Oxford: Oxford University Press, 1984).

rešeno tradicionalno filozofsko pitanje o našem znanju.³³⁵ Odnos između filozofskog istraživanja znanja s jedne strane, i svega što se dešava u svakodnevnom i naučnom životu s druge strane — što je po svoj prilici predmet takvog istraživanja — mnogo je zagonetniji i nejasniji nego što se obično pretpostavljalo. Mene zanima taj odnos i uzrok njegove nejasnoće.

Kako onda da razumemo rezultate koje bi Kvaajnova naturalistička epistemologija postigla? Ne samo da se Kvaajn slaže sa Murom da mi zaista znamo da postoji svet fizičkih objekata; on takođe pokušava da, u opštim crtama, objasni kako ga znamo. I nudi to objašnjenje u obliku koncepcije znanja kao kombinacije dva sasvim opšta ali odvojiva faktora, jednog objektivnog i jednog subjektivnog — doprinosa sveta i doprinosa subjekta saznanja. U preostalom delu rada pokušavaću da pokažem da (i) s obzirom na Kvaajnovu koncepciju saznanja, njegov program naturalističke epistemologije ne može da odgovori na ono što izgleda da je najopštije pitanje: kako je moguće bilo koje znanje o svetu. To se samo po sebi ne bi odnosilo na naturalističku epistemologiju kad bi to pitanje bio neosnovano, nekoherentno ili na neki drugi način pogrešno postavljeno, ali ja ću takođe pokušati da pokažem da (ii) Kvaajn ne daje dokaz o nekoherentnosti ili neosnovanosti tog pitanja. Čak i kad bih u oba slučaja bio u pravu, time nikako ne bi bilo osuđeno empirijsko proučavanje ljudskog znanja. U najboljem slučaju hteo bih da pokažem da se za sada još čini da postoji pitanje (i, kako izgleda, najosnovnije pitanje koje možemo da postavimo o našem saznanju sveta) na koje Kvaajnova epistemologija niti odgovara niti može da odgovori. Glavni predmet rasprave nije onaj koji je u vezi sa nekim navodnim „granicama“ empirijske nauke. Ja samo hoću da osvetlim način na koji bi rezultati naturalističke epistemologije morali biti shvaćeni kada bi Kvaajnova tradicionalna „dvostruka“ epistemologija bila tačna.

Kvaajnova naturalistička epistemologija je empirijsko proučavanje vrsta primata ili, u posebnom slučaju, pojedinačnog ljudskog subjekta u uzajamnom delovanju sa okolinom.

„Ovaj ljudski subjekt se izlaže izvesnom eksperimentalno kontrolisanom inputu - izvesnim sklopovima zračenja raznih frekvencija — i tokom vremena taj subjekt isporučuje u vidu outputa jedan opis trodimenzionalnog sveta i njegove istorije.“³³⁶

S obzirom na Kvaajnov prikaz našeg znanja o svetu, u istraživanju „relacije između oskudnog inputa i bujnog outputa... mi proučavamo kako ljudski subjekt postavlja fizičke objekte i projektuje svoju fiziku polazeći od onoga što mu je dato.“³³⁷

Nema ničeg misterioznog u takvom istraživanju. Mi pažljivo posmatramo ljudsko biće i njegovu okolinu, posmatrajući takođe „output“ koji on proizvodi u obliku govora za koji razumemo da je o svetu koji ga okružuje. S obzirom na ono što znamo o njegovoj okolini i procesima opažanja, mi pokušavamo da objasnimo kako je „bujni output“ — koji nam je dostupan — povezan sa (ili je od njega proizveden) „oskudnim inputom“, za koji nam nauka kaže da ga on prima. Na osnovu onoga što znamo o njegovim perceptivnim mehanizmima znamo da ono što on kaže o svetu nadilazi njegov „input“ u tom smislu da njegova istina nije jednoznačno određena čulnim utiscima koje će on ili bilo ko drugi imati.³³⁸ U tom smislu njegov govor o

³³⁵ Murov značaj u vezi s tim najbolje je istaknut u: Clarke, T., "The Legacy of Skepticism", *Journal of Philosophy* 69, 1972.

³³⁶ Quine, „Epistemology Naturalized“, pp. 82—83.

³³⁷ Ibid, p. 83.

³³⁸ Reći kako nečija verovanja o svetu nadilaze čulne utiske, ili kako nisu jednoznačno određena čulnim utiscima koji ih proizvode, moglo bi značiti to da (1) iz činjenice da je on primio te utiske ne sledi da on veruje u ono što veruje o svetu (ono što veruje nije jednoznačno određeno); (2) iz činjenice da je primio te čulne utiske ne sledi da je ono što veruje o svetu istinito (istinitost

fizičkim objektima jeste „hipoteza“ koja ide izvan „onoga što je dato“. Ali, time što se njegova koncepcija sveta naziva „pozitom“ ili „projekcijom“ u odnosu na čulne utiske, ona se ne želi potceniti, ili, kako Kvajn kaže, „uzeti u zaštitu.“³³⁹ Obično smo u stanju da vidimo da li je ono što subjekt kaže o svetu koji ga okružuje velikim delom istinito, tako da se time što se njegova koncepcija naziva „pozitom“ ili „projekcijom“ u odnosu na datosti ne podrazumeva nepouzdanost ili lažnost. Ako vidimo da je ono što on kaže tačno, kao što je obično slučaj, onda to ne smatramo njegovim *pukim* „pozitom“ ili „projekcijom“. Vidimo da je njegov „autput“, uopšteno govoreći, tačan i naš jedini razlog da uopšte kažemo da on „postavlja“ ili „projektuje“ jeste u tome da ono što on kaže o telima prilično nadilazi oskudne fizičke nadražaje, za koje naučnici tvrde da ih on prima na površinskim delovima svojih čula. Ali, znamo da to ne nadilazi ono što se zaista dešava pred njegovim očima. I to znamo žalo što možemo da vidimo ono što je upravo pred njegovim očima.

Istinitost subjektivnih verovanja je svakako značajna za pitanje da li on *zna* kakav je svet koji ga okružuje. To postaje jasno ako zamislimo drugu neuobičajeniju situaciju u kojoj se možemo naći u ulozi eksperimentatora ili posmatrača ljudske scene. Pretpostavimo, kao što se ponekad dešava, da uopšte nema nikakvih tela ispred subjekta, ili ne takvih za kakve on kaže i misli da ih ima. U toj situaciji, znajući ono što znamo, zaključili bismo da on ne zna kakav je svet koji ga okružuje, pošto su njegova verovanja lažna. Rekli bismo da on *samo* projektuje ili konstruiše svet koji u stvari ne postoji onako kako ga on zamišlja. Mi bismo možda mogli da objasnimo kako taj subjekt dolazi do tvrđenja i verovanja do kojih dolazi, ali pošto ne zna kakav je svet oko njega, mi time ne bismo objasnili kako on stiče znanje. Nije svako objašnjenje subjektivnih verovanja ujedno i objašnjenje znanja.

Mada je svakako istinitost subjektivnih verovanja relevantna za pitanje da li on zna, ona ipak nije dovoljna da ga reši. Ako objasnimo kako on dolazi do svojih tvrđenja i verovanja i ako znamo da je ono što time kaže i veruje istinito, time ne objašnjavamo kako on zna. Moramo bar objasniti i to kako se dešava da je on u pravu u svojim tvrđenjima i verovanjima. To je pitanje o tome kako se subjektive „projekcije“ ili „poziti“ pokazuju kao ispravni, a ne samo pitanje o tome kako ih on stvara. Bilo koje zadovoljavajuće objašnjenje porekla subjektivnih verovanja i njihove ispravnosti pokazalo bi bar to da, takoreći, nije slučajno što on ispravno sagledava stvari. Videli bismo da je svet koji ga okružuje, uopšteno govoreći, upravo onakav kakav on kaže da jeste, i to što je svet takav delimično uslovljava ono što on o tom svetu kaže i veruje. Mnogi bi filozofi danas smatrali da je to dovoljno za znanje: subjekt vcruje da *p*, on je u pravu, i to što je u pravu nije slučajno.³⁴⁰ Prema tom gledištu, razjašnjenje ljudskih „projekcija“ i njihove tačnosti objasnilo bi kako dolazimo do nauke koju posedujemo. I to je ono što bi naturalistička epistemologija, po Kvajnovom mišljenju, trebalo da objasni.

Adekvatnost bilo kojeg takvog „kauzalnog“ prikaza znanja jeste još uvek, u najboljem slučaju, pod znakom pitanja, i ja neću dalje da u to ulazim. Za moje trenutne ciljeve dovoljno je

njegovih verovanja nije jednoznačno određena). Prvo je izgleda posledica opšte humovske poente da kada jedan događaj uzrokuje drugi, još uvek je moguće da se on pojavi bez drugog. Drugo tumačenje je izgleda bliže Kvajnovoj nameri. Čini se da ono u stvari vodi nekontroverznom tvrđenju da istine o tome šta se stvarno desilo na površinskim delovima čovekovih čula same po sebi ne impliciraju većinu drugih istina o fizičkom svetu. Ali, drugo tumačenje bi takode imalo za posledicu da istina „Utisci U₁, U₂...“ su se javili na površinskim delovima „P₁, P₂,...“ jeste jednoznačno određena tim utiscima, uprkos tome što je taj iskaz sam po sebi jedno tvrđenje o fizičkom svetu.

³³⁹ Quine, *Word and Object*, p. 22.

³⁴⁰ Objašnjenja znanja ili razložnog verovanja, izložena u ovim redovima, sada su veoma popularna. Neki raniji primeri, na kojima su se zasnivale mnoge kasnije diskusije, mogu se naći recimo u: Goldman, A. I., „A Causal Theory of Knowing“, *Journal of Philosophy* 64, 1967; Unger, P., „Experience and Factual Knowledge“, *Journal of Philosophy* 65, 1968; Dretske, F., „Conclusive Reasons“, *Australasian Journal of Philosophy* 49, 1971.

to da možemo da posmatramo subjekte obdarene razumom i da nekako shvatimo kako je njihovo znanje moguće. U dve vrste eksperimentalnih situacija, koje sam do sada zamislio, možemo da posmatramo subjekta i ono što ga okružuje i da istražujemo relaciju između njih. Imamo pristup ka onome što Kvajn naziva „bujni autput“ subjekta, pa lako možemo da identifikujemo ono u šta veruje, i možemo takođe da posmatramo svet oko njega i tako da vidimo da li je ono u šta veruje istinito, sasvim nezavisno od toga da li on to tvrdi ili prihvata kao istinito. Baš zato možemo da utvrdimo da li subjekt ima istinita verovanja (ili možda znanje) i onda da objasnimo kako je to moguće.

Do sada sam zamislio slučaj u kome uočavamo da su subjektova verovanja uglavnom istinita, možda ne tako slučajno, i slučaj u kome uočavamo da su njegova verovanja lažna, tako da on nema znanja. Ali ja sada hoću da uvedem još jednu (možda i četvrtu) nepovoljniju vrstu situacije u kojoj se možemo — mada se to obično ne dešava - naći u odnosu prema drugom opažanom subjektu. Pretpostavimo da otkrijemo kako možemo da posmatramo subjekta i utvrdimo utiske koje prima i njegov „autput“, ali iz nekog razloga nemamo pristup svetu koji ga okružuje i na koji se, po pretpostavci, odnose njegova zapažanja. Možda prosto ne možemo da vidimo šta je u njegovoj okolini, ili možda neka prepreka stalno zaklanja naš pogled — u svakom slučaju, nemamo informacije o svetu koji ga okružuje. Ograničeni smo na ono što se dešava subjektu i na njegov „autput“. Očigledno je da tada ne bismo čak mogli reći da ono što on kaže ili veruje jeste, uopšteno govoreći, tačno. Ne bi nam bio dostupan ni njegov „autput“, ni svet o kome je taj „autput“, tako da ne bismo mogli da ih poredimo ili da objasnimo odnos između njih. S obzirom na ono što nam je dostupno u toj situaciji, ne bismo mogli ići dalje od toga i reći: „On projektuje (ili postulira ili veruje ili iznosi) da ...“. Ne bismo mogli tvrdili mnogo jači zaključak: „On ispravno veruje (možda zna) da ...“, pa tako u njegovom shvatanju sveta ne bismo mogli da vidimo ništa drugo nego puku „projekciju“ ili konstrukciju nastalu na osnovu izvesnih nadražaja. Čak i kada bismo mogli da objasnimo kako on konsiruiše i prihvata „projekciju“ za koju znamo da ju je stvorio (a nije sasvim jasno kako bismo čak i to mogli da znamo),³⁴¹ još uvek ne bismo bili u stanju da znamo da li je on, uopšteno rečeno, u pravu ili da li zna bilo šta o svetu koji ga okružuje.

Na sreću nismo baš često — ili nismo dugo — u takvoj vrsti situacije. Mi uklanjamo prepreku i vidimo šta se dešava s druge strane. Tako da puka mogućnost da naše posmatranje bude na taj način ograničeno ne predstavlja nikakvu pretnju naluralističkom proučavanju saznanjnih subjekata. Ja je pominjem prosto kao podsetnik da postoji takva mogućnost, i kao ilustraciju opšte priznate istine da ne bismo mogli da objasnimo kako je nečije znanje moguće ukoliko ne bismo s jedne strane posmatrali tvrđenja te osobe, a s druge strane — ili na drugi način — saznali svet o kome su ta tvrđenja; time bismo za tvrđenja te osobe ustanovili, nezavisno od toga što ih ta osoba tvrdi, da li su istinita o svetu. Ali, mada je to nekontroverzna

³⁴¹ Po Kvajnovom shvatanju, poreklo lingvističke sposobnosti i kognitivnog razvoja valja tražiti u učenju jezika. Subjekti su naučeni da se ponašaju lingvistički i tako što se prilagođavaju opštoj praksi koja preovladava u njihovoj jezičkoj zajednici. Ako bismo kao eksperimentatori bili ograničeni samo na informacije o čulnim utiscima subjekta, mi ne bismo znali koje opšte prakse preovladavaju njegovoj jezičkoj zajednici. Bili bi nam dostupni efekti njegove jezičke zajednice, pošto se sve spoljašnje što utiče na govor jedne osobe očitava na površinskim delovima njenih čula, a one su nam dostupne. Ali, ti senzorni efekti ne određuju jednoznačno svaku hipotezu o tome šta ih uzrokuje (u oba smisla koji su razlikovani u belešci 31). Zato ne bismo mogli da počnemo sa objašnjenjem toga zašto subjekt reaguje na jedan način a ne na hiljade drugih načina koji su u skladu sa istim tim utiscima. Imali bismo mnoštvo njegovih čulnih utisaka, ali ne bismo znali ništa o tome šta ih je proizvelo. Zato bi naše razumevanje toga kako i zašto naš subjekt „postulira“ tela i „projektuje“ svoju fiziku na osnovu „onoga što mu je dato“ u najboljem slučaju bilo krajnje ograničeno.

opštepriznata istina, mislim da ona predstavlja problem za Kvajnovu koncepciju naturalističke epislemologije, ako se ova uzme kao odgovor na najopštije pitanje o ljudskom znanju.

Problem se javlja zbog toga što smo do sada uzimali u obzir *druge* subjekte — one čije interakcije sa svetom opažamo — ali da bi objasnili kako *bilo ko* ikada saznaje bilo šta o fizičkom svetu, moramo nekako ono što je istinito za druge ljude da primenimo na nas same. Kvajn pokušava da to uopšti na ovaj način:

„Mi proučavamo kako ljudski subjekt postavlja fizičke objekte i projektuje svoju fiziku polazeći od onoga što mu je dato, pa uviđamo da je naš položaj u svetu upravo takav. Dakle, naš istinski epistemološki poduhvat, i psihologija u kojoj je on jedno poglavlje, i čitava prirodna nauka u kojoj je psihologija jedna knjiga - sve je to naša vlastita konstrukcija ili projekcija na osnovu nadražaja sličnih onima kojima smo izložili našeg epistemološkog subjekta.“³⁴²

Tako bi trebalo da „uvidimo da je naš položaj u svetu upravo kao“ položaj onog subjekta koji „postavlja fizičke objekte i projektuje fiziku iz onoga što mu je dato.“ Bez preterivanja, mislim da je to vrlo vrlo teško učiniti. Ili, bolje reći, mislim da ne možemo da sva naša verovanja o fizičkom svetu sagledavamo kao „konstrukciju ili projekciju iz nadražaja“, a da istovremeno budemo u mogućnosti da steknemo opšte razumevanje toga kako je znanje - ili čak istinito verovanje - o svetu moguće. Kada pokušavamo da „uvidimo da je naš položaj u svetu upravo takav“ kakav je položaj subjekta koji „postulira“ ili „projektuje“, na koji način vidimo sebe i svoj položaj? Mislim da u najboljem slučaju³⁴³ moramo videti sebe onako kako vidimo subjekta u trećoj i dakle ograničenoj vrsti eksperimentalne situacije. Ako bismo pokušali da mislimo o *svim* našim verovanjima kao o „konstrukciji ili projekciji na osnovu nadražaja“, najviše što bismo imali jeste pristup onome za šta znamo da su naša tvrđenja ili verovanja o svetu, ali uz to ne bismo imali nezavisan pristup svetu o kome su ta tvrđenja i verovanja, a na osnovu kojeg bismo mogli odrediti da li su ova istinita. Ne bismo mogli da poredimo naša verovanja sa svetom na koji se ona odnose, kao što to možemo u normalnom eksperimentalnom proučavanju druge osobe. Svako od nas bi sebe zatekao sa skupom verovanja i dispozicija da tvrdi nešto o svetu, i svakako bismo mogli da steknemo iskustva koja bi učvrstila ili izmenila te dispozicije; međutim, sama ta novostečena verovanja morala bi biti shvaćena u najboljem slučaju kao neke daljnje naizmenične „projekcije“ na bazi nekog novog ali još uvek krajnje oskudnog „inputa“. Ta verovanja ne bi mogla biti shvaćena kao izvor nezavisnih informacija o svetu naspram koje bi se mogla proveriti njihova istina ili istina ranijih verovanja. Stoga, ako sledimo Kvajnovu instrukciju i pokušamo da sagledamo svoj vlastiti položaj „upravo kao“ položaj u kojem nalazimo subjekta koji „postulira“ ili „projekluje“, moraćemo da posmatramo sebe onako kako posmatramo drugog subjekta u situaciji kada ne možemo da znamo ništa više od onoga što se dešava na površinskim delovima njegovih čula i onoga što on veruje ili je sklon da tvrdi.

U neuobičajenoj ograničenoj eksperimentalnoj situaciji uvideli smo da možemo reći samo to da su subjektova tvrđenja i verovanja za njega *puke* „projekcije“. U toj situaciji mogli smo jedino da kažemo: „On postulira ili veruje da“, bez mogućnosti da donesemo jači sud: „On

³⁴² Quine, „Epistemology Naturalized“, p. 83.

³⁴³ Kažem „u najboljem slučaju zato što se čak i u ograničenoj, trećoj vrsti situacija u neko doba moramo osloniti na nezavisan pristup svetu na koji se odnose subjektovi iskazi, kako bismo uopšte razumeli te iskaze i tako identifikovali njegova verovanja o svetu. Ovdje dokazujem da takav nezavisan pristup svetu nije moguć kada stav eksperimentatora zazumemo prema nama samima, pa će tada naš položaj biti sličan položaju u trećoj vrsti eksperimentalne situacije samo ako je pretpostavljeno razumevanje iskaza u oba ta slučaja.

ispravno veruje (ili možda zna) da ..." U tom položaju, dakle, nikad ne bismo uspeli da razumemo kako je subjektovo znanje, ili čak verovanje, moguće. I ako Kvajnovog gledište podrazumeva da se i mi sami, kao epistemolozi, moramo naći u ništa boljem položaju s obzirom na naša sopstvena verovanja, onda nikada ne možemo da razumemo ni to kako su naša istinita verovanja moguća. S Kvajnovog stanovišta mi ne bismo nikada mogli da smatramo da imamo znanje ili istinito verovanje nasuprot pukom verovanju ili „projektovanju“ nečega o fizičkom svetu. Najviše što bismo mogli jeste da se nadamo da ćemo objasniti zašto imamo takva verovanja ili „projekcije“, ali pošto to samo po sebi nikad nije dovoljno za objašnjenje mogućnosti znanja, nikada ne bismo mogli doseći onu vrstu razumevanja našeg sopstvenog položaja za kojim tragamo.

U stvari, letimično promišljanje je dovoljno da se pokaže da i ako bismo uspeli da sagledamo sebe onako kako Kvajn predlaže, bili bismo u još gore položaju nego što sam dosad pretpostavljao, čak u gore položaju u pogledu nas samih nego što smo i u odnosu na drugog subjekta u ograničenoj trećoj vrsti eksperimentalne situacije. Strogo govoreći, svoje takozvano naučno verovanje da su moja verovanja o fizičkom svetu „projekcije“ na osnovu utisaka na površinskim delovima mojih čula, ja ne bih više mogao da smatram kao nešto po sebi više od nečega u šta verujem ili šio „postuliram“ ili „projektujem“. Ako sam sprčen da u bilo kojem od svojih verovanja o fizičkom svetu vidim znanje ili nešto više od *puke* „projekcije“, onda taj stav moram zauzeti i, u konkretnom slučaju, prema svom verovanju da primam utiske na površinskim delovima svojih čula, kao i prema svom verovanju da uopšte imam fizičke površinske delove čula. To je takođe jedno od mojih verovanja o fizičkom svetu. Čak i u ograničenoj situaciji u kojoj mi nije dostupno ono što subjekta okružuje, meni je ipak omogućen pristup ka površinskim delovima njegovih čula, pa tako i ka njegovom oskudnom „inputu“. Na pitanje o vezi između oskudnog „inputa“ i subjektovog „bujnog outputa“ ne može se u potpunosti odgovoriti u takvoj ograničenoj situaciji, ali je ono poteklo barem iz nekog prethodnog znanja o fizičkom svetu od strane eksperimentatora. Ali, u svom vlastitom slučaju ja nemam čak ni to. Ono što je u postavljanju epistemološkog pitanja o drugima neosporna informacija o barem delu fizičkog sveta, u mom slučaju se mora shvatiti kao ništa više do još jedan deo složene „projekcije“ o fizičkom svetu koju sam nekako prihvatio. U svom vlastitom slučaju nemam ništa drugo do „outputa“ da na njemu radim. I to me stavlja u još ograničeniju situaciju nego što je ona koju sam do sada zamišljao. U odnosu na drugu osobu to bi bilo kao da stojim sam u potpunoj tami i tišini i iznenada čujem odnekud reći: „Tamo je medved“ ili „Gavagai“. Kada mi nije dostupan svet na koji se, prema mom mišljenju, te reci odnose, jednostavno se ne može utvrditi da li one izražavaju znanje, ili čak istinu, tako da u tom slučaju ne postoji način da se objasni kako je znanje ili istinito verovanje moguće. Kad bih smatrao sva svoja verovanja „projekcijama“ ili „pozitivima“ na bazi oskudnih „datosti“, s obzirom na svoj vlastiti „output“, bio bih u istom položaju, u kakvom bih bio spram „outputa“ u četvrtoj i još strožije ograničenoj situaciji. Moj vlastiti „output“ ne bi za mene bio bolji od zviždanja u mraku.

U okviru ove vrlo ograničene zamisli mog vlastitog položaja, u kome mi je dostupan jedino moj vlastiti „output“, možda bih se čak i zapitao da li i kako su neke od stvari u koje verujem povezane sa onim što tvrdim i verujem o fizičkom svetu. Ja verujem u utiske sa površinskih delova svojih čula, i verujem da je moj senzorni „input“ oskudan a da je moj „naučni“ „output“ bujan, i ovo bi moglo da mi izgleda kao zagonetka koju je potrebno objasniti. U nastojanju da shvatim vezu između „inputa“ i „outputa“, ja bih se mogao pozvati na moja druga verovanja, na primer iz psihologije, učenja o jeziku, fiziologije - u stvari iz svega onoga što smatram prirodnom naukom - ako verujem u to i mislim da bi mi moglo pomoći. Međutim, i ta složena priča bi se

pokazala samo kao jedan potpuniji izraz moje razrađene „konstrukcije ili projekcije“ fizičkog sveta. Ne bih je mogao smatrati objašnjenjem toga kako je moje znanje ili čak istinito verovanje o fizičkom svetu moguće, i to navodno „objašnjenje“ ne bih mogao da smatram delom *mog znanja* nasuprot priči u koju potpuno verujem i možda sam neminovno sklon da je sebi s vremena na vreme ponavljam.

Mislim, dakle, da ako pokušamo da postavimo najopštije pitanje kako je moguće da bilo koje ljudsko biće bilo šla uopšte zna o fizičkom svetu, i ako prihvatimo Kvajnovu tradicionalnu dvodelnu koncepciju ljudskog znanja kao kombinacije subjektivnog i objektivnog faktora, onda ne možemo doći do zadovoljavajućeg odgovora na to pitanje. Prema toj koncepciji, morali bismo uočiti da bi na osnovu čulnih utisaka koje primamo mogle biti „projektovane“ bezbrojne „teorije“; ako se zaista i desi da prihvatimo jednu takvu „teoriju“, to ne bi moglo biti zbog bilo kojeg objektivno otkrivenog prvenstva koje bi ona imala nad svojim konkurentima. Svaka konkretna „teorija“ je jednako uskladiva sa istim oskudnim „datostima“ koje sačinjavaju ono što Kvajn misli da je objektivna komponenta, tako da bi naš izbor jedne teorije pre nego druge mogao proizaći samo iz jednog ili drugog aspekta naše subjektivne prirode, i to je upravo ono što je tradicionalni epistemolog uvek video kao pretnju našem znanju o spoljašnjem svetu. Da bi se objasnilo kako je ljudsko znanje moguće, morala je da se otkloni mogućnost da je naše shvatanje o svetu *samo puka* „projekcija“. Sve dok se tom izazovu ne izađe u susret, ili dok se on odbacuje, nećemo razumeti kako je ljudsko znanje uopšte moguće.

Možda je vredno ponoviti da ja ne sugerišem da ima ičeg nelegitimnog ili čak spornog — a kamoli neke nemogućnosti — u naučnom objašnjenju kako ljudska bića znaju ono što znaju. Niti bih ispitao legitimnosti Murovog „zdravorazumskog“ tvrđenja da on zna da postoje spoljašnje stvari, ako se to tvrđenje uzme kao irelevantno za odgovor na glavno pitanje o našem znanju spoljašnjeg sveta. Takozvano naučno tumačenje neosporno je iz istog razloga. Za naturalističku epistemologiju se pretpostavlja da nam pruža sve postojeće naučne informacije o ljudskom znanju, tako da će rezultati naturalističke epistemologije prosto biti „naučni“ analogno Murovim „zdravorazumskim“ tvrđenjima. Oni bi imali isti epistemološki status, i mi bi trebalo da zauzmemo isti stav prema njima. Ako to nije slučaj, ako se Kvajnova naturalistička epistemologija uzme kao odgovor na filozofsko pitanje o našem znanju, onda smatram da, iz razloga koje sam izložio, nijedno zadovoljavajuće objašnjenje niti je na pomolu niti je moguće.

Ako naturalistička epistemologija potencijalno može da pruži sve što se može znati o mogućnosti saznanja a da ipak ne rešava najopštije epistemološke pitanje — onda ćemo možda osetiti, kao Karnap i Šlik i mnogi drugi, da to pitanje samo po sebi mora biti nelegitimno i nekoherentno, ili u nekom smislu nedovoljno da izrazi ono što mi u vezi sa znanjem prirodno pokušavamo da pitamo kada o njemu mislimo na tradicionalan filozofski način. Kvajnovu insistiranje na tome da se pitanja o znanju postavljaju jedino u okviru same nauke, i da se na njih može odgovoriti na osnovu naučnih informacija, moglo bi izgledati kao izražavanje nekog takvog osećanja. On dokazuje da se čak i u poznatim skeptičkim pozivanjima na čulne obmane „pojam zasniva na nauci, pošto se kvalitativni aspekt obmane sastoji prosto u odstupanju od spoljašnje realnosti.“³⁴⁴ Ako shvatamo šta je obmana, pa je koristimo da bismo nauci uputili skeptički prigovor, može izgledati da je prihvatljiv sledeći argument: pošto se za samo razumevanje pojma obmane, upotrebljavanog u prigovoru nauci, zahteva neko neproblematično znanje o stvarnosti, onda sledi da nijedan skeptički argument sam po sebi nema potpun o opštu moć naspram čitave

³⁴⁴ Quine, *The Roots of Reference*, p. 3.

nauke. Tradicionalno pitanje i njegova prividna univerzalnost uzdrnali bi se pokazivanjem da je opšti skeptički odgovor na to pitanje nemoguć. To ne bi značilo da nauka može da odgovori na to pitanje, nego da se ne može postaviti nijedno koherentno filozofsko pitanje te vrste.

Takvi argumenti imaju za cilj stavljanje naglaska na ono što jeste ili nije uključeno u značenje takvih termina kao što su „obmana“, „realnost“ itd, ili na logički nužne uslove za njihovu smislenu primenu. Kvajnov shvatanje značenja ne dovodi ga u bolji položaj iz kojeg bi potkrepio bilo koje takve navodno „transcendentalne“ zaključke.

I on eksplicitno poriče svaku kritiku te vrste kada kaže:

„Ja ne optužujem skeptika da pretpostavlja ono što bi tek trebalo dokazati; on je sasvim u granicama svojih prava kad polazi od nauke da bi je opovrgao; ovo bi bio — ako se sprovede — pravi *reductio ad absurdum* argument. Ja samo naglašavam da su skeptičke sumnje naučne sumnje.“³⁴⁵

Reductio o kojem je reč verovatno bi se sproveo na sledeći način: ili je nauka istinita ili nije; ako nije istinita, ništa što verujemo o fizičkom svetu ne čini znanje; ako jeste istinita, na osnovu onoga što nam govori o opažanju u stanju smo da uvidimo kako nikada ne možemo utvrditi da li opažamo svet onakav kakav zaista jeste, tako da još jednom ništa što verujemo o fizičkom svetu ne čini znanje. Obe pretpostavke dovode do toga da ne znamo ništa o fizičkom svetu.

Ako je, kako Kvajn kaže, skeptik „sasvim u pravu“ kada dokazuje na taj način, onda čak i ako su „skeptičke sumnje naučne sumnje“, iz toga ne sledi da epistemolog u pokušaju da odgovori na skeptički prigovor koji donose te „naučne“ sumnje legitimno može slobodno da upotrebljava prirodnu nauku koju pokušava da objasni. Kvajn kaže da može. Epistemolog može da odgovori na svoje naučno stvorene sumnje tako što se bavi naturalističkom epistemologijom. Ali, kakvo svedočanstvo ima Kvajn za takvo tvrđenje?

Pretpostavimo da smo pitali kako je bilo kakvo znanje o fizičkom svetu uopšte moguće i pretpostavimo da smo to pitali zbog onoga što smo otpočetak uzeli kao istinito o fizičkom svetu — posebno o procesima opažanja. Ako bismo onda pomoću *reductio* došli do opšteg skeptičkog zaključka, kojeg Kvajn smatra barem koherentnim, otkrili bismo da je sve naše navodno znanje o fizičkom svetu sumnjivo; obe alternative ove dileme pokazuju da se ono ne može smatrati znanjem. Na tom mestu u našem istraživanju se onda svakako nijedno naučno „znanje“ ne bi moglo iskoristiti radi odgovora na skeptički prigovor. Došli bismo do provizornog zaključka da ništa što verujemo o fizičkom svetu ne predstavlja znanje, tako da onda ne bi bilo ni od kakve koristi pozivati se na neko od tih verovanja u nadi da će se na kraju pokazati kako sva ona čine znanje. Otkrili bismo da ne možemo da koristimo kao sam po sebi pouzdan bilo koji deo onoga što smo ranije prihvatili kao fizičku nauku; ma šta izabrali, to bi bilo otvoreno za propitivanje kao i bilo šta drugo.

Dakle, čak i ako su „naučne sumnje skeptičke sumnje“ (u tom smislu što se skeptički prigovor javlja zbog toga što prethodno prihvatamo mnoge stvari kao istinite) ne sledi da u pokušaju da odговорimo na taj prigovor možemo slobodno da koristimo ono što prihvatamo kao fizičku nauku. Ukoliko se oslonimo na naučno znanje kako bismo pre svega razumeli i prepoznali obmane (kako bismo se, dakle, pozvali na obmane radi iznošenja skeptičkih sumnji u vezi sa naukom), tačno je da ćemo onda, ako eventualno dođemo do sasvim opšteg skeptičkog zaključka o celokupnoj nauci, „izgubiti“ ili „odbaciti“ upravo tu razliku između obmane i realnosti

³⁴⁵ Quine, „The Nature of Natural Knowledge“, p. 68.

na koju smo se na početku oslonili da bismo došli do negativnog zaključka. Ali, uvck je tako sa argumentima pomoću *reductio ad absurdum*. Uvek „gubimo“ ili „odbacujemo“ ono od čega smo počeli. Zaključujem da čak i ako je Kvajn u pravu kada kaže da su skeptičke sumnje „naučne“ sumnje, „naučni“ izvor tih sumnji nema u sebi anti-skeptičku snagu. Niti to utvrđuje važnost i legitimnost naučne epistemologije kao odgovora na tradicionalno epistemološko pitanje. Ako je Kvajn uveren da naturalistička epistemologija može da odgovori na tradicionalno pitanje o znanju, onda mora da ima neki drugi razlog za tu uverenost. On veruje da su skeptičke sumnje naučne sumnje, i veruje da za rešavanje tih sumnji možemo slobodno upotrebiti celokupno znanje koje posedujemo. Ali ako je - kao što on dozvoljava - moguće da skeptik, pomoću *reductio* dođe do zaključka da nauka ne predstavlja znanje, onda drugo od tih verovanja (da je naturalistička epistemologija sve što nam je potrebno) ne može da sledi iz prvog.

Dok se ne pokaže da je tradicionalno filozofsko pitanje na neki način nelegitimno ili nekoherentno, uvek će se javljati smisljeno pitanje o ljudskom znanju uopšte, na koje, kako sam pokazao, naturalistička epistemologija ne može da odgovori. A izgleda da se Kvajn svojom koncepcijom znanja barem obavezao na koherentnost tog tradicionalnog pitanja. Ako se, uopšteno govoreći, objektivni „input“ koji potiče iz sveta uvek može odvojiti od svega onoga što verujemo o svetu i što je rezultat tog „inputa“, izgleda da Kvajn ne može na ispravan način da izloži tradicionalno pitanje pa zatim da ga odbaci ili ga se oslobodi. Tradicionalno dvodelno shvatanje znanja ostavlja otvorenom opštu mogućnost da je objektivni svet različit od toga kakvim ga smatramo da jeste, tako da će pitanje o tome kako znamo da ta mogućnost nije ostvarena uvek postojati. Ako sam u pravu da naturalistička epistemologija ne može sama da odgovori na ovo pitanje, onda je potrebno na uverljiv način otkloniti tu navodnu mogućnost ili pokazati da ona tradicionalnom filozofskom pitanju ne uspeva da da takav smisao da naturalisiička epistemologija ne može na njega da odgovori. Samo tada bismo bili u stanju da tvrdimo kako će nam naturalističko ili naučno razumevanje ljudskog znanja pružiti *sve što bi trebalo da razumemo* u vezi sa ljudskim znanjem.

Uporedimo Kvajnova shvatanja sa shvalanjima Hjuma, jednog od Kvajnovih naluralisličkih prethodnika. Hjum se svakako zalagao za naluralisličko, naučno istraživanje porekla naših verovanja. On je takode imao tradicionalnu koncepciju znanja kao kombinacije objektivnog i subjektivnog faktora. Ali, kao niko pre i posle njega, on je pokazao kobne posledice koje proizilaze iz te koncepcije. Ona implicira da ništa ne znamo o svetu i da nemamo više razloga da o njemu verujemo ovo pre nego ono. Po Hjumu, ovo ostaje prava istina o našem položaju, iako možemo da nastavimo — ako nam je to po volji — da se bavimo „naučnim“ istraživanjem i da „naučno“ objašnjavamo sticanje onih naučnih verovanja koja posedujemo.³⁴⁶ Ipak, po Hjumu, to naučno objašnjenje nam nikad ne bi moglo otkriti punu istinu o našem položaju; u njemu se ne iscrpljuje sve što bi se moglo reći o tome kako smo došli do saznanja za koja smatramo da ih posedujemo. A dodatne informacije koje ne bi pripadale nauci ili naturalističkoj epistemologiji nisu ni valjane. Rezultati naluralističke epistemologije, po Kvajnu, ne bi trebalo da predstavljaju samo jednu istinu, nego celokupnu istinu o ljudskom znanju. Pretpostavlja se da ništa nije izostavljeno. Ali, ako je tako, onda opšte pitanje na koje Hjum daje tako obeshrabrujući odgovor mora biti besmisleno. Nauka na njega ne može da odgovori, pa ako je u nauci sva istina, onda mora biti da to pitanje ništa i ne pita, ili bar ne ono što naizgled pita.

³⁴⁶ Pokušao sam da objasnim kako se bavljenje naučnim objašnjenjima prirodnih pojava, uključujući ljudsko ponašanje, može obuhvatiti Hjumovim skepticizmom u: Stroud, B., Hume, London, Routledge and Kegan Paul, 1977, posebnoglasilo.

Potreban je, dakle, neki dokaz nekoherentnosti ili nelegitimnosti takvog pitanja. Ako bi postupak neutralisanja takvog pitanja bio uspešan, onda bi se oslobodilo mesto za naturalističku epistemologiju. Ovaj postupak neutralisanja ne bi pokazao kako mi zaista znamo da je objektivni svet upravo onakav kakav smatramo da je; on zato ne bi implicirao kako mi, na kraju krajeva, znamo da spoljašnji svet postoji. Bili bi otklonjeni i skepticizam i njegova prirodna negacija. Međutim, zadatak da se prikaže tradicionalno epistemološko pitanje i time osigura da jedino naturalistička epistemologija *može* da odgovori na sva smislena pitanja o ljudskom znanju, sam po sebi nije deo naturalističke epistemologije. Izgleda mi da bi se u okviru tog zadatka - u sklopu dokaza da nam naučno istraživanje može pružiti sve ono što bismo mogli smisljeno da tražimo - izvršio stvarni epistemološki napredak.³⁴⁷

Prevod sa engleskog: Irina
Dere

³⁴⁷ U delovima ovog članka ponavljam i elaboriram predloge koji se mogu naći u donekle različitom obliku u: Stroud, B., „Inference, Belief and Understanding“.

Hjum - Skeptičke sumnje o delatnostima razuma

Prvi deo

Svi predmeti ljudskog uma ili istraživanja mogu se prirodno podeliti u dve vrste, naime u odnose pretpostavke i u činjenice. Prvoj vrsti pripadaju nauke geometrija, algebra i aritmetika i ukratko svaka tvrdnja, koja je intuitivno ili demonstrativno izvesna. Da je kvadrat nad hipotenuzom jednak kvadratu nad ostalim dvema stranicama, jest teza, koja izražava odnos između tih likova. Da je tri puta pet jednako polovini od trideset itražava odnos između tih brojeva. Teze te vrste mogu se otkriti samo misaonom radnjom nezavisno od nečega, što postoji bilo gde u svemiru. Pa da u prirodi nikada i nije bilo kružnice ili trougla, istine koje je dokazao Euklid zauvek bi zadržale svoju izvesnost i očiglednost.

Činjenice koje predstavljaju drugu vrstu predmeta ljudskog uma, ne mogu se ustanoviti na isti način, niti je očiglednost njihove istinitosti, koliko god jaka bila, jednake prirode kao ona ranije. Ono što je suprotno nekoj činjenici, još je uvek moguće; jer to nikad ne može uključivati protivurečnost, i duh tu suprotnost zamišlja s jednakom lakoćom i jasnoćom, kao da je ne znam koliko u skladu sa stvarnošću. Da sunce sutra neće izaći nije manje shvatljiva teza i ne uključuje više protivurečnosti negoli teza, da će izaći. Zato bismo uzalud pokušavali da dokažemo njenu neistinitost. Kad bi ona bila demonstrativno neistinita, uključivala bi neku protivurečnost i nikada je duh ne bi mogao jasno zamisliti.

Stoga bi moglo biti vredno pažnje istražiti u čemu je priroda očiglednosti koja nam daje sigurnost o svakoj stvarnoj opstojnosti i činjenici izvan nazočnog svedočenja naših osetila ili podataka našeg pamćenja. Upad u oči, da se ovim delom filozofije nisu mnogo bavili ni stari ni novi mislioci, i stoga su to više oprostive naše sumnje i zablude u toku tako važnog istraživanja, kad idemo tako teškim putevima bez vodiča i uputstava. One se čak mogu pokazati korisnima time, što pobuđuju radoznalost i razaraju onu implicitnu veru i sigurnost, koja je otrov svakog rasuđivanja i slobodnog istraživanja. Otkrivanje nedostataka u uobičajenoj filozofiji, ako takvih bude, neće, pretpostavljam, delovati obeshrabrujuće, već pre kao podstrek, da se pokuša nešto, što je potpunije i što više zadovoljava od onog, što se dosad javnosti pružalo.

Čini se, da se sva zaključivanja o činjenicama temelje na odnosu uzroka i posledice. Je dino pomoću tog odnosa možemo poći dalje od očevidnosti našeg pamćenja i naših osetila. Ako biste nekog upitali, zašto veruje u neku činjenicu, koja nije neposredno dana, na primer, da se njegov prijatelj nalazi na ladanju ili u Francuskoj, on bi vam zato naveo neki razlog. Taj bi razlog bio neka druga činjenica, recimo od njega primljeno pismo, ili znanje o njegovim ranijim odlukama i obećanjima. Čovek, koji bi na pustom ostrvu našao sat ili kakav drugi stroj, zaključio bi, da je na tom ostrvu jednom bilo ljudi. Sva naša zaključivanja o činjenicama iste su prirode. I tu se neprestano pretpostavlja, da postoji neka veza između sadašnje činjenice i one, koja se iz nje izvodi. Kad ne bi bilo ničega što ih povezuje, zaključak bi bio sasvim nesiguran. Kad čujem o neki artikulirani glas i racionalan govor u mraku, sigurni smo, da je neka osoba prisutna. A zašto? Zato, jer su to posledice ljudskog delovanja i stvaranja, i usko s njime povezane. Ako raščlanimo sve druge zaključke te prirode, otkrićemo, da se temelje na odnosu uzroka i posledice, i da je taj odnos ili blizak ili dalek, direktan ili paralelan. Vrućina i svetlost su paralelne posledice vatre, a o jednoj posledici može se s pravom zaključivati iz druge.

Ako bismo pak hteli dobiti zadovoljavajuće objašnjenje o prirodi te očevidnosti, koja nas uverava u činjenicu, moramo istražiti, kako dolazimo do saznanja uzroka i posledice.

Usudiću se ustvrditi u obliku opšte treze, koja ne dopušta iznimke, da se znanje tog odnosa ni u kom slučaju ne postiže zaključivanjem a priori, već da u potpunosti potiče iz iskustva, kad nalazimo, da su određeni predmeti neprestano međusobno povezani. Pokažite neki predmet čoveku koliko god hoćete jaka prirodna uma i darovitosti; ako je taj predmet njemu potpuno nov, on najsavesnijim ispitivanjem njegovih osetnih svojstava neće moći otkriti ni jedan od njegovih uzroka ili učinaka. Ako pretpostavimo, da je Adam od samog početka imao potpuno savršene umne sposobnosti, on po tekućem stanju i prozirnosti vode ne bi mogao zaključiti, da se u njoj može utopiti, niti bi iz svetlosti i topline vatre zaključio, da bi ga ona mogla uništiti. Svojstvima koja su dostupna osetilima nikada ni jedan predmet ne otkriva uzroke, koji su ga proizveli, kao ni učinke, koji će iz njega proizaći; niti može naš um bez pomoći iskustva ikada izvesti bilo kakve zaključke o stvarnoj opstojnosti i činjenicama.

Ta teza, da se uzroci i učinci otkrivaju ne razumom, već iskustvom, lako će biti prihvaćena u vezi s takvim predmetima, za koje se sećamo, da su nam nekad bili potpuno nepoznati, s obzirom na to da moramo bit svesni, kako smo tada bili potpuno nesposobni, da predvidimo, što će iz njih proizaći. Pokažite dva glatka komadića mramora nekome, ko nema pojma o fizici. On neće nikad otkriti da oni međusobno tako prijanjaju da je potrebna velika sila da ih rastavi u okomitom pravcu, dok se bočnom pritisku vrlo slabo odupiru. Za takve događaje koji imaju malo analognoga s običnim zbivanjima u prirodi, spremno se priznaje da se spoznaju samo iskustvom; a tokođe niko ne zamišlja da bi se eksplozija baruta ili privlačna sila magnetu ikad mogla otkriti pomoću apriornih razloga. Isto tako se ne protivimo da se naše poznavanje učinka, koji zavisi od zamršene mašinerije ili sakrivenih odnosa delova, pripisuje iskustvu. Ko će utvrditi, da može izneti dovoljan razlog zašto su mleko i hleb prikladna hrana za čoveka, a ne za lava ili tigra?

Međutim, na prvi pogled može se činiti, da ova istina ne važi u odnosu na događaje koje poznajemo od prvog časa, kad smo se pojavili na svetu, a koji se podudaraju s čitavim tokom prirode, i za koje se pretpostavlja, da zavise od jednostavnih svojstava predmeta bez ikakvih sakrivenih odnosa delova. Skloni smo da sebi umišljamo da bismo to delovanje mogli otkriti delatnošću samog uma, bez iskustva. Zamišljamo da bismo, kad bismo naglo došli na ovaj svet, odmah zaključili da bi jedna lopta bilijara udarcem prenela kretanje na drugu, i da ne bi bilo potrebno da čekamo takav događaj da bismo o njemu mogli govoriti sa sigurnošću. Uticaj navike je takav da ne samo sakriva naše prirodno neznanje tamo gde je ono najjače, nego mi i samu naviku gubimo iz vida i ona se pričinjava kao da ne postoji, baš zato jer je ima u toliko velikoj meri.

No razmišljanja koja slede možda će biti dovoljna da nas uvere kako se svi prirodni zakoni, sve telesne radnje bez izuzetka upoznaju samo iskustvom. Da nam se pokaže bilo koji predmet i zatrži, da se izjasnimo o učinku koji će iz njega proizaći, a da se ne osvrćemo na prošla zapažanja, na kakav bi način, pitam, duh morao pristupiti u ovoj radnji? On bi morao pronaći ili izmisliti neki događaj, koji će pripisati predmetu koa njegov učinak, a jasno je da bi taj pronalazak bio sasvim proizvoljan. Ni najtačnijim istraživanjem ili ispitivanjem duh nikada ne može naći delovanje u pretpostavljenom uzroku jer je učinak potpuno različit od uzroka, pa se dakle u njemu ne može otkriti. Kretanje druge bilijarske kugle potpuno je različit od događaj od kretanja prve, a u jednom nema ničega iz čega bi se i u najmanjoj meri dalo naslutiti drugo. Ako se kamen ili komad

metala podigne u zrak i ne podupre, on smesta pada; ali kad bismo stvar promatrali a priori, da li bismo u toj situaciji mogli išta otkriti, po čemu bi se mogla stvoriti ideja o kretanju kamena ili metala upravo prema dole, a ne prema gore ili u nekom drugom pravcu?

Pa kao što je prva zamisao ili izum nekog pojedinačnog učinka u svim prorodnim radnjama proizvoljan, ako se ne obratimo iskustvu, jednako moramo oceniti i pretpostavljenu vezu između uzroka i učinka, koja to dvoje povezuje i čini nemogućim da bi neki frugi učinak proizašao iz određenog uzroka.

Na primer, kad vidim da se bilijarska kugla kreće u pravcu prema drugoj, čak kad bih kao rezultat njihova dodira ili udarca i zamisao kretanje druge kugle, ne bih li mogao zamisliti i stotinu različitih događaja kao posledicu tog uzroka? Ne bi li obe ove kugle mogle ostati apsolutno nepokretne? Ne bi li se prva mogla vratiti istim pravcem natrag ili odskočiti od druge u bilo kojem pravcu ili smeru? Sve su te pretpostavke dosledne i daju se zamisliti. Zašto da dajemo prednost jednoj koja nije doslednija niti se daje zamisliti lakše nego ostale? Sva naša zaključivanja a priori nikad nam neće moći dokazati da je takvo davanje prednosti osnovano.

Ukratko, dakle, svaki je učinak događaj koji se razlikuje od svog uzroka. Stoga se on ne može otkriti u uzroku, i što se njemu a priori izmisli ili predoči, mora da je potpuno proizvoljno. Pa čak kad neko i navede učinak, njegova veza s uzrokom mora izgledati jednako proizvoljnom, s obzirom na to da ima mnogo drugih učinaka koji mora da se čine umu jednako doslednima i prirodnima. Uzalud bismo stoga pretendirali na to da ćemo odrediti tok bilo kojeg pojedinog događaja, ili da ćemo izvesti neki uzrok ili učinak bez pomoći promatranja i iskustva.

Odatle možemo shvatiti i razlog zašto nijedan filozof koji je razuman i skroman nikad nije pretendirao na to da će navesti poslednji uzrok bilo kojeg prirodnog događaja ili da će jasno pokazati delovanje one sile koja proizvodi bilo koji pojedinačni učinak u svemiru. Priznaje se da najviše nastojanje ljudskog uma ide za tim da pojednostavi principe iz kojih proizilaze prirodne pojave, i da mnogobrojne pojedinačne učinke svede na nekoliko opštih uzroka uz pomoć suđenja po analogiji, iskustvu i promatranju. Ali što se tiče uzroka tih opštih uzroka, uzalud bismo pokušali da ih otkrijemo, a niti ćemo ikada moći doći do nekog određenog tumačenja koje bi nas zadovoljilo. Ti poslednji izvori i principi potpuno su zatvoreni ljudskoj radoznalosti i istraživanju. Elasticitet, sila teže, kohezija delova, prenošenje kretanja udarcem; to su verovatno poslednji uzroci i principi koje ćemo ikada u prirodi otkriti. Možemo se smatrati dovoljno sretnima ako pažljivim istraživanjem i zaključivanjem uspemo pojedinu pojavu proslediti do tih opštih principa ili bar do njihove blizine. Najsavršenija prirodna nauka samo malo potiskuje granice našeg neznanja, isto kao što najsavršenija duhovna nauka služi samo tome da otkriva šira područja našeg neznanja. Tako je spoznavanje ljudske slepoće i slabosti rezultat svakog filozofiranja s kojim se susrećemo svakom prilikom uprkos svojim nastojanjima da ga izbegnemo ili mimođemo.

Čak ni geometrija, kad se pozove u pomoć prirodnoj nauci, nije sposobna da otkloni ovaj nedostatak, ili da nas dovede do poznavanja poslednjih uzroka, pored sve one tačnosti zaključivanja zbog koje je s pravom slave. Svaki deo primenjene matematike počiva na pretpostavci da priroda u svoje procese postavlja izvesne zakone; a apstraktnim se zaključivanjem želi ili pomoći iskustvu u otkrivanju tih zakona, ili odrediti njihov uticaj u pojedinim slučajevima u kojima on zavisi od tačnog stupnja udaljenosti ili kvantiteta. Tako se iskustvom otkriven zakon kretanja sastoji u tome da je momenat ili sila tela u pokretu u pravom

odnosu proporcionalna umnošku njegove mase i njegove brzine, i da prema tome mala sila može ukloniti najveću prepreku ili podići najveći teret, ako uz pomoć nekog uređaja ili mašinerije uspemo povećati brzinu te sile sve dok ona ne dobije premoć nad suprotnom silom. Geometrija nam pomaže u primeni tog zakona dajući nam ispravne dimenzije svih delova i oblika koji mogu da uđu u bilo koju vrstu mašine, ali otkriće samog zakona ipak dugujemo jedino iskustvu, i sva apstraktna zaključivanja na svetu nikad nas ne bi dovela ni koraka bliže tom znanju. Kad zaključimo a priori i promatramo neki predmet ili uzrok jedino kako se pojavljuje duhu, nezavisno od svih zapažanja, on nam nikad ne bi mogao dati pojam bilo kog drugog predmeta kao njegova učinka, a još manje pokazati nepovredivu i neodvojivu vezu među njima. Vrlo bi oštrouman morao biti čovek koji bi samim zaključivanjem mogao otkriti da je kristal učinak toplote, a led hladnoće, a da se pre toga nije upoznao s delovanjem tih svojstava.

Drugi deo

Međutim, mi ipak nismo dobili nikakav zadovoljavajući odgovor na prvo postavljeno pitanje. Sa svakim rešavanjem i dalje iskrsava novo pitanje, jednako teško kao pređašnje, i vodi nas daljnjim istraživanjima. Kad se pita: koja je priroda svih naših zaključivanja o činjanicama?, čini se da je pravi odgovor da se one temelje na odnosu uzroka i učinka. A kad se pita: šta je temelj svih naših zaključivanja i zaključaka o tom odnosu?, može se odgovoriti jednom rečju: iskustvom. No ako nas naše istraživačko raspoloženje tera još dalje u analizu i da pitamo: šta je temelj svih zaključaka iz iskustva?, to uključuje novo pitanje koje je možda teže rešiti i protumačiti. Filozofi, koji sebi daju vrlo mudar i samozadovoljan izgled, imaju težak zadatak kad sretnu osebe radoznalo raspoložene, koje ih guraju iz svakog ćoška u koji se povlače, i koje će ih sigurno na koncu dovesti u neki opasan škripac. Najbolje sredstvo da se izbegne ta neprilika jeste nepretencioznost, pa čak otkrivanje teškoća samima sebi pre nego što nam neko drugi na njih ukaže. Na taj način mi iz našeg vlastitog neznanja pravimo neku vrstu zasluge.

U ovom ću se odeljku zadovoljiti jednim laganim zadatkom i nastojaću samo to da na pitanje koje je ovde izloženo dam negativan odgovor. Kažem, dakle, da se, čak nakon što imamo iskustvo o delovanju uzroka i učinka, naši zaključci iz tog iskustva ne temelje na zaključivanju ili nekom razumskom procesu. Moramo nastojati da ovaj odgovor rastumačimo i odbranimo.

Treba svakako priznati da nas priroda drži vrlo daleko od svojih tajni i da nam pruža znanje samo o nekoliko površnih svojstava stvari, dok nam sakriva one sile i principe o kojima u potpunosti zavisi uticaj ovih stvari. Naša nas osetila obaveštavaju o boji, težini i čvrstoći hleba, ali nas ni osetila ni um ne mogu obavestiti o onim svojstvima koja ga čine prikladnim za ishranu i održavanje tela. Vid i dodir daju nam pretpostavku o trenutnom kretanju tela, ali sebi ni na najbleđi način ne možemo predočiti onu čudesnu silu ili moć, koja bi zauvek prenosila s jednog mesta na drugo telo koje se kreće i koju tela nikad ne gube, a da je ne prenesu na drugo. Ali bez obzira na ovo nepoznavanje prirodnih sila³⁴⁸ i principa, gde opažamo ista svojstva, uvek pretpostavljamo da ona poseduju jednake tajne sile, i očekujemo da će iz njih slediti učinci slični onima koje poznajemo iz iskustva. Ako nam se pokaže telo boje i gustine hleba, koji smo ranije

³⁴⁸ Reč sila se ovde upotrebljava u širokom i običnom smislu. Njeno bi tačnije tumačenje dalo daljnjih priloga ovom dokazivanju. Vidi odeljak VII (Ova beleška dodata u izdanju F).

jeli, mi se ne skanjemo ponoviti to iskustvo i sa sigurnošću predviđamo da se radi o jednakoj hrani i okrepi. A to je duhovni ili misaoni proces kojega bih temelj rado upoznao. Svagde se priznaje da nije poznata veza između osetnih svojstava i tajnih sila, i da prema tome duh ne može stvoriti neki zaključak o njihovoj stalnoj i redovnoj povezanosti ni po čemu što mu je o njihovoj prirodi poznato. Što se tiče prošlog iskustva, može se dopustiti da ono daje neposredna i sigurna obaveštenja samo upravo o onim predmetima i o onom vremenskom roku koje je ono upoznao. No zašto bi to iskustvo trebalo proširiti na budućnost i na druge predmete, koji bi, prema onome što mi znamo, mogli biti samo po izgledu slični; to je glavno pitanje na kojem bih se zadržao. Hleb koji sam ranije jeo, hranio me; t.j. telo takvih osetnih svojstava imalo je tada takve tajne moći. No da li iz toga sledi da me drugi hleb u drugo vreme mora takođe hraniti i da jednaka osetna svojstva moraju uvek pratiti jednake tajne moći? Taj zaključak nikako ne izgleda nužan. U najmanju ruku treba priznati da se ovde radi o zaključku koji je povukao duh, da se tu radi o izvesnom koraku, o misaonom procesu i izvodu koji bi trebalo objasniti. Ove dve teze daleko su od toga da bi bile iste: nalazim da je takav predmet uvek pretio takav učinak. Predviđam da će druge predmete, koji se čine istovrsni, pretiti istovrsni učinci. Ja mogu priznati da se jedna teza s pravom može izvesti iz druge; čak i znam da se ona uistinu uvek izvodi. Ali ako tvrdite da taj izvod nastaje procesom zaključivanja, molim da mi se to zaključivanje pokaže. Spajanje tih teza je intuitivno. Traži se posredni član koji će dozvoliti duhu da izvrši takav izvod, ako se on zaista može vršiti, zaključivanjem i dokazivanjem. Koje je vrste taj posredan član, to, priznajem, prelazi moje shvatanje. Na onima je da ga pokažu koji tvrde da zaista postoji i da je izvor svih naših zaključaka o činjenicama.

Taj negativni argument sigurno mora s vremenom postati sasvim uverljiv, i to onda, kad će mnogi oštromni i sposobni filozofi svoja ispitivanja usmeriti tim putem. Niko pak neće nikada moći otkriti neku spojnu tezu ili posredni korak koji podupire razum u tom zaključivanju. No kako je pitanje još novo, svaki čitalac možda neće imati toliko poverenja u vlastito oštromlje da zaključi da neki argument zato što se ne može istražiti, uistinu i ne postoji. Iz tog razloga možda je potrebno odvažiti se na teži zadatak i, nabrojivši sve grane ljudskog znanja, nastojati pokazati da ni jedna od njih ne može pružiti takav argument.

Svi se zaključci mogu podeliti u dve vrste, naime u demonstrativne zaključke, ili one koji se tiču odnosa između pretpostavki, i moralno-izvesne zaključke³⁴⁹ t.j. takove, koji se tiču činjenica i opstojnosti. Da u ovom slučaju nema demonstrativnih argumenata, čini se da je očito, jer nema protivurečnosti u tome da se tok prirode može menjati i da predmet sličan onome koji smo upoznali iskustvom mogu da prate različiti ili suprotni učinci. Ne mogu li sebi jasno zamisliti da neko telo koje pada iz oblaka i u svakom je drugom pogledu slično snegu, ipak ima ukus soli ili na dodir deluje kao vatra? Ima li razumljivije teze nego što je tvrdnja da će svo drveće cvetati u decembru ili januaru, a gubiti lišće u maju ili junu? A sve što je razumljivo i što može biti jasno zamišljeno nije protivurečno u sebi, te mu se netačnost nikad ne može dokazati nekim demonstrativnim argumentom ili apstraktnim zaključivanjem a priori.

Ako dakle argumenti izazovu naše poverenje u prošlo iskustvo, te se po njemu ravnamo kod suđenja u budućnosti, ti argumenti mogu biti samo verovatni ili takvi koji se tiču činjenica i stvarne opstojnosti prema gore spomenutoj podeli. No ako se naše tumačenje te vrste zaključka prizna pouzdanim i zadovoljavajućim, nikakvi dokazi te vrste ne smeju se pojaviti. Rekli smo da

³⁴⁹ Moralne ili verovatne: Izdanja E i F.

se svi argumenti opstojnosti temelje na odnosu uzroka i učinka, da naše poznavanje tog odnosa u potpunosti potiče iz iskustva i da svi naši iskustveni zaključci polaze od pretpostavke da će se budućnost podudarati s prošlošću. Nastojati, dakle, da se ova poslednja pretpostavka dokaže verovatnim argumentima, ili argumentima koji se tiču opstojnosti, očigledno znači kretati se u krugu i uzimati za gotovo upravo ono što je u pitanju.

Uistinu se svi iskustveni dokazi temelje na istovrsnosti, koju otkrivamo među prirodnim predmetima i koji nas navode da očekujemo učinke slične onima za kakve smo već otkrili da dolaze od takvih predmeta. Niko ko nije budala ili ludak nikada neće hteti osporiti autoritet iskustva ili odbaciti taj veliki vodič ljudskog života. Ipak se filozofu svakako može dozvoliti da bude bar toliko radoznao da ispita princip ljudske prirode, koji podaje taj moćni autoritet iskustvu, a nama daje da se okoristimo tom istovrsnošću koju je priroda stvorila među različitim predmetima. Iz uzroka, koji se čine istovrsni, očekujemo istovrsne učinke. Ovo je zbir svih naših iskustvenih zaključaka. Kad bi taj zaključak bio stvoren razmišljanjem, čini se očito da bi on u početku i na temelju jednog slučaja bio jednako savršen kao nakon ma koliko dugog iskustva. Ali je slučaj sasvim drugačiji. Nema ničega što bi bilo sličnije nego što su jaja, ali niko na račun te pojavne sličnosti ne očekuje isti ukus i užitak od svih njih. Tek posle dugačkog niza jednakih pokusa bilo kakve vrste dolazimo do čvrstog uverenja i sigurnosti u odnosu na određeni događaj. A gde je taj proces zaključivanja koji iz jednog primera povlači zaključak toliko različit od onoga što se izvodi prema sto slučajeva koji se ni u čemu ne razlikuju od onog jednog? Ovo pitanje postavljam kako zbog pouke, tako i sa svrhom da ukažem na poteškoće. Takvog zaključivanja ja ne mogu naći, ne mogu zamisliti. Ali moj je duh spreman da primi pouku, ako bi se neko udostojio da mi je da.

Kad bi se reklo, da iz izvesnog broja jednakih pokusa izvodimo vezu između osetnih svojstava i tajnih sila, tada moram priznati da mi se to čini kao ista poteškoća izražena drugim rečima. Ponovo se javlja pitanje na kakvom se procesu dokazivanja temelji taj izvod? Gde je srednji član, gde su posredne pretpostavke koje spajaju teze što su tako daleke jedna od druge? Priznaje se da se boja, čvrstina i druga osetna svojstva hleba ne čine same po sebi kao da imaju neku vezu s tajnim silama ishrane i održavanja. Jer inače bi se te tajne sile mogle iz prve pojave tih osetnih svojstava bez pomoći iskustva, suprotno mišljenju svih filozofa i suprotno jasnim činjenicama. Tu se dakle očituje naše prirodno stanje neznanja u odnosu na sile i delovanje svih predmeta. Kako da se tome doskoči pomoću iskustva? Ono nam samo pokazuje izvestan broj jednakih učinaka koji proizilaze iz izvesnih predmeta, i uči nas da su ti određeni predmeti u određeno vreme imali takve sile i moći. Kada se pokaže nov predmet istovrsnih osetnih svojstava, očekujemo istovrsne sile i moći i nadamo se jednakom učinku. Od tela, koje je jednake boje i čvrstoće kao hleb očekujemo jednaku ishranu i okrepu. No to je sigurno korak ili postupak duha koji treba objasniti. Kad neko kaže: *U svim prošlim slučajevima našao sam da su takva osetna svojstva povezana takvim tajnim moćima*, i kad kaže *slična osetna svojstva biće uvek povezana uz istovrsne tajne moći*, on nije izrekao tautologiju, niti su te teze bilo počemu iste. Kažete da je jedna izvod druge. No morate priznati da izvod nije intuitivan a niti demonstrativan. Kakve je onda prirode? Kazati da potiče iz iskustva znači unapred pretpostaviti ono što je u pitanju; jer svi izvodi iz iskustva temelje se na pretpostavci da će budućnost ličiti na prošlost i da će istovrsne sile biti združene s istovrsnim osetnim svojstvima. Ako se posumnja da si se tok prirode mogao promeniti i da bi budućnost mogla da se ne ravna prema prošlosti, čitao iskustvo postaje beskorisno i ne može dovesti ni do kakvog izvoda ni zaključka. Nemoguće je stoga nekim

iskustvenim dokazima dokazati sličnost između prošlosti i budućnosti, s obzirom na to da su svi ti dokazi zasnovani na pretpostavci o toj sličnosti. Dopustimo da je tok stvari dosad bio ma koliko pravilan; sama ta činjenica bez novih dokaza ili izvoda ne dokazuje da to tako mora ostati i ubuduće. Uzalud se smatra da smo kroz prošlo iskustvo upoznali prirodu tela. Njihova tajna priroda, a prema tome i sve njihove posledice i uticaji mogu se promeniti a da se uopšte ne promene njihovi osetni kvaliteti. Ovo se događa ponekad s nekim predmetima, pa zašto da se ne desi uvek, i to na svim predmetima? Kakva logika, kakav proces dokazivanja jamči protiv te pretpostavke? Kaže se da moje delovanje pobija tu sumnju. No to znači da se ne shvata smisao mog pitanja. Kao biće koje deluje, ja sam s time potpuno zadovoljan, ali kao filozof u kome ima nešto radoznalosti, da ne kažem sumnje, želim da upoznam temelj tog izvoda. Nikakv studij ni istraživanje nisu dosad uspeali ukloniti moju teškoću, niti zadovoljiti me u tako važnoj stvari. Mogu li učiniti nešto bolje negoli da poteškoće izložim javnosti, iako se možda malo nadam nekom rešenju? Time ćemo barem postati svesni svog neznanja, ako svoje znanje i nećemo povećati.

Moram priznati da je neoprostiva uobraženost čoveka, koji zaključuje da neki dokaz uistinu ne postoji zato jer ga on sam nije ispitao. Takođe moram dodati da bi možda bilo brzopoleto zaključiti da neki problem prelazi ljudsku moć shvatanja zato što su svi učenjaci raznih vremena besplodno istraživali taj problem. Čak da ispitamo sve izvore znanja i zaključimo da su nedostadni za takav problem, još uvek može ostati neka sumnja da nisu bili potpuno nabrojan i ili tačno ispitani. No što se tiče ovog problema ovde, treba uzeti u obzir neka razmatranja koja, čini se, uklanjaju sve optužbe o uobraženosti ili sumnju o zabludi.

Poznato je da i oni seljaci koji su najgluplji i najveće neznalice, a i deca, pa čak i nesvesne životinje, uče od iskustva i upoznaju svojstva prirodnih predmeta promatrajući učinke koji iz njih proizilaze. Nakon što dete oseti bol kad je dodirnulo plamen sveće, paziće da ruku ne primiće sveći i očekivaće sličan učinak od uzroka koji je sličan po svojim osetnim svojstvima i pojavi. Ako stoga neko utvrdi da je razum tog deteta nekim procesom dokazivanja ili razmišljanja doveden do tog zaključka, s pravom ću od njega tražiti da taj argument izloži, a on nikako neće smeti odbiti taj zahtev. On ne može reći da je dokaz teško izvestan i da se izmiče njegovom istrživanju, kad priznaje da je pristupačan i sposobnosti jednog deteta. Zato ako časkom okleva, ili ako nakon razmisli iznese neki zamršen ili dubokouman argument, on na neki način priznaje da je stvar izgubio i da ne dolazimo zaključivanjem do pretpostavke da prošlost liči na budućnost i da kod uzroka koji se čine slični valja očekivati slične učinke. To je teza koju sam nameravao pretresti u ovom odeljku. Ako sam u pravu, ne umišljam sebi da sam učinio neko veliko otkriće; a ako nisam u pravu, moram priznati da sam vrlo zaostao u učenosti, s obzirom na to da sada ne mogu otkriti neki argument koji mi je, kako se čin, bio savršeno poznat davno pre nego što sam izašao iz kolevke.

V. V. O. Kvajn ** - Dve dogme empirizma

Moderni empirizam velikim delom su odredile dve dogme. Prva je verovanje u osnovnu podelu istina na analitičke, ili zasnovane na značenju nezavisno od činjenica, i sintetičke, ili zasnovane na činjenicama. Druga dogma je redukcionizam: verovanje da je svaki smisao iskaz ekvivalentan nekoj logičkoj konstrukciji sazdanom na terminima koji upućuju na neposredno iskustvo. Nameravam da pokažem da su obe dogme neosnovane. Ishod napuštanja ovih dogmi jeste, prvo, brisanje zamišljene granice između spekulativne metafizike i prirodne nauke, i drugo, približavanje pragmatizmu.

I Pozadina analitičnosti

Kantova podela istina na analitičke i sintetičke bila je nagoveštena već u Hjumovom razlikovanju između odnosa ideja i činjenica, i u Lajbnicovom razlikovanju između istina razuma i istina činjenica. Po Lajbnicu, istine razuma su istinite u svim mogućim svetovima. Ako zanemarimo slikovitost izraza, to znači da su istine razuma one čija je lažnost nemoguća. U istom duhu, analitički iskazi se definišu kao oni iskazi čije je poricanje po sebi protivrečno. Ali, ta definicija ima veoma malu vrednost kao objašnjenje; u onom širokom smislu u kome je potreban za ovu definiciju analitičnosti, pojam takve protivrečnosti bi trebalo da bude razjašnjen upravo u onoj meri u kojoj i pojam analitičnosti. Oba pojma su samo dva vida jedne iste tvorevine sumnjive vrednosti.

Kant je smatrao analitičkim onaj iskaz u kojem subjektu nije pripisano ništa više od onoga što je u subjektu pojmovno već sadržano. Ovo određenje ima dva nedostatka: ograničava se na iskaze subjekt - predikat oblika, i poziva se na pojam sadržavanja koji ostaje u metaforičkoj ravni. Međutim, ono što Kant ima na umu očividnije je iz načina na koji upotrebljavamo pojam analitičnosti nego iz navedene definicije, i može se izraziti na sledeći način: iskaz je analitički kada je istinit na osnovu značenja i nezavisno od činjenica. Polazeći od toga, ispitajmo pojam značenja koji je pretpostavljen.

Trebalo bi imati u vidu da se značenje ne sme poistovetiti sa imenovanjem. Fregeov primer "Zvezde Vetrenjače" i "Zvezde Zornjače" i Raselov primer "Skota" i "autora Vejverlija" pokazuju da termini mogu da imenuju istu stvar, a da se razlikuju po značenju. Razlikovanje između značenja i imenovanja jeste isto toliko važno u ravni apstraktnih termina. Termini "9" i "broj planeta" imenuju jedan isti apstraktni entitet, ali im moramo pripisati različito značenje; jer, da bi se utvrdilo da li je reč o istom entitetu, bilo je potrebno astronomsko posmatranje a ne samo puko razmišljanje o značenjima.

Navedeni primeri sadrže singularne termine, konkretne i apstraktne. U pogledu opštih termina, ili predikata, situacija se donekle razlikuje mada je paralelna. Dok singularni termin naizgled imenuje neki entitet, apstraktan ili konkretan, opšti termin to ne čini; međutim, opšti termin je istinit za svaki entitet, za svaki od mnogih entiteta, ili nije istinit ni za jedan entitet. Klasa svih entiteta za koje je neki opšti termin istinit naziva se opsegom tog termina. Slično kontrastu između značenja jednom singularnog termina i entiteta koji on imenuje, možemo razlikovati značenje jednog opšteg termina i njegov opseg. Na primer, opšti termini "stvorenje sa srcem" i "stvorenje sa bubrezima" možda imaju sličan opseg, ali nemaju slično značenje.

Brkanje značenja i opsega u slučaju opštih termina ređe je nego brkanje značenja i imenovanja u slučaju singularnih termina. U filozofiji je opšte mesto suprotstavljanje intenzije (ili značenja) opsegu, ili, u izmenjenoj terminologiji, konotacije denotaciji.

Aristotelovski pojam suštine je bez sumnje bio preteča modernom pojmu intenzije ili značenja. Prema Aristotelu, za ljude je suštinsko da su racionalni, a slučajno da su dvonošci. Ipak postoji jedna važna razlika između ovog shvatanja i doktrine o značenju. Sa ove druge tačke

* Ovo je prevod članka "Two Dogmas of Empiricism", iz Kvajnovе knjige *From a Logical Point of View* (New York: Harper&Row, sec. ed. 1963. pp. 20 - 46 (prim. prev.)).

gledišta, može se dopustiti (makar samo argumenta radi) da je racionalnost deo značenja reči "čovjek", a da dvonožnost nije, ali se istovremeno može smatrati da je dvonožnost deo značenja reči "dvonožac", a da racionalnost to nije. Tako, sa tačke gledišta doktrine o značenju nije smisljeno reći da je za datog pojedinca, koji je ujedno i čovek i dvonožac, racionalnost suštinska, a dvonožnost slučajna, ili obrnuto. Za Aristotela, stvari imaju suštine, ali samo jezički oblici poseduju značenje. Značenje je ono što suština postane kada se odvoji od predmeta na koji upućuje i veže se za reč.

Teoriji značenja se očito postavlja pitanje o prirodi njenih predmeta: šta su značenja? Možda potreba za označenim entitetima potiče otuda što se ranije nije uviđalo da su značenje i referencija (imenovanje) dve različite stvari. Kada se teorija značenja i teorija referencije jednom oštro razdvoje, postaje sasvim jasno da se teorija značenja mora prvenstveno baviti naprosto sinonimnošću jezičkih oblika i analitičnošću iskaza; a sama značenja se mogu odbaciti kao nejasni posrednički entiteti.

Ponovo smo, dakle, suočeni sa problemom analitičnosti. Nije potrebno dugo tražiti iskaze koji su prema opštoj filozofskoj saglasnosti analitički. Oni se svrstavaju u dve klase. Za iskaze prve klase, koji se mogu nazvati logički istinitim, obrazac je iskaz:

(1) Nijedan neoženjen čovek nije oženjen.

Za ovaj primer značajno je to što je istinit ne samo u obliku u kojem je dat, nego i u svim reinterpretacijama termina "čovjek" i "oženjen". Ako pretpostavimo jedan prethodni skup logičkih čestica, kao što su "nijedan", "ne-", "ne", "ako", "onda", "i", itd, logička istina se, uopšteno govoreći, određuje kao iskaz koji je istinit i ostaje istinit u svim reinterpretacijama onih njegovih sastavnih delova koji nisu logičke čestice.

Ali, postoji još jedna klasa analitičkih izraza, za koje je obrazac iskaz:

(2) Nijedan momak nije oženjen.

Ovakav iskaz odlikuje se time što zamenu sinonima može postati logičkom istinom; tako se (1) može pretvoriti u (2) ako se termin "momak" zameni svojim sinonimom "neoženjen čovek". Ali, pošto smo u gornjem opisu morali da se oslonimo na pojam "sinonimnosti" koji nije nimalo jasniji od pojma analitičnosti, ova druga klasa analitičkih iskaza, pa onda i sama analitičnost, i dalje nije određena na odgovarajući način.

Poslednjih godina Karnap je težio tome da analitičnost objasni pozivajući se na ono što naziva deskripcija-stanja. Deskripcija-stanja je svako iscrpno pridavanje istinosnih vrednosti atomskim ili prostim jezičkim izrazima. Po Karnapu svi ostali jezički iskazi su sačinjeni od svojih sastavnih rečenica pomoću dobro poznatih logičkih oruđa, na takav način da je za svaku deskripciju-stanja istinitosna vrednost bilo kog složenog iskaza utvrđena logičkim zakonima koji se mogu specifikovati. Iskaz se, onda, smatra analitičkim ako je istinit za svaku deskripciju-stanja. Ovo gledište je prerada Lajbnicovog pojma "istinit u svim mogućim svetovima". Trebalo bi ipak napomenuti da je ova verzija analitičnosti pogodna jedino ukoliko su, za razliku od "Džon je momak" i "Džon je neoženjen", atomski jezički iskazi međusobno nezavisni. U suprotnom, postojala bi deskripciju-stanja koja pridaje istinitost iskazu "Džon je momak" i "Džon je neoženjen", pa bi, na osnovu predloženog merila, iskaz "Nijedan momak nije neoženjen" bio pre sintetičan nego analitičan. Dakle deskripcija-stanja kao merilo za analitičnost prikladna je samo za one jezike u kojima ne postoje vanlogički parovi sinonima, kao što su "momak" i "neoženjen čovek" naime, u kojima ne postoji onaj tip parova sinonima na kojem se zasniva druga klasa analitičkih iskaza. Deskripcija-stanja kao merilo u najboljem slučaju jeste rekonstrukcija logičke istinitosti, ali ne i analitičnosti.

Nisam želeo da sugerišem kako Karnap o ovome ima nekih iluzija. Njegov pojednostavljeni obrazac jezika sa svojim deskripcijama-stanja sačinjen je ne radi rešavanja opšteg problema analitičnosti, nego prvenstveno u cilju razjašnjenja verovatnoće indukcije. Međutim, naš problem je analitičnost; a tu najveće teškoće ne donosi prva klasa analitičkih izraza, logičke istine, već druga klasa, ona koja počiva na pojmu sinonimnosti.

II Definicija

Neki filozofi veruju da se ove teškoće mogu otkloniti svođenjem analitičkih iskaza druge klase na analitičke iskaze prve klase, na logičke istine, pomoću definicije; na primer, "momak" se definiše kao "neoženjen čovek". Ali, kako se to termin "momak" definiše kao "neoženjen čovek"? Ko ga je i kada tako definisao? Hoćemo li se pozvati na najbliži rečnik i odredbu leksikografa uzeti za zakon? Taj put je svakako pogrešan. Leksikograf je empirijski naučnik koji se bavi beleženjem prethodno datih činjenica; on termin "momak" tumači pomoću termina "neoženjen čovek" verujući da između tih izraza postoji odnos sinonimnosti implicitno prisutan u opštoj ili preporučenoj upotrebi, i da taj odnos prethodi njegovoj sopstvenoj delatnosti. Pojam sinonimnosti kakav se ovde pretpostavlja tek bi trebalo razjasniti, i to pomoću termina koji su u vezi sa jezičkim ponašanjem. Očigledno je da se za zasnivanje sinonimnosti ne možemo poslužiti "definicijom" koja predstavlja leksikografov izveštaj o nekoj posmatranoj sinonimnosti.

Svakako, delatnošću definisanja ne bave se samo filozofi. Filozofima i naučnicima se isto tako često ukazuje prilika da neki nedovoljno jasan pojam "definišu" parafrazirajući ga putem termina koji pripadaju nekom poznatom rečniku. Ali, slično definiciji koju daje filolog, takva definicija je najčešće stvar čiste leksikografije - ona tvrdi postojanje nekog odnosa sinonimnosti koji prethodi izloženom razjašnjenju.

Samo po sebi je nejasno šta znači tvrditi sinonimnost i koje su međusobne veze nužne i dovoljne da bi se dva jezička oblika mogla valjano opisati kao sinonimna; ipak, ma kakve bile, te međusobne veze obično su zasnovane na upotrebi. Prema tome, definicije koje izveštavaju o odabranim primerima sinonimnosti jesu izveštaji o upotrebi.

Međutim, postoji jedan drugačiji tip delatnosti definisanja koji se ne svodi na izveštavanje o prethodno postojećim sinonimnostima. Imam na umu ono što Karnap naziva eksplikacijom* – delatnost kojoj se filozofi, a i naučnici, prepuštaju u svojim filozofski najnadahnutijim trenucima. Svrha eksplikacije nije samo da se definiendum parafrazira jednim direktnim sinonimom, nego i da se on stvarno usavrši istančavanjem i dopunjavanjem njegovog značenja. Ali, mada nije samo izveštaj o prethodno postojećoj sinonimnosti između definienduma i definiensa i eksplikacija počiva na drugim prethodno postojećim sinonimnostima. Stvar se može posmatrati na sledeći način. Svaka reč vredna eksplikacije ima neke kontekste koji su, uzeti kao celine, dovoljno jasni i precizni da bi bili korisni; a svrha eksplikacije jeste da održi upotrebu tih favorizovanih konteksta i ujedno pojača upotrebu drugih konteksta. Prema tome, da bi jedna data definicija bila pogodna za eksplikaciju, potrebno je ne da definiendum u svojoj prethodno postojećoj upotrebi bude sinoniman sa definiensom, nego samo da svaki od tih favorizovanih konteksta definienduma, uzet kao celina u svojoj prethodno postojećoj upotrebi, bude sinoniman sa odgovarajućim kontekstom definiensa.

Dva alternativna definiensa mogu biti jednako pogodna za postavljeni zadatak eksplikacije, a da ipak nisu međusobno sinonimna; naime, moguće je da bez razlike posluže u favorizovanim kontekstima a da inače budu divergentni. Izaberemo li pre jedan nego drugi definiens, postavimo jednim "Neka bude", to jest definicijom eksplikativnog tipa, takav odnos sinonimnosti između definienduma i definiensa kakav ranije nije postojao. Međutim, kao što znamo, eksplikativna uloga takve definicije još uvek počiva na prethodno postojećim sinonimnostima.

Ali, preostaje još jedna, ekstremna vrsta definicije, koja se uopšte ne oslanja na prethodno postojeće sinonimnosti: reč je o izričito konvencionalnom uvođenju novih notacija radi pukog skraćivanja. U ovom slučaju definiendum postaje sinonim sa definiensom samo zahvaljujući tome što je izričito napravljen tako da sa njim bude sinoniman. Ovo je zaista jasan primer sinonimnosti stvorene putem definicije; kamo sreće da su sve vrste sinonimnosti tako razumljive! U ostalim slučajevima, međutim, definicija pre počiva na sinonimnosti nego što je objašnjava.

Reč "definicija" je poprimila neki začuđujući umirujući prizvuk, bez sumnje zato što se često pojavljuje u logičkim i matematičkim spisima. Bilo bi dobro da učinimo digresiju i ukratko procenimo ulogu definicije u formalnom proučavanju.

U logičkim i matematičkim sistemima može se težiti dvoma, međusobno suprotstavljenim tipovima ekonomičnosti; svaki od njih je na sebi svojstven način praktično koristan. Možemo, prvo, težiti ekonomičnosti praktičnog izražavanja - lakoće i sažetosti u iskazivanju raznolikih odnosa. Ova vrsta ekonomičnosti obično pretpostavlja postojanje razlikujućih sažetih notacija za jedno mnoštvo pojmova. A možemo, nasuprot tome, da težimo i ekonomičnosti u gramatici i rečniku, možemo pokušati da utvrdimo takav minimum osnovnih pojmova koji nam, kada se za svaki od njih usvoji jedna razlikujuća notacija, omogućuju da svaki drugi željeni pojam izrazimo putem puke kombinacije i ponavljanja naših osnovnih notacija. S jedne tačke gledišta, ova druga vrsta ekonomičnosti nije praktična, pošto oskudnost osnovnih izraza nužno izaziva proširenje izlaganja. Ali, ona je praktična u jednom drugom smislu: uveliko pojednostavljuje teorijsko izlaganje o jeziku, jer svodi na najmanju meru termine i oblike konstrukcija od kojih je jezik sačinjen.

Mada na prvi pogled nespojive, ove vrste ekonomičnosti su vredne, svaka na svoj način. Zato se obično i združuju izgradnjom dvaju jezika od kojih jedan predstavlja deo drugog. Inkluzivan jezik, mada gramatički i rečenički bogat, ekonomičan je u pogledu dužine izlaganja; a jezik-deo, nazvan primitivnom notacijom, ekonomičan je gramatički i rečnički. Celina i deo povezani su pravilima prevođenja - pomoću njih se svaki izraz koji nije sadržan u primitivnoj notaciji izjednačuje sa nekim skupom izraza obrazovanim od primitivne notacije. Ova pravila prevođenja predstavljaju takozvane definicije koje se javljaju u formalizovanim sistemima. Bolje je posmatrati ih kao korelacije između dvaju jezika, od kojih jedan čini deo drugoga, nego kao dodatke drugom jeziku.

Ali, te korelacije nisu proizvoljne. One bi trebalo da pokažu da, izuzmemo li kratkoću i prikladnost, primitivne notacije mogu uspešno izvršavati sve one zadatke kojima služi bogat jezik. Zato se može očekivati da će u svakom pojedinom slučaju definiendum i definiens biti međusobno povezani na jedan od tri već opisana načina. Definiens može biti verna parafraza definienduma u užoj notaciji, i tada se održava neposredna sinonimnost³⁵⁰ kao sinonimnost prethodno postojeće upotrebe; zatim definiens može da u duhu eksplikacije usavrši prethodno postojeću upotrebu definienduma; najzad, definiendum može da bude novostvorena notacija kojoj je sada i ovde pridato novo značenje.

Dakle, izuzev u onom krajnjem slučaju izričito konvencionalnog uvođenja novih notacija, nalazimo da definicija i u formalnim i u neformalnim radovima zavisi od prethodnih odnosa sinonimnosti. Pa pošto smo videli da pojam definicije ne rešava pitanje o sinonimnosti i analitičnosti, razmotrimo nadalje pobliže sinonimnost, a ostavimo po strani definiciju.

III Mogućnost uzajmne zamene

Bliže ispitivanje zavređuje potpuno prirodna primedba da je sinonimnost jezičkih oblika samo mogućnost njihove uzajmne zamene u svim kontekstima, a da se pri tome ne promeni istinitosna vrednost - Lajbnicovim rečima rečeno, mogućnost uzajmne zamene salva veritate. Trebalo bi imati na umu da ovako shvaćeni sinonimi mogu čak i da budu nejasni; važno je jedino da se u toj nejasnosti podudaraju.

Ipak, nije sasvim tačno da se sinonimi "momak" i "neoženjen čovek" mogu uvek uzajmno zameniti salva veritate. Istine koje postaju lažne kada se termin "momak" zameni terminom "oženjen čovek" lako se mogu načiniti pomoću izraza "bachelor of Arts" ili "bachelor's buttons"³⁵¹, a i pomoću navođenja, na primer:

³⁵⁰ Prema jednom drugom značajnom smislu termina "definicija", odnos koji se održava može biti i nešto slabiji odnos prostog slaganja u pogledu referencije. Ipak će biti bolje da se ne zadržavamo na pojmu definicije u ovom smislu, pošto on nije relevantan za pitanje o sinonimnosti.

³⁵¹ Bachelor of Arts, engleski izraz sa značenjem "osoba koja ima najniži akademski stepen", sadrži kao sastavni deo reč "momak" ("bachelor"). Isto važi za izraz "bachelor's buttons" pod značenjem razlika. (prim. prev.)

"Momak" ima manje od deset slova.

Ali, takvi protivprimeri mogu da se odstrane ako se izrazi "bachelor of Arts" i "bachelor's buttons", kao i reč "momak" pod znacima navoda, shvate kao pojedinačne nedeljive reči, pa se zatim postavi sledeći uslov: mogućnost uzajamne zamene salva veritate nećemo primenjivati na fragmetarne slučajeve primenjivanja unutar jedne reči. Pod pretpostavkom da je ovo shvatanje sinonimnosti u drugim pogledima prihvatljivo njegova slaba strana je što se poziva na jednu prethodnu koncepciju termina "reč" čija odredba ne zadaje manje teškoća. Ipak, možemo da smatramo da smo učinili izvestan napredak time što smo sveli problem sinonimnosti na problem reči. Dakle, nastavimo sa ovim razmatranjem kao da termin "reč" nije sporan.

Ostaje pitanje da li je mogućnost uzajamne zamene salva veritate (izuzmemo li slučajeve pojavljivanja unutar reči) dovoljno jak uslov za sinonimnost, ili se, naprotiv, može dogoditi da neki heteronomni izrazi budu uzajamno zamenjivi. Budimo jasni, ovde nas ne zanima sinonimnost u smislu potpune istovetnosti u psihološkim asocijacijama, ili u pesničkoj vrednosti; u tom smislu stvarno i ne postoje dva izraza koja bi bila sinonimna. Zanima nas jedino ono što bi se moglo nazvati kognitivnom sinonimnošću. Šta je ona tačno, ne može se reći, dokle god se ovo ispitivanje uspešno ne dovrši; ali o njoj već ponešto i znamo jer nam je bila potrebna u I odeljku u vezi sa analitičnošću. Vrste sinonimnosti kakva nam je tamo bila potrebna odnosila se samo na mogućnost pretvaranja bilo kojeg analitičkog iskaza u logičku istinu pomoću zamene sinonima sinonimima. Obrnuvši stvar i pretpostavivši analitičnost, mogli bismo (služeći se već poznatim primerom) da kognitivnu sinonimnost objasnimo na sledeći način - reći da su izrazi "momak" i "neoženjen čovek" kognitivno sinonimni znači reći, ni manje ni više nego da je iskaz:

(3) Svi i jedino momci su neoženjeni ljudi,
analitičan.³⁵²

Međutim, nama je potrebno objašnjenje sinonimnosti koje ne pretpostavlja analitičnost kada bi već trebalo da, obrnuvši postupak, analitičnost objasnimo putem kognitivne sinonimnosti, kako smo to preduzeli u I odeljku. A sada se i ukazuje prilika da kognitivnu sinonimnost razjasnimo nezavisno; reč je o mogućnosti uzajamne zamene salva veritate svugde izuzev unutar reči. Da rezimiramo: pitanje koje nam se postavlja jeste da li je takva mogućnost uzajamne zamene dovoljan uslov za kognitivnu sinonimnost. Pomoću sledeće vrste primera možemo brzo da se uverimo da jeste. Iskaz:

(4) Nužno su svi i samo momci momci

očigledno je istinit, čak i ako se pretpostavi da je prilog "nužno" obrazovan tako usko da se istinito može primenjivati jedino na analitički iskaz. Prema tome, ako se izrazi "momak" i "neoženjen čovek" mogu uzajamno zameniti salva veritate iskaz:

(5) Nužno su svi i samo momci neoženjeni ljudi

koji smo dobili zamenivši termin "momak" u (4) terminom "neoženjen čovek" mora, kao i (4) da bude istinit. Ali, reći da je iskaz (5) istinit znači reći da je iskaz (3) analitičan, a onda i da su izrazi "momak" i "neoženjen čovek" kognitivno sinonimni.

Da vidimo sada zbog čega gornji argument liči na neki hokus-pokus. Jačina uslova mogućnosti uzajamne zamene salva veritate menja se srazmerno razlikama u bogatstvu jezika kojim raspolazemo. Gornji argument pretpostavlja da se bavimo jezikom dovoljno bogatim da sadrži prilog "nužno", obrazovan tako da se istinito primenjuje onda i samo onda kada se primenjuje na analitički iskaz. Ali, može li jezik koji sadrži takav prilog da nam bude tačka oslonca? Ima li stvarno takav prilog smisla? Pretpostaviti da ga ima, znači pretpostaviti da smo smisao termina "analitičan" već odredili na zadovoljavajući način. Pa oko čega se sada ovoliko trudimo?

³⁵²³⁵² Ovo je kognitivna sinonimnost u jednom izvomom, širokom smislu. Karnap i Luis sugerisali su kako se, kada već raspolazemo ovim pojmom, može izvesti jedan uži smisao kognitivne sinonimnosti, prikladnije za neke svrhe ali, ovaj posebni izdanak izgradnje pojmovna nije u vezi sa onim čime se sada bavimo i ne sme da se brka sa kognitivnom sinonimnošću u širokom smislu koja nas ovde zanima.

Naš argument nije baš sasvim cirkularan, ali je nešto slično tome. Da se slikovito izrazimo, on ima oblik zatvorene krive u prostoru.

Mogućnost uzajamne zamene salva veritate ne znači ništa dokle god se ne relativizira na neki jezik čiji je opseg specifikovan u relevantnim tačkama. Pretpostavimo sada da razmatramo jezik koji sadrži samo sledeću građu. Data je beskonačno velika zaliha jednomesnih predikata (na primer, "F", gde "Fx" znači da je x čovek) i višemesnih predikata (na primer, "G", gde "Gxy" znači da x voli y) koji su većinom povezani sa vanlogičkim predmetima. Preostali deo jezika je logički. Svaka atomska rečenica sačinjena je od jednog predikata iza kojeg dolaze jedna ili više promenljivih "x", "y", itd.; a složene rečenice obrazuju se od atomskih pomoću istinosnih funkcija ("ne", "i", "ili", itd.) i kvantifikacije. Takav jezik koristi kako prednosti opisa tako i prednosti singularnih termina, pošto se singularni termini mogu kontekstualno definisati na poznate načine. Čak se i apstraktni singularni termini koji imenuju klase, klase klasa, itd., mogu kontekstualno definisati ako pretpostavljena zaliha predikata sadrži dvomesne predikate koji označavaju pripadanje klasi. Takav jezik može biti prikladan za klasičnu matematiku, pa i za naučno izkaganje uopšte, ukoliko se ono ne služi spornim sredstvima kao što su protivčinjenički kondicionalni iskazi ili prilozima za način kakav je prilog "nužno". Jezik tog tipa je ekstenzionalan u sledećem smislu: bilo koja dva predikata koja se ekstenzionalno podudaraju (to jest koja su istinita za iste predmete) mogu se uzajamno zameniti salva veritate.

Prema tome, u jednom ekstenzionalnom jeziku mogućnost uzajamne zamene salva veritate uopšte ne jamči kognitivnu sinonimnost željenog tipa. To što se u jednom ekstenzionalnom jeziku termini "momak" i "neoženjen čovek" mogu uzajamno zameniti salva veritate jamči jedino to da je iskaz (3) istinit. Uopšte nije zajamčeno da ekstenzionalna podudarnost termina "momak" i "neoženjen čovek" počiva na značenju pre nego na slučajnim činjenicama, kao što je slučaj sa terminima "stvorenje sa srcem" i "stvorenje sa bubrezima".

U većini slučajeva podudarnost u ekstenziji je dovoljna kao najbliža aproksimacija sinonimnosti. Ali, uprkos tome, ekstenzionalna podudarnost nema dodirnih tačaka sa onim tipom kognitivne sinonimnosti kakav je potreban da se analitičnost objasni kao u I odeljku. Za to nam je potreban tip kognitivne sinonimnosti koji sinonimnost termina "momak" i "neoženjen čovek" može izjednačiti sa analitičnošću iskaza (3), a ne samo sa istinitošću iskaza (3).

Moramo, dakle, priznati da za jedan ekstenzionalan jezik mogućnost uzajamne zamene salva veritate nije dovoljan uslov za kognitivnu sinonimnost u smislu u kojem je ona potrebna da se analitičnost izvede kao u I odeljku. Ako neki jezik sadrži intenzionalni prilog "nužno" u malopre naznačenom smislu, ili neke druge čestice istog sadržaja, mogućnost uzajamne zamene salva veritate jeste dovoljan uslov za kognitivnu sinonimnost; ali, takav jezik je shvatljiv jedino ukoliko je prethodno razumljiv pojam analitičnosti.

Možda je pogrešno objašnjavati prvo kognitivnu sinonimnost da bi se iz nje kasnije izvela analitičnost kao u I odeljku. Umesto toga, mogli bismo da pokušamo da analitičnost nekako objasnimo ne pozivajući se na kognitivnu sinonimnost. Zatim bismo, ako to želimo, bez sumnje mogli da kognitivnu sinonimnost izvedemo na zadovoljavajući način iz analitičnosti. Videli smo da se kognitivna sinonimnost termina "momak" i "neoženjen čovek" može objasniti kao analitičnost iskaza (3). Naravno, isto objašnjenje vredi za bilo koji par jednomesnih predikata i može se na očigledan način proširiti na višemesne predikate. I druge sintaksičke kategorije mogu da se prilagode na gotovo paralelan način. Moglo bi se reći da su singularni termini kognitivno sinonimni onda kada je iskaz identiteta, obrazovan stavljanjem između njih znaka "=", analitičan. Za iskaze se jednostavno može reći da su kognitivno sinonimni kad njihov bikondicional (nastao njihovim povezivanjem pomoću veznika "ako i samo ako") analitičan.³⁵³ Ako želimo da sve kategorije obuhvatimo jedinstvenom formulacijom - pritom moramo ponovo da pretpostavimo pojam "reč" na koji smo se pozivali na početku ovog odeljka - bilo koja dva jezička oblika možemo da opišemo kao kognitivno sinonimne onda kada se ta dva oblika mogu (izuzev u

³⁵³ Veznik "ako i samo ako" uzima se u istinitosno-funkcionalnom smislu.

slučajevima pojavljivanja unutar reči) uzajmno zameniti salva (ne više veritate nego) analyticate. Javljuju se, doduše, neka tehnička pitanja u vezi sa slučajevima dvosmislenosti ili homonimije, ali se na njima nećemo zadržavati; ionako već pravimo digresiju. Bolje da ostavimo problem sinonimnosti i vratimo se problemu analitičnosti.

IV Semantička pravila

Isprva je izgledalo najprirodnijim da se analitičnost definiše pozivanjem na neko područje značenja. Posle nešto tananijih razmatranja, ostavili smo značenje i okrenuli se sinonimnosti i definiciji. Na kraju se ispostavilo da je baš definicija kamen spoticanja i da se sinonimnost najbolje može razumeti ako se prethodno pozovemo na samu analitičnost. Tako smo se opet našli pred problemom analitičnosti.

Ne znam da li je iskaz "Sve što je zeleno rasprostrto je" analitički. Da li moja neodlučnost u pogledu ovog primera stvarno ukazuje na neko ne potpuno razumevanje ili na neko nepotpuno poimanje "značenja" termina "zelen" i "rasprostrt"? Mislim da nije tako. Ne bune me termini "zelen" i "rasprostrt", buni me termin "analitički".

Često nam se kaže da je u običnom jeziku, usled njegove nejasnosti, teško odvojiti analitičke od sintetičkih iskaza, i da to razlikovanje postaje jasno kada je dat precizan veštački jezik sa eksplicitnim "semantičkim pravilima". Međutim, pokušaću da pokažem da je posredi zabuna.

Pojam analitičnosti koji nam zadaje nevolje jeste odnos koji se javlja između iskaza i jezika: kaže se da je iskaz S analitički za neki jezik L, a problem je taj odnos učiniti smisaonim, odnosno učiniti ga smisaonim za promenljive "S" i "L". Problem se vidno ne umanjuje kada se u tom pogledu veštački jezici stave nasuprot prirodnim jezicima. Naime, problem da se izraz "S je analitičan za L", sa promenljivim "S" i "L", učini smisaonim ne otklanja se ograničavanjem područja promenljivih "L" na veštačke jezike. Pokušaću da to objasnim.

Kada je reč o veštačkim jezicima i semantičkim pravilima, prirodno se obraćamo Karnapovim spisima. Njegova semantička pravila data su u različitim oblicima; da bih pokazao ono što želim, biće potrebno da izdvojim izvesne od tih oblika. Pretpostavimo, za početak, jedan veštački jezik L0 čija su semantička pravila data izričito u vidu specifikacije svih analitičkih iskaza L0, putem rekurzije ili na neki drugi način. Pravila nam kažu da su takvi i takvi, i samo takvi, iskazi analitički jezika L0. Ovde teškoću pričinjava samo to što pravila sadrže reč "analitičan" koju ne razumemo. Razumemo kojim izrazima pravila pripisuju analitičnost, ali ne razumemo šta je to što pravila tim izrazima pripisuju. Ukratko, da bismo mogli da razumemo pravilo koje počinje rečima "Jedan iskaz je analitičan za jezik L0 ako i samo ako...", moramo prethodno da razumemo opšti relativni termin "analitičan za", moramo da razumemo "S je analitičan za L0", gde su "S" i "L" promenljive.

Postoji i druga mogućnost da takozvano pravilo posmatramo kao konvencionalnu definiciju jednog novog prostog simbola "analitičan-za-L0"; dobro bi bilo da se taj simbol netendenciozno označava sa "K", kako ne bi izgledalo da rasvetljava zanimljivu reč "analitičan". Očevidno je da se bilo koji broj klasa K, M, N, itd., jezika L0 može specifikovati u različite svrhe ili ni u kakvu svrhu; šta znači reći da je, nasuprot M, N, itd., klasa K klasa "analitičkih" iskaza jezika L0?

Kada kažemo koji su iskazi analitički za L0, objašnjavamo "analitičan-za-L0", ali ne i "analitičan" i "analitičan za". Objašnjenje izraza "S je analitičan za L", sa promenljivim "S" i "L", nije ni započeto, čak i ako na s zadovoljava ograničavanje područja "L" na područje veštačkih jezika.

Poznato nam je već naumljeno značenje termina "analitičan" - znamo da se pretpostavlja da su analitički iskazi istiniti. Razmotrimo zato jedan drugi oblik semantičkog pravila koji kazuje ne da su takvi i takvi iskazi analitički, nego jednostavno da se takvi i takvi iskazi svrstavaju u istine. Takvom pravilu ne može se zameriti da sadrži reč "analitičan" koju ne razumemo; uzmimo, argumenta radi, da širi termin "istinit" ne donosi teškoće. Ne smatra se da jedno semantičko

pravilo ovog drugog tipa, parvilo za istinitost, specifikuje sve istine jezika; ono samo, rekursivno ili na neki drugi način, ustanovljuje jedno mnoštvo iskaza koje bi, kao i druge ne specifikovane iskaze, trebalo smatrati istinitim. Možemo da dopustimo da je takvo pravilo sasvim jasno. Zatim, derivativno, analitičnost možemo da razgraničimo na sledeći način: jedan iskaz je analitičan ako je (ne samo istinit nego) istinit prema semantičkom pravilu. Ipak nije učinjen neki stvaran napredak. Ne pozivamo se više na jednu neobjašnjenu reč, reč "analitičan", ali se pozivamo na jedan neobjašnjen izraz, izraz "semantičko pravilo". Ne može svaki istinit iskaz koji kaže da su iskazi neke klase istiniti da bude semantičko pravilo - u suprotnom, sve bi istine bile "analitičke" tako što bi bile istinite prema semantičkim pravilima. Semantička pravila se mogu, prividno, razabrati jedino kada se na nekoj stranici pojave kao "Semantička pravila"; a taj naslov je onda i sam besmislen.

Mogli bismo reći da je jedan iskaz analitičan za L0 ako i samo ako je istinit prema takvim i takvim posebno priključenim semantičkim pravilima, ali se atda javlja slučaj jednak onom o kojem smo raspravljali na početku: "S je analitičan za L0 ako i samo ako...". Ukoliko već hoćemo da objasnimo "S je analitičan za L", uopšte, za promenljivu "L" (dopustivši čak ograničenje "L" na veštačke jezike), objašnjenje "istinit prema semantičkim pravilima jezika L" nije valjano; naime, relativni termin "semantičko pravilo nečega" bi trebalo da razjasnimo upravo koliko i termin "analitičan za".

Bilo bi poučno da se pojam semantičkog pravila uporedi sa pojmom postulata. Lako je reći šta je postulat u odnosu na jedan dat i skup postulata: on je član skupa. Isto je tako lako reći šta je semantičko pravilo u odnosu na jedan dati skup semantičkih pravila. Ali, ako je data samo notacija, matematička ili neka druga, ma kako da je ona potpuno shvaćena u pogledu prevođenja ili uslova istinitosti njenih iskaza, kako ćemo da odredimo koji se od njenih istinitih iskaza svrstavaju u postulate? Pitanje je očigledno besmisleno, isto toliko koliko i pitanje koje su tačke u Ohaju početne tačke. Bilo koji konačni (ili pak beskonačni koji je moguće efektivno specifikovati) izbor iskaza (ako je moguće, istinitih) jeste neki skup postulata isto toliko koliko i bilo koji drugi izbor iskaza. Reč "postulat" ima značenje jedino u svom odnosu prema nekom činu istraživanja; primenjujemo je na neki skup iskaza jedino ukoliko, ove godine ili ovog trenutka, te iskaze postavljamo u neki odnos prema iskazima koji se iz njih mogu izvesti izvesnim skupom transformacija pogodnih tako da privuku našu pažnju. A pojam semantičkog pravila, ako se shvati slično (to jest, u smislu odnošenja), jeste shvatljiv i smislaon upravo koliko i pojam postulata, s tim što se u tom slučaju radi o odnosu prema ovom ili onom posebnom pokušaju da se neupućene osobe upute u dovoljne uslove istinitosti iskaza nekog prirodnog ili veštačkog jezika L. Međutim, sa ove tačke gledišta nijedna naznaka neke potklase istina jezika L nije intrisično više semantičko pravilo od neke druge naznake; pa ako "analitičan" znači "istinit prema semantičkim pravilima", nijedna istina jezika L nije analitična u tom smislu da neku drugu istinu isključuje iz područja analitičkih istina.³⁵⁴

Razumljivo, moglo bi se prigovoriti da je jedan veštački jezik L (za razliku od nekog prirodnog jezika) i jezik u uobičajenom smislu te reči i skup eksplicitnih semantičkih pravila - da ta celina sačinjava, da se tako izrazimo, jedan uređeni par, i da se, onda, semantička pravila jezika L mogu specifikovati naprosto kao druga komponenta para L. Ali, mogli bismo i jednostavnije da postupimo i da jedna veštački jezik L odmah izgradimo kao uređeni par čiju drugu komponentu čini klasa njegovih analitičkih iskaza; tada se analitički iskazi jezika L mogu specifikovati naprosto kao iskazi u drugoj komponenti L. Ili, još bolje, mogli bismo da prestanemo da se oko toga natežemo.

Gornja razmatranja nisu izričito obuhvatila sva objašnjenja analitičnosti poznata Karnapu i njegovim čitaocima, ali nije teško videti kao bi ona mogla da se prošire na druge oblike. Trebalo bi pomenuti još jedan dodatni činilac koji se ponekad javlja: ponekad su semantička pravila u stvari pravila prevođenja na običan jezik, i tada se analitički iskazi veštačkih jezika smatraju

³⁵⁴ Gornji pasus nije bio deo ovog eseja u prvobitnom izdanju. Dodao sam ga po nagovoru Martina.

analitičkim na osnovu analitičnosti njihovih specifikovanih prevoda na občan jezik. Naravno, u ovom slučaju nema ni pomena o nekom rasvetljavanju problema analitičnosti putem veštačkog jezika.

Sa tačke gledišta problema analitičnosti, pojam jednog veštačkog jezika sa semantičkim pravilima jeste feu follet par excellence. Semantička pravila koja određuju analitičke iskaze jednog veštačkog jezika zanimljiva su jedino ukoliko je prethodno razumljiv pojam analitičnosti; ipak, ona nimalo ne doprinose sticanju tog razumevanja.

Pozivanje na veštački jednostavne hipotetičke jezike sigurno bi moglo da bude korisno u cilju razjašnjenja analitičnosti kada bi mentalni, kulturni, bihevioralni faktori relevantni za analitičnost - ma kakvi da su oni - nekako bili naznačeni u pojednostavljenom obrascu. Ali, obrazac u kome se analitičnost uzima samo kao jedna nesvodljiva oznaka teško da će pomoći u osvetljavanju problema objašnjenja analitičnosti.

Očevidno je da istina, uopšteno govoreći, zavisi od jezika i od vanjezičkih činjenica. Iskaz "Brut je ubio Cezara" bio bi lažan da je svet u nekim vidovima bio različit, ali bi bio lažan i da reči "ubio je" kojim slučajem znače "rodio je". Otuda rado pretpostavljamo da se istinitost jednog iskaza može razložiti na jednu jezičku i jednu činjeničku komponentu. Pod tom pretpostavkom, dalje izgleda razložnim i to da je u pojedinim iskazima činjenička komponenta jednaka nuli; a ti iskazi se smatraju analitičkim. Međutim, iako a priori izgleda razložna, razlika između analitičkih i sintetičkih iskaza jednostavno još nije određena. Pretpostavka da je to razlikovanje uopšte moguće jeste jedna neempirijska dogma empirista, jedno metafizičko* Vjeruju.

IV Teorija verifikacije i redukcionizam

Tokom ovih sumarnih razmatranja osvrnuli smo se prvo na pojam značenja, zatim na pojam kognitivne sinonimnosti i, najzad, na pojam analitičnosti. A verifikaciona teorija značenja, upitaćete? Ovaj izraz je postao krilatica empirizma, pa bi stvarno izgledalo krajnje nenaučnim da se on ne uzme u obzir kao mogući ključ za rešenje problema značenja i srodnih problema.

Po verifikacionoj teoriji značenja, koja je u literaturi postala poznata od Persa naovamo, značenje jednog iskaza jeste metoda njegovog empirijskog potvrđivanja ili opovrgavanja. Analitički iskaz je onaj granični slučaj koji se potvrđuje pod bilo kojim uslovima.

U I odeljku pokazano je da možemo da pređemo preko pitanja o značenju kao entitetu i okrenemo se odmah pitanju o istovetnosti značenja ili o sinonimnosti. Verifikaciona teorija tada kaže da su iskazi sinonimni ako i samo ako su slični u pogledu metode empirijskog potvrđivanja ili opovrgavanja.

U ovom izlaganju ne bavimo se kognitivnom sinonimnošću jezičkih oblika uopšte³⁵⁵, nego kognitivnom sinonimnošću iskaza. Međutim, moguće je da se iz pojma sinonimnosti iskaza izvede pojam sinonimnosti za druge jezičke oblike, putem razmatranja donekle sličnih onima izloženim pred kraj III odeljka. Ako pretpostavimo pojam "reči", mogli bismo da bilo koja dva oblika tumačimo kao sinonimna onda kada stavljanje jednog oblika na mesto drugog u bilo kom iskazu (izuzev u slučaju pojavljivanja unutar reči) proizvede sinonimni iskaz. Najzad, kada je pojam sinonimnosti tako dat, za jezičke oblike uopšte, analitičnost bismo mogli da definišemo pomoću sinonimnosti i logičke istine, kao u I odeljku. Zbog toga je jednostavnije da se analitičnost definiše samo pomoću sinonimnosti iskaza i logičke istine; nije nužno da se pozivamo na sinonimnost onih jezičkih oblika koji nisu iskazi. Naime, jedan iskaz može da se tumači kao analitičan prosto ako je sinoniman sa nekim logički istinitim iskazom.

I tako, ako se verifikaciona teorija može prihvatiti kao zadovoljavajući prikaz sinonimnosti iskaza, pojam analitičnosti je spasen. Ipak, razmislimo. Sinonimnost iskaza je, kaže se, sličnost

* nisam siguran da ovako treba

³⁵⁵ Ova doktrina se može formulisati i tako da se za jedinicu uzmu termini a ne iskazi. Tako Luis značenje jednog termina tumači kao "merilo o duhu pozivanjem na koje se izraz o kome je reč može primeniti ili odbiti da se se primeni u slučaju datih ili zamišljenih stvari ili situacija". Za poučan prikaz izmena u verifikacionoj teoriji značenja, ali usredsređen pre na pitanja *posedovanja* značenja nego na pitanja sinonimnostii, videti Hempela. (Hempel, C.G., "Problems and changes in the empiricist criterion of Meaning", *Revue international de philosophie* 4, 1950, str. 41-63.)

metode empirijskog potvrđivanja ili opovrgavanja. Ali, šta su te metode koje bi trebalo da poredimo da bismo otkrili njihovu sličnost? Kakva je, drugim rečima, priroda odnosa između jednog iskaza i iskustava koja doprinose ili odmažu njegovom potvrđivanju?

Najnaivnije je gledište da je to relacija neposrednog odnošenja. Ovo je radikalni redukcionizam. Uzima se da je svaki iskaz koji je smisaon moguće prevesti u (istinit ili lažan) iskaz o neposrednom iskustvu. Radikalni redukcionizam, u ovom ili onom svom vidu, prethodi verifikacionoj teoriji značenja, isto tako nazvanoj. Tako su Lok i Hjum smatrali da svaka ideja mora bilo neposredno proisticati iz čulnog iskustva, bilo biti složena od ideja takvog porekla; a ako prihvatimo Tukovu sugestiju, ovu doktrinu možemo da izrazimo semantičkim žargonom tako što ćemo reći da jedan termin, da bi uopšte bio smisaon, mora da bude bilo ime nekog čulnog podatka, bilo skup takvih imena, bilo skraćenica takvog skupa. I iskazana na ovaj način, doktrina ostaje dvosmislena u pogledu shvatanja čulnih podataka kao čulnih događaja ili kao čulnih kvaliteta; ona ostaje nejasna i u pogledu dopuštenih načina kombinovanja. Pored toga, ova doktrina nas nepotrebno i na neprihvatljiv način ograničava time što nameće prosuđivanje termin-po-termin. Bilo bi razložnije, i time ne bismo prekoračili granice gledišta koje sam nazvao radikalnim redukcionizmom, da za jedinice značenja uzimamo cele iskaze - da tražimo da naši iskazi kao celine postanu prevodljivi na jezik čulnih podataka, a ne da budu prevodljivi termin-po-termin.

Ovo proširenje bi bez sumnje dobro došlo Loku, Hjumu i Tuku, ali, istorijski posmatrano bilo je uslovljeno jednom značajnom izmenom orijentacije u semantici - trebalo je sačekati da iskaz, a ne više termin, počne smatrati prevashodnim nosiocem značenja. Ova izmena orijentacije, koja je izričito izražena kod Fregea, stoji u osnovi Raslovog pojma nepotpunih simbola koji se definišu u upotrebi; ona je implicitna i u verifikacionoj teoriji značenja, pošto su predmeti verifikacije iskazi.

Radikalni redukcionizam u kome se, sada, za jedinice uzimaju iskazi, postavio je sebi u zadatak da specifikuje jedan jezik čulnih podataka i da pokaže kako preostali deo smisaonog govora može da se prevede na taj jezik iskaz po iskaz. To je Karnap naumio da učini u Aufbau.

Jezik koji je Karnap usvojio kao početnu tačku nije bio jezik čulnih podataka u najužem smislu te reči, pošto je sadržavao i notacije logike, sve do više teorije skupova. U njemu je, u stvari, bio sadržan celokupni jezik čiste matematike. Ontologija koju je taj jezik pretpostavljao (naime, skup vrednosti njegovih promenljivih) obuhvatala je ne samo čulne događaje, nego i klase, klase klasa, itd. Čak bi i neki empiristi ustuknuli pred takvim obiljem. S druge strane, u svom vanlogičkom ili čulnom delu Karnapova polazna tačka je veoma škrta. Služeći se jednim nizom konstrukcija, u kojima veoma pronicljivo koristi mogućnosti moderne logike, Karnap je uspeo da definiše veliki niz značajnih dodatnih čulnih pojmova za koje da nije njegovih konstrukcija, ne bi moglo ni zamisliti da se mogu definisati na tako oskudnoj osnovi. On je bio prvi empirist koji se nije zadovoljio time da samo tvrdi da se nauka može svesti na termine neposrednog iskustva; on je preduzeo ozbiljne korake kako bi to svođenje stvarno sproveo.

Ali, mada je početna tačka zadovoljavajuća, Karnapove konstrukcije su bile, kako je i sam isticao, samo deo celokupnog programa. Čak su i konstrukcije najjednostavnijih iskaza o fizičkom svetu ostale samo naznačene. Međutim, iako samo naznačene, Karnapove sugestije o ovom predmetu delovale su veoma ubedljivo. Prostorno-vremenske tačke-trenutke tumačio je kao četvorke realnih brojeva i nameravao je da nadalje tačkama-trenucima pripisuje čulne kvalitete prema izvesnim kanonima. Da grubo sažmemo, bilo je planirano da se tačkama-trenucima kvaliteti pripisuju tako da se izvede najlenji mogući svet spojiv sa našim iskustvom. Trebalo je da se u izgradnji jednog sveta iz iskustva rukovodimo načelom najmanje akcije.

Izgleda da Karnap nije shvatao da njegov tretman fizičkih predmeta nije dovoljan za redukciju ne samo kao naznačen, nego ni u načelu. Iskazi oblika "Kvalitet q je na tački-trenutku x; y; z; t" trebalo je, prema njegovim kanonima, da predstavljaju podjednako raspodeljene istinitosne vrednosti koje bi mogle da maksimiziraju i minimiziraju izvesna sveobuhvatna obeležja i koje bi se uvećanjem iskustva i same morale progresivno revidirati u istom duhu.

Smatram da je ovo dobra shematizacija (naravno, u velikoj meri namerno pojednostavljena) onoga što nauka stvarno čini; ipak, ona ne daje, pa čak ni ne nagoveštava, uputstva o tome kako da se iskaz oblika "Kvalitet q je na x ; y ; z ; t " ikada prevede na Karnapov početni jezik čulnih podataka i logike. Sveza "je na" ostaje jedna dodata nedefinisana veza; kanoni nas savetuju po pitanju njene upotrebe, ali ne i po pitanju njene eliminacije.

Izgleda da je Karnap kasnije ovo uočio; naime, u svojim poznijim spisima on je napustio svaku pomisao na mogućnost prevođenja iskaza o fizičkom svetu u iskaze o neposrednom iskustvu. Od tada u Karnapovoj filozofiji već dugo nema mesta radikalnom obliku redukcionizma.

Ipak, dogma redukcionizma nastavila je da u nešto istančanijem i ublaženom obliku vrši uticaj na misao empirista. Zadržalo se mišljenje da se za svaki iskaz, ili za svaki sintetički iskaz, vezuje jedan jedinstveni niz mogućih čulnih događaja, da pojavljivanje bilo kojeg od njih čini istinitost iskaza verodostojnijom, i da se za te iskaze vezuje još jedan jedinstveni niz mogućih čulnih događaja čije pojavljivanje tu verodostojnost odstranjuje. Naravno, ovo shvatanje implicitno je prisutno u verifikacionoj teoriji značenja.

Dogma redukcionizma i dalje živi u pretpostavci da je svaki iskaz, posmatran izdvojeno od iskaza koji su mu slični, uopšte podložan potvrđivanju ili opovrgavanju. Tome nasuprot hteo bih da sugerišem - a na to me navodi baš Karnapovo učenje o fizičkom svetu u *Aufbau* - da se naši iskazi o spoljnjem svetu suočavaju sa sudom čulnog iskustva ne pojedinačno nego kao skupno telo.³⁵⁶

I u svom izmenjenom obliku dogma redukcionizma je tesno povezana sa drugom dogmom, koja govori da postoji jaz između analitičnog i sintetičkog. Ovaj poslednji problem nas je i uputio na prvi, posredstvom verifikacione teorije značenja. Jasnije rečeno, jedna dogma podržava drugu na sledeći način: sve dok se, uopšteno uzev, smatra smisaonim govor o potvrđivanju ili opovrgavanju jednog iskaza, izgleda smisaon govor i o jednoj graničnoj vrsti iskaza koji se potvrđuju na prazno, ipso facto, u bilo kojim okolnostima; a takvi iskazi su analitički.

I stvarno, obe dogme su u osnovi iste. Nešto ranije rekli smo da, uopšteno govoreći, istinitost iskaza očigledno zavisi i od jezičkih i od vanjezičkih činjenica; napomenuli smo i da ta očigledna činjenica ne logički nego sasvim - pa čak i previše - prirodno navodi na pomisao da se istinitost jednog iskaza nekako može razložiti na jednu jezičku i na jednu činjeničku komponentu. Ako smo empiristi, činjenička komponenta mora biti svodljiva na niz potvrđujućih iskustava. U onom krajnjem slučaju, kada je važna samo jezička komponenta, istinit iskaz je analitičan. Međutim, nadam se da je na nas na određeni način uticao stalni neuspeh u stvarnom utvđivanju razlike između analitičnog i sintetičkog. A ostavimo li po strani prefabrikovane primere o crnim i belim kuglicama u posudi, mene impresionira još nešto - činjenica da je problem da se dodje do bilo kakve izričite teorije o empirijskom potvrđivanju jednog sintetičkog iskaza oduvek dovodio u nedoumicu. Želim da kažem da je besmisleno govoriti o jednoj jezičkoj i o jednoj činjeničkoj komponenti u istinitosti bilo kog pojedinačnog iskaza i da je to izvor mnogih besmislica. Nauka kao celina zavisi i od jezika i od iskustva; međutim, ova dvojnost se ne može slediti sve do u iskaze nauke uzete pojedinačno.

Kako smo već primetili, zamisao da se termin definiše u upotebi predstavljala je napredak u odnosu na nemogući empirizam termin-po-termin Loka i Hjuma. Sa Fregeom je spoznato da je iskaz, pre nego termin, jedinica koja odgovara jednoj empirijskoj kritici. Međutim, ja sada ističem kako smo i time što smo iskaze uzeli za jedinice skućili svoj prostor. Jedinica empirijskog značenja jeste celokupna nauka.

VI Empirizam bez dogmi

Celokupnost naših takozvanih znanja ili verovanja, počev od najprostijih geografskih i istorijskih činjenica, do najdubljih zakona atomske fizike, pa čak i čiste matematike i logike, predstavlja ljudsku tvorevinu koja se samo po svojim obodima dodiruje sa iskustvom. Ili, da promenimo sliku, celokupna nauka liči na neko polje sile čije granične uslove sačinjava iskustvo.

³⁵⁶ Ovo učenje je dobro obrazložio Dijem (Duhem, Pierre, *La Théorie physique: son objet et sa structure*, Paris, 1906.), str. 303-308. Videti i Lovingera (Lowinger, Armand, *The Methodology of Pierre Duhem*, New York: Columbia University Press, 1941.), str. 132-140.

Sukob sa iskustvom na periferiji izaziva prilagođavanja u unutrašnjosti polja. Potrebno je da se za neke naše iskaze izvrši ponovna raspodela istinitosnih vrednosti. Ponovno procenjivanje izvesnih iskaza povlači za sobom ponovno procenjivanje drugih iskaza koji su sa prvima logički povezani, a sami logički zakoni samo su neki daljni iskazi sistema, neki daljni elementi polja. Pošto smo ponovo procenili jedan iskaz, moramo ponovo da procenimo i neke druge iskaze bilo one koji su sa njima logički povezani, bilo iskaze o samim logičkim vezama. Međutim, granični uslovi, iskustvo, tako poddeterminišu celo polje da je dat veoma širok izbor stavova koje ćemo ponovo proceniti u svetlu bilo kojeg suprotnog pojedinačnog iskustva. Ne postoje pojedinačna iskustva koja bi bila povezana sa bilo kojim pojedinačnim iskazima u unutrašnjosti polja, izuzev na posredan način, na osnovu ravnoteže koja se tiče polja kao celine.

Ako je ovo gledište tačno, nije ispravno govoriti o empirijskom sadržaju pojedinačnog iskaza - naročito ako je taj iskaz u bilo kojoj meri udaljen od iskustvene periferije polja. Osim toga, postaje besmisleno traganje za graničnom linijom između sintetičkih iskaza, koji su kontingentno istiniti u zavisnosti od iskustva, i analitičkih iskaza, koji su istiniti pod bilo kojim okolnostima. Svaki iskaz se može smatrati istinitim pod bilo kojim okolnostima ukoliko se na drugim mestima u sistemu izvrše dovoljno drastične izmene. Čak i iskaz koji je veoma blizak periferiji može da se smatra isitnitim uprkos iskustvu koje ga obesnažuje pozivanjem na halucinaciju ili izmenom nekih od onih iskaza koje nazivamo logičkim zakonima. Obrnuto i istim postupkom, nema iskaza koji se ne bi mogli revidirati. Bila je predložena čak i revizija logičkog zakona isključenja trećeg u cilju pojednostavljenja kvantne mehanike; a kakva je, u načelu, razlika između takve izmene i izmene kojom je Kepler potisnuo Ptolomeja, Ajnštajn Njutna, ili Darwin Aristotela?

Radi jasnoće u izlaganju služio sam se terminologijom promenljivih razdaljina od čulne periferije. Sada ću pokušati da ovaj pojam razjasnim ne koristeći se metaforom. Izvesni iskazi, mada govore o fizičkim predmetima a ne o čulnom iskustvu, izgledaju neobično prikladni čulnom iskustvu - i to na selektivan način: neki iskazi izgledaju prikladni jednim iskustvima, a drugi nekim drugim iskustvima. Zamišljam da se takvi iskazi, posebno oni koji su prikladni pojedinačnim iskustvima, nalaze blizu periferije. Međutim, tu "prikladnost" predočavam sebi samo kao neodređenu asocijaciju koja odražava relativnu verovatnost da ćemo, u praksi, za reviziju izabrati pre jedan nego drugi iskaz, u slučaju da se javi iskustvo koje ga obesnažuje. Na primer, možemo da zamislimo da ima i takvih obesnažujućih iskustava da bismo bili skloni da prema njima prilagodimo naš sistem ponovo procenivši samo iskaz da u ulici Elm ima kuća od cigle, i sve srodne iskaze o istom predmetu. Možemo da zamislimo i druga obesnažujuća iskustva, takva da bismo bili skloni da prema njima prilagodimo naš sistem ponovo procenivši samo iskaz o tome da kentaure ne postoje, zajedno sa srodnim iskazima. Rekao sam da se jedno obesnažujuće iskustvo može prilagoditi posredstvom bilo koje od alternativnih ponovnih procena u alternativnim delovima celokupnog sistema; međutim, u slučajevima kakve sada zamišljamo, prirodna težnja da celokupni sistem remetimo što je manje moguće usredsredila bi našu reviziju na ove poslednje iskaze koji se odnose na kuće od cigle ili na kentaure. Otuda stičemo utisak da ti iskazi imaju postojaniju empirijsku referenciju od visoko teorijskih iskaza fizike, logike ili ontologije. Možemo da smatramo kako ovi poslednji iskazi zauzimaju relativno središnje mesto unutar celokupne mreže, što znači jedino da se retko ukazuje referencijalna veza sa bilo kojim pojedinačnim čulnim podatkom.

Kao empirist, pojmovnu shemu nauke i dalje smatram oruđem koje, konačno, služi za predviđanje budućeg iskustva u svetlu prošlog iskustva. Fizički predmeti se u ovu situaciju pojmovno nose kao pogodni posrednici - ne definicijom u terminima iskustva, nego naprosto kao nesvodljivi poziti koji se, epistemološki posmatrano, mogu porediti sa Homerovim bogovima. Kao fizičar, verujem u fizičke predmete, a ne u Homerove bogove; i smatram da je pogrešno verovati suprotno. Ali, sa tačke gledišta epistemološkog zasnivanja, fizički predmeti i bogovi se razlikuju samo po stepenu, ne i po vrsti. Obe vrste entiteta u našoj koncepciji predstavljaju samo kulturne pozite. Mit o fizičkim predmetima je epistemološki vredniji od većine drugih mitova,

zato što se pokazao delotvornijim od njih kao sredstvo da se bujica iskustva obuzda nekom strukturom pogodnom za upotrebu.

Postavljanje pozita se ne zaustavlja na makroskopskim fizičkim predmetima. Kao poziti postavljaju se i predmeti na atomskoj ravni sa ciljem da se zakoni makroskopskih predmeta, pa konačno i zakoni iskustva, pojednostave i učine pogodnim za upotrebu. Kao ni definiciju makroskopskih predmeta u terminima čulnih podataka, ne bi trebalo da očekujemo niti da zahtevamo potpunu definiciju atomskih i subatomskih entiteta u terminima makroskopskih entiteta. Nauka se nadovezuje na zdravi razum, i u uvođenju ontologije radi pojednostavljivanja teorije ona sledi put zdravog razuma.

Fizički predmeti, mali i veliki, nisu jedini poziti. Evo još jednog primera, sile, stvarno, danas nam se kaže da je granica između materije i energije zastarela. Štaviše, apstraktni entiteti koji čine suštinu matematike - naime, klase, klase klasa, i tako dalje naviše - su poziti u istom duhu. Epistemološki posmatrano, i to su mitovi, zasnovani upravo koliko i fizički predmeti ili bogovi, ni bolji ni gori od njih, izuzev u pogledu razlika u stepenu u kojem pospešuju naše bavljenje čulnim iskustvom.

Sveobuhvatna algebra racionalnih i iracionalnih brojeva nije jednoznačno određena algebrom racionalnih brojeva, ali zadaje manje smetnji i prikladnija je; algebru racionalnih brojeva ona uključuje u sebe kao jednu izraslinu ili izopačen deo. Na taj način, ali u još većoj meri, celokupna nauka, matematička i prirodna, kao i nauka o čoveku, nije jednoznačno određena iskustvom. Ivice sistema mora biti omeđena iskustvom; a sve ostalo, sa svim razrađenim mitovima ili fikcijama namenjeno je samo tome da se zakoni učine što jednostavnijim.

Posmatrano sa ove tačke gledišta, pitanja ontologije i pitanja prirodne nauke stoje rame uz rame.³⁵⁷ Razmotrimo pitanje da li da klase prihvatimo kao entitete. Na jednom drugom mestu sam izložio razloge za poistovećivanje ovog pitanja sa pitanjem da li da kvantifikujemo promenljive čije su vrednosti klase. Karnap je zastupao stav da ovo pitanje nije činjeničko pitanje, nego pitanje izbora jednog prikladnog jezičkog oblika, jedne prikladne pojmovne sheme ili pojmovnog okvira za nauku. Sa tim se slažem, ali jedino pod uslovom da se i na naučne hipoteze uopšte jednako gleda. Karnap je priznao da dvojno merilo za ontološka pitanja i naučne hipoteze može da očuva jedino ako pretpostavi apsolutnu razliku između analitičkog i sintetičkog; nije potrebno da ponavljam da takvu razliku odbacujem.³⁵⁸

Ishod rasprave o tome ima li klasa jeste više pitanje jedne prikladne pojmovne sheme; ishod rasprave o tome ima li kentaura i ima li kuća od cigle u ulici Elm jeste više činjeničko pitanje. Međutim, već sam naglasio da je reč samo o razlici u stepenu, i da ta razlika zavisi od naše nejasne pragmatičke sklonosti da prilikom prilagođavanja nekog pojedinačnog obesnažujućeg iskustva ispravljamo pre jedan nego neki drugi deo zgrade nauke. U takvim izborima konzervativizam je prisutan jednako kao i zahtev za jednostavnošću.

Karnap, Luis i drugi stoje na pragmatičkom stanovištu kada je potrebno izabrati između jezičkih oblika, između naučnih okvira; ali, njihov pragmatizam se gubi na zamišljenoj granici između analitičkog i sintetičkog. Ne priznajući postojanje takve granice, pristajem na jedan dosledniji pragmatizam. Svakom čoveku je dato naučno nasleđe i svaki čovek je pored toga neprekidno izložen čulnoj stimulaciji; a kada su racionalna, razmatranja kojima se čovek rukovodi u bogaćenju svog naučnog nasleđa kako bi svoje stalne čulne podsticaje učinio prikladnijim, jesu pragmatična.

(prevod sa engleskog: Nikola Grahek)

³⁵⁷ "L'ontologie fait corps avec la science elle-même et ne peut en être séparée", Mejerison (Meyerson, Émile, *Identité et réalité*, Paris, 1908, 4th ed., 1932.), str. 439.

³⁵⁸ Za jedno korisno izlaganje daljih sumnji u pogledu toga da ova razlika postoji, videti Vajta (White, Morton, "The analytic and the synthetic: an untenable dualism", u: Sidney Hook (ed.), *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, New York, Dial Press, 1950.).

H. P. Grais - P.F. Strosn - U odbranu jedne dogme*

U svom članku "Dve dogme empirizma",³⁵⁹ profesor Kvajn (Quine) kritikuje pretpostvku od distinkciji između analitičkih i sintetičkih iskaza, i drugih srodnih pojmova. On izjavljuje da tu distinkciju odbacuje.³⁶⁰ Želimo da pokažemo da njegova kritika ne opravdava odbacivanje te distinkcije.

Neka distinkcija može biti kritikovana na više načina i odbačena na više nego jedan način. Može biti kritikovana zato što nije dovoljno oštra (kada dopušta slučajeve za koje nije jasno da li su na jednoj ili drugoj strani distinkcije), ili može biti kritikovana zato što su termini pomoću kojih se obično formuliše dvosmisleni (to jest, kada imaju više od jednog značenja), ili zato što je sama distinkcija konfuzna (različita značenja se obično stapaju). Same po sebi, ove kritike ne bi bile dovoljne za odbacivanje distinkcije. One bi pre bile uvod u njeno rasvetljavanje. Ipak, Kvajn se ne bavi takvom vrstom kritike.

Dalje, distinkcija može biti kritikovana zato što je neupotrebljiva. Može se reći da je neupotrebljiva za određene svrhe, ili neupotrebljiva uopšte, i po svoj prilici sitničava. Za onoga ko je na ovaj način kritikuje moglo bi se reći da je odbacuje, ali u smislu koji od njega takođe zahteva da prizna njeno postojanje. On jednostavno izjavljuje da se i bez nje može. Međutim izgleda da je Kvajnovo odbacivanje distinkcije između analitičkog i sintetičkog radikalnije. On bi svakako rekao da se i bez te distinkcije može, ali u smislu koji ga en bi obavezivao da prizna njeno postojanje.

Nadalje, neko može da kritikuje način ili načine na koje je distinkcija obično izložena ili objašnjena, smatrajući da je ta objašnjenja u stvari ne čine jasnijom. Distinkciji između analitičkog i sintetičkog Kvajn svakako upućuje prigovore ove vrste.

Ali, on čini (ili bar tako izgleda) i mnogo više od toga. On izjavljuje (ili bar tako izgleda) ne samo da je distinkcija neupotrebljiva ili neadekvatno razjašnjena, već i da je, sve u svemu, prividna, da je verovanje u njeno postojanje filozofska pogreška. "Pretpostavka da je to razlikovanje uopšte moguće", kaže on, "jeste jedna neempirijska dogma empirista, jedno metafizičko vjeruju"³⁶¹. Ovde on dovodi u pitanje sâmo postojanje distinkcije, tako da izgleda kako se njegovo odbacivanje distinkcije svodi na poricanje njenog postojanja. Svakako da ovakvo stanovište krajnjeg skpticizma u pogledu te distinkcije nije potpuno opravdano isključivo kritikom filozofskih pokušaja njenog razjašnjenja, ma koliko ove kritike inače bile opravdane. Bez sumnje postoje mnoge distinkcije, izložene u filozofiji ili van nje, koje još uvek čekaju adekvatno filozofsko razjašnjenje, ali bi ih zbog toga malo ko proglasio prividnim. Ipak, Kvajnov članak ne predstavlja u celini - iako je to većim delom - kritiku pokušaja razjašnjenja. On takođe nastoji da utvrdi razloge koji navode ljude da veruju u tu distinkciju, a daje i neka pozitivna učenja za koja ističe da se sukobljavaju sa verovanjem u njeno postojanje. Ako postoji bilo kakva prethodna pretpostavka u prilog postojanja distinkcije, izgleda da Kvajnov radikalno odbacivanje takve

* H. P. Grice, P.F. Strawson, "In Defence of a Dogma", *The Philosophical Review*, LXV, No. 2 (1956.), pp. 141-58.

³⁵⁹ W. V. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., 1953.).

³⁶⁰ Str. "16"; strane su navedene prema ovom izdanju (prim. izdav.).

³⁶¹ Str. "11"; svi citati iz Kvajnovog članka navedeni su prema prevodu Nikole Graheka (prim. prev.).

pretpostavke mora dosta čvrsto da počiva na ovom delu njegovog članka, pošto uverljivost bilo koje slične pretpostavke nije čak ni narušena neuspesima filozofa u objašnjavanju tako zasnovane distinkcije.

Ima li takve pretpostavke u prilog postojanja distinkcije? *Prima facie*, moramo priznati da ima. Pozivanje na filozofsku tradiciju možda ne deluje impresivno, a svakako nije ni neophodno. Međutim, valja ukazati na činjenicu da Kvajnovi prigovori ne pogađaju samo reči "analitičko" i "sintetičko", nego i distinkciju za koju izgleda da je ovim rečima izražena, a za koju su filozofi u različita vremena smatrali da je izražavaju pomoću takvih parova reči ili izraza kao što su "nužno" i "kontingentno", "a priori" i "empirijsko", "istine razuma" i "činjeničke istine". Kvajn se, dakle, svakako suprotstavlja jednoj dugoj filozofskoj tradiciji koja bez sumnje ima izvestan ugled. Ipak, ovde se ne moramo pozivati samo na tradiciju, pošto postoji i savremena praksa. Možemo se pozvati na činjenicu da se oni koji upotrebljavaju pojmove "analitičko" i "sintetičko" u priličnoj meri slažu u primeni ovih pojmova. Oni pojam "analitičko" primenjuju na manje-više iste slučajeve, uzdržavaju se od primene u manje-više istim slučajevima, i neodlučni su u u manje-više istim slučajevima. Ova saglasnost se ne proteže jedino na slučajeve koje su oni *naučili* da tako određuju, nego i na nove slučajeve. Ukratko, "analitičko" i "sintetičko" imaju manje-više ustanovljenu filozofsku *upotrebu*, pa izgleda da to ukazuje na apsurdnost, ili čak i besmislenost poricanja distinkcije. Jer, uopšteno govoreći, ako se par kontrastnih izraza obično i opšteprihvaćeno koristi i primenjuje na slične slučajeve *kada ovi slučajevi ne čine neki zatvoreni spisak*, onda je to dovoljno da se kaže kako postoje *vrste* slučajeva na koje se ti izrazi odnose. Ništa više nije ni potrebno da bismo distinkciju povukli.

Imajući u vidu mogućnost ovakvog argumenta, može se posumnjati da li Kvajn zaista zastupa tako ekstremnu tezu koju smo skloni da mu na osnovu njegovih reči pripišemo. Zato smo mu tu tezu samo uslovno i pripisali. Jer, prema najmanje jednoj prirodnoj interpretaciji ove ekstremne teze, njome bi se tvrdilo da time što za istinu kažemo da je analitička a za drugu da je sintetička između ovih ne pravimo nikakvu distinkciju. A čini se da je izvanredno teško uskladiti ovo gledište sa činjenicom da postoji ustanovljena filozofska upotreba tih termina (to jest, opšte slaganje u njivoj primeni na otvorenu klasu). Zbog toga bi Kvajnova teza bila bolje prikazana ne kao teza da *uopšte nema razlike* koju bi ovi termini označavali, nego kao teza da su prirodu te razlike i razloge za njeno korišćenje potpuno pogrešno shvatili oni koji se tim terminima služe, kao i to da je njihova priča o toj razlici krcata iluzijama.

Milim da bi Kvajn mogao da prihvati ovu ispravku. Ako je tako, mogli bismo na sledeći način da stvorimo osnovu za nešto nalik odgovoru na argument koji je to pitanje pokrenuo. Filozofi su stalno žrtve iluzija i pogrešnih teorija. Pretpostavimo da postoji izvesna pogrešna iluzija teorija o jeziku ili značenju, takva da u njenom svetlu izgleda kao da iskzi (ili tvrđenja, ili rečenica) imaju neko svojstvo; to svojstvo, u stvari, nijedan iskaz nema (ili je čak možda besmislena sama pretpostavka da ga bilo koji iskaz ima), pa ga niko na koga ta teorija nije (svesno ili nesvesno) uticala ne bi nijednom iskazu pripisao. Filozofi koji bi bili pod uticajem te teorije bili bi skloni da pretpostavljeno prisustvo ili odsustvo pomenutog svojstva obeleže nekim parom kontrastnih israza, recimo parom "analitičko i sintetičko". U tim okolnostima još uvek se ne bi moglo reći da ne postoji distinkcija koju obeležavamo navedenim izrazima. Jer, u najmanju ruku postojala bi ona distinkcija koju smo upravo opisali, naime, distinkcija između onih iskaza za koje izgleda da imaju i onih iskaza za koje izgleda da nemaju pomenuto svojstvo; a možda bi im se mogle pripisati i neke druge razlike kojima bi se objasnila ova razlika u njihovom izgledu.

Međutim, svakako bi se moglo kazati da *ona* razlika za koju filozofi pretpostavljaju da je označavaju služeći se određenim izrazima jednostavno ne postoji (ako pretpostavimo da je svojstvo o kome je reč jedno od onih koje je besmisleno pripisati bilo kom iskazu); takođe je verovatno da su izrazi upotrebljeni n ataj način besmisleni ili bez značenja. Trebalo bi samo da pretpostavimo da je ta pogrešna teorija veoma uverljiva i privlačna, kako bismo mogli činjenicu postojanja ustanovljene filozofske upotrebe para kontrastnih izraza da povežemo sa tvrdjenjem da *ona* distinkcija koju bi ti termini trebalo da označavaju uopšte ne postoji (mada ne i sa tvrdjenjem da ne postoji nikakva razlika između klasa iskaza opisanih tim izrazima). Mislimo da bi prvo tvrdjenje bilo dovoljno za Kvajnovu svrhu. Ali, zasnovati takvo tvrdjenje na onoj vrsti osnova na koju smo ukazali očito iziskuje znatno više argumenata od onih dobijenih pokazivanjem kako određena objašnjenja termina ne dostižu određene zahteve postavljene kao zahteve adekvatnosti filozofskog razjašnjenja. I to ne samo da iziskuje više argumenata, nego i argumente sasvim drugačije prirode. Jer, u svakom slučaju bilo bi neodmereno tvrditi da je *opšta* pretpostavka da filozofske distinkcije otelotvoruju onu vrstu iluzije koju smo opisali. U celini gledano, izgleda da su filozofi pre skloni da povuku premalo nego isuviše distinkcija. Pre bi se reklo da su problematične njihove asimilacije, a ne distinkcije.

Do sada smo iznosili argumente kao da prva pretpostavka u prilog distinkcije koju Kvajn ispituje počiva jedino na činjenici da usaglašene *filozofske* upotrebe termina "analitičko" i "sintetičko". Pretpostavci koja ima jedino ova osnov bez sumnje se možemo suprotstaviti pomoću strategije kakvu smo upravo skicirali. Ali, ako bi stvarno trebalo da prihvatimo Kvajnovu shvatnje, pomenuta pretpostavka se ne temelji samo na tome. Jer, među pojmovima koji pripadaju analitičkoj grupi nalazi se jedan koji Kvajn naziva "kognitivnom sinonimnošću"; Kvajn dopušta da se pomoću ovog pojma pojam analitičnosti može bar formalno objasniti. Nažalost, on dodaje da je pojam kognitivne sinonimnosti isto tako nejasan kao i pojam analitičnosti. Reći za dva izraza, x i y , da su kognitivno sinonimni, izgleda da bar u grubim crtama odgovara onome što bismo obično rekli kada bismo kazali da x i y imaju isto značenje, ili da x znači isto što i y . Da bi bio dosledan u svojoj privrženosti ekstremnoj tezi, Kvajn izgleda mora da poriče ne samo postojanje distinkcije koju po pretpostavci označavamo koristeći izraze "znači isto što i ..." i "ne znači isto što i ...". Najblaže rečeno, on to mora da smatra u onoj meri u kojoj pretpostavlja da se pojam *značiti isto što i ...* u svojoj primeni na predikatske izraze razlikuje od pojma *biti istinit za iste objekte kao što su ...*, kao i to da se prvi pojam nalazi izvan obima drugog pojma. (On je spreman da dopusti daje ovaj drugi pojam, koji možemo nazvati "podudarnošću u opsegu", razumljiv, iako s pravom kaže da on nije dovoljan za objašnjenje analitičnosti.) Pošto ovog puta ne može da tvrdi kako je par izraza o kojem je reč ("znači isto što i ..." i "ne znači isto što i ...") posebna svojina filozofa, on ovde ne može da iskoristi već skiciranu strategiju suprotstavljanja pretpostavci da taj par termina označava istinsku razliku (ili je ta strategija sada bar neuporedivo manje uverljiva). Pa ipak, poricanje postojanja pomenute distinkcije (koja je drukčije shvaćena od distinkcije između podudarnosti i nepodudarnosti u opsegu) jeste krajnje paradoksalno. Ono dovodi do toga da se, na primer, tvrdi kako bilo kô ko ozbiljno primeti da "momak" znači isto što i "neoženjen čovek", dok "stvorenje sa bubrežima" ne znači isto što i "stvorenje sa srcem" (uz pretpostavku da su ova dva izraza podudarna u opsegu), u stvari *ili* ne skreće pažnju ni na kakvu razliku između relacija u kojima stoje članovi svakog od ova dva para izraza, *ili* pravi filozofsku pogrešku o prirodi njihove razlike. U svakom slučaju, ono što ta osoba primećuje bilo bi besmisleno ili apsurdno ukoliko je shvaćeno onako kako ona želi da bude

shvaćeno. Uopštenije, navedeni smo da tvrdimo kako je uvek besmisleno ili apsurdno obrazovati iskaz tipa "Predikati x i y se, ustvari, odnose na iste objekte, ali nemaju isto značenje". Međutim, paradoks je još oštiji. Često govorimo o prisustvu ili odsustvu sinonimnosti između vrsta izraza - na primer, veznika, raznih vrsta rečica, celih rečenica - kod kojih nam ne izgleda da postoji bilo koja očigledna zamena za naš uobičajeni pojam sinonimnosti, bar ne onakva zamena kakvu podudarnost u opsegu predstavlja za sinonimnost predikata. Da li je uvek besmisleno tako govoriti? Da li je besmislen svaki govor o tačnom ili netačnom *prevodu* rečenica jednog jezika na rečenice drugog? Teško je u to poverovati. Ali, čak i ako se potrudimo da u to poverujemo, pred nama su još veća odricanja. Ako je besmislen govor o sinonimnosti rečenica, izgleda da je besmislen i govor o bilo kakvom značenju rečenice. Jer, ako ima smisla govoriti o rečenici kao da ona ima značenje, ili kao da ona nešto znači, onda verovatno ima smisla upitati: "Šta ona znači?". A, ako za neku rečenicu ima smisla upitati "Šta ona znači?", onda bi sinonimnost rečenica mogla da se u grubim crtama ovako definiše: dve rečenice su sinonimne ako i samo ako je tačan odgovor na pitanje: "Šta to znači?", postavljeno za jednu od njih, istovremeno tačan odgovor na isto pitanje postavljeno i za drugu. Naravno, ovoj definiciji ne pripisujemo nikakvu moć razjašnjavanja. Hoćemo samo da istaknemo sledeće: ako bi već trebalo da kao besmislen napustimo pojam sinonimnosti rečenica, onda kao takođe besmislen moramo da napustimo i pojam značenja rečenice (ili pojam rečenice koja ima značenje). Međutim, verovatno ćemo u tom slučaju morati da napustimo i pojam smisla. Čini se da je jasno da ovde imamo tipičan primer filozofskog paradoksa. Umesto da ispituje način na koji zaista upotrebljavamo pojam *značiti isto što i ...*, filozof ga procenjuje u svetlu nekog možda neprikladnog standarda (u ovom slučaju, standarda objašnjivosti), pa pošto taj pojam ne zadovoljava pretpostavljeni standard (ili bar izgleda da ga ne zadovoljava), filozof poriče stvarnost pojma i tvrdi da je on samo prividan.

Do sada smo tvrdili da imamo ubedljivu pretpostavku u prilog postojanja distinkcije ili distinkcija koje Kvajn osporava - pretpostavku koja počiva kako na filozofskoj tako i na uobičajenoj upotrebi reči. Tvrdili smo i to da ova pretpostavka na kraju nije uzdrmana činjenicom (ako je to činjenica) da distinkcija o kojoj je reč u izvesnom smislu nije adekvatno razjašnjena.

Glavna tema Kvajnovog članka može u grubim crtama da se svede na sledeće: Postoji izvestan krug ili porodica izraza (u njih spada i "analitičnost") takvi da ako bi jedan član bio shvaćen ili objašnjen na zadovoljavajući način, onda bi se pomoću njega verbalno (i time na zadovoljavajući način) mogli objasniti i ostali članovi. Ostali članovi porodice jesu: "samoprotivrečno" (u širem smislu), "nužno", "sinonimno", "semantičko pravilo", i možda (u širem smislu) "definicija". Spisak se može dopunjavati. Na nesreću, svaki član porodice stvara isto tako veliku potrebu za objašnjenjem kao i ostali članovi. Primera radi, evo nekih citata: "U onom širokom smislu u kome je potreban za ovu definiciju analitičnosti, pojam takve protivrečnosti bi trebalo da bude razjašnjen upravo u onoj meri u kojoj i pojam analitičnosti."³⁶² Dalje, Kvajn govori o pojmu "sinonimnosti" "koji nije nimalo jasniji od pojma analitičnosti".³⁶³ Zatim, govoreći o prilogu "nužno" kao izrazu koji bi se mogao upotrebiti u objašnjenju sinonimnosti, on kaže: "Ima li stvarno takav prilog *smisla*? Pretpostaviti da ga ima znači pretpostaviti da smo *smisao termina "analitičan" već odredili na zadovoljavajući način*".³⁶⁴ Izgleda kao da

³⁶² Str. "1".

³⁶³ Str. "2".

³⁶⁴ Str. "7"; naš kurziv.

pronalaženje "zadovoljavajućeg smisla" za jedan od tih izraza podrazumeva dve stvari: (1) pronalaženje jednog objašnjenja koje u sebi neće sadržavati ni jedan od izraza iz porodičnog kruga; (2) da pronađeno objašnjenje mora da bude istog opšteg karaktera kao i odbačena objašnjenja koja sadrže članove porodičnog kruga (to jest, objašnjenje mora pobliže da određuje neko svojstvo koje je zajedničko i osobeno za sve slučajeve u kojima se primenjuje, na primer, reč "analitičko" mora da ima isti opšti oblik kao i objašnjenje koje počinje rečima "Iskaz je analitički ako i samo ako ..."). Tačno je da Kvajn ovaj drugi zahtev ne postavlja izričito. Ipak, pošto on i ne uzima u obzir pitanje relevantnosti neke druge vrste objašnjenja, izgleda da mu takav zahtev s razlogom možemo pripisati. Ako bi smo ova dva uslova uzeli zajedno i ako bi smo uopštili rezultat, izgledalo bi da Kvajn od zadovoljavajućeg objašnjenja izraza zahteva da ima oblik prilično stroge definicije, a da se pritom ne koristi ni jednim članom grupe uzajamno definljivih termina kojoj taj izraz pripada. Lako je uvideti koliko je teško doći do tako zadovoljavajućeg objašnjenja. Drugi element Kvajnovog stanovišta jeste onaj koji smo u glavnim crtama već razmatrali pre nego što smo počeli da ispitujemo kako bi (po Kvajnu) trebalo da izgleda zadovoljavajuće objašnjenje. To je korak od "Nismo pronašli zadovoljavajući smisao (pribavili zadovoljavajuće objašnjenje) za x" ka "x je besmisleno".

Sasvim je jasno da bi bilo nerazumno načelno istrajavati na tome da je korisnost zadovoljavajućeg objašnjenja u ranije naznačenom smislu nužan uslov smislenosti nekog israza. Možda je sporno da li *bilo koje* takvo objašnjenje *ikada* može biti pruženo. (Nada da je to moguće jeste, ili je bila, nada reduktivističke analize uopšte.) Čak i ako ovakva objašnjenja mogu u izvesnim slučajevima da budu pružena, uglavnom postoji slaganje oko toga da ima drugih slučajeva u kojima to nije moguće. U takve slučajeve bi se možda ubrojala recimo grupa koja uključuje izraze "moralno neispravno", "ono što zaslužuje osudu", "kršenje moralnih pravila", itd., ili grupa koja uključuje iskazne veznike ili reči "istiniti" i "lažno", "iskaz", "činjenica", "poricanje", "potvrđivanje". Vrlo malo ljudi bi reklo da izrazi koji pripadaju bilo kojoj od ovih grupa jesu besmisleni zbog toga što - ako izuzmemo definisanje pomoću izraza koji pripadaju istoj grupi - nisu formalno definisani (ili zato što ih je nemoguće formalno definisati). Ipak, neko bi mogao reći da premda nekorisnost opisanog zadovoljavajućeg objašnjenja u izvesnom smislu nije *načelno* dovoljna za tvrđenje da je dati izraz besmislen, u slučaju izraza iz analitičke grupe ona jeste za to dovoljna. Ali, bilo kô ko bi to rekao morao bi da iznese i razloge za takvu diskriminaciju izraza iz ove grupe. Jedini uverljiv razlog da se prema ovi m izrazima bude strožiji nego prema ostalima leži u produblivanju razmatranja koja smo već videli. To razmatranje polazi od pretpostavke da su "analitičko" i "sintetičko" tehnički termini filozofije. Na primedbu da ostali izrazi porodice o kojoj je reč - kao što su "znači isto što i ...", ili "nesaglasno je sa ...", ili "samoprotivrečno" - uopšte nisu tehnički termini, nego su opšte prihvaćeni, odgovor bi bez sumnje bio da se oni uključuju u porodični krug samo utoliko ukoliko se upotrebljavaju u posebno podešenim i preciznim značenjima (ili pseudo-značenjima) koja obično ne poseduju. Činjenica je, dakle, da svi termini koji ulaze u ovaj krug jesu *ili* tehnički termini, *ili* su obični termini upotrebljeni u posebno podešenim značenjima, u čemu možemo pronaći opravdanje za našu naročitu podozrivost prema pretenziji članova kruga na posedovanje bilo kakvog smisla. I nadalje, u tome se može naći opravdanje za naš zahtev da ovi izrazi prođu ispit smislenosti koji bi inače bio prestrog za uobičajenu upotrebu. Ovo zapažanje ima izvesnu snagu, iako sumnjamo da je posebna podešenost o kojoj je bilo reči u svim slučajevima tako značajna kao što se sugerije. (To izgleda naročito sumnjivo u slučaju reči "nesaglasno" koja je sasvim prihvatljiv član

netehničkog meta-logičkog rečnika.) Ali, mada ima izvesnu snagu, ovo gledište nema onu snagu koja bi se mogla zahtevati radi opravdanosti insistiranja na zahtevu da izrazi o kojima je reč prođu upravo ovaj ispit značenja. Činjenica - ako je to činjenica - da ti izrazi ne mogu biti objašnjeni baš onako kako Kvajn izgleda da zahteva ne znači da oni uopšte ne mogu da budu objašnjeni. Bespotrebno je da pokušavamo da ih se oslobodimo proglašavajući ih za urođene ideje. Oni mogu biti i jesu objašnjeni, istina, na drugi i manje formalan način od onog koji Kvajn razmatra. (A činjenica da su oni tako objašnjeni slaže se sa sledećim činjenicama: prvo, da postoji njihova opšteprihvaćena filozofska upotreba, i drugo, da je ta upotreba tehnička ili posebno podešena.) Navešćemo sažetu ilustraciju ovog shvatanja za jedan član analitičke porodice. Pretpostavimo da pokušavamo da nekom objasnimo pojam *logičke nemogućnosti* (to je član porodice za koga Kvajn po svojoj prilici smatra da nije nimalo jasniji od ostalih), i da odlučujemo da to učinimo ukazujući na suprotnost između logičke i prirodne (ili uzročne) nemogućnosti. Kao primer logičke nemogućnosti možemo uzeti trogodišnje dete koje razume Raslovu teoriju tipova. Svom učeniku možemo predložiti da zamisli dva razgovora, od kojih jedan počinje time što neko (X) tvrdi:

(1) "Trogodišnje dete mog suseda razume Raslovu teoriju tipova."

i drugi razgovor koji počinje time što neko (Y) tvrdi:

(1') "Trogodišnje dete mog suseda je odrasla osoba."

Smatrajući njegovo zapažanje hiperbolom, X-u ne bi bilo neprikladno odgovoriti:

(2) "Hoćete da kažete da je njegovo dete posebno bistar momčić."

Ako bi X dodao:

(3) "Ne, mislim upravo ono što sam rekao - on to zaista razume."

mogli bismo navedeni da odgovorimo:

(4) "Ne verujem Vam - to je nemoguće!"

Ali, ako bi nam doveo to dete i ako bi ono (premda znamo da ne bi) korektno izložilo teoriju, odgovorilo na pitanje koja se nje tiču, kritikovalo je, itd., morali bismo na kraju da priznamo da kako je tvrđenje bilo doslovno istinito i da je pred nama čudo od deteta. Pogledajmo sada kako bi se reagovalo na Y-ovo tvrđenje. Početak bi mogao da bude sličan kao u prethodnom slučaju. Mogli bismo reći:

(2') "Hoćete da kažete kako je dete neobično pametno ili vrlo napredno za svoje godine."

Ako Y odgovori:

(3') "Ne, mislim upravo ono što sam rekao".

možemo primetiti:

(4') "Verovatno mislite da neće više rasti ili da je nekakva nakaza, da je već potpuno razvijeno."

Y odgovara:

(5') "Ne, nije nakaza, ono je prosto odrasla osoba."

Na tom stupnju - ili možda nešto kasnije, ukoliko smo strpljivi - bićemo navedeni da kažemo kako naprosto ne razumemo šta Y govori, i da posumnjamo kako on jednostavno ne poznaje značenje neke od reči kojima se služi. Jer, osim ako nije spreman da prizna kako reči koristi u figurativnom ili neuobičajenom smislu, reći ćemo ne da mu ne verujemo, nego da njegove reči *nemaju smisla*. I bilo kakvo stvorenje da nam dovedu na ispitivanje, neće nas navesti da kažemo kako je ono što e Y rekao bilo doslovno tačno, nego ćemo u najboljem slučaju reći da sada vidimo na šta je pod tim podrazumevao. U vidu zaključka o razlici između dva zamišljena razgovora, možemo reći da bismo u oba slučaja u početku bili skloni da pretpostavimo kako se sagovornik služi rečima na figurativan, ili neuobičajen, ili specifičan način; suočeni, međutim, sa njegovim ponovljenim zahtevom da ono što kaže shvatimo bukvalno, u prvom slučaju bilo bi prikladno reći da mu ne verujemo, a u drugom - da ga ne razumemo. Ako, kao Paskal, smatramo da je razborito biti pripreman i na slučajeve čija je verovatnoća vrlo mala, u prvom slučaju bismo znali na šta da se pripremamo, dok u drugom ne bismo imali pojma.

Ovo navodimo kao primer jednog neformalnog tipa objašnjenja kome bismo mogli da pribegnemo kada je u pitanju jedan pojam iz analitičke grupe pojmova. (Ne želimo da sugerišemo kako je to jedini tip objašnjenja.) Daljni primeri, praćeni različitim iako povezanim tipovima razmatranja, mogu nam biti neophodni da bismo svog učenika naučili kako da pojam logičke nemogućnosti primeni na složenije slučajeve (ako to nije shvatio iz prvog primera). Naravno, ovaj tip objašnjenja ne izlaže formalno tvrđenje o nužnim i dovoljnim uslovima za primenu pojma o kojem je reč. Na taj način on ne ispunjava jedan od ulova koji, izgleda, Kvajn zahteva od jednog zadovoljavajućeg objašnjenja. S druge strane, čini se da ovo objašnjenje zadovoljava drugi uslov: ono izlazi iz porodičnog kruga. Na kraju dolazimo do distinkcije između onoga u šta ne verujemo i onoga što ne razumemo; odnosno, između neverice koja ustupa mesto ubeđenju, i nerazumevanja koje ustupa mesto razumevanju. Bilo bi brzopleto misliti da *ovu* distinkciju nije potrebno razjašnjavati, ali bilo bi apsurdno smatrati i da ona ne postoji. Pošto za pojmove analitičke grupe možemo pružiti ovaj neformalni tip objašnjenja, činjenica da nije pružen neki drugi tip objašnjenja (za koji je sporno da je *ikada* bio dat za *bilo koji* izraz) izgleda da, sve u svemu, ne predstavlja adekvatan osnov za zaključak da su ti pojmovi pseudo-pojmovi, i da su izrazi koji ih naizgled izražavaju besmisleni. Tvrditi ovo ne znači poricati kako bi bilo filozofski poželjno i vredno filozofskog napora da se pronade jedno opšte određenje pojmova ove grupe koje je jasnije od do sada ponuđenih. Mežutim, pitanje kako to može da se postigne - ako opšte može - sasvim je irelevantno za pitanje da li izrazi koji pripadaju ovom krugu imaju jednu shvatljivu upotrebu i da li označavaju neku stvarnu razliku.

Do sada smo pokušavali da pokažemo kako odeljci I - IV Kvajnovog članka (čija je centralna postavka da pojmovi analitičke frupe nisu objašnjeni na zadovoljavajući način) ne daju osnov za ekstremnu tezu za koju se Kvajn izgleda zalaže. Preostaje da se razmotri da li su nešto uspešniji V i VI odeljci, u kojima su izložene dijagnoze i pozitivna teorija. Ali, pre nego što na nji h pređemo, trebalo bi obratiti dužnu pažnju na još dva problema koja proističu iz ovog odeljka.

(1) Jedan se tiče onoga što Kvajn kaže o *definiciji* i *sinonimnosti*. On primećuje da - suprotno nekim pretpostavkama - definicija "ne rešava pitanje sinonimnosti i analitičnosti", budući da "izuzev u onom krajnjem slučaju izričito konvencionalnog uvođenja novih notacija, nalazimo da definicija i u formalnim i u neformalnim radovima zavisi od prethodnih odnosa

sinonimnosti.³⁶⁵ Pogledajmo sada šta on tvrdi o toj ekstremnoj tezi. On kaže: "U ovom slučaju definiendum postaje sinonim sa definiensom samo zahvaljujući tome što je izričito napravljen tako da sa njim bude sinoniman. Ovo je zaista jasan primer sinonimnosti stvorene putem definicije; kamo sreće da su sve vrste sinonimnosti tako razumljive!" Ako sada Kvajnovе reči hoćemo da uzmemo ozbiljno onda je njegova pozicija *u celini gledano* nekoherentna. Slična je pozicija čoveka kome, recimo, pokušavamo da objasnimo ideju jedne stvari koja se uklapa u drugu, ili da su dve stvari uklopljene, onda kada je jedna stvar posebno napravljena da bi se uklapala u drugu; ali ne mogu da razumem šta znači reći to u bilo kom drugom slučaju." Možda Kvajnovе reči ovde ne bi trebalo uzimati isuviše ozbiljno. Međutim, ako to ne učinimo, onda imamo pravo da upitamo sledeće: šta nam prema njegovom mišljenju otkriva eksplicitna definicija, kakav odnos između izraza ona uspostavlja, i zašto on smatra nerazumljivom pretpostavku da to (ili nešto vrlo slično) što bi nam ova definicija otkrila, ili odnos koji bi uspostavila, i bez nje postoji. Što se nas tiče, skloni smo da Kvajnovе reči (ili bar neke od njih) shvatimo ozbiljno, izokrenemo njegove zaključke, pa da tvrdimo kako bi pojam sinonimnosti u okviru eksplicitne konvencije bio nerazumljiv ukoliko se prethodno ne pretpostavi u uobičajenoj upotrebi reči. Ne može biti zakona tamo gde nema običaja, niti pravila tamo gde nema njihove primene (iako možda samu primeu možemo bolje razumeti posmatrajući pravila).

(2) Drugi problem je iz pasusa na stranici "8". Citiramo:

"Ne znam da li je iskaz 'Sve što je zeleno rasprostrto je' analitički. Da li moja neodlučnost u pogledu ovog primera stvarno ukazuje na neko nepotpuno razumevanje ili na neko nepotpuno poimanje 'značenja' termina 'zelen' i 'rasprostrt'? Mislim da nije tako. Ne bune me termini 'zelen' i 'rasprostrt', buni me termin 'analitički'."

Ako se, kao što Kvajn kaže, problem tiče "analitičnosti", onda bi on bez sumnje morao da nestane kada se "analitičnost" ukloni. Zato je uklonimo i zamenimo je rečju koju je sam Kvajn zbog njene jasnoće pretpostavljao reči "analitičko" - to je reč "istinито". Da li neodlučnost odjednom nestaje? Mislimo da ne. Neodlučnost u vezi sa izrazom "analitičko" (i ovde isto tako u vezi sa izrazom "istinито") proizilazi, naravno, iz dublje neodlučnosti, naime, iz one kju osećamo kada smo suočeni sa pitanjima kao što je sledeće: "Da li bi trebalo *tačku* zelenog svetla da smatramo za nešto *rasprostrto* ili ne?". Kao što se najčešće u ovakvim slučajevima dešava, oklevanje proizilazi iz činjenice da pravila primene reči nisu u svim mogućim aspektima određene upotrebom. Ipak, primer koji je Kvajn izabrao posebno je nepogodan za njegovu tezu, pošto je isuviše jasno da naša oklevanja *ovde* ne možemo da pripišemo nejasnosti izraza "analitičko". Bilo bi moguće izabrati druge primere u kojima bi terbao da oklevamo između izraza "analitičko" i "sintetičko", a da nemamo mnogo poteškoća u pogledu izraza "istinито". Ali, ni u ovim slučajevima oklevanje ne mora da podrazumeva nikakvu nejasnost pojma analitičnosti, baš kao što nije podrazumevano ni u slučaju koji smo uzeli za primer. Ne mora, zato što se naše oklevanje može u dovoljnoj meri objasniti jednom vrstom neodređenosti u odnosima između reči upotrebljenih u iskazu, neodređenosti koja je ista ili slična kao i ona zbog koje je postavljeno pitanje da li je navedeni iskaz analitički ili i sintetički.

Razmotrimo sada Kvajnovu pozitivnu teoriju o, s jedne strane, iskazima koje prihvatamo kao istinite ili odbacujemo kao lažne, i s druge strane, "iskustvima" u svetlu kojih te iskaze

³⁶⁵ Str. "5".

prihvatamo ili odbacujemo. Za ovu teoriju bi se pre moglo reći da je smelo skicirana, nego da je precizno izložena.³⁶⁶ Iz nje ćemo izvući samo dva tvrđenja, od kojih Kvajn jedno očitó smatra nespojivim sa prihvatanjem distinkcije između analitičkih i sintetičkih iskaza, a u drugome vidi prepreku za objašnjenje te distinkcije. Nastojaćemo da pokažemo da prvo tvrđenje nije nespojivo sa prihvatanjem distinkcije, nego da se, naprotiv, najprirodnije tumači na način koji je sasvim u skladu sa njome; i da drugo tvrđenje otvara put upravo onom tipu objašnjenja za koji Kvajn misli da je preprečen. Ta dva tvrđenja su:

(1) Iluzija je pretpostaviti da postoji bilo koja klasa prihvaćenih iskaza čiji su članovi u načelu "imuni na reviziju" u svetlu iskustva, to jest, da bilo koji iskaz koji prihvatamo kao istinit mora nastaviti da bude prihvaćen kao istinit ma šta da se dogodi.

(2) Iluzija je pretpostaviti da jedan pojedinačni iskaz, uzet odvojeno od članova svoje grupe može biti potvrđen ili opovrgnut. Ne postoji nijedan pojedinačan iskaz koji bi bio takav da određeno iskustvo ili skup iskustava jednom za svagda presuđuje da li je on istinit ili lažan, nezavisno do naših stavova prema svim ostalim iskustvima.

Prirodna veza između ova dva učenja može ukratko da se izloži na sledeći način. Ma kakvo bilo naše iskustvo, ono u načelu može da potkrepljuje ili opovrgava bilo koji iskaz, dokle god smo spremni da sprovedemo dovoljno obuhvatne izmene na drugim mestima u našem sistemu verovanja. U praksi je naš izbor najvećim delom rukovođen preimućstvima koja od njega imamo: želimo da naš sistem bude što je moguće jednostavniji, ali takođe želimo i da njegova remećenja budu što je moguće manja.

U slučaju prvog učenja je više, a u slučaju drugog je manje očigledna njihova prividna relevantnost za distinkciju između analitičkog i sintetičkog.

(1) Pošto je iluzija pretpostaviti da bilo koji iskaz poseduje, ili može da poseduje, svojstvo načelne imunosti na reviziju (bez obzira na sve što se može desiti), iluzorna je i pretpostavka da postoji distinkcija između iskaza koji to svojstvo poseduju i iskaza koji ga ne poseduju. Pa ipak, Kvajn sugerše da upravo tu distinkciju misle da povlače oni koji upotrebljavaju termine "analitičko" i "sintetičko". Verovatno bi (iako u članku koji razmatramo to nije izričito rečeno) Kvajn zastupao i gledište da su oni koji veruju u distinkciju skloni da bar ponekad pogreše, smatrajući jak otpor prema reviziji (posebno onih verovanja koja se nalaze u središtu sistema) za mitsko obeležje potpune imunosti na reviziju.

(2) Veza između drugog učenja i distinkcije analitičko-sintetičko proizilazi prema Kvajnu, iz verifikacione teorije značenja. Kvajn kaže: "Ako se verifikaciona teorija može prihvatiti kao zadovoljavajući prikaz sinonimnosti iskaza, pojam analitičnosti je spasen."³⁶⁷ Jer, prvo, za dva iskaza se može reći da su sinonimna ako i samo ako bilo koje iskustvo koje doprinosi ili odmaže potvrđivanju jednog od njih, u istom stepenu doprinosi ili odmaže potvrđivanju drugog; i drugo, sinonimnost se može iskoristiti za objašnjene analitičnosti. Ali, izgleda da Kvajn dokazuje da prihvatanje ovakvog shvatanja sinonimnosti može da počiva jedino na pogrešnom verovanju u mogućnost potvrđivanja ili opovrgavanja pojedinačnih iskaza, uzetih odvojeno od ostalih članova grupe kojoj pripadaju. Čim napustimo ideju o tome da svaki iskaz uzet odvojeno ima svoj skup

³⁶⁶ Str. "14-16".

³⁶⁷ Str. "11".

empirijskih istinitosnih uslova, moramo napustiti i ideju o objašnjavanju sinonimnosti iskaza pomoću istovetnosti njihovih istinitosnih uslova.

Pokazaćemo sada da odnosi između tih učenja i distinkcije analitičko-sintetičko nisu onakvi kakvi Kvajn pretpostavlja da su. Pogledajmo najpre drugo učenje. Lako je uveriti se kako nas njegovo prihvatanje ne bi primoralo da napustimo, već samo da revidiramo predloženo objašnjenje sinonimnosti. Kvajn ne poriče da su pojedinačni iskazi posmatrani kao, potvrđeni ili opovrgnuti, u stavri prihvaćeni ili odbaćeni u svetlu iskustva. On poriče jedino to da je ovaj odnos između nekog pojedinačnog iskaza i iskustva nezavisan od naših stavova prema *ostalim* iskazima. On misli da iskustvo može da potvrdi ili opovrgne jedan pojedinačni iskaz samo onda kada postoje određene pretpostavke o istinitosti ili lažnosti ostalih iskaza. Kada smo suočeni sa "tvdokornim iskustvom", kaže on, uvek možemo da biramo koji ćemo iskaz prepravljati. Ono čega bi trebalo da se odrekemo određeno je onim što želimo da sačuvamo. Ovo gledište svakako zahteva samo neznatnu izmenu definicije sinonimnosti iskaza, uz pomoć pojmova potvrđivanja ili opovrgavanja. Sada bi trebalo da kažemo jedino to da su dva iskaza sinonimna ako i samo ako bilo koje iskustvo koje, *pod izvesnim pretpostavkama o istinosnoj vrednosti ostalih iskaza*, potvrđuje ili opovrgava jedan član para, *pod istim pretpostavkama* i u istoj meri potvrđuje i drugi član para. Uopštenije rečeno, sliku o odnosu potvrđivanja između pojedinačnih iskaza i iskustva koju smatra suviše uprošćenom Kvajn želi da zameni idejom o labavijem odnosu koji naziva "prikladnošću" (str. "15"). Ali, ma kako široko bi trebalo shvatiti "prikladnost" i dalje bi, po svemu sudeći, imalo smisla govoriti o dva iskaza koji su u istom odnosu prikladnosti prema istom pojedinačnom iskustvu. Dakle, ne samo da su Kvajnova shvatanja u skladu sa na ovaj način dopunjenim prikazom objašnjenja sinonimnosti iskaza, nego takav prikaz i sugerišu. Naravno, nije nam namera da branimo takav prikaz, niti pak da ga koliko bilo precizno izlažemo. Namera nam je jedino da pokažemo kako prihvatanje Kvajnovog učenja o empirijskom potvrđivanju ne implicira, kao što on smatra, napuštanje pokušaja definisanja sinonimnosti iskaza pomoću pojma potvrđivanja.

Pređimo sada na učenje po kojem nema iskaza načelno imunih na reviziju, iskaza koji ne bi mogli da budu napušteni nakon suočavanja sa iskustvom. Prihvatanje ovog učenja sasvim je u skladu sa priznavanjem distinkcije između analitičkih i sintetičkih iskaza. Jedino što pobornik *ove* distinkcije mora da insistira i na drugoj distinkciji, na distinkciji između one vrste odbacivanja iskaza koja iziskuje izmenu ili napuštanje pojma ili grupe pojmova. Bilo kojem obliku reči za koji se u jedno vreme smatra da izražava nešto istinito može se, bez sumnje, u drugom periodu desiti da bude smatran za iskaz koji izražava nešto lažno. Ipak, nisu samo filozofi oni koji bi slučaj u kojem se to dešava kao rezultat promene verovanja razlikovali od slučaja u kojem se to događa bar delimično kao posledica promene uznačenju reči. Tamo gde je poslednja promena uslov za promenu istinitosne vrednosti, pobornik distinkcije će reći da se oblik tih reči promenio - ranije je izražavao jedan analitički, a sada izražava jedan sintetički iskaz. Niti se od nas očekuje, niti imamo nameru da sada izgrađujemo jednu adekvatnu teoriju pojmovne revizije, kao što se od nas ne očekuje ni to da upravo sada izgrađujemo adekvatnu teoriju sinonimnosti. Ako verujemo u smislenost ideje da neki oblici reči, shvaćeni na jedan način (ili u jednom značenju), mogu da izražavaju nešto istinito, dok shvaćeni na drugi način (ili u drugom značenju) mogu da izražavaju nešto lažno, onda ideju pojmovne revizije možemo učiniti razumljivom. A ako tu ideju možemo da smatramo razumljivom, onda sasvim uspešno možemo da očuvamo distinkciju između analitičkog i sintetičkog, priznajući Kvajnu načelnu mogućnost svega što smo rekli. Što se tiče

ideje da isti oblik reči, shvaćen na različite načine, može da ima različita značenja i da se koristi za izražavanje iskaza različite istinosne vrednosti, na Kvajnu je da nekako pokaže da se radi o zbrkanoj i pogrešnoj ideji. Ono što je ovde suštinsko (ili jedna od bitnih stvari) i na šta Kvajn ukazuje isticanjem mogućnosti revizije, jeste to da nema apsolutne nužnosti u prihvatanju ili upotrebi bilo koje pojmovne sheme. Još sažetije, i formulisano na način koji bi Kvajn odbacio, nema analitičkog iskaza za koji bismo *morali* da raspoložemo jezičkim oblicima koji bi imali upravo ono značenje neophodno za izražavanje tog iskaza. Mežutim, jedna je stvar to priznati, a sasvim druga tvrditi da nema nužnosti unutar bilo koje pojmovne sheme koju prihvatamo ili koristimo; jezgrovitije rečeno, nema jezičkih oblika koji izražavaju analitičke iskaze.

Pristalica distinkcije između analitičkih i sintetičkih iskaza može ići još dalje i priznati mogućnost postojanja slučajeva (možda posebno u demenu nauke) u kojima ne bi imalo svrhe insistirati na pitanju nije li promena u pripisanoj istinosnoj vrednosti iskaza rezultat pojmovne revizije; u kojima, dakle, ne bi imalo svrhe insistirati na distinkciji analitičko-sintetičko. Ne možemo navesti takve slučajeve, ali je to posledica našeg nepoznavanja nauke. U svakom slučaju, postojanje iskaza za koje nema svrhe pitati da li su analitički ili sintetički - ako takvi iskazi postoje - ne implicira niti nepostojanje iskaza koji se bez teškoće mogu klasifikovati na jedan od ta dva načina, niti nepostojanje iskaza u pogledu kojih smo neodlučni iz različitih razloga (a jedan od razloga bi mogao biti u mogućnosti alternativnog tumačenja jezičkih oblika kojima su ti iskazi izraženi).

Ovim zaključujemo svoje ispitivanje Kvajnovog članka. Jasno je da je naša namera u celini bila negativna. Hteli smo jedino da pokažemo kako Kvajnova borba protiv distinkcije između analitičkog i sintetičkog nije bila uspešna. Njegov članak se sastoji iz dva dela. U prvom su, na osnovu tvrdnja da nisu adekvatno objašnjeni, kritikovani pojmovi analitičke grupe. U drugom delu članka skicirana je pozitivna teorija istine koja svojim sadržajem navodi na pomisao da je nespojiva sa gledištima koja bi morali zastupati (ili koja bi verovatno zastupali) oni koji veruju u distinkciju između analitičkog i sintetičkog. Mi smo, u stvari, dokazali da nije utvrđena nijedna teza koju pristalice pojmova analitičke grupe ne bi bez teškoća mogli da prilagode sopstvenom sistemu verovanja. To ne znači da poričemo da je mnogo toga na šta je Kvajn ukazao od presudnog značaja za rešavanje problema izlaganja za dovoljavajućeg opšteg objašnjenja pojma analitičnosti i srodnih pojmova. Ovde smo samo kritikovali tvđenje da ono na šta je Kvajn ukazao neposredno vodi odbacivanju distinkcije između analitičkog i sintetičkog kao prividne, kao i odbacivanju pojmova koji pripadaju istoj toj porodici.

prevod sa engleskog:

Bojana Mladenović

Saul Kripke - Identitet i nužnost³⁶⁸

Problem koji se često javljao u savremenoj filozofiji je: »Kako su mogući *kontingentni* iskazi identiteta?«. Ovo pitanje je formulirano po analogiji sa načinom na koji je Kant formulirao svoje pitanje: »Kako su mogući sintetički sudovi *a priori*?«. Kao što je, u prvom slučaju, Kant pretpostavljao da su mogući sintetički sudovi *a priori*, tako je, u drugom slučaju, u savremenoj filozofskoj literaturi pretpostavljeno da su kontingentni iskazi identiteta mogući. Nemam nameru da se bavim kantovskim pitanjem, već bih samo spomenuo ovu sličnost: nakon što je u nastojanju da se odgovori na pitanje kako su mogući sintetički sudovi *a priori* napisana dosta debela knjiga, došli su drugi koji su tvrdili da, naravno, sintetički sudovi *a priori* nisu mogući, i da je knjiga napisana sa ciljem da se pokaže suprotno bila pisana uzalud. Neću se upuštati u raspravu o tome ko je bio u pravu u pogledu mogućnosti sintetičkih sudova *a priori*. Ali, u slučaju kontingentnih iskaza o identitetu, većina filozofa je imala osećaj da ideja o kontingentnim iskazima identiteta zapada u paradoks nalik sledećem. Protiv mogućnosti kontingentnih iskaza identiteta mogao bi se izložiti sledeći argument³⁶⁹:

Prvo, zakon o zamenljivosti identičnog tvrdi da, za bilo koja dva objekta x i y , ukoliko je x identično y , onda ako x ima izvesno svojstvo F , to svojstvo ima i y :

$$(1) \quad (x) (y) [(x=y) \Rightarrow (Fx \Rightarrow Fy)]$$

Na drugoj strani, svaki objekat je nužno identičan samom sebi:

$$(2) \quad (x) \Box (x=x)$$

Ali:

$$(3) \quad (x) (y) (x=y) \Rightarrow [\Box (x=x) \Rightarrow \Box (x=y)]$$

predstavlja slučaj izvršene zamene u (1), u slučaj primene zakona zamenljivosti. Iz (2) i (3) možemo da zaključimo da, za svaki x i y , ako je x jednako y , onda je nužno da je x jednako y :

$$(4) \quad (x) (y) (x=y) \Rightarrow \Box (x=y)$$

Do ovoga se dolazi zbog toga što rečenica » $\Box (x=x)$ « ispada iz kondicionala, jer znamo da je istinita.

Ovo je argument koji je u novijoj filozofiji bio mnogo puta formulisan. Ipak, njegov zaključak je često smatran krajnje paradoksalnim. Na primer, Dejvid Viggins (David Wiggins) u svom članku »Iskazi identiteta« kaže:

³⁶⁸ Prevod teksta »Identity and necessity«, objavljenog u: Munitz, M.K., ed., *Identity and Individuation*, New York University Press, 1971. (prim. Prev.)

³⁶⁹ Ovaj članak je, bez pisane verzije, usmeno izložen na njujorškom univerzitetu (New York University) u okviru serije predavanja o identitetu; ta predavanja su uključena u ovaj zbornik. Predavanje je bilo snimljeno i ovaj članak predstavlja transkripciju snimka priređenu uz neznatne izmene i bez pokušaja da se promeni stil originala. Ako čitalac zamisli rečenice ovog članka kao da čine predavanje, improvizovano, sa odgovarajućim pauzama i naglašavanjima, to može da mu olakša razumevanje. Ipak, još uvek možda ima pasusa koje je teško pratiti, a vreme namenjeno predavanju učinilo je neophodnim sažeto izlaganje argumenta. (Duža verzija nekih od izloženih gledišta, još uvek nedovoljno duga i opet transkripcija usmenog predavanja, biće drugde objavljena.) Povremeno sam se morao uzdržati od rezervi, proširenja ili udovoljavanja svojim primeđbama, posebno u razmatranju teorijske identifikacije i problema odnosa mentalnog i telesnog. Da nisam tako postupio, fusnote koje sam dodao originalu bile bi još glomaznije.

»Nesumnjivo je, dakle, da postoje kontingentni iskazi identiteta. Neka je $a=b$ jedan od njih. Iz njegove istinitosti i (5)'=(4)' gore možemo izvesti $\Box(a=b)$ «. Ali kako onda uopšte mogu da postoje bilo koji kontingentni iskazi identiteta?«³⁷⁰

U nastavku on kaže da je moguće pet reakcija na ovaj argument, sve ih odbacuje, i sam reaguje. Ne želim da razmatram sve moguće reakcije na ovu izjavu, spomenuo bih samo drugu od onih koje Viggins odbacuje. U njoj se tvrdi:

Možemo da prihvatimo rezultat uz izgovor da je, pod uslovom da su »a« i »b« vlastita imena, sve u redu. Posledica je da pomoću vlastitih imena ne mogu da budu obrazovani kontingentni iskazi identiteta.

Viggins zatim izjavljuje da nije zadovoljan ovim rešenjem i da njime takođe nisu bili zadovoljni ni mnogi drugi filozofi, mada su ga neki zastupali.

Zašto iskaz (4) izgleda neobično? U njemu se tvrdi da za bilo koja dva objekta x i y , ako x jeste y , onda je nužno da x jeste y . Već sam spomenuo da je mogući prigovor ovom argumentu to da je premisa (2) lažna, da nije tačno da je svaki entitet nužno identičan samom sebi. Dobro, da li sam, na primer, ja nužno identičan samom sebi? Neko bi mogao da dokazuje kako u izvesnim zamislivim situacijama ja čak ne bih ni postojao, pa kako bi tako iskaz »Sol Kripke je Sol Kripke« bio lažan, odnosno, ne bi bio slučaj da sam ja identičan samom sebi. Možda u takvom zamišljenom svetu ne bi bilo ni istinito ni lažno reći da je Sol kripke identičan samom sebi. U redu, možda je tako, ali to stvarno zavisi od nečijeg shvatanja problematike koju neću razmatrati, to jest, od toga šta reći o istinosnim vrednostima iskaza u kojima se spominju objekti koji ne postoje u aktuelnom svetu, ili u bilo kom mogućem svetu ili protivčinjeničkoj situaciji. Interpretirajmo u slabom smislu nužnost o kojoj je ovde reč. Iskaza možemo da smatramo nužnim ukoliko bi oni bili istiniti kad god objekti koji se u njima pominju postoje. Ako bismo hteli da u pogledu ovoga budemo veoma pažljivi, morali bismo da se upustimo u pitanje da li je postojanje predikat, i da se zapitamo može li se iskaz preformulisati na sledeći način: Za svako x nužno je da, ako x postoji, onda je x identično samom sebi. Ovde se neću upuštati u takve suptilnosti zbog toga što one neće biti relevantne za moju glavnu temu. Niti nameravam da se zaista bavim formulom (4). Svako ko prihvata formulu (2) obavezan je, prema mom mišljenju, da prihvati i formulu (4). Ako x i y jesu iste stvari, i ako uopšte možemo da govorimo o modalnim svojstvima jednog objekta, to jest, rečeno uobičajenim rečima, ako možemo da govorimo o modalnosti *de re* i o tome da objekat nužno ima izvesna svojstva kao takva, mislim da onda formula (1) mora da važi. U slučaju u kojem x uopšte ima bilo koje svojstvo, uključujući i svojstvo koje sadrži modalne operatore, ako x i y jesu isti objekti i ako x ima izvesno svojstvo F , onda y mora da ima isto svojstvo F . To je tako čak i kada sâmo svojstvo F predstavlja svojstvo nužnog posedovanja nekog drugog svojstva G , konkretno, svojstvo »biti nužno identičan izvesnom objektu«. Neću dakle razmatrati samu formulu (4), zato što ona sama po sebi ne tvrdi ni za koji istiniti iskaz identiteta da je nužan. Ona ništa i ne kaže o iskazima. U njoj se tvrdi za svaki objekat x i objekat y da, ako su x i y isti objekat, onda je nužno da su x i y isti objekat. Ako o ovome razmislimo, mislim da ono vodi nečemu što se neznatno razlikuje od iskaza (2) (u svakom slučaju, ako neko ne misli tako, ovde to neću dokazivati). Pošto je x , prema definiciji identiteta, jedini objekt koji je identičan sa x , za $\Box(y)(y=x \Rightarrow Fy)$ « mi izgleda da predstavlja tak nešto malo više nego

³⁷⁰ R.J. Butler, ed., *Analytical Philosophy, Second Series*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, p. 41.

brbljiv način da se kaže »F x «, pa tako »(x)(y)(y=x => Fy)« tvrdi isto što i »(x)F x «, bez obzira na to šta je »F« konkretno (čak i ako »F« predstavlja svojstvo nužnog nužnog identiteta sa x). Stoga, ako x ima svojstvo (nužnog identiteta sa x), trivijalno je da sve što je identično sa x ima to svojstvo, kao što tvrdi (4). Međutim, izgleda da se iz iskaza (4) može deduktivno izvesti da razni iskazi identiteta moraju biti nužni, za šta se onda pretpostavlja da je krajnje paradoksalna posledica.

Vigins kaže: »Nesumnjivo je, dakle, da postoje kontingentni iskazi identiteta.«. Jedan primer kontingentnog iskaza identiteta jeste iskaz da je prvi ministar pošte Sjedinjenih Država identičan sa pronalazačom bifokalnih naočara, ili da su obojica identični sa čovekom kojeg *Saturday Evening Post* predstavlja kao svog osnivača (usput rečeno, koliko znam, *pogrešno* predstavlja). Neki takvi iskazi su, pak, očito kontingentni. Očito je kontingentna činjenica da je jedan te isti čovek i izumeo bifokalne naočare i zaposlio se kao ministar pošte Sjedinjenih Država. Kako to usaglasiti sa istinitošću iskaza (4)? Dobro, to je takođe jedno sporno mesto u koje se ne bih detaljnije upuštao, već bih bio veoma dogmatičan. Mislim da ga je svojom idejom o opsegu opisa sasvim dobro rešio Bertrand Rasel. Prema Raselu, na primer, neko ne može s pravom reći kako je autor Hamleta mogao da ne napiše »Hamleta«, ili čak da je autor Hamleta mogao da ne bude autor »Hamleta«. Ovde, naravno, ne poričemo nužnost identiteta jednog objekta sa samim sobom. Ipak, kažemo da je istina da je jedan čovek čovek stvarno ona jedinstvena osova koja je napisala »Hamleta« i, drugo, da je taj čovek, koji je stvarno napisao »Hamleta«, mogao da ne napiše »Hamleta«. Drugim rečima, da je Šekspir odlučio da ne piše tragedije, mogao je da ne napiše »Hamleta«. U tim okolnostima, onaj čovek koji je stvarno napisao »Hamleta« ne bi napisao »Hamleta«. Rasel ovo ističe tako pto kaže da u takvom iskazu prvo javljanje opisa »autor »Hamlete«« ima širok opseg³⁷¹. To jest, mi kažemo: »Autor »Hamleta« ima sledeće svojstvo: da je mogao da ne napiše »Hamleta««. Ne tvrdimo da je sledeći iskaz mogao biti istinit, naime, da autor »Hamleta« nije napisao »Hamleta«, jer to nije tačno. Reći ovo značilo bi reći kako je moglo da se desi da je neko napisao »Hamleta« i da ipak nije napisao »Hamleta«, što bi bilo protivrečno. Nezavisno od detalja Raselove formulacije ove distinkcije (detalja koji počivaju na njegovoj teoriji opisa) izgleda da je to distinkcija koju bilo koja teorija opisa mora da napravi. Na primer, ako je neko sreo rektora harvardskog univerziteta i pomislio za njega da je predavač, mogao bi reći: »Pomislio sam za rektora havardskog univerziteta da je predavač«. Ovim on ne podrazumeva da je sud »Rektor harvardskog univerziteta je predavač« pomisli o da je istinit. On je to mogao da podrazumeva da je, na primer, verovao kako je na Harvardu toliko uznapredovao nekakav demokratski sistem pa je harvardski rektor odlučio da preuzme i dužnost predavača. Ali, to po svoj prilici nije ono što on podrazumeva. Umesto toga, kao što ističe Rasel, on podrazumeva sledeće: »Neko je rektor harvardskog univerziteta, i ja sam za njega pomislio da je predavač«. U jednom od Raselovih primera, neko kaže: »Mislio sam da je tvoja jahta mnogo veća nego što je«. A druga osoba odgovara: »Ne, moja jahta nije mnogo veća nego što je«.

Pod uslovom da ideja o modalnosti *de re*, pa tako i o kvantifikovanju unutar modalnih konteksta, uopšte ima smisla, dobićemo sasvim zadovoljavajuće rešenje problema izbegavanja paradoksa ukoliko univerzalne kvantifikatore u (4) zamenimo opisima, zato što je jedina

³⁷¹ Drugo javljanje opisa ima uzan opseg.

posledica koju ćemo izvesti³⁷², na primer u slučaju bifokalnih naočara, to da postoji čovek koji je u isti mah i izumeo bifokalne naočare i bio prvi ministar pošte Sjedinjenih Država, i on je nužno ideničan samom sebi. Postoji jedan objekt x takav da je x izumeo bifokalne naočare, i usled sticaja kontingentnih okolnosti jedan objekt y takav da je y prvi ministar pošte Sjedinjenih Država, i konačno, nužno je da x jeste y . Šta je su ovde x i y ? Ovde su i x i y Bendžamin Frenklin, i svakako da može biti nužno da Bendžamin Frenklin ideničan samom sebi. Dakle, ukoliko prihvatimo Raselov pojamopsega, u slučaju opisa nema nikakvih problema³⁷³. A ja baš dogmatski želim da napustim to pitanje i pređem na pitanje o imenima koje postavlja Vigin. Vigin pak kaže kako može da prihvati rezultat uz izgovor da je, kako su a i b vlastita imena, sve u redu. Da bi to zatim odbacio.

U čemu bi onda bio poseban problem sa vlastitim imenima? Neko bi, bar ako nije upoznat sa filozofskom literaturom i ivij problematiki, u vezi sa vlastitim imenom imao sledeći naivni osećaj. Prvo, ako neko kaže »Ciceron je bio govornik«, onda on ime »Ciceron« u tom iskazu upotrebljava samo zato da bi izdvojio izvestan objekt kojem bi onda pripisao izvesno svojstvo; u ovom slučaju on, naime, izvesnom čoveku pripisuje svojstvo da je bio govornik. Ako neko drugi koristi drugo ime, kao što je »Tulije«, on još uvek govori o istom čoveku. Ako kaže »Tulije je govornik«, on isto svojstvo pripisuje istom čoveku. Takoreći, činjenica i stanje stvari predstavljeni datim iskazom isti su bilo da neko kaže »Ciceron je govornik« ili »Tulije je govornik«. Izgleda, dakle, kao da je uloga imena da *prosto* referiraju na objekte, a ne i da imenovane objekte opisuju pomoću takvih svojstava kao što su »biti pronalazač bifokalnih naočara«, ili »biti prvi ministar pošte«. Izgleda kao da Lajbnicov zakon i zakon (1) ne važe samo u univerzalno kvantifikovanom obliku, nego takođe i u obliku »ako $a=b$ i Fa , onda Fb «, kad god » a « i » b « predstavljaju imena a » F « predikat koji izražava neko pravo svojstvo objekta:

$$(a=b \wedge Fa) \Rightarrow Fb$$

Isti argument možemo da ponovimo kako bismo dobili zaključak u kojem » a « i » b « zamenjuju bilo koja imena, »ako $a=b$, onda nužno $a=b$ «. Mogli bismo tako da se usudimo da

³⁷² U Raselovoj teoriji, $F(xGx)$ (u Raselovoj notaciji simbol » $\langle \langle \rangle \rangle$ « odgovara određenom članu *the* u običnom (engleskom) jeziku i izražava određenost opisa predstavljenog predikatskim simbolom G , činjenicu da se taj opis odnosi na određeno x koje zadovoljava taj opis – prim. prev.) sledi iz $(x)Fx$ i $(\exists!x)Gx$ (simbol »! $\langle \langle \rangle \rangle$ « iza egzistencijalnog kvantifikatora označava jedinstvenost onog x koje zadovoljava opis predstavljen predikatskim simbolom G , tako da bi $(\exists!x)$ trebalo čitati kao »postoji jedno i samo jedno x « - prim. prev.), pod uslovom da opis $F(xGx)$ za svoj opseg ima čitav kontekst (u Raselovoj terminologiji iz 1905., taj opseg se »javlja primarno«). Jedino tada je $F(xGx)$ » $\langle \langle \rangle \rangle$ « denotaciji opisa » xGx «. Primenjujući ovo pravilo na (4) dobijamo rezultate naznačene u tekstu. Valja zapaziti da u dvosmislenom obliku ($xGx = xHx$), ako se jedan ili oba opisa »javljaju primarno«, data formula ne tvrdi nužnost identiteta $xGx = xHx$; ako se oba javljaju sekundarno onda tvrdi. Tako u jeziku koji ne sadrži sredstva koja bi eksplicitno na značila opseg opisi moraju da se tumače u najmanjem mogućem opsegu – jedino tada će $\neg A$ biti negacija A , A će biti nužno A , i slično.

³⁷³ Jedna ranija distinkcija koja je imala istu svrhu bila je, naravno, srednjevekovna distinkcija *de dicto - de re*. Mnogi logičari, posebno Smelian (Smullyan), ukazali su na to da Raselovo razlikovanje opsega otklanja modalne paradokse. Da bi bili izbegnuti nesporazumi, dopustite mi da istaknem kako ja svakako ne tvrdim da Raselov pojam opsega rešava Kvajnov problem esencijalizma. Ono što ta distinkcija pokazuje, posebno skupa sa modernim pristupima modalnoj logici koji polaze od teorije modela, jeste da kvantifikovana modalna logika ne mora da poriče istinitost svih instanci formule $(x)(y)(x=y) \Rightarrow (Fx \Rightarrow Fy)$ niti svih instanci formule $(x)(Fx \Rightarrow Fa)$ (gde bi » a « trebalo da se zameni jednim određenim opisom koji nije prazan i čiji je opseg čitavo » Ga «), kako bi se izbeglo da to postane nužna istina da je jedan čovek pronašao bifokalne naočare i bio postavljen za ministra pošte. Da bi se obezbedili ovi rezultati ne mora se prihvatiti Raselova kontekstualna definicija; ali, druge logičke teorije (fregejanska ili neka druga) koje uzimaju opise kao primitivne, moraju nekako da izraze iste logičke činjenice. Frege je pokazao da prosti konteksti koji sadrže određeni opis uzanog opsega, i koji se ne mogu interpretirati kao da se »odnose« na denotaciju, mogu da se interpretiraju kao da se odnose na »smisao« opisa. Neki logičari su bili zainteresovani za pitanje o uslovima pod kojima je u jednom intenzionalnom kontekstu opis uzanog opsega ekvivalentan istom opisu širokog opsega. Jedna od prednosti Raselovog shvatanja opisa u modalnoj logici jeste to da onda dogovor (grubo rečeno, da taj opis mora biti »rigidni designator« u smislu određenom u ovom predavanju) često sledi iz drugih postulata kvantifikovane modalne logike. Nisu potrebni nikakvi posebni postulati kao u Hintikinom (Hintikka) razmatranju. Čak i ako se opisu uzmu kao primitivni, posebno postuliranje kada je opseg irelevantan često se može izvesti iz osnovnijih aksioma.

tvrdimo sledeći zaključak: kad god »a« i »b« jesu vlastita imena, ako a jeste b, onda je nužno da a jeste b. Iskazi identiteta između vlastitih imena moraju biti nužni da bi uopšte bili istiniti. Ovo je gledište zastupala, na primer, Rut Barkan Markus (Ruth Barcan Marcus) u svom članku o filozofskoj interpretaciji modalne logike³⁷⁴. Prema ovom gledištu, kad god neko na primer formuliše ispravan iskaz o identitetu između dva imena, kao što je iskaz da Ciceron jesto Tulije, njegov iskaz ako je uopšte istinit mora da bude nužan. Međutim, izgleda da je takav zaključak očigledno pogrešan. (Kao i drugi filozofi, i ja imam naviku da ublažavam formulaciju, u svetlu koje »izgleda očigledno pogrešan« znači »jeste očigledno pogrešan«. U stvari, mislim da je navedeno gledište ispravno, mada ne sasvim u obliku u kojem ga zastupa gospođa Markus.) U svakom slučaju, izgleda da je on očigledno pogrešan. Jedan primer je na simpozijumu dao profesor Kvajn u svom odgovoru profesorki Markus: »Bilo kako bilo, mislim da vidim teškoću u kontrastu koji profesorka Markus povlači između vlastitih imena i opisa. Paradigma za predavanje vlastitih imena jeste etiketiranje. Jedne lepe večeri planetu Veneru možemo etiketirati vlastitim imenom »Hesperus«. Nekog drugog dana, u osvit zore, istu planetu možemo da etiketiramo vlastitim imenom »Fosforus«³⁷⁵ (Kvajn misli da se nešto slično nekada zaista odigralo). »Međutim, kada otkrijemo da smo istu planetu dvaput etiketirali, naše je otkriće empirijsko, i to ne zato što su vlastita imena bila opisi.« Prema onome što nam je rečeno, za planetu Veneru viđenu ujutru prvobitno se mislilo da je zvezda, i ona je bila nazivana »Zornjača«, ili (da bismo se oslobodili svakog pitanja upotrebe opisa), nazvana je »Fosforus«. Za istu planetu, viđenu uveče, mislilo se da je druga zvezda, zvezda Večernjača, i ona je bila nazvana »Hesperus«. Kasnije su astronomi otkrili da su Hesperus i Fosforus jedna ista planeta. Za sigurno im nikako *a priori* razmišljanje ne bi omogućilo da deduktivno zaključimo kako Fosforus jeste Hesperus. U stvari s obzirom na obaveštenja kojima su raspolagali, moglo se pokazati drugačije. Prema tome – tvrdi se – iskaz »Hesperus je Fosforus« mora biti obična kontingentna, empirijska istina, istina koja se mogla pokazati drugačijom pa tako mora biti da je pogrešno i gledište da su istiniti iskazi identiteta između imena nužni. Drugi primer koji Kvajn daje u svojoj knjizi *Word and Object* preuzet je od profesora Šredingera (Schrödinger), koji je čuven kao jedan od prvih istraživača na polju kvantne mehanike: izvesna planina može biti viđena i sa Tibeta i sa Nepala. Viđena sa jedne strane, ona je nazvana »Gaurisanker«. Viđena sa druge nazvana je »Everest«. A onda je, kasnije, empirijski otkriveno da Gaurisanker jeste Everest. (Kvajn dalje kaže da je dočuo kako primer u stvari nije geografski tačan. Pretpostavljam da u pogledu geografskih informacija ne bi trebalo da se oslanjamo na fizičare.) Jedna moguća reakcija na ovaj argument je, naravno, poreći da imena kao »Ciceron«, »Tulije«, »Gaurisanker« i »Everest« svrno jesu vlastita imena. »Vidite« neko bi mogao reći (neko je to zaista i rekao: njegovo ime je »Bertrand Rasel«), »baš zato što su iskazi kao »Hesperus« i »Fosforus« i »Gaurisanker« i »Everest« kontingentni, možemo zapaziti da data imena nisu čisto referencijalna. Ne radi se o tome da vi, rečeno rečima gospođe Markus, samo »etiketirate jedan objekt«; vi ga ustvari opisujete. Šta predstavlja kontingentna činjenica da Hesperus jeste Fosforus? Pa, ona predstavlja činjenicu da *ona* zvezda koja uveče zauzima određen položaj na nebu jeste *ona* zvezda koja ujutru zauzima određeni položaj na nebu. Slično tome, kontingentna činjenica da Gaurisanker jeste Everest predstavlja činjenicu da ona planina koja je viđena iz tog i tog pravca sa Nepala jeste ona planina koja je viđena iz drugog pravca, sa

³⁷⁴ »Modalities and Intensional Languages«, y: Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. 1, Humanities Press, New York, 1963, pp. 71 ff. Videti takođe Kvajnov komentar i diskusiju koja je usledila.

³⁷⁵ Reč je o latinskim nazivima za Veneru, »Hesperus« i »Phosphorus« (prim. prev.).

Tibeta. Dakle, takva imena kao što su »Hesperus« i »Fosforus« mogu biti jedino skraćenice za opise. Izraz »Fosforus« mora da znači »ona zvezda viđena...«, ili (budimo oprezni, zato što se zaista pokazalo da se ne radi o zvezdi) »ono *nebesko telo* viđeno ujutru sa tog i tog mesta u to i to vreme« a ime »Hesperus« mora da znači »Ono nebesko telo viđeno uveče sa tog i tog mesta u to i to vreme«. Otuda – zaključuje Rasel – ako izraz »ime« želimo da sačuvamo za one stvari koje zaista imenuju objekt a da ga ne opisuju, jedina stvarno vlastita imena koja možemo imati jesu imena naših sopstvenih neposredno datih čulnih datosti, objekata o kojima imamo »neposredno znanje«. Jedina takva imena koja se u jeziku javljaju jesu demonstrativi kao »ovo« i »ono«. A lako se uočava kako se zahtev za nužnošću identiteta, shvaćen tako da se identiteti između imena izuzimaju od svake zamislive sumnje, zaista može osigurati jedino u slučaju demonstrativnih imena koja imenuju neposredne čulne datosti. Jer, jedino takvim slučajevima neki iskaz identiteta između dva različita imena jeste sasvim imun od kartezijanske sumnje. Rasel je ponekad dopuštao još neke stvari kao objekte neposrednog znanja, na primer, sopstveno »Ja«; tu se ne moramo upuštati u detalje. Drugi filozofi su (na primer, gospođa Markus u svom odgovoru, bar u verbalnoj raspravi koliko se sećam – ne znam da li je odgovor štampan, pa ovo možda ne bi trebalo njoj »etketirati«³⁷⁶) rekli: »Ako su imena stvarno samo etikete, prave etikete, onda bi nam dobar rečnik mogao kazati da li se radi o imenima istog objekta«. Imate jedan objekt *a* i jedan objekt *b* sa imenima »Džon« i »Džo«. Prema gospođi Markus, rečnik bi nam onda mogao reći da li su »Džon« ili »Džo« imena istog objekta. Svakako, ja ne znam šta bi idealni rečnici trebalo da čine, ali izgleda da uobičajena vlastita imena ne zadovoljavaju ovaj zahtev. U slučaju uobičajenih vlastitih imena vi sigurno možete baš empirijskim putem da otkrijete kako, recimo, Hesperus jeste Fosforus, mada ste drugačije mislili. Možete da sumnjate da Gaurisanker jeste Everest, ili da je Ciceron stvarno Tulije. Čak je i sada zamislivo da možemo otkriti kako smo pogrešno pretpostavljali da Hesperus jeste Fosforus. Možda su astronomi napravili grešku. Izgleda, dakle, da je ovo gledište pogrešno i da, ako pod imenom ne podrazumevamo neki veštački konstruisan pojam imena kakav je Raselov, nego vlastito ime u uobičajenom smislu, onda možemo imati kontingentne iskaze identiteta u kojima se javljaju vlastita imena; suprotno gledište izgleda očigledno pogrešno.

U novijoj filozofiji i mnogi drugi iskazi identiteta su bili istaknuti kao primeri kontingentnih iskaza identiteta, možda različiti od svih tipova koje sam dosad spomenuo. Jedan od njih je, na primer, iskaz »Toplota je kretanje molekula«. Prvo, pretpostavlja se da je to otkrila nauka. Pretpostavlja se da su naučnici u svojim empirijskim istraživanjima otkrili (verujem i da jesu) kako je spoljna pojava koju zovemo »toplota« u stvari komešanje molekula. Drugi primer takvog otkrića jeste da je voda H₂O, a primeri su još da je zlato element sa takvim i takvim atomskim brojem, da je svetlost strujanje fotona, i tako dalje. U nekom smislu izraz »iskaz identiteta«, sve su ovo primeri iskaza identiteta. Smatra se dalje da su to očigledno kontingentni iskazi identiteta, baš zato što predstavljaju naučna otkrića. Konačno, moglo je da se ispostavi da toplota nije kretanje molekula. Bile su predlagane alternativne teorije toplote, na primer, kalorička teorija. Da su te teorije bile tačne, toplota ne bi bila kretanje molekula nego, umesto toga, neka supstanca koja prožima zagrejani objekt, nazvana »kalorička supstanca«. A to što se jedna teorija pokazala tačnom a druga netačnom tiče se toka nauke a ne neke logične nužnosti.

³⁷⁶ Trebalo bi. Videti njenu primedbu na strani 115, op.cit., u diskusiji koja je usledila nakon članka.

Dakle, ovde ponovo naizgled imamo još jedan jasan primer kontingentnog iskaza identiteta. Za njega se pretpostavlja da je veoma važan usled povezanosti sa problemom odnosa mentalnog i telesnog. Bilo je mnogo filozofa koji su hteli da budu materijalisti, i to materijalisti posebnog kova, danas poznatog pod nazivom »teorija identiteta«. Prema ovoj teoriji, izvesno mentalno stanje kao što je nečiji osećaj bola jeste identično sa izvesnim stanjem mozga te osobe (ili možda, prema nekim teoretičarima, sa stanjem čitavog njenog telo), u svakom slučaju, sa izvesnim materijalnim ili neurološkim stanjem njenog mozga ili tela. I tako, prema ovoj teoriji, moj osećaj bola u ovom trenutku, ako ga imam, bio bi identičan sa izvesnim stanjem u kome se nalaze moje telo ili moj mozak. Drugi su prigovorili da to ne može biti tako zato što, na kraju krajeva, možemo da zamislimo kako moj bol postoji čak i onda kada pretpostavljeno stanje tela ne postoji. Možemo da zamislimo kako uopšte nemam telo a da ipak osećam bol; ili, obrnuto, možemo da zamislimo kako moje telo postoji i u istom je tom stanju iako nema nikakvog bola. U stvari, zamislivo je da bi ono moglo biti u tom stanju čak i kada, takoreći, »u njemu« uopšte ne bi bilo svesti. Uobičajeni odgovor dopušta da bi se sve ovo moglo dogoditi, ali ne dokazuje da je to irelevantno za pitanje o identitetu određenog mentalnog i određenog fizičkog stanja. Ovaj identitet je, tvrdi se, samo još jedna kontingentna naučna identifikacija, slična identifikaciji toplote sa kretanjem molekula, ili vode sa H₂O. Baš kao što možemo da zamislimo toplotu bez ikakvog kretanja molekula, tako možemo da zamislimo jedno mentalno stanje bez ijednog stanja mozga koje bi mu odgovaralo. Ali, kao što prva činjenica ne ugrožava identifikaciju toplote sa kretanjem molekula, tako ni druga činjenica uopšte ne ugrožava identifikaciju jednog mentalnog stanja sa odgovarajućim stanjem mozga. U tom smislu su mnogi savremeni filozofi smatrali da je za naše teorijsko razumevanje problema odnosa mentalnog i telesnog veoma važno da mogu postojati takvi kontingentni iskazi identiteta.

Da kažem, konačno, šta *ja* nasuprot onome što izgleda da je slučaj ili onome šta drugi misle smatram. Mislim da su u oba slučaja, u slučaju imena i u slučaju teorijskih identifikacija, iskazi identiteta nužni a ne kontingentni. Odnosno, oni su nužni ukoliko su istiniti; naravno, lažni iskazi identiteta nisu nužni. Kako bi neko mogao da brani jedno takvo gledište? Možda mi nedostaje potpun odgovor na ovo pitanje, iako sam uveren da je to gledište ispravno. Međutim da bih započeo sa jednim odgovorom, dopustite mi da napravim izvesne distinkcije koje bih želeo da iskoristim. Prva distinkcija je između *rigidnog* i *nerigidnog designatora*. Šta ovi termini znače? Kao primer nerigidnog designatora mogu da navedem izraz kao što je »pronalazač bifokalnih naočara«. Pretpostavimo da je Bendžamin Frenklin izumeo bifokalne naočare, tako da izraz »pronalazač bifokalnih naočara« designira ili referira na izvesnog čoveka, naime, na Bendžamina Frenklina. Ipak, iako možemo da zamislimo kako je svet bio drugačiji, kako bi u nekim drugim okolnostima neko drugi, a ne Bendžamin Frenklin došao do tog otkrića, pa bi u tom slučaju *ta osoba* bila ona koja je izumela bifokalne naočare. U tom smislu je, dakle, izraz »pronalazač bifokalnih naočara« nerigidan: u izvesnim okolnostima jedan čovek bi bio onaj koji je izumeo bifokalne naočare, u drugim okolnostima bi to bio drugi čovek. Za razliku od toga, uzmimo izraz »kvadratni koren iz 25«. Nezavisno od empirijskih činjenica možemo empirijski da dokažemo kako je kvadratni koren iz 25 u stvari broj 5, i to je nužno zato što smo ga dokazali matematički. Ako uopšte brojeve zamišljamo kao entitete (a pretpostavimo bar radi ovog predavanja da ih tko zamišljamo) onda izraz »kvadratni koren iz 25« nužno designira izvestan broj, broj 5. Takav izraz nazivam »rigidnim designatorom«. Neki filozofi misle da bilo ko uopšte upotrebljava pojmove rigidnog i nerigidnog designatora samom tim pokazuje da je zapao

u izvesnu zbrku ili da nije obratio pažnju na izvesne činjenice. Šta zaista podrazumevam pod »rigidnim designatorom«? Podrazumevam termin koji designira isti objekt u svim mogućim svetovima. Da bismo se oslobodili jedne zbrke koja sigurno ne potiče od mene, formulaciju »mogao je da designira neki drugi objekt« ne upotrebljavam da bih ukazao na činjenicu da se jezik može drukčije upotrebljavati. Na primer, stanovnici ove planete su izraz »pronalazač bifokalnih naočara« uvek mogli da upotrebljavaju da bi pomoću njega referirali na čoveka koji je podmitio Hadlejberga. Ovo bi bilo slučaj, prvo, da ljudi na ovoj planeti nisu govorili srpskohrvatski nego neki drugi jezik koji se fonetski poklapa sa srpskohrvatskim, i drugo, da je u tom jeziku izraz »pronalazač bifokalnih naočara« značio »čovek koji je podmitio Hadlejberga«. Onda bi u njihovom jeziku taj izraz svakako referirao na bilo koju osobu koja je u toj protivčinjeničkoj situaciji zaista podmitila Hadlejberga. To nije ono što ja podraumevam. Ono što podrazumevam kada kažem da je izvestan opis mogao da referira na nešto drugo jeste da je u *našem* jeziku, onako kako ga *mi* upotrebljavamo pri opisivanju protivčinjeničkih situacija, mogao da postoji neki drugi objekt koji zadovoljava one deskriptivne uslove koje *mi* navodimo za referenciju. Tako, na primer, kada govorimo o drugom mogućem svetu ili o protivčinjeničkoj situaciji, mi izraz »pronalazač bifokalnih naočara« upotrebljavamo da bismo referirali na bilo koju osobu koja bi u toj protivčinjeničkoj situaciji izumela bifokalnenaočare, a ne na onu osobu koju bi ljudi u toj protivčinjeničkoj situaciji nazivali »pronalazačem bifokalnih naočara«. *Oni* su mogli da govore neki drugi jezik koji se fonetski preklapa sa srpskohrvatskim i u kojem se izraz »pronalazač bifokalnih naočara« koristi na neki drugi način. Ja se ovde *ne* bavim tim pitanjem. Što se toga tiče, oni su mogli biti gluvi i nemi, ili uopšte nisu morali postojati ljudi. (Čak i da u toj situaciji nije bilo ljudi, još uvek je mogao postojati pronalazač naočara – Bog, ili Đavo.)

Nadalje, govoreći o pojmu rigidnog designatora ja ne bih pretpostavljao da objekt referencije mora da postoji u svim mogućim svetovima, to jest, da on mora nužno postojati. Neke stvari, možda matematički entiteti kao što su pozitivni celi brojevi, ako uopšte postoje, postoje nužno. Neki su smatrali da Bog u isti mah i postoji i nužno postoji; drugi, da On kontingentno postoji; treći, da On kontingentno ne postoji; i četvrti, da On nužno ne postoji.³⁷⁷ Sva četiri pokušaja su bila preduzeta. Ali, bilo kako bilo, koristeći pojam rigidnog designatora ja ne pretpostavljam da objekt na koji se referira nužno postoji. Jedino što podrazumevam je da u bilo kom mogućem svetu u kojem taj objekt *zaista* postoji, u bilo kojoj situaciji u kojoj *bi* taj objekt postojao, dati designator upotrebljavamo da bismo referirali na taj objekt. U situaciji u kojoj taj objekt ne postoji trebalo bi da kažemo kako designatoru nedostaje objekt referencije i kako objekt koji je tako designiran ne postoji.

Kao što sam rekao, mnogi bi filozofi sam pojam rigidnog designatora smatrali spornim. A prigovor koji se postavlja mogao bi se izložiti na sledeći način: pazite, vi govorite o situacijama koje su protivčinjeničke, to jest, o drugim mogućim svetovima. Ti su svetovi na kraju krajeva potpuno odvojeni od aktualnog sveta koji nije prosto još jedan mogući svet; on je aktuelan. Tako, pre nego što uopšte govorite, recimo, o takvom jednom objektu kao što je Ričard Nikson u drugom mogućem svetu, morate reći koji bi objekt u tom mogućem svetu *bio* Ričard Nikson. Pričamo o situaciji u kojoj bi, kao što biste *vi* rekli, Ričard Nikson bio član SDS. Član SDS o kojem govorite svakako je neko ko se po mnogim svojim osobinama puno razlikuje od Niksona. Čak i pre nego što možemo reći da li bi ovaj čovek bio Ričard Nikson ili ne, moramo da utvrdimo

³⁷⁷ Ako nema božanstva, a posebno ako je postojanje božanstva *nužno*, sporno je da li možemo upotrebiti »On« da bismo referirali na božanstvo. Upotreba tog izraza u tekstu mora biti shvaćena kao nedoslovna.

kriterijume identiteta kroz moguće svetove. U njima su sve vrste objekata sa osobinama različitim od onih koje ima bilo koji aktualni objekt. Neki od njih su slični Niksonu u nekim aspektima, drugi su mu slični u drugim aspektima. Pa koji je onda od tih objekata Nikson? Morali bismo imati kriterijum identiteta. A to pokazuje kako se sam pojam rigidnog designatora vrti u krugu. Pretpostavimo da izvestan broj označimo kao broj planeta. U tom slučaju, ako je, da tako kažem, to naš omiljeni način označavanja datog broja, u bilo kom mogućem svetu moraćemo da bilo koji broj koji je broj planeta poistovetimo sa brojem 9, koji je u aktualnom svetu broj planeta. Razni filozofi (na primer, Kvajn implicitno, a mnogi njegovi sledbenici eksplicitno) dokazuju da zbog toga ne možemo stvarno ni postaviti pitanje da li je neki designator rigidan ili nerigidan, pošto nam je prvo potreban neki kriterijum identiteta kroz moguće svetove. Neki su čak zastupali i ekstremno stanovište po kojem, budući da su mogući svetovi toliko odvojeni od našeg, ne možemo stvarno reći ni da li je bilo koji objekt u njima *isti* kao neki objekt koji sada postoji; možemo jedino reći da postoje neki objekti koji manje ili više liče na stvari iz aktualnog sveta. Ne bi, dakle, trebalo da govorimo o onome što bi bilo istinito o Niksonu u drugom mogućem svetu, već samo o tome koji bi Niksonovi »korespondenti« (to je izraz koji koristi Dejvid Luis)³⁷⁸ u tom svetu postojali. U drugim mogućim svetovima neki ljudi imaju pse koji se zovu »Čekersi«. Ima raznih ljudi koji su Niksonu manje ili više slični, ali se ni za jednog od njih ne može reći da je nikson. Oni su jedino Niksonovi *korespondenti*, a vi birate onog koji je najverniji korespondent tako što uočavate koji od njih je, prema vašim omiljenim kriterijumima, najbliži Niksonu. Ovakva gledišta su rasprostranjena i među braniocima kvantifikovane modalne logike i među onima koji je osporavaju. Izgleda mi da je u čitavoj ovoj priči metafora o mogućim svetovima shvaćena nekako isuviše ozbiljno. Kao da je »mogući svet« neka strana zemlja ili tamo negde neka daleka planeta. Kao da kroz teleskop nejasno vidimo razne aktere na toj dalekoj planeti. U stvari, gledište koje zastupa Dejvid Luis izgleda najprirodnije ukoliko se ova slika shvati doslovno. Niko na toj udaljenoj planeti ne može u striktnom smislu da bude identičan sa nekim ovde. Međutim, čak i ako bismo se mogli na neki čudesan način prebacivati i prenosti jednu istu osobu s planete na planetu, zaista bi nam bili potrebni neki epistemološki kriterijumi identiteta na osnovu kojih bismo mogli da kažemo da li je neko na toj dalekoj planeti ista osoba kao neko ovde.

Sve mi ovo izgleda kao potpuno pogrešno shvatanje stvari. Ono vodi gledištu po kojem bi protivčinjeničke situacije morale da budu čisto kvalitativno opisane. Tako ne bismo, na primer, mogli da kažemo: »Da je Nikson u dovoljnoj meri podmitio senatora X, on bi progurao Karsvela«, zato što se pritom referira na izvesne ljude, Niksona i Karsvela, i kaže se šta bi o njima bilo istinito u jednoj protivčinjeničkoj situaciji. Umesto toga moramo reći: »Da je čovek koji ima takav i takav razdeljak na kosi, i koji zastupa takva i takva politička uverenja, podmitio čoveka koji je bio senator i imao takve i takve ostale osobine, onda bi bio izabran čovek koji je bio sudija na Jugu i po mnogim drugim osobinama nalik Karsvelu«. Drugim rečima, protivčinjeničku situaciju moramo da opišemo čisto kvalitativno i zatim da se zapitamo: »Ako je data situacija koja uključuje ljude ili stvari sa takvim i takvim osobinama, ko je od tih ljudi Nikson (ili njegov korespondent), ko je od njih Karsvel, i tako dalje?«. Čini mi se da je to pogrešno. Ko nas sprečava da kažemo: »Nikson je mogao da progura Karsvela da je učinio izvesne stvari.«? Mi govorimo o *Niksonu* pitajući se šta bi u izvesnoj protivčinjeničkoj situaciji *o njemu* bilo istinito. Možemo reći sledeće: da je Nikson tako i tako postupio, izgubio bi na izborima od Hemfrija. Pobornici gledišta

³⁷⁸ David K. Lewis, »Counterpart Theory and Quantified Modal Logic«, *Journal of Philosophy* 65 (1968), pp.113 ff.

kojem se suprotstavljamo upitali bi: »Da, ali kako znaš sa je čovek o kojem govoriš stvarno Nikson?«. To bi bilo zaista vemo teško utvrditi kada biste na čitavu tu situaciju gledali kroz teleskop, ali to ovde ne činimo. Mogući svetovi nisu nešto u vezi sa čim bi se postavljalo takvo epistemološko pitanje. Pa ako jedino upotreba izraza »mogući svetovi« navodi na pomisao da se jedno takvo pitanje postavlja, ovaj izraz bi trebalo naprosto odbaciti i koristiti neki drugi, recimo »protivčinjenička situacija«, koji možda manje dovodi u zabunu. Ukoliko kažemo: »Da je Nikson podmitio tog i tog senatora, progurao bi Karsvela«, u samom opisu navedene situacije *dato* je samo to da se radi o situaciju u kojoj govorimo o Niksonu, Karsvelu i izvesnom senatoru. A izgleda da se ne može ništa više prigovoriti tome što stipuliramo da govorimo o izvesnim *kvalitetima*. Oni koji brane suprotno gledište smatraju da je govor o izvesnim kvalitetima neproblematičan. Oni ne kažu: »Kako znamo da je ovo svojstvo (u drugom mogućem svetu) svojstvo crvenog?«. Međutim, oni smatraju da je govor o izvesnim *ljudima* problematičan. Ja pak ne vidim da je prvi slučaj manje sporan od drugog. Suprotan utisak proističe upravo iz ideje o mogućim svetovima kao svetovima koji tamo negde postoje, tamo veoma daleko, i vidljivi su jedino pomoću naročitog teleskopa. Gledište koje zastupa Dejvid Luis još je problematičnije. Prema Luisu, kada kažemo: »U izvesnim okolnostima Nikson bi progurao Karsvela«, stvarno podrazumevamo sledeće: »Neki čovek, ne nikson nego onaj koji mu je veoma sličan, progurao bi nekog sudiju, ne Karsvela nego onog koji je ovome veoma sličan«. Možda je to tačno, neki čovek veoma sličan Niksonu mogao je da progura nekog čoveka veoma sličnog Karsvelu. To ipak ne bi utešilo ni Niksona ni Karsvela, niti bi navelo Niksona da se uhvati za glavu i kaže: »Trebalo je da tako i tako postupam kako bi i Karsvel prošao«. Pitanje je da li je u izvesnim okolnostima sâm Nikson mogao da progura Karsvela. Zato mislim da prigovor počiva na pogrešnoj slici.

Umesto toga sasvim dobro možemo da govorimo o rigidnim i nerigidnim designatorima. Štaviše, imamo jednostavan intuitivan test za njih. Možemo reći, na primer, da je broj planeta mogao da bude drugačiji od stvarnog broja. Recimo, moglo je biti sedam planeta. Možemo reći da je pronalazač bifokalnih naočara mogao da bude neko drugi, a ne onaj ko ih je *stvarno* pronašao.³⁷⁹ Ipak, ne možemo reći da je kvadratni koren iz 81 mogao da bude neki drugi broj a ne onaj koji zaista jeste, pošto taj broj mora da bude upravo 9. Ako ovaj intuitivan test primenimo na vlastita imena, kao što je recimo ime »Richard Nikson«, ona bi se intuitivno pokazala kao rigidni designatori. Prvo, čak i kad govorimo o protivčinjeničkoj situaciji u kojoj pretpostavljamo za Niksona da je učinio neke druge stvari, podrazumevamo da još uvek govorimo o samom Niksonu. Kažemo: »Da je Nikson podmitio izvesnog senatora, progurao bi Karsvela«, i podrazumevamo da pomoću imena »Nikson« i »Karsvel« još uvek referiramo na iste one ljude iz aktualnog sveta. A izgleda da ne možemo reći: »Nikson je mogao da bude neki drugi čovek različit od onog koji je stvarno bio«, naravno, ukoliko ne govorimo metaforično: da je on mogao da bude drugačija *osoba* (ako verujete u slobodu volje i to da ljudi nisu po prirodi podmitljivi). U tom smislu iskaz bi ste mogli da smatrate istinitim, ali nikson nije u onom drugom doslovnom smislu mogao da bude različita osoba od osobe koja stvarno jeste, čak i ako je

³⁷⁹ Neki filozofi smatraju da su, u engleskom, određeni opisi dvosmisleni, da ponekad »pronalazač naočara« rigidno označava onog čoveka koji je zaista izumeo naočare. Uz izvesne rezerve sklon sam da odbacim ovo gledište ukoliko se ono shvati kao jedna te za o engleskom jeziku (nasuprot nekom mogućem hipotetičkom jeziku), ali se ovde neću upuštati u raspravu o tom pitanju.

trideset sedmi predsednik Sjedinjenih Država mogao da bude Hemfri. Zato je izraz »trideset sedmi predsednik« nerigidan, dok je, kako izgleda, izraz »Nikson« rigidan.³⁸⁰

Pre nego što se vratim pitanju o iskazima identiteta, dopustite mi da povučem još jednu razliku. Ova razlika je zaista temeljna i uz to teško uočljiva. U novijim raspravama mnogi filozofi koji su se sporili oko značenja raznih kategorija istine uzimali su ove kao istovetne. Neki od onih koji ih poistovećuju dosta bučno ih zastupaju, dok drugi, kao Kvajn, kažu da su one u istoj meri besmislene. Ali ih obično ne razlikuju. To su kategorije kao »analitičko«, »nužno«, »apriorno«, i ponekad čak »izvesno«. Neću govoriti o svima, nego samo o pojmovima apriornosti i nužnosti. Oni se veoma često smatraju sinonimima. (Za mnoge filozofe verovatno se ne bi reklo da ih smatraju sinonimima; oni ih prosto *upotrebljavaju* kao uzajamno zamenljive termine.) Ja želim da ih razlikujem. Šta podrazumevamo kada neki iskaz nazivamo *nužnim*? Podrazumevamo prosto to da je, prvo, taj iskaz istinit, i drugo, da ono što se u njemu tvrdi nije moglo biti drugačije. Kada za nešto kažemo da je *kontingentno* istinito, podrazumevamo da su stvari, mada su takve kakve su, mogle da budu drugačije. Ako bismo ovu distinkciju hteli da smestimo u neku oblast filozofije, trebalo bi da je smestimo u metafiziku. Nasuprot tome postoji pojam *apriorne istine*. Za apriornu istinu se pretpostavlja da je ona koja može biti *saznata* kao istina nezavisna od sveg iskustva. Zapazite da ovo u sebi ili po sebi ništa ne kaže o svim mogućim svetovima ukoliko se ta dopuna ne unese u definiciju. Sve što se kaže je to da ona može biti saznata kao istina koja se tiče aktualnog sveta, nezavisno od sveg iskustva. Možda bi se na osnovu neke filozofske argumentacije, iz toga što nezavisno od iskustva znamo da je nešto istinito za aktualni svet moglo izvesti da to mora takođe da bude istinito za sve moguće svetove. Ali, da bi se to utvrdilo potreban je neki filozofski argument. Dakle, ako bi ovaj pojam trebalo smestiti u neku oblast filozofije, onda on spada ne u metafiziku nego u epistemologiju. On se tiče načina na koji za neke stvari možemo znati da su stvarno istinite. Naravno, moguće je da bilo šta što je nužno ujedno i *saznatljivo a priori*. (Usput rečeno, valja zapaziti da tako definisan pojam apriorne istine u sebi sadrži *drugu* modalnost: takva istina *može* biti saznata nezavisno od sveg iskustva. On je malo složeniji zato što je prisutna duplirana modalnost.) Nemam vremena za detaljnije istrživanje ovih pojmova, ali ono što odmah možemo da uočimo jeste da ova dva pojma nikako nisu trivijalno ista. Ako su istog opsega, potreban je neki filozofski argument da se to utvrdi. U obliku u kojem su formulisani, oni spadaju u različite oblasti filozofije. Jedan od njih se tiče *znanja*, toga šta može biti na određene načine saznato o aktualnom svetu. Drugi se tiče *metafizike*, toga kakav bi svet mogao da bude: pod pretpostavkom da je takav kakav je, da li je u određenim aspektima mogao da bude drugačiji? Ja pak smatram da su ove dve klase u potpunosti odvojene. Ali, ovde je potrebno reći sledeće: Da li sve što je nužno jeste saznatljivo ili saznato *a priori*? Pogledajmo naredni primer:Goldbahovu (Goldbach) pretpostavku. U njoj se tvrdi da je svaki parni broj zbir dva prosta broja. To je matematički iskaz, i ako je uopšte istinit on mora da je nužan. Svakako, mada je svaki parni broj zbir dva prosta broja, ne bi se moglo reći da je mogao postojati neki dodatni broj koji bi bio paran a da nije zbir dva prosta broja. Šta bi to značilo? S

³⁸⁰ Ono što bih zaista želeo da istaknem jeste da, uprkos nekim shvatanjima, ova navodna dosmislenost ne može da zameni raselovski pojam opsega opisa. Uzmimo rečenicu »Broj planeta je mogao biti paran«. Ova rečenica se očito može protumačiti tako da izražava istinu; da je bilo osam planeta, broj planeta bi bio nužno paran. Ipak, bez razlikovanja opsega, i »referencijalno« (rigidno) i nerigidno tumačenje datog opisa učinilo bi ovaj iskaz lažnim. (Pošto je planeta devet, rigidno tumačenje bi dovelo do lažnog iskaza da je devet moglo biti nužno paran broj.)

»Rigidno« tumačenje je ekvivalentno raselovskom primarnom javljanju; nerigidno – najužem opsegu (neki koji slede Donelana su, možda u širem smislu reći, zvali ovo tumačenje »atributivnom« upotrebom opisa). Mogućnost nekih srednjih opsega je u tom slučaju zanemarena. U datom slučaju, ako je tumačenje »(broj planeta je paran)«, onda opseg opisa »(broj planeta je paran)« nije ni najširi ni najuži mogući.

druge strane, odgovor na pitanje da li svaki parni broj stvarno *jeste* zbir dva prosta broja nije poznat i zasad nemamo nikakav metod da ga utvrdimo. Otuda mi zasigurno ne znamo ni *a priori* ni *a posteriori* da je svaki paran broj zbir dva prosta broja. (U redu, možda imamo neko svedočanstvo u tome što ni jedan protivprimer nij nađen.) Mi ipak ne znamo *a priori* da je svaki parni broj zbir dva prosta broja. Ali, naravno, definicija samo kaže »može biti saznato nezavisno od iskustva«, pa bi neko mogao reći da ako je Goldbahova pretpostavka istinita, mogli bismo je znati nezavisno od iskustva. Teško je uvideti šta ovo tvrđenje tačno podrazumeva. Možda je tako. Možda podrazumeva da bismo pretpostavku mogli da *dokažemo* ukoliko je istinita. Ovo tvrđenje je svakako pogrešno ako se generalno primeni na matematičke iskaze, a mi moramo da radimo unutar nekog utvrđenog sistema. To je Gedel (Gödel) dokazao. Čak i ako podrazumevamo »intuitivni dokaz uopšte«, moglo bi se baš desiti (ovo je gledište bar toliko jasno i verovatno koliko i prethodno) da, mada je iskaz istinit, za ljudski um ne postoji nikakav način na koji bi ga ikada mogao dokazati. Naravno, jedan način na koji bi jedan *beskonačni* um bio u stanju da ga dokaže jeste da pregleda svaki prirodni broj jedan po jedan i proverih ih. Razume se da bi u ovom smislu iskaz možda mogao biti saznat *a priori* ali jedino od strane jednog beskonačnog uma, što vodi drugim složenim pitanjima. Ne bih se upuštao u razmatranje pitanja o zamislivosti vršenja jednog beskonačnog broja akata kao što je pregledavanje brojeva jednog po jednog. Mnogo je filozofskih dela o tome napisano. U nekima se tvrdi da je to logički nemoguće, u drugima da je logički moguće; u nekima se priznaje da je odgovor nepoznat. Glavno je da nije trivijalno da neki iskaz koji je nužan samim tim može da bude saznat *a priori*. Da bi smo utvrdili da može biti na taj način saznat potrebno je detaljno razjašnjenje. Tako se pokazuje da čak i ako je sve što je nužno ujedno u izvesnom smislu i apriorno, to ne bi trebalo smatrati nečim što trivijalno sledi iz definicije. Reč je o supstantivnoj filozofskoj tezi koja iziskuje razadu.

Drugi primer koji bi neko mogao da ponudi povezan je sa problemom esencijalizma. Ovdje je govornica. Pitanje koje je u filozofiji često ponavljano glasi: Koja su njena suštinska svojstva? Osim onih trivijalnih svojstava kao što je identičnost samom sebi, koja su svojstva takva da ih ovaj objekt mora imati ukoliko uopšte postoji,³⁸¹ odnosno takva da ako ih objekt ne bi imao ne bi ni bio ovaj objekt?³⁸²

Jedno suštinsko svojstvo ove govornice bi, na primer, moglo da bude to što je napravljena od drveta a ne od leda. Uzmimo samo slabije tvrđenje da ona nije napravljena od leda. Za naše potrebe i ono će biti dovoljno jako, možda i jednako dramatično. Pretpostavimo da je ova govornica zaista napravljena od drveta. Da li je ova govornica od kako postoji mogla biti napravljena od leda, recimo od zamrznute vode uzete iz Temze? Ima se snažan osećaj da *nije*

³⁸¹ Ova definicija predstavlja uobičajenu formulaciju ideje o suštinskom svojstvu, ali se za samo postojanje mora napraviti izuzetak; prema datoj definiciji, postojanje bi bilo suštinsko u trivijalnom smislu. Postojanje bi trebalo da smatramo suštinskim svojstvom jednog objekta jedino ukoliko taj objekt nužno postoji. Možda ima i drugih naročitih svojstava, uključujući postojanje, u vezi sa kojim bi se datoj definiciji na sličan način moglo prigovoriti. (Za ovo zapažanje dugujem zahvalnost Majklu Sloutu (Michael Sloute).)

³⁸² Dva dela rečenice uz koju ide fusnota pružaju ekvivalentne definicije pojma suštinskog svojstva, pošto » $(Fx \wedge (x=a) \Rightarrow Fa)$ « jeste ekvivalentno sa » $(x)(\neg Fx \Rightarrow x \neq a)$ «. Ipak, druga formulacija je poslužila kao moćni mamac u prilog teoriji o »identifikaciji kroz moguće svetove«. Jer, ona sugerise da uzimamo »jedan objekt b u drugom mogućem svetu« i proveravamo da li je moguće poistovetiti ga sa a postavljajući pitanje da li mu nedostaje bilo koje od suštinskih svojstava objekta a. Dopustite mi da is taknem kako, mada je neko suštinsko svojstvo (trivijalno) svojstvo bez kojeg jedan objekt ne može biti a, nikako ne sledi da suštinska čisto kvalitativna svojstva objekta a zajedno čine dovoljan uslov da se bude a, niti sledi da su *bilo koji* čisto kvalitativni uslovi dovoljni za neki objekt da bude a. Dalje, čak i ako možda postoje nužni i dovoljni kvalitativni uslovi za to da neki objekt bude Nikson, još uvek bi bilo malo opravdanja da se zahteva čisto kvalitativan opis svih protivčinjeničkih situacija. Možemo se zapitati da li je Nikson mogao da bude demokrata a da se ne upuštamo u ove pojedinosti.

mogla, mada je neko mogao stvarno mogao da napravi jednu govornicu od vode iz Temze, zaleđene nekim procesom i postavljene upravo ovde namesto ove govornice. Da je neko tako učinio napravio bi svakako *jedan drugi* objekat. To ne bi bila *baš ova govornica*, pa ne bismo imali slučaj u kojem je baš ova ovde govornica bila napravljena od leda, odnosno od vode uzete iz Temze. Pitanje da li bi ona mogla kasnije, recimo za jedan minut, da se pretvori u led drugačije je. Izgleda, dakle, da ako je u ovakvom primeru tačna pretpostavka (a branioci esencijalizma su smatrali da je tačna) kako ova govornica nije mogla da bude napravljena od leda, onda bismo u bilo kojoj protivčinjeničkoj situaciji u kojoj bismo uopšte rekli da ova govornica postoji morali takođe da kažemo da ona nije napravljena od vode uzete iz Temze i zamrznute. Neki su, naravno, odbacivali kao besmislen bilo koji takav pojam suštinskog svojstva. Obično zato što (mislim da bi to, na primer, rekako Kvajn) su smatrali kako on zavisi od pojma identitetakroz moguće svetove koji je i sam besmislen. Pošto sam ovo gledište već odbacio, njime se neću baviti. Možemo da govorimo *baš o ovom objektu* i o tome da li je on mogao da ima izvesna svojstva koja u stvari nema. Na primer, on je čak i u ovom trenutku mogao da se nalazi u drugoj sobi a ne u ovoj u kojoj se stvarno nalazi, ali nije mogao od samog početka da bude napravljen od zamrznute vode.

Ako je esencijalističko gledište ispravno, ono to može biti jedino ukoliko jasno razlikujemo, sa jedne strane, pojmove aposteriorne i apriorne istine, i s druge strane, pojmove kontingentne i nužne istine. Jer, mada je nužan iskaz da ovaj sto, ukoliko uopšte postoji, nije bio napravljen od leda, on svakako nije nešto što *a priori*. Ono što znamo jeste da, prvo, govornice obično nisu napravljene od leda – one su obično napravljene od drveta. Ovo izgleda kao drvo. Nije hladno, a verovatno bi bilo da je napravljeno od leda. Dakle, zaključujem, verovatno nije napravljeno od leda. Tu je čitav moj sud *a posteriori*. Mogao bih da otkrijem kako sam na neki dovitljiv način obmanut i da je, u stvari ova govornica napravljena od leda. Ipak, ono što tvrdim jeste da, pod uslovom da je stvarno napravljena ne od leda nego od drveta, ne možemo zamisliti da je ona u izvesnim okolnostima mogla biti napravljena od leda. Zato moramo reći da iako ne možemo znati *a priori* da li je ovaj sto napravljen od leda ili ne, pod uslovom da nije napravljen od leda *nužno* je da nije napravljen od leda. Drugim rečima, ako je p iskaz da ova govornica nije napravljena od leda, pomoću apriorne filozofske analize znamo neki kondicionalni iskaz oblika »ako p, onda nužno p«. Ako sto nije napravljen od leda, nužno je da nije napravljen od leda. Na drugoj strani, onda, pomoću empirijskog istraživanja znamo da p, antecedens kondicionala, jeste istinit – da ovaj sto nije napravljen od leda. Pomoću *modus ponensa* možemo da zaključimo:

$$p \Rightarrow \Box p$$

$$p$$

$$\Box p$$

Zaključak (» $\Box p$ «) je da je nužno da ovaj stao nije napravljen od leda, i taj zaključak je saznat *a posteriori*, pošto je jedna od premisa iz kojih je izveden aposteriorna. Pojam suštinskih svojstava možemo, dakle, da branimo jedino razlikujući pojmove apriorne i nužne istine; a ja branim pojam suštinskih svojstava.

Vratimo se pitanju o identitetu. U vezi sa iskazom »Hesperus je Fosforus«, ili iskazom »Ciceron je Tulije«, do njih možemo doći empirijskim istraživanjem i može se pokazati da su naša

empirijska verovanja pogrešna. Zato – obično se dokazuje – takvi iskazi moraju biti kontingentni. Neki su se opredelili za drugu stranu novčića smatrajući: »Usled izloženog argumenta o nužnosti, iskaz identiteta između imena moraju biti saznatljivi *a priori*, dakle, po svojoj prilici jedino imena veoma osobene kategorije stvarno funkciniraju kao imena; ostalo su prividna imena, prikriveni opisi, ili nešto slično. Ipak, izvesnu veoma usku klasu iskaza identiteta znamo *a priori*, i to oni iskazi koji uključuju prava imena«. Ako prihvatimo distinkcije koje sam povukao, nismo obavezni ni na jedan od tih zaključaka. Možemo da smatramo da izvesni iskazi identiteta između imena, premda su često saznanati *a posteriori* možda nisu saznatljivi *a priori*, ukoliko su istiniti stvarno jesu nužni. Imamo, dakle, izvestan prostor za ovo gledište. Ali, naravno, imati prostor za njega ne znači i da bi trebalo da ga usvojimo. Pogledajmo zato na čemu bismo ga mogli zasnovati. Prisetimo se prvo zapažanja da su, izgleda, vlastita imena rigidni designatori, kao kada koristimo ime »Nikson« da bismo govorili o izvesnom čoveku čak i u protivčinjeničkoj situaciji. Ukoliko kažemo: »Da Nikson nije napisao pismo Seksbiju, možda bi progurao Karsvela«, pomoću ovog iskaza govorimo o Niksonu, Seksbiju i Karsvelu, o istim onim ljudima iz aktualnog sveta i o onome što bi im se desilo u izvesnim protivčinjeničkim okolnostima. Ako imena jesu rigidni designatori, onda se ne postavlja pitanje da li je identitet nužan, zato što će »a« i »b« rigidno označavati izvesnog čoveka ili stvar *x*. U tom slučaju čak i u svakom mogućem svetu i *a* i *b* će referirati na isti taj objekt *x*, i ni na koji drugi, pa neće biti situacije u kojoj bi *a* molo da ne bude *b*. To bi morala da bude situacija u kojoj ovaj objekt, koji sada takođe nazivamo »*x*«, ne bi bio identičan samom sebi. Ne može, dakle, postojati situacija u kojoj Ciceron ne bi bio Tulije, ili u kojoj Hesperus ne bi bio Fosforus.³⁸³

Osim poistovećivanja nužnosti i apriornosti, šta je još ljude podstaklo da misle drugačije? Dve stvari su ih na to mogle podstaći.³⁸⁴ Neki ljudi su skloni da iskaze identiteta smatraju metalingvističkim iskazima, da iskaz »Hesperus je Fosforus« poistovete sa metalingvističkim iskazom »»Hesperus« i »Fosforus« su imena istog nebeskog tela«. A to, naravno, može biti lažan iskaz. Iskaze »Hesperus« i »Fosforus« smo mogli da upotrebljavamo kao imena za dva različita nebeska tela. Ali, to svakako nema nikakve veze sa nužnošću identiteta. U istom smislu je i » $2+2=4$ « moglo biti lažno. Izrazi » $2+2$ « i » 4 « su mogli biti korišćeni za referiranje na dva različita broja. Možemo, na primer, da zamislimo jezik u kojem su »+«, » 2 « i »= 4 « bili upotrebljeni na standardan način, ali je » 4 « bilo upotrebljeno kao ime za, recimo, kvadratni koren iz -1 , koji bismo zvali »*i*«. U tom slučaju bi » $2+2=4$ « bilo lažno«, pošto 2 plus 2 nije jednako kvadratnom korenu iz -1 . Međutim, to nije ono što želimo. Ne bismo hteli prosto da kažemo kako bi izvestan iskaz, koji u stvari koristimo da bismo izrazili nešto što je istinito, mogao da izražava nešto lažno. Hteli bismo da taj izraz upotrebljavamo na naš način i da vidimo da li bi mogao da bude lažan. Učinimo to. Na šta ljudi pomišljaju? Oni kažu: »Pazite, Hesperus je mogao da ne bude Fosforus. Ovde ju ujutru i uveče bila viđena izvesna planeta; tek se kasnije kao empirijska činjenica

³⁸³ Ja se, dakle, slažem sa Kvajnom da »Hesperus je Fosforus« jeste (ili može biti) empirijsko otkriće; sa Markusovom, da je nužn o. Prema izloženom stanovištu, i Kvajn i Markusova greše zbog toga što poistovećuju epistemološka i metafizička pitanja.

³⁸⁴ Obe sledeće konfuzije, posebno druga, povezane su sa brkanjem metafizičkog pitanja o nužnosti iskaza »Hesperus je Fosforus« i epistemološkog pitanja o njihovoj apriornosti. Jer, ako je Hesperus identifikovan posredstvom njegovog položaja na nebu uveče, a Fosforus posredstvom njegovog položaja na nebu ujutru, neki istraživač bi mogao unapred da zna, pre empirijskog istraživanja, da Hesperus jeste fosforus jedino ukoliko isto telo za uzima položaj *x* uveče i *y* ujutru. Međutim, apriorna je materijalna ekvivalentnost dva iskaza ne implicira njihovu striktnu (nužnu) ekvivalentnost. (Ista zapažanja važe i za slučaj toplote i molekularnog kretanja.) Slična zapažanja se u izvesnoj meri mogu primeniti i na odnos između iskaza »Hesperus je Fosforus« i »»Hesperus« i »Fosforus« imenuju istu stvar«. Zbrka koja takođe na delu jeste, svakako, brkanje onoga što bismo *mi* rekli o jednoj protivčinjeničkoj situaciji i toga kako bi tu situaciju opisali ljudi koji se nalaze u njoj; i ova konfuzija je po svojoj prilici povezana sa brkanjem apriornosti i nužnosti.

ispostavilo da se radi o jednoj istoj planeti. Da su se stvari ispostavile drugačije, bile bi to dve različite planete, ili dva različita nebeska tela. Kako onda možete reći da je takav iskaz nužan?».

Oni pod time mogu da podrazumevaju dve stvari. Prvo, mogu da podrazumavaju da mi ne znamo *a priori* da li je Hesperus Fosforus. Sa ovim sam se već složio. Drugo, mogu da podrazumevaju da stvarno mogu zamisliti okolnosti za koje bi rekli da predstavljaju okolnosti u kojima Hesperus ne bi bio Fosforus. Upotrebljavajući ove izraze kao *imena* planeta, razmislimo koje bi to okolnosti bile. Na primer, moglo je da se desi da se Venera zaista pojavljuje u zoru na istom onom položaju na kojem je vidamo, ali da se, s druge strane, na onom položaju koji zauzima uveče umesto nje pojavljuje Mars. Ovo je protivčinjenička situacija pošto se Venera stvarno nalazi na tom položaju. Neko takođe može da zamisli kako bi u ovom protivčinjeničkom mogućem svetu Zemlja bila naseljena ljudima koji koriste imena »Fosforus« za Veneru u jutarnjem položaju i »Hesperus« za Mars u večernjem položaju. Sve je ovo u redu, ali, da li bi to bila situacija u kojoj Fosforus nije Hesperus? Naravno, to je situacija u kojoj bi ti ljudi istinito mogli reći: »Hesperus nije Fosforus«. Ipak, trebalo bi da stvari opišemo našim jezikom, ne njihovim. Opišimo ih onda našim jezikom. Kako bi onda stvarno moglo da se desi da se Venera uveče ne javlja na tom položaju? Recimo da postoji neka kometa koja svake večeri leti uokolo i pomalo izmeni stvari. (Bila bi to zamisao koja je u naučnom duhu i veoma je jednostavna. Zaista, ne baš isuviše jednostavna – veoma je teško stvarno zamisliti nešto takvo.) Baš se tako dešava da ona nailazi svake večeri i stvari se malo izmene. Mars se pomeri na Venerin položaj, a onda se pod uticajem komete sve ujutru vrati u normalan položaj. Razmišljajući o ovoj planeti koju sada nazivamo »Fosforus«, šta bismo rekli? Pa, možemo da kažemo da prolazi kometa i da pomera planetu Fosforus tako da ova ne zauzima onaj položaj koji uveče normalno zauzima. Ako to i kažemo i stvarno upotrebimo »Fosforus« kao ime planete, onde moramo reći da u takvim okolnostima Fosforus uveče ne bi bio na položaju na kojem smo ga mi u stvari videli; ili drukčije rečeno, Hesperus uveče ne bi bio na položaju na kojem smo ga mi u stvari videli. Mogli bismo reći da u takvim okolnostima Hesperus ne bismo zvali »Hesperus« zato što bi Hesperus zauzimao drugi položaj. Međutim, to još uvek ne bi Fosforus učinilo različitim od Hesperusa. Umesto toga, desilo bi se to da je Hesperus na različitom položaju od onog na kojem je stvarno, i možda ne na takvom položaju na kojem bi ga ljudi nazvali »Hesperus«. Ali, to ne bi bila situacija u kojoj Fosforus ne bi bio Hesperus.

Uzmimo drugi primer koji bi mogao da bude jasniji. Pretpostavimo da neko koristi ime »Tulije« da bi referirao na rimskog govornika koji je razotkrio Katalinu, a ime »Ciceron« da bi referirao na čoveka čija je dela morao da proučava učeći latnski u trećem razredu gimnazije. Naravno, on možda ne zna unapred da je pisac tih dela isti onaj čovek koji je razotkrio Katalinu, pa je to kontingentan iskaz. Međutim, činjenica da je ovaj iskaz kontingentan ne bi trebalo da nas navede na pomisao kako iskaz da Ciceron jeste Tulije, ako je istinit (a stvarno je istinit), jeste kontingentan. Pretpostavimo, na primer, da je Ciceron zaista razotkrio Katalinu, ali je smatrao da je ovaj politički uspeh toliko veliki da se uopšte ne mora upuštati u pisanje bilo kojih dela. Da li bismo rekli kako bi to bile okolnosti u kojima on ne bi bio Ciceron? Izgleda mi da je odgovor odrečan, da bismo smo umesto toga rekli kako u takvim okolnostima Ciceron ne bi napisao nijedno delo. Nije nužno svojstvo Cicerona – kao senka koja čoveka prati – da je napisao izvesna dela. Lako možemo da zamislimo situaciju u kojoj Šekspir ne bi napisao Šekspirova dela, ili situaciju u kojoj Ciceron ne bi napisao Ciceronova dela. Po svojoj prilici je slučaj da mi *fiksiramo referenciju* izraza »Ciceron« koristeći neki deskriptivni izraz kao što je izraz »autor ovih dela«. Ali,

kada smo jednom ovu referenciju fiksirali, onda ime »Ciceron« upotrebljavamo *rigidno* da bismo označili onog čoveka kojeg smo u stvari identifikovali posredstvom toga što je autor ovih dela. Ne upotrebljavamo ga da bismo označili bilo koga ko bi umesto Cicerona napisao ova dela, kada bi ih neko drugi napisao. Moglo se desiti da čovek koji je napisao ova dela nije bio onaj koji je razotkrio Katalinu. Ova dela mogao je da napše Kasije. Ipak, tada ne bismo rekli da bi Ciceron bio Kasije ukoliko ne bismo govorili na jedan veoma neodređen i metaforičan način. Rekli bismo da Ciceron ne bi napisao ova dela koja smo možda koristili da bi smo ga identifikovali i po tome poznavali, i da bi ih umesto njega napisao neko drugi, recimo Kasije.

Takvi primeri ne pružaju osnov za mišljenje da su iskazi identiteta kontingentni. Naći u njima takav osnov znači pogrešno protumačiti relaciju između *imena* i *opisa upotrebljenog za fiksiranje njegove referencije*, shvatiti ih kao *sinonime*. Čak i ako fiksiramo referenciju takvog imena kao što je »Ciceron« tako što ćemo reći da je to onaj čovek koji je napisao takva i takva dela, kada u sklopu govora o protivčinjeničkim situacijama govorimo o Ciceronu, mi onda ne govorimo o bilo kom čoveku koji *bi* u takvi protivčinjeničkim situacijama napisao takva i takva dela, nego pre o Ciceronu koga smo identifikovali pomoću kontingentnog svojstva da je on čovek koji je stvarno, to jest, u aktualnom svetu, napisao izvesna dela.³⁸⁵

Nadam se da je na malom broju primera ovo u dovoljnoj meri jasno. U stvari, ja sam pretpostavljao nešto za šta zaista ne verujem da je, uopšteno govoreći, istinito. Pretpostavimo da stvarno fiksiramo referenciju jednog imena pomoću nekog opisa. Ako to i učinimo, time ime ne činimo *sinonimnim* sa tim opisom, nego, umesto toga, to ime upotrebljavamo *rigidno* da bismo referirali na tako imenovani objekt, čak i u govoru o protivčinjeničkim situacijama u kojima imenovana stvar ne bi zadovoljila dati opis. Smatram da je ovo zaista tačno za one slučajeve imenovanja u kojima je referencija fiksirana pomoću opisa. A pod time ne podrazumevam samo ono što kaže Serl: »Referenciju fiksira ne pojedinačan opis, nego pre svežanj ili porodica svojstava«. Mislim da se svojstva u ovom smislu *uopšte* ne koriste. Ipak, nemam vremena da se u to upuštam. Zato pretpostavimo da je bar polovina ovih preovlađujućih gledišta tačna, da referencija jeste fiksirana opisima. Čak i kada bi to bilo tačno, ime ne bi bilo sinonimno da opisom nego bi se koristilo za *imenovanje* objekta koji izdvajamo putem kontingentne činjenice da on zadovoljava izvestan opis. I tako, čak i ako možemo da zamislimo slučaj u kojem čovek koji je napisao ova dela ne bi bio onaj koji je razotkrio Katalinu, ne bi trebalo da kažemo kako bi to bio slučaj u kojem Ciceron ne bi bio Tulije. Trebalo bi da kažemo kako je to slučaj u kojem ova dela nije napisao Ciceron, nego pre Kasije. A identičnost Cicerona i Tulija još uvek važe.

Vratio bih se sada slučaju toplote i kretanju molekula. Ovo je svakako slučaj kontingentnog identiteta. Novija filozofija je to isticala i isticala. Dakle, ako je to slučaj kontingentnog identiteta, u kojim okolnostima bi iskaz o njemu bio lažan. Što se tiče tog iskaza, smatram da one okolnosti koje filozofi naizgled imaju na umu (kao okolnosti u kojima bi taj iskaz bio lažan) u stvari nisu

³⁸⁵ Ako se u vezi sa ovom govornicom neko protivi pa kaže kako se nakon svega *moglo pokazati* da je ona napravljena od leda, što znači da je ona mogla biti napravljena od leda, odgovorio bih da je ono što on stvarno misli to da je *nwka govornica* mogla da izgleda baš kao ova i mogla je biti postavljena na isto mesto kao ova, a da je ipak napravljena od leda. Ukratko, ja sam u odnosu na *jednu govornicu napravljenu od leda* mogao da budem u *istoj epistemološkoj situaciji* kao što je ova u kojoj sam u odnosu na *ovu govornicu*. U glavnom tekstu dokazivao sam da se isti odgovor može dat onome ko ističe da bi Hesperus mogao da ne bude Fosforus, ili da bi Ciceron mogao da ne bude Tulije. Ovde je onda pojam »korespondenta« na mestu. Jer, od leda nije isklesan ovaj sto, nego njegov epistemički »korespondent«. Nije reč o Hesperusu-Fosforusu-Veneri, nego o dva korespondenta u dve odvojene uloge koje Venera stvarno igra (o ulogama Večernjače i Zornjače), a oni nisu istovetni. Upravo usled ove činjenice ne radi se o *ovom stolu* kao onom koji bi mogao da bude napravljen od leda. Iskazi o modalnim svojstvima *ovog stola* nikada ne referiraju na korespondente. Ipak, ako neko pobrka epistemološke i metafizičke probleme, naći će se upravo na putu ka teoriji korespondenata koju su zasutpali Luis i ostali.

takve okolnosti. Naravno, prvo se dokazuje da je sud »Toplota je kretanje molekula« *a posteriori*; naučno istraživanje je moglo da ima drugačiji ishod. Kao što sam ranije rekao, ovo uopšte ne pokazuje da taj sud nije nužan – bar ukoliko sam ja u pravu. Ali, ovde ljudi svakako imaju na umu veoma specifične okolnosti u kojima bi, bar tako oni misle, sud da je toplota kretanje molekula bio lažan. Koje bi to okolnosti bile? Neko bi ih mogao izvesti iz činjenice da smo empirijskim putem otkrili kako je toplota kretanje molekula. Kako se to dogodilo? Šta smo prvo otkrili kada smo otkrili da je toplota kretanje molekula? Postoji izvestan spoljni fenomen koji možemo da osetimo čulom dodira, i on u nama izaziva jedan oset koji nazivamo »osetom toplote«. Zatim otkrivamo da je taj spoljni fenomen koji izaziva ovaj oset (koji osećamo čulom dodira) u stvari komešanje molekula u objektu koji dodirujemo, veoma intenzivno komešanje molekula. Dakle – neko bi mogao da pomisli – da bismo zamislili situaciju u kojoj toplota ne bi bila kretanje molekula, potrebno je samo da zamislimo situaciju u kojoj bismo imali isti taj oset izazvan nečim drugim a ne kretanjem molekula. Slično tome, ukoliko bismo hteli da zamislimo situaciju u kojoj svetlost nije strujanje fotona, mogli bismo da zamislimo situaciju u kojoj bismo imali potpuno iste oseće nečeg drugog, nečeg što izaziva ono što nazivamo vizuelnim iskustvima, a da to ne postiže putem strujanja fotona. Kako bismo ovo učinili uverljivijim, ili kako bismo videli i drugu stranu medalje, možemo takođe da razmotrimo i situaciju u kojoj smo zainteresovani za kretanje molekula, ali u kojoj takvo kretanje kod nas ne izaziva oset toplote. Moglo se takođe dogoditi i da smo mi, ili bar bića koja naseljavaju ovu planetu, tako napravljeni da, recimo, porast kretanja molekula u nama ne izaziva ovaj oset nego, naprotiv, isti taj oset biva izazvan usporavanjem molekula. To bi bila situacija (bar bi neko tako mogao da pomisli) u kojoj toplota ne bi bila kretanje molekula, ili, još tačnije, u kojoj temperatura ne bi bila srednja molekularna kinetička energija.

Ipak mislim da to ne bi bio slučaj. Razmislimo opet o toj situaciji. Prvo, razmislimo o njoj kao da je u aktualnom svetu. Zamislimo da je upravo sada ovaj svet zaposela nekolicina Marsovaca koji pri dodiru leda, u kojem je kretanje molekula sporo, imaju isti onaj oset koji mi nazivamo »osetom toplote«, i koji, kada stave ruku blizu vatre koja uzrokuje israzito komešanje molekula, ne dobijaju oset toplote (možda, u stvari, dobijaju upravo suprotan oset). Da li bismo rekli: »Da, pa to dovodi u pitanje da li je toplota kretanje molekula, zato što postoje ovi drugi ljudi koji ne dobijaju isti oset«? Očigledno ne, niti bi neko tako mislio. Umesto toga rekli bismo da Marsovci pri dodiru nečeg hladnog nekako imaju isti oset koji mi dobijamo kada dodirujemo nešto toplo. Međutim, razmislimo sada o protivčinjeničkoj situaciji.³⁸⁶ Pretpostavimo da je Zemlja od samog početka bila nastanjena takvim stvorenjima. Zamislimo prvo da nije naseljana nikakvim stvorenjima; u tom slučaju ne bi bilo nikoga ko bi osećao toplotu. Ipak ne bismo rekli da u takvim okolnostima nužno ne bi bilo toplote. Rekli bismo da je toplota mogla da postoji, na primer, kada bi bilo vatre koja bi zagrejala vazduh.

Pretpostavimo da se zakoni fizike nisu puno razlikovali: vatra zaista zagreva vazduh. U tom slučaju postojala bi toplota iako naokolo ne bi bilo stvorenja koja bi je osećala. Pretpostavimo sada da je započeo proces evolucije i da je stvoren život, tako da su nastala neka stvorenja.

³⁸⁶ Nije li situacija koju sam upravo opisao takođe protivčinjenička? Bar bi to mogla biti ukoliko Marsovci nikada ne vrše najezd u. Strogo govoreći, razlika koju bih hteo da povučem upoređuje to kako *bismo* mi govorili u jednoj (možda protivčinjeničkoj) situaciji *ukoliko* bi ona nastupila, i kako mi *zaista* govorimo o jednoj protivčinjeničkoj situaciji znajući da je ostvarena. Odnosno, to je razlika između jezika koji bismo upotrebili u jednoj situaciji i jezika koji mi *zaista* upotrebljavamo da bismo ovu opisali. (Razmotrite opis: »Pretpostavimo da smo svi govorili nemački«. Ovaj opis je na našem jeziku.) Prvi slučaj postaje živopisniji ako zamislimo da je protivčinjenička situacija aktualizovana.

Međutim, ona nisu nalik nama, ona su sličnija Marsovcima. Da li bismo onda rekli da se toplota naglo pretvorila u hladnoću zbog toga što je tako osećaju bića sa ove planete? Ne, mislim da bi trebalo da ovu situaciju opišemo kao situaciju u kojoj bića sa ove planete, iako imaju naš oset toplote, taj oset ne dobijaju onda kada su izloženi toploti. Dobijaju ga kada su izloženi hladnoći. A to je nešto što svakako možemo da zamislimo. To možemo da zamislimo isto kao što možemo da zamislimo da su našu planetu zaposela bića te vrste. Razmišljajte o tome u dva koraka. Prvo, tu je stadijum na kojem uopšte nema nikakvih stvorenja a da možemo da zamislimo kako na toj planeti postoje i toplota i hladnoća, bez obzir što nema nikoga ko bi ih osetio. Zatim planeta jednim procesom evolucije biva naseljene bićima čija se neurološka struktura razlikuje od naše. U tom slučaju ova bi bića mogla biti takva da su neosetljiva na toplotu; ona je ne osećaju onako kako je mi osećamo, dok, s druge strane, hladnoću uglavnom osećaju onako kako je mi osećamo. Ipak, toplota bi još uvek bila toplota, a hladnoća hladnoća. I posebno, u tom slučaju nikako nije sprečeno da u datoj protivčinjeničkoj situaciji toplota još uvek *bude* kretanje molekula, da *bude* ono što je proizvedeno vatrom, i tako dalje, baš kao što bi to bila i kada na ovoj planeti ne bi bilo nikakvih stvorenja. Slično tome, mogli bismo da zamislimo kako je ova planeta naseljena stvorenjima kod kojih zvučni talasi u vazduhu izazivaju vizuelne osete. Ne bi, dakle, trebalo da kažemo: »U takvim okolnostima zvuk bi bio svetlost«. Umesto toga valja reći: »Planeta je naseljena stvorenjima koja su nekako vizuelno osetljiva na zvuk, a možda čak i vizuelno osetljiva na svetlost«. Ako je ovo tačno, još uvek može biti i biće nužna istina da je toplota kretanje molekula a svetlost strujanje fotona.

Da izložimo ovo gledište jezgrovitom obliku: termine »toplota« i »kretanje molekula« upotrebljavamo kao rigidne designatore kojima označavamo izvesne spoljašnje pojave. Pošto je toplota stvarno kretanje molekula, a designatori su rigidni, saglasno ovde izloženom argumentu biće *nužno* da je toplota kretanje molekula. Prividna kontingentnost proističe iz toga što smo toplotu identifikovali pomoću kontingentne činjenice da su, sticajem okolnosti, na ovoj planeti naseljena stvorenja (naime, mi) koja su na određeni način osetljiva na toplotu, to jest, koja su osetljiva na kretanje molekula – ove dve stvari su iste. A to je kontingentno. Mi, dakle, koristimo opis »ono pto uzrokuje takve i takve osete, ili ono što mi osećamo na takav i takav način« da bismo identifikovali toplotu. Zatim upotrebljavamo termin »toplota« u jednom i termin »Ciceron« u drugom slučaju *rigidno* da bismo designirali odgovarajuće objekte. Naravno, i termin »kretanje molekula« je rigidan; on uvek označava kretanje molekula, nikada neku drugu pojavu. Tako, kao što je rekao biskup Batler (Butler), »sve je ono što jeste a ne nešto srugo«. Dakle, iskaz »Toplota je kretanje molekula« biće nužan a ne kontingentan. *Privid* kontingentnosti nastaje na isti način kao i prividna kontingentnost u slučaju razmišljanja o tome da je ovaj sto mogao da bude napravljen od leda. Skloni smo pomisli kako bi to bilo moguće zamisliti, ali ako to pokušamo, nakon promišljanja uvidećemo kako ono što stvarno zamišljamo jeste samo to da postoji neka druga govornica, napravljena od leda, koja se nalazi upravo na ovom mestu. Činjenica da ovu govornicu možemo da identifikujemo kao objekt koji na takvom i takvom mestu vidimo i dodirujemo je sasvim drugo.

U kakvoj je to sada vezi da problemom odnosa mentalnog i telesnog? Obično se smatra da je u pitanju iskaz o kontingentnom identitetu, kakav je i iskaz »Toplota je kretanje molekula«. To ne može biti tačno. Taj iskaz, baš kao ni iskaz »Toplota je kretanje molekula«, ne može biti iskaz o kontingentnom identitetu zato što, ukoliko sam u pravu, iskaz »Toplota je kretanje molekula« ne predstavlja iskaz o kontingentnom identitetu. Pogledajmo taj iskaz. Na primer, iskaz »Osećaj

bola koji imam u tom i tom trenutku jeste jedno stanje mog mozga u tom i tom trenutku«, ili »Uopšteno govoreći, bol jeste takvo i takvo neurološko (moždano) stanje«.

Ovakvi iskazi se smatraju kontingentnim iz sledećih razloga. Prvo, možemo da zamislimo kako dato stanje mozga postoji a da nema nikakvog bola. To da kad god je naš mozak u određenom stanju osećamo bol jeste samo jedna naučna činjenica. Drugo, mogli bismo da zamislimo stvorenje koje oseća bol a da njegov nije ni u jednom naročitom stanju, da ono uopšte i nema mozak. Ljudi čak veruju (bar *prima facie*, mada možda greše) da mogu da zamisle potpuno netelesna stvorenje, ili bar stvorenja čija tela uopšte nisu nalik našem. Izgleda tako da možemo da zamislimo određene okolnosti u kojima bi iskaz o pomenutoj relaciji bio lažan. Ako su, pak, ove okolnosti zaista okolnosti, zapazite da ime ne možemo pristupiti tako što ćemo prosto reći kako je ovo samo jedna iluzija, nešto što naizgled možemo a u stvari ne možemo da zamislimo, baš kao što smo pogrešno verovali da možemo da zamislimo situaciju u kojoj toplota ne bi bila kretanje molekula. I to zato što – iako za toplotu možemo reći da je izdvajamo kontingentno, pomoću kontingentnog svojstva da ona na nas tako i tako utiče – za bol ne možemo reći da ga izdvajamo kontingentno, pomoću činjenice da na nas utiče tako i tako. Prema toj slici, imali bismo dato stanje mozga koje bismo izdvojili i posredstvom kontingentne činjenice da ono na nas utiče tako što osećamo bol. To bi moglo da bude tačno kada je reč o datom stanju mozga, ali ne može da bude tačno kada je u pitanju bol. Određeno iskustvo mora da bude *to iskustvo*, pa ne mogu reći da je kontingentno svojstvo bola koji sada osećam to da je bol.³⁸⁷ U stvari, izgleda da su oba termina, »bol koji osećam« i »takvo i takvo stanje mog mozga«, pre svega rigidni designatori. To jest, kad god nešto je takav i takav bol, ono je suštinski upravo to što je, naime takav i takav bol, i kad god je nešto takvo i takvo stanje mozga, ono je suštinski upravo to što je, naime, takvo i takvo stanje mozga. Oba termina su, dakle, rigidni designatori. Ne može se reći da je ovaj bol mogao da bude nešto drugo, neko drugo stanje. U oba slučaja se radi o rigidnom designatoru.

Drugo, onako kako mislim da smo ih izdvojili – naime, bol time što je određena vrsta iskustva, a stanje mozga time što je stanje izvesnog materijalnog objekta takve i takve molekularne konfiguracije – u oba slučaja izdvajamo objekte suštinski a ne akcidentalno, to jest, izdvajamo ih pozivajući se na njihova suštinska svojstva. Kad god *su* molekuli u takvoj konfiguraciji, naš mozak je *zaista* u takvom i takvom stanju. Kad god osećate *ovo*, zaista osećate bol. Izgleda, dakle, da je teoretičar identiteta u izvesnoj nevolji, jer je – pošto su tu dva rigidna designatora – iskaz identiteta o kojem je reč nužan. Zbog toga što ovi designatori svoje objekte

³⁸⁷ Najpopularnije teorije identiteta za koje se filozofi danas zalažu očigledno ne zadovoljavaju ovaj jednostavan zahtev. Jer, te teorije obično ističu da neko mentalno stanje jeste neko stanje mozga, i da ono što dato stanje mozga čini mentalnim jeste njegova »uzročna uloga«, činjenica da ono ima tendenciju da dovede do izvesnog ponašanja (kao što namera dovodi do postupaka, ili bol do ponašanja karakterističnog za osobu koja oseća bol) i da bude izazvano izvesnim nadražajima (na primer, bil izazvan ubodima igle). Ako se relacije između tog stanja mozga i njegovih uzroka i posledica smatraju kontingentnim, onda je *biti takvo-i-takvo mentalno stanje* kontingentno svojstvo tog stanja mozga. Teoretičari identiteta koji se pozivaju na uzročnu ulogu smatraju (1) da je *X* jedno stanje mozga, (2) da bi činjenicu da *X* jeste bol trebalo analizirati (u grubim crtama) kao činjenicu da je *X* izazvano izvesnim nadražajima i da dovodi do izvesnog ponašanja. Činjenica navedena u (2) shvaćena je, naravno, kao kontingentna; stanje mozga *X* može da postoji a da nema tendenciju da dovodi do odgovarajućeg ponašanja u odsustvu drugih uslova. Tako (1) i (2) tvrde kako bi mogao da postoji izvestan bol *X* koji ipak ne bi bio bol. Izgleda mi da je to očigledan apsurd. Zamislite bilo koji bol: da li je moguće da bi *on sam* mogao da postoji a da ipak nije bol?

Ako je $X=Y$ onda *X* i *Y* imaju kao zajednička sva svojstva, uključujući modalna svojstva. Ako je *X* bol a *Y* odgovarajuće stanje mozga, onda je *biti bol* suštinsko svojstvo *X*-a, a *biti stanje mozga* jeste suštinsko svojstvo *Y*-a. Ako je relacija »odgovaranja« u stvari identitet, onda mora biti *nužno* za *Y* da odgovara bolu, i *nužno* za *X* da odgovara stanju mozga, zaista, ovom određenom stanju mozga, *Y*. Izgleda da su oba tvrđena pogrešna. Izgleda očitog moguće da *Y* postoji bez odgovarajućeg stanja mozga; ili da dato stanje mozga postoji a da osećaja bola nema. Teoretičari identiteta ne mogu, suprotno svojoj gotovo opšte prisutnoj praksi, da prihvate ove intuicije; oni ih moraju poreći i objasniti njihovo poreklo. Nijednu od te dve stvari nije lako uraditi.

izdvajaju suštinski, ne možemo reći da je slučaj u kojem je izgledalo da ste zamislili kako je iskaz identiteta lažan, u stvari bio iluzija slična onoj iluziji u koju se zapada u slučaju toplote i molekularnog kretanja, zato što se ova iluzija temeljila na činjenici da smo toplotu izdvojili pozivajući se na izvesno kontingentno svojstvo. Dakle, prostora za manevrisanje je veoma malo; možda ga uopšte i nema.³⁸⁸ Teoretičar identiteta koji smatra da bol jeste određeno stanje mozga takođe mora da smatra da bol nužno jeste određeno stanje mozga. Shodno tome, on ne može da dopusti, već mora da poriče mogućnost postojanja situacija u kojima bi neko mogao da oseća bol a da njegov mozak nije u odgovarajućem stanju. U argumentima za i protiv teorije identiteta ovo se obično ni iz daleka ne poriče. U stvari, to od samog početka dopuštaju i materijalista i njegov protivnik. Materijalista kaže: »Naravno, *moгуć* je slučaj u kojem bismo osećali bol koji nije u korelaciji sa stanjem mozga. Tu se radi o kontingentnom identitetu«. Ali, to ne može biti tako. On mora da smatra da smo u nekoj iluziji kada verujemo da možemo zamisliti da postoje bolovi koji nisu praćeni stanjima mozga. A jedini model za koji izgleda da bi mogao pokazati u čemu je ta iluzija (ili bar model izložen pomoću analogije na koju sami materijalisti ukazuju, naime, slučaja toplote i kretanja molekula) ovde prosto nije primenjiv. Materijalista je, dakle, suočen da veoma velikim izazovom. On mora da pokaže kako su one stvari za koje mislimo da su očigledno moguće u stvari nemoguće. A to iziskuje neki filozofski argument koji bi se veoma razlikovao od onog ponuđenog u slučaju toplote i kretanja molekula. To bi takođe morao biti argument čiju dubinu i prefinjenost nisam u stanju da dokučim, srgument prefinjeniji od bilo kojeg ikada izloženog u materijalističkoj literaturi koju sam pročitao. Tako bi zaključak ovog istraživanja bio da su analitička oruđa koja koristimo u suprotnosti sa tezom identiteta, u suprotnosti sa generalnom tezom da su mentalna stanja u stvari fizička stanja.³⁸⁹

Sledeća tema bilo bi moje sopstveno rešenje problema odnosa mentalnog i telesnog, ali to rešenje nemam.

³⁸⁸ Ovde može biti od pomoći ako argument ponovo izložimo u sažetom obliku. Ako su »bol« i »pobuđenost nervnog vlakna C« rigidni designatori određenih pojava, onaj ko ih poistovećuje mora identitet da smatra nužnim. Kako se ova nužnost može pomiriti sa činjenicom da je naizgled moglo da se ispostavi kako pobuđenost nervnog vlakna C uopšte nije u korelaciji sa bolom? Mogli bismo da pokušamo da odgovorimo po analogiji sa toplotom i molekularnim kretanjem; ovaj identitet je takođe nužan, pa ipak, pre nego što je naučno istraživanje pokazalo suprotno neko može da veruje kako je moglo da se ispostavi da toplota nije kretanje molekula. Naravno, odgovor je da je ono što je stvarno moguće to da su ljudi (ili neka racionalna bića obdarena moći mišljenja) mogli biti u *istoj epistemološkoj situaciji* kao što je ona u kojoj smo mi, i mogli su *neku pojavu* da identifikuju na isti način na koji mi identifikujemo toplotu, naime, pomoću toga što ona u njima izaziva oset koji mi nazivamo »ošetom toplote«, a da ta pojava nije kretanje molekula. Dalje, moglo je da se dogodi da bića uopšte nemaju neurofiziološki mehanizam osetljiv na kretanje molekula (to jest, na toplotu). Nemoguće je na isti način objasniti prividnu mogućnost da pobuđenost nervnog vlakna C nije bol. Ovde bismo takođe morali da pretpostavimo kako smo mogli da se nađemo u istoj epistemološkoj situaciji, kako smo mogli nešto da identifikujemo na isti način na koji identifikujemo bol, a da to ne odgovara pobuđenosti nervnog vlakna C. Međutim, bol identifikujemo time što ga osećamo, i ako bi se mogla javiti pobuđenost nervnog vlakna C a da ne osećamo bol, onda bi se javila pobuđenost nervnog vlakna a da nikakvog bola *nema*, što je u suprotnosti sa nužnošću identiteta. Nevolja je u tome što je toplota (mada je termin »toplota« rigidni designator) izdvojena pomoću kontingentnog svojstva da je osećamo na izvestan način; bol je, s druge strane, izdvojen pomoću suštinskog (zaista nužnog i dovoljnog) svojstva. Jer, da bi jedan oset bio *osećaj* bola, on mora da *bude* bol.

³⁸⁹ Naravno, svi argumenti protiv teorije identiteta koji se oslanjaju na nužnost identiteta, ili na pojam suštinskog svojstva, nadahnuti su Dekartovim argumentom u prilog dualizma. Raniji argumenti koji su naizgled opovrgnuti analogijama sa toplotom i kretanjem molekula i pronalazačem bifokalnih naočara koji je takođe bio ministar pošte, imali su istu inspiraciju; to važi i za moj argument ovde izložen. R. Elbriton (R. Albritton) i M. Slout su me obavestili da su nezavisno pokušali da pruže esencijalističke argumente protiv teorije identiteta, a to su verovatno pokušali i drugi.

Najprostiji kartezijanski argument možda može ovako da se izrazi: Neka je »A« jedno *ime* (rigidni designator) Dekartovog tela. Dekart onda dokazuje da pošto bi on mogao da postoji čak i ako A ne bi postojalo, $\Diamond(\text{Dekart} \neq A)$, sledi da je Dekart $\neq A$. Oni koji su ga optužili za modalnu grešku za boravili su na to da je »A« rigidni designator. Njegov argument je valjan a njegov zaključak tačan pod uslovom da su premise (možda sporne) prihvaćene. S druge strane, pod uslovom da se smatra kako je Dekart nakon svoje smrti prestao da postoji, »Dekart $\neq A$ « može da se ustanovi bez korišćenja modalnog argumenta; jer, ako je tako, A je kao leš bez sumnje nadživelo Dekarta. Tako je A imalo svojstvo (da postoji u izvesno vreme) koje Dekart nije imao. Istim argumentom možemo da utvrdimo da neka statua nije komad kamena, ili gomila molekula, od kojih je sačinjena. Puka neidentičnost može, dakle, da bude slab zaključak. (Videti D. Viggins, *Philosophical review*, vol: 77, 1986, pp. 90 ff.) ipak, sigurno je da kartezijanski modalni argument može biti iskorišćen i za dobijanje relevantnih jačih zaključaka.

Prevod sa engleskog:
Živan Lazović